

Dinî Araştırmalar

4:12

OCAK-NİSAN 2002

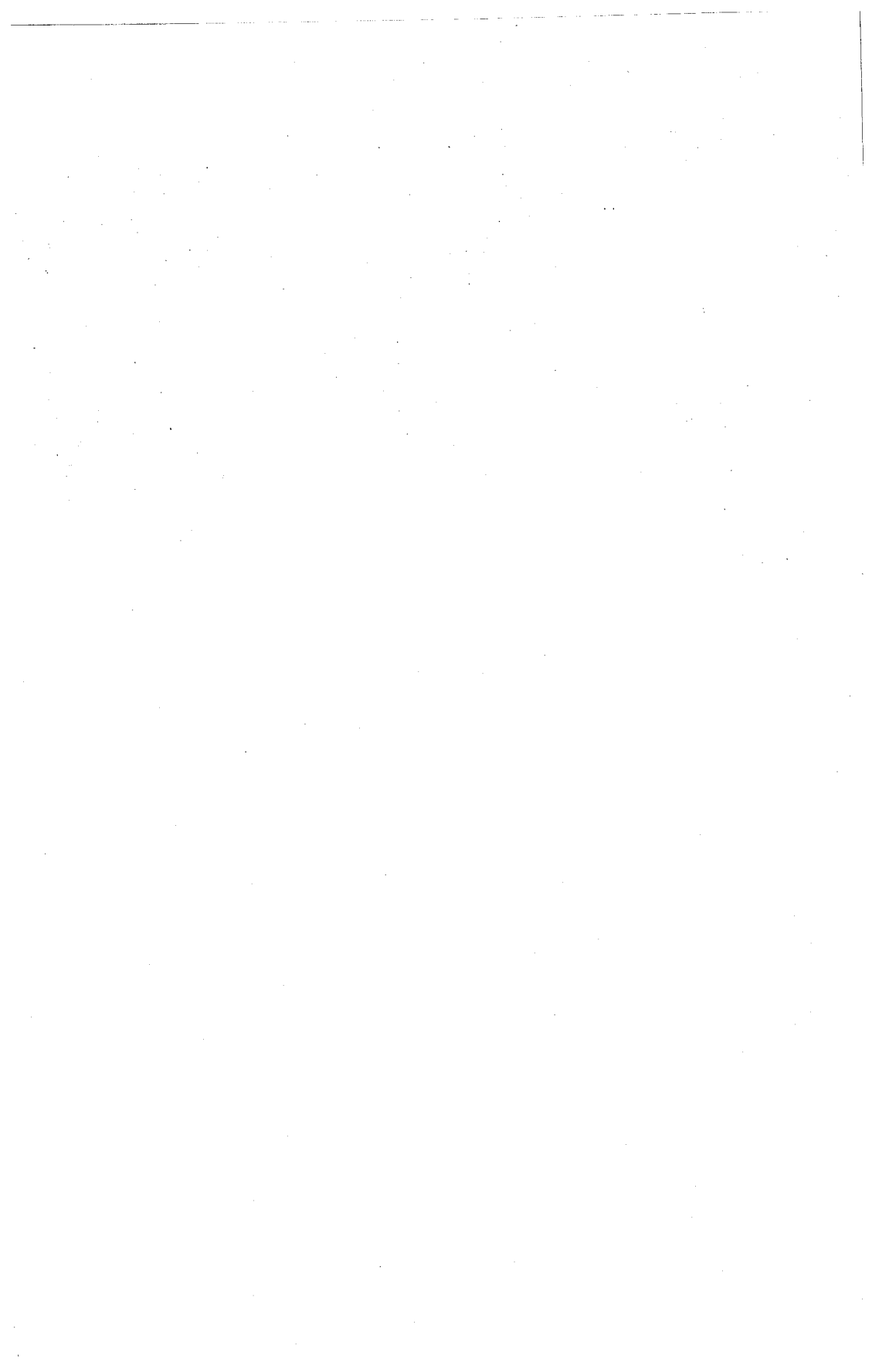
Religious Studies

4:12

JANUARY-APRIL 2002

Dinî Araştırmalar

Religious Studies, Vol: 4 Num.: 12, January-April 2002



DİNİ ARAŞTIRMALAR

Hakemli Bilimsel Dergi
Dört ayda bir çıkar.

Se-Ba Ofset Ltd. Şti. adına

İmtiyaz Sahibi

Sevim Başak

Yazı İşleri Müdürü

Tamer Köksal

Editörler Kurulu

Prof. Dr. Cemal Tosun (Başkan)
Doç. Dr. Mehmet Katar , Dr. İbrahim Maraş
Arş. Gör. Ramazan Uçar

Yayın Kurulu

Doç. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, Doç. Dr. Kamil Çakın, Doç. Dr. Kazım Sarıkavak,
Doç. Dr. Niyazi Akyüz, Doç. Dr. Recai Doğan, Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir Dündar, Dr. Ali İsmail Güngör,
Bırol Dok, Arş. Gör. Yusuf Gökçalp, Arş. Gör. Hakan Coşar, Arş. Gör. İbrahim Kaplan,
Arş. Gör. Murat Gökçalp, Arş. Gör. Cengiz Çuhadar

Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ),
Prof. Dr. Bahaeddin Yediylüdz (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.),
Prof. Dr. Hayrani Altuntaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniv.),
Prof. Dr. Johannes Laehnemann (Nürnberg-Erlangen Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Cihat Özönder
(Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.),
Prof. Dr. Mustafa Erdem (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Münir Koştaş (Ankara Üniv.),
Prof. Dr. Nadim Macit (Gazi Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (Atatürk Üniv.),
Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Recep Kılıç (Ankara Üniv.),
Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.)
Doç. Dr. Baki Adam, Doç. Dr. Ali Rafet Özkan (Atatürk Üniv.),
Doç. Dr. A. Bülent Baloğlu (Dokuz Eylül Üniv.) Doç. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.)

Dini Araştırmalar Dergisi Yayın İlkeleri

1. Dini Araştırmalar Dergisi, hakemli bir dergidir.
2. Dini Araştırmalar Dergisi yılda üç kez yayımlanır.
3. Dini Araştırmalar Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirilmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
4. Dini Araştırmalar Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, ekleri de dahil olmak üzere, azami 20 dergi sayfası (resim, şekil, harita ve benzeri malzeme için azami 25 sayfa) hacminde olmalıdır. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, yazı, editörler kurulunun oluruyla, bu sınırı aşmayacak şekilde ve en fazla iki bölüm halinde yayımlanır.
5. Türkçe makalelerde ayrıca İngilizce (Yabancı bilim adamlarının kendi dillerinde yazdıkları makalelerde ise Türkçe) başlık, özet (50-100 kelime) ve anahtar kelimeler (2-10 kelime) verilmelidir.
6. Yazılarda Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve Dergimizin benimsediği esaslar dikkate alınır.
7. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, üç nüsha halinde editörler kuruluna teslim edilir; bunlardan ikisinde yazarın adı ve unvanı yer almaz.
8. Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editörler kurulunca yapılır; uygun görüşler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazı sahibine bildirilir.
9. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, iki hakeme gönderilir;
 - a. Hakemlerden biri "yayımlanabilir", diğeri "yayımlanamaz" raporu verirse, yazının yayımlanıp yayımlanmamasına yayın kurulu karar verir.
 - b. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" raporu verirse, yazı, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri verilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle, tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne arz edilir.
10. Daha önceden yayımlanmış yazılar yayımlanmaz.
11. Yayımlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

ISSN 1301-966-X

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 4 Sayı: 12
OCAK-NİSAN 2002
DÖRT AYDA BİR ÇIKAR
Fiyatı: 8. 000. 000. -TL.

Dizgi ve Baskı

Se-Ba Ofset Ltd. Şti.
Tel - Faks: (0. 312) 342 17 13 Ankara

Yazışma Adresi

İbrahim Kaplan P. K. 74
Bahçelievler/ANKARA

e-mail: diniarastirmalar98@yahoo.com

Posta Çeki Hesabı

Hakan Coşar adına 1007177
Bahçelievler/ANKARA

Abone Bedelleri

Yurt İçi: Normal: 20. 000. 000. - TL., Öğrenci: 15.000.000.-TL. (Yıllık)
Yurt dışı: 40 Euro (Yıllık)

Yurtiçi Temsilciliklerimiz

- | | | |
|----------------------|----------------------------|------------------------------|
| • Çorum | Ömer Başkan | Tel: (0. 364) 234 63 58-59 |
| • Adana | Münir Yıldırım | Tel: (0. 322) 225 04 74 |
| • Isparta | Saadettin Özdemir | Tel: (0. 246) 237 04 28 |
| • Van | Şevket Topal | Tel: (0. 432) 225 10 82/1497 |
| • Konya | Hidayet Işık | Tel: (0. 332) 323 82 50 |
| • Bursa | Muhammet Tarakçı | Tel: (0. 224) 243 10 66 |
| • Erzurum | Kemal Polat | Tel: (0. 442) 218 41 20 |
| • İzmir | Hammet Aslan | Tel: (0. 232) 285 29 32 |
| • Kayseri | Süleyman Akyürek | Tel: (0. 286) 212 13 76 |
| • Çanakkale | Hasan Özdemir | Tel: (0. 346) 226 10 10 |
| • Sivas | Hüseyin Yılmaz | Tel: (0. 412) 248 80 22 |
| • Diyarbakır | Abdurrahman Acar | Tel: (0. 414) 312 84 56 |
| • Şanlıurfa | Salih Aydemir | Tel: (0. 464) 214 11 22 |
| • Rize | İbrahim Hilmi Karşlı | Tel: (0. 344) 236 00 49 |
| • Kahramanmaraş | Mehmet Ali Kirman | Tel: (0. 422) 211 11 37 |
| • Malatya | Hulusi Aslan | Tel: (0. 362) 457 60 20/1258 |
| • Samsun | Yaşar Gedikli | Tel: (0. 424) 237 00 00 |
| • Elazığ | Mehmet Atalan | |

Yurtdışı Temsilciliklerimiz

Fransa (Paris) Temsilcileri: Nazmi Dündar Tel: 0033 01 469 42 625

• Osman Sarıyusuf

Tel: 0033 01 398 66 334 • Belçika - Mehmet Demirci Tel: 00 32 64 22 75 95

Abone Şartları:

Yurt içinden abone olmak için aşağıda belirtilen abone bedelini **Hakan Coşar 1007177 nolu posta çeki** hesabına yatırmanız yeterlidir. Adınızı, açık adresinizi, posta kodunuzu ve hangi sayıdan itibaren abone olmak istediğini lütfen belirtiniz.

İÇİNDEKİLER

7 • RAMAZAN BUYRUKCU

Selim Sabit Efendi'nin Rehnumâ-i Muallimîn'ine Pedagogik Bir Yaklaşım

31 • FERİT USLU

Düzen ve Gâye Delili Üzerine Bir Analiz

49 • İSMAİL HAKKI GÖKSOY

İbn Battûta'ya Göre Güneydoğu Asya Ülkeleri

71 • NURİ KAHVECİ

Kusur Sorumluluğu Açısından Ehliyetin Önemi

87 • KADİR ALBAYRAK

Dinlerde Günah Kavramı ve Kuruluş Yolları

109 • ALAU ADİLBAYEV

Rus Oryantalizminin Oluşumunda Kazan Ekolü'nün Rolü

125 • YAVUZ KÖKTAŞ

Hadislerin Anlaşılmasında Belâgat İlminin Önemi

145 • NURULLAH ALTAŞ

Türkiye'de Zorunlu Din Eğitimi Yapılandırma Süreci, Hedefler ve Yeni Yöntem Arayışları (1980-2001)

169 • İSKENDER OYMAK

Gökçeada Hıristiyanlarında Kurban Geleneği

181 • FATİH KOCA

Ney'in Tarihi Gelişimi ve Dini Müsikimizdeki Yeri

197 • ÖMER FARUK TEBER

Osmanlı Toplumunda Bir Sosyal Kurum Olarak Vekif Çeşitleri ve İşleyişi



Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2002, C. 4, s. 12, ss. 7-30.

Selim Sabit Efendi'nin Rehnumâ-i Muallimîn'ine Pedagojik Bir Yaklaşım

Ramazan BUYRUKÇU*

ABSTRACT

Pedagogical approach to Selim Sabit's work 'Rehnumâ-i Muallimin'. This paper deal with Selim Sabit's views about education history of Turkey, especially his book 'Rehnumâ-i Muallimin'. For this reason, author review Selim Sabit's life, works, pedagogical methods, characteristics of his works etc. According to Author, Selim Sabit's views may be used, especially religious education.

Keywords: Selim Sabit Efendi, Religious education, Rehnumâ-i Muallimin (Teachers Guide)

GİRİŞ

İnsanlık tarihine baktığımızda sosyal, kültürel, ekonomik, siyasî ve dinî her yeni oluşumun çoğunlukla ya geçmişi bütünüyle reddetme, ya da geçmişi bütünüyle değiştirmeden kabullenme ilkelerine dayandığını görürüz. Bu radikal kabul-retler yeni oluşumun yerleşmesi ve gelişmesini çoğu zaman olumsuz etkilemiş ve etkilemektedir.

Türk-İslam Medeniyetinde bu tür yapılanmanın tarihi daha eski, fikrî oluşumu daha fazla zengin olmakla beraber, aksiyon olarak izleri oldukça yeni ve belirgindir. Cumhuriyet (Selçuklu, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı) dönemine kadar kurulan devletler ve imparatorluklar birbirlerinin devamı

* **Doç. Dr.**, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

özelliklerini daha açık gösterirken, Tanzimat döneminde başlayan kabul-ret ikileminin Meşrutiyet döneminde daha yaygınlaştığını gözlüyoruz. Cumhuriyet döneminde oluşturulmaya çalışılan bütünlük ise yeterince kabul edilmiş değildir. Çünkü bütüncül kabul değişim ve gelişimin önünü kese rek, statik düşünce ve aksiyonun korunmasına neden olurken, bütüncül reddetme de geçmişin olumlu oluşumlarının kullanılmasını, yani tarihî temellerin kullanımını ortadan kaldırmakta sosyal ve kültürel alanda olumsuz çatışmalara neden olmaktadır.

Şüphesiz fikri zenginlik ve gelişim için ilmî geçerlilik ve güvenilirliği olan farklılıklar önemlidir ve gereklidir. Ancak bilinçsiz ve ilmî geçerliliği olmayan kabul ve retler gelişmeyi engellemekte; farklılaşmayı, birlik ve bütünlüğü, sosyal barış ve güveni sarsıcı bir alana taşımaktadır. Başka bir ifade ile körü körüne taasupkâr kabul-retler; sosyal, kültürel, ekonomik, siyasî, dinî ve ahlakî, daha genel bir ifade ile toplumsal kalkınmayı engelleyen pek çok probleme kaynaklık etmektedir. Siyasi ve ideolojik bir yaklaşım ve endişe ile geçmişî bütünüyle reddetmek ne kadar yanlış ve tehlikeli ise, aynı şekilde körü körüne kabullenme de o derece yanlış ve tehlikelidir. Kanaatimizce bu radikal kabul ve retlerde bilgisizliğin önemli rolü vardır. Kültürel bütünlük için yasal düzenlemelerden çok eğitimsel etkinliklerin etkili ve kalıcı olduğuna ve olacağına inanıyoruz. Bu inançla düşünce tarihimizin olumlu ve olumsuz yönleriyle ilmi esaslar çerçevesinde yeni kuşaklara tanıtılmasında fayda mülhaza ediyoruz. “İnsan bilmediğinin düşmanıdır” özdeyişi gereği bilgisizliğe dayalı düşmanlıkların ortadan kaldırılmasına toplumuzun ve bütün insanlığın ihtiyacı olduğunu düşünüyoruz.

Bilgisizliğe bağımlı ret ve kabul edişlerin önlenbilmesi, gelişim, değişim ve kalkınmanın hızlanabilmesi için bilgilenmenin gerekli olduğu düşüncesiyle, yaşadığı dönem içinde kabul görme ve reddedilme ikilemi arasında kalan ve bu sıkıntıları bizzat yaşamış olan bir eğitimciyi, özellikle onun metodik özellik taşıyan bir eserini tahlili bir yaklaşımla tanıtmaya çalışacağız. Kabul edilme ve reddedilmenin izlerini eserin yazılması sonrasında değil, bizzat eserin kaleme alınmasında arayarak, günümüz eğitim etkinliklerinde kullanılabilir olanları belirlemeye gayret edeceğiz.

Selim Sabit Efendi Türk Eğitim Tarihinde eğitimde moderniteyi savunan ve bu alanda çalışmaları bulunan bir eğitimcidir. Selim Sabit Sıbyan okulları ile ilgili düşünce ve uygulamaları ile klasik eğitimden modern eğitime geçişte köprü rolünü üstlenen eğitimcilerdendir. Bizim onun eğitimle ilgili görüşleri, özellikle “Rehnumâ-i Mualimîn” adlı eseri üzerinde çalışmamızın nedeni, eserin günümüz din eğitim ve öğretiminde bilhassa ilköğretim dönemi için ışık tutacak pedagojik unsurlar ihtiva etmesidir. Ayrıca Kur’an Kurslarındaki dini öğretim (Kur’an öğretimi)* de onun düşünce ve uygulamalarının metodik faydalar sağlayacağına inanıyoruz.

* Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an Kurslarında Kur’an öğretimi metodunda benzer teknikleri tavsiye etmektedir. Bkz. Kur’an Kursları Müfredatı, s. 9, Ankara, 1985.

A. SELİM SABİT EFENDİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1. Hayatı

Selim Sabit Efendi 1829 yılında Kırklareli'nin Vize kasabasında dünyaya gelmiştir. Medreseden icazet aldıktan sonra İstanbul Dârülmualimîn'i bitirmiştir. Altı yıl Paris'te kalmış; Paris'te kaldığı yıllarda bir taraftan Mekteb-i Osmanî ve Muradyan mekteplerinde Türkçe öğretmenliği yapmış, bir taraftan da Fizik, Kimya ve Matematik alanlarında çalışmıştır.

Türkiye'ye döndükten sonra, Galatasaray Lisesi ikinci müdürlüğü, Maarif Meclis aza ve reisliği, Mekteb-i Rüştîye müdürlüğü, Encümen-i Teftiş ve Muayene reisliği görevlerinde bulunmuştur. Ayrıca Dârülmualimîn'de Psikoloji ve Metodoloji dersleri okutmuştur.

Selim Sabit, Arapça, Farsça ve Fransızca dillerini okur ve yazardı. O ülkemizde pedagoji ilminin yayılmasına çalışmış ilk eğitimcilerdendir. Çeşitli alanlarda okul kitapları hazırlamıştır.¹

2. Eserleri

Bu bölümde müellefin eserleri hakkında çok kısa bilgiler vererek, daha ziyade konumuzu oluşturan eserin tahlili üzerinde duracağız. Haklarında açıklayıcı bilgiye ulaşamadığımız eserlerin sadece isimlerini vermekle yetineceğiz.

1. Eifbâ-i Osmanî: Kur'an okuma usulleri ile ilmihal bilgiler ihtiva etmektedir². Eser alfabe öğretiminde "Elifba Cüzü"³ etkisinden kurtulamamış olmakla birlikte- dönemin sosyal baskısının etkisi olabilir- bazı yenilikler de taşımaktadır. Okuma ve yazmaya birlikte yer ve önem verilmesi, heceleme önem verilmesi, örneklerin somut ve anlamlı kelimelerden seçilmesi vs. yeniliklerden bazılarıdır⁴. Eser, 1301 (1883)'de İstanbul'da basılmış olup, 46 sayfa ve matbudur⁵.

2. Muhtasar Tarih-i Osmani: Osmanlı Devletinin kuruluşu hakkında bilgi verir. Osman Gazi'den itibaren otuzüç Osmanlı padişahının saltanatları hakkında bilgi ihtiva eder. Eser, 1297 (1879) da İstanbul; Matba-i Amire'de basılmış olup, matbu ve 38 sayfadır⁶.

3. Muhtasar Hesab: Sıbyan okulları için hazırlanmış matematik kitabıdır. Dört işlem (toplama-çıkarma-çarpma-bölme) örneklerle öğretilmektedir. Eser, İstanbul Matba-i Amire'de basılmış olup, matbu ve 32 sayfadır.

4. Muhtasar Coğrafya Risalesi: Coğrafya hakkında genel bilgiler özellikle kıtalar hakkında muhtasar bilgiler verilmektedir. Eser, 1301 (1883), de basılmış olup, matbu ve 44 sayfadır.

1 Bk. Meydan Larause, XI, s.159; Krş. Akyüz, Yahya, Türk Eğitim Tarihi, s.176; Koçer H. Ali, Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi, s. 97 - 98; Binbaşıoğlu, Cavit, Türkiye'de Eğitim Bilimleri Tarihi, s. 28 -29; Ekicim, M. Kemal, Rehnumâ-i Müallimîn üzerine bir inceleme, s.12.

2 Bk. Kara, Ahmet, Selim Sabit, te Eğitim, s.3.

3 Kur'an öğretiminde harflerin öğretimi için hazırlanan eserler için kullanılan yaygın isim.

4 Krş. Binbaşıoğlu, Cavit, Türkiye'de Eğitim Bilimleri Tarihi, s. 31.

5 Krş. Kara, a.g.e, s. 3.

6 Bk. Selim Sabit, Muhtasar Tarih-i Osmanî, s. 1.

5. Muhtasar Sarf-ı Osmanî, Nahv-ı Osmanî: Bu iki eser sarf ve nahve yani dilbilgisi (fiil çekimi, harf, cümle, isim, fiil, mübteda haber, mef'ül çeşitleri, isim ve sıfat tamlamaları) kurallarına dair eserlerdir. Her iki eser de matbudur.

6. Miyaru'ı Kelam: Belagât bilgisinden ve kısmen de nahiv bilgisinden bahseden eser 1302 (1884)'de İstanbul'da basılmış olup, 47 sayfa ve matbudur⁷.

7. Rehnâm-i Muallimîn: Çalışmamızın asıl alanını oluşturan bu eser, Sıbyan mektebi muallimleri için kaleme alınan ve metodik bilgiler ihtiva eden eseridir. Eser hakkında geniş bilgi çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde verilecektir.

B. YAŞADIĞI DÖNEMİN KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ

İnsanın duygu, düşünce ve davranışlarının içinde yaşadığı ortam ve şartlara göre şekillendiği ilkesi doğrultusunda, Selim Sabit'in düşünce yapısının ve eğitim anlayışının fikrî köklerine yeterince nüfuz edebilmek için önce onun yetiştiği ortam ve dönemin karakteristik özelliklerini bilmekte fayda vardır. Yazarın yaşadığı dönemin siyasi, sosyal, kültürel, ekonomik ve dinî yapısının uzun uzun açıklanması konumuzun sınırları dışındadır. Biz sadece siyasi, sosyal ve kültürel alandaki değişimleri eğitim hareketleri bağlamında belirlemeye çalışacağız.

Selim Sabit, Osmanlı İmparatorluğunda yenileşme hareketlerinin geliştiği ve yaygınlaştığı bir ortamda yaşamıştır. Özellikle gençlik ve yetişkinlik dönemi, eğitimde askeri ve hukuk alanlarında başlayan yenileşme hareketlerinin geliştiği ve yaygınlaştığı bir dönemdir⁸. Nitekim medresenin yanında mektep⁹ Meşihat makamının yanında Meclis-i Maarif kurulmuştur.

Tanzimat önceleri başlayıp, Tanzimat ve Meşrutiyet döneminde yaygınlaşan fikri akımlar paralelinde oluşan siyasi düşünce sosyo-kültürel yapıdaki değişimin yanında, eğitimde ikili (dualist) anlayış ve yapılanmanın oluşmasına da ortam ve imkan hazırlamıştır¹⁰. Bu ikilemi müellifin öğrenim-öğretim hayatında görmek mümkündür. Selim Sabit hem medreseden icazetli, hem de Dârümuallimîn mezunudur.

Yine bu dönem, (askerî, mülkiye, ziraat, orman) mesleki eğitimdeki gelişimin yanında, öğretimde kademelenme (İptidâî-Rüştiye, İdadî) sisteminin başladığı bir dönemdir¹¹.

7 Bk. Kara, a.g.e, s. 3 - 4.

8 Bk. Ergin, Maarif Tarihi, I-II, s. 495-508.

9 Muhandishane-i Bahru Humayun ve Muhendishane-i berri Hunayundan sonra, Mekteb-i Tıbbiye ve Mekteb-i Maarif-i Adliye, Mekteb-i Ulum-i Edebiye okulları peş peşe açılmaya başlamıştır. Krş. Adivar, Osmanlı Türklerinde İlim, s.197-198; Öztuna, Y., Büyük Türkiye Tarihi, X., s.416.

10 Kodaman, B., Abdulhamit Devri Eğitim Sistemi, s.21; Uludağ, Z., Spiritualizm, s.22-23; Krş., Adivar, A.; Osmanlı Türklerinde İlim, s.192-193.

11 Geniş bilgi için bk. Ergin, Maarif Tarihi, I-II, s. 495-508.

Yazarın yaşadığı dönem, Hilmi Ziya'nın ifadesi ile, ülkenin modernleşme tarihinde önemli safhalardan birini oluşturmakla birlikte yeniliklerin, fanatizmin ve eski sosyal kurumların gizli ve açık direnmeleriyle karşılaşmaktan geri kalmadığı bir dönemdir. Hilmi Ziya'ya göre yenileşme hareketlerinin de genelde şu iki engelle karşılaşmıştır.

1. Modern araştırmayı, hatta öğretimi din için tehlikeli sayan fanatik-kolastik zihniyet.
2. Modern araştırmanın derin köklerine kadar inmeye sabredemeyen ve günün ihtiyaçlarına cevap vermek isteyen idareci zihniyet.¹²

C. REHNUMÂ-İ MUALLİMİN VE PEDAGOJİK DEĞERLENDİRİLMESİ

Eserin değerlendirilmesinde şöyle bir yöntem uyguladık. Önce; eserin elimizde bulunan baskısından yazarın konuyla ilgili görüşlerini, anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla, kısmen günümüz Türkçesiyle verdik. Sonra günümüz pedagojisinin ışığında yazarın görüşlerinin tahlilini yapmaya çalıştık. Konunun önemine göre, tahlil ve değerlendirmelerimizi temellendirmeye ve sınıflandırmaya özen gösterdik.

Bu kısa açıklamadan sonra yazarın 'Rehnumâ-i Muallimîn' adlı eserinin pedagojik analizine geçecek olursak; Eser, klasik İslam eğitim ve yayın anlayışına uygun olarak hamd, salat ve selamla başlamaktadır. Edebî sanat değeri taşıyan böyle bir girişte medrese eğitiminin etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Yazar, insanın bedeni, ruhî ve dil gelişimine, bedenî gelişim-ruhî gelişim arasındaki ilişkiye, öğrenmenin (dış faktörlerin) bedeni ve ruhi gelişime etkisiyle, insanın gelişimi ve eğitimde tedriciliğe, gelişim sürecine dikkat çekmektedir ki¹³, bugün Gelişim Psikolojisinin¹⁴ insanın gelişimine (kalıtım+çevre+zaman) etki eden faktörler olarak belirlediği unsurlarla benzerlik göstermektedir, diyebiliriz. Ayrıca bedensel, duygusal, zihinsel ve dil gelişimiyle ilgili tespit ve yorumları modern gelişim psikolojisi ilkelerine uygunluk göstermektedir. Örneğin (3-6) yaş gurubu çocuklardaki zihinsel gelişime dikkat çekerek, ahlak ve adaba dair soyut olan şeylerin öğretiminde 'hüsn-i imtisal (örnek olma) ya özen gösterilmesinin önemini vurgulamaktadır.¹⁵ Bu vurgulama, bu yaş gurubu çocuklarda öğrenim metodu olarak taklidin etkinliğine işaret etmektedir.

Yazar altı yaşından itibaren sıbyanın (çocuğun) bedeni ve zihni gelişim itibariyle, öğrenime hazır olduklarını¹⁶, başka bir deyişle öğretime başlama yaşını altı olarak belirlemektedir. Günümüzde öğretime başlama yaşı tartışmalarını esas aldığımızda, müellifin bu konudaki ileri görüşlülüğünü de ifade etmemiz gerekir.

12 Bk. Ülken, H.Z., Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, s.35.

13 Selim Sabit, Rehnumâ-i Muallimîn, s.2-3.

14 Sanemoğlu, Nuray, Gelişim Öğrenme ve Öğretim, s. 17-20.

15 Selim Sabit, a.g.e, s. 4.

16 Selim Sabit, a.g.e, s. 4.

a) Öğretim Metotları:

Selim Sabit Efendi insanın gelişimi ile ilgili bu kısa ve özlü açıklamalardan sonra öğretim-eğitim metotları "Usul-ü Talimiye" konusunu ele almakta ve açıklamalarına çağdaş bir yaklaşımla olarak öğretim metodunu tanımlayarak başlamaktadır. Ona göre; "Usul-u Talimiye" (öğretim eğitim metodu): Şakirdanın (öğrencinin) husn-î idaresiyle (iyi yönetimi) matlup olan fenleri (istenen, amaçlanan bilimleri) müddet-i kalile (kısa süre) zarfında talim ve tefhimin tarıklarını (öğretme ve anlatma yollarını) beyan eden (açıklayan) bir fen (teknik)dir¹⁷. Tanım, günümüz öğretim ilke ve yöntemleri, öğretim metotları tanımları ile uyuşmakta, hatta "Şakirdanın(öğrencinin) husn-i idaresi" ifadesi ile öğretimde organizasyonun önemi ve önceliğine dikkat çekmektedir. Kanaatimizce yazarın bu düşüncesinde Batı(Fransız) eğitim sisteminin etkisi vardır.

Selim Sabit, eserinde öğretim metodu tanımından sonra Sıbyan mekteplerinde geçmişte yapılan organizasyon ve uygulanan öğretim metotlarını tahlil ve tenkit ederek kendi görüşlerini (Usûl-ü Cedid) temellendirmeye çalışmaktadır.

Usûl-ü İnfirâdiye (bireysel yöntem); öğretmenin öğrencileri ferdi olarak, yani birer birer huzuruna çağırarak ayrı ayrı ders vermesidir. Ona göre bu yöntem az öğrencinin öğretimi hususunda faydalı ve geçerlidir. Ancak öğrencinin çok olması halinde uygulanması mümkün değildir. Çünkü, öğretmenin bir öğrenci için on beş dakikadan daha az bir zaman ayıramayacağı aşikardır. Dolayısıyla 50-60 öğrencisi olan okul ve sınıflarda bu yöntemle öğretim mümkün olmayacaktır. Ayrıca, öğretmen bir öğrenciye ders verirken diğerlerini kontrol edemeyeceğinden, okul ve sınıflarda gerekli disiplini oluşturmak ve korumak zorlaşacaktır¹⁸.

Usûl-ü İctimaiye (toplu yöntem); öğretmenin öğrencileri sınıf oluşturarak, topluca yani, sınıf sınıf huzuruna çağırarak birlikte topluca ders vermesidir. Sınıflar öğrencinin yaş ve istidatlarına göre değil, sadece fenlere göre oluşturulduğu için, öğrencinin zeka ve istidatları farklı olduğundan öğretimden öğrencilerin eşit olarak faydalanması söz konusu değildir. Bu nedenle bazı öğrencilerin zamanı boşuna geçirmeleri kaçınılmazdır¹⁹.

Usûl-ü Mutekâbile (karşılıklı yöntem); Öğretim senelerine göre sınıflar oluşturulduktan sonra, her sınıfa bir üst sınıftan müzakereci tayin olunarak derslerin bu müzakereciler tarafından verilmesidir. Öğretmen müzakerecilerle ders verir ve okul disiplinini sağlar. Selim Sabit'e göre bu yöntemde öğretim tamamen müzakerecilerle bırakıldığı için, öğretmen öğrencinin öğrenim durumlarına vakıf olamaz. Ayrıca müzakereciler bütün bilimlerde yeterli bilgiye sahip olmayacakları ve öğrenim eksik olacağından öğretimde amaçlanan verim alınamaz²⁰.

17 Selim, Sabit, a.g.e., s.5.

18 Selim, Sabit, a.g.e., s.5-6.

19 Selim Sabit a.g.e., s.6.

20 Selim Sabit, a.g.e., s.7-8.

Yazar, her üç yöntemin bir çok sakıncalarının olduğunu ve hiçbirinin tek başına sıbyan mekteplerinde uygulanmasının uygun olamayacağını, ancak her üç yöntemin faydalı ve uygulanabilir ilkeleri alınarak "Usûl-ü Cedide" adında yeni bir yöntem oluşturduğunu ve tecrübe edildiğini belirterek "Usûl-ü Cedide" nin özellik ve ilkelerini açıklamaktadır. Usûl-ü Cedide (yeni yöntem); Bu yöntemde öğrenciler öğretim senelerine göre sınıflara ayrılır. Gerekirse sınıflar şubelere ayrılarak her sınıfa bir sınıf başı (sınıf başkanı) her şubeye bir de müzakereci tayin edilir. Okulun disiplinini sınıf başları sağlar. Müzakereciler de öğrencilerin derslerini hazırlamalarına yardım eder. Sonra öğretmen her şubeyi huzuruna alarak bizzat kendisi öğretim ve eğitimde bulunur²¹.

Selim Sabit Efendi'nin Sıbyan mekteplerindeki organizasyon ve öğretim metotları ile ilgili yukarıdaki açıklamaları, hem Sıbyan mekteplerindeki organizasyonundaki değişim ve gelişmeler, hem de öğretim unsur ve metotları hakkında önemli bilgiler vermektedir. Onun organizasyon ve öğretim metotlarının tahlili, günümüz öğretim metotları ve öğretim ilke ve yöntemleri eserlerindeki²² tahlil ve değerlendirmelerle benzerlik göstermektedir. Şöyle ki; O tahlillerinde önce metodun tanımını ve özelliklerini açıklamakta, sonra da metodun faydalı ve sakıncalı yönlerine dikkat çekmektedir. Son olarak da uygulanmasındaki ilkeler üzerinde durmaktadır. Bu yaklaşım, onun metodolojik liyakatının ürünü olarak değerlendirilebilir.

b) Sınıf ve Şubelerin Organizasyonu:

Yazar daha sonra Sıbyan mekteplerindeki sınıf ve şube düzenlemesi hakkında bilgi vermektedir. O, Sıbyan mekteplerinde öğrenim süresinin yasal olarak dört yıl olduğunu, dolayısıyla öğrencilerin dört sınıfa ayrılmasının, her sınıfın da öğrenci sayısına göre yeteri kadar şube oluşturulmasının gerekliliğine dikkat çekerek, şubelerin imkanlar ölçüsünde öğrencilerin yaş ve istidatlarına göre oluşturulmasını ve sekiz kişiyi geçmemesini vurgulamaktadır²³.

Sabit Efendi'nin konu ile ilgili görüşlerinin tahlilini yaparken Sıbyan mekteplerinin genelde tek odalı olduğunu, hukûkî düzenlemeler yapılmaya kadar öğrenim süresinin düzensizliğini dikkate almamız gerekir. Burada pedagojik olarak üzerinde durulması gereken husus, günümüz ilköğretim düzenlemelerinde de hâlâ yeterince uygulanamayan, öğrencinin yaş ve istidatına göre sınıf ve şube oluşturulması, şubelerde öğrenci mevcudunun oldukça az tutulmasıdır. Öğrenci sayısının oldukça fazla, öğretmen ve okul sayısının oldukça az olduğu bir ortamda, böyle bir düşünce "Ütopik" olarak düşünülebilir. Ancak düşünce olarak da olsa, günümüz çağdaş eğitim sistemlerinin de tartıştıkları bu problemi yıllar önce gündeme getirmiş olması

21 Krş., Binbaşoğlu, C, Genel Öğretim Bilgisi, s.121-168; Küçükahmet, L., Öğretim İlke ve Yöntemleri, s.37-63.

22 Selim Sabit, a.g.e., s.8.

23 Selim Sabit, a.g.e., s.9-10.

önemli bir gelişme olarak değerlendirilmelidir. Yaş, istidat, zeka gibi değişkenlere göre sınıf ve şube oluşturma ile öğretimde verim ve başarı yüksekliği arasındaki korelasyonu esas aldığımızda, onun günün şart ve imkanlarına göre Ütopik olarak değerlendirilebilecek düşüncenin pedagojik önemini daha iyi algılamak mümkündür.

c) Ders Programları:

Selim Sabit, sınıf ve şube düzenlemesinden sonra öğretim programı ve ders dağıtım cetvelleri üzerinde durmaktadır. O konuyla ilgili olarak; bir sene zarfında okunmak üzere her sınıfa ayrı ayrı dersler konulduğu gibi, şube dersleri dahi “fasıl” ve “bab” gibi söz başlarıyla birbirinden ayrılmalıdır. Birinci sınıf öğrencisine günlük bir, azami iki ders verilir, dersin süresi yarım saat veya üç çeyrek (45 dakika) olup, bir risale okunmadıkça, diğer risaleye geçilmemelidir. İkinci, üçüncü ve dördüncü sınıflara günlük iki veya üç ders verilir, derslerin süresi en az üç çeyrek olup, diğer saatler teneffüs ve müzakereye ayrılır. Bir sınıf öğrencilerine ders verilirken diğer sınıf öğrencilerinin kimi yazı, kimi hesap gibi müzakereler ile meşgul edilip, sınıf başkanları bu öğrencilere nezaret eder. Öğretmen ve halifelerin önlerinde bir sıra ve yanlarında bir “ta`lim levhası” bulunur. Kur`an-ı Kerim ile Akaid-i İslamiye dersleri hariç, okunan diğer derslerin tamamı bu ta`lim levhasında (öğretim tahtası) gösterilerek öğretim yapılır, demekte sonra da ders dağıtım cetvelini vermektedir²⁴.

Öğretim programının, eğitim etkinliklerini yönlendirme, aynı öğretim kademesinde eğitimin aynı amaçlar çerçevesinde gerçekleşmesini sağlama ve eğitimde verimi artırma²⁵ gibi faydalarını esas aldığımızda; yazarın dar anlamda da olsa, uzun süre programsızlığın hakim olduğu Sıbyan mektepleri için program unsurunu gündeme getirmesi, pedagojik açıdan oldukça önemli bir yenilik olarak kabul edilebilir. Ayrıca ders programı ve ders süreleri ile ilgili görüşlerinin de ilkökul kademesi öğrencisinin bedenî, zihnî ve ruhî gelişim özellikleri esas alındığında pedagojik ilkeler taşıdığı söylenebilir²⁶. Ancak “şube dersleri dahi “bab” ve “fasıl” gibi söz başlarıyla birbirinden ayrılmalıdır” yaklaşımı, öğretimde ölçme ve değerlendirme ilkeleri itibarıyla tartışılabilir.

Öğretimde araç-gereç kullanmanın önemini vurgulaması da, o dönem öğretim anlayışı dikkate alındığında oldukça önemli bir yenilik olarak değerlendirilmelidir. Ancak, Kur`an-ı Kerim ve Akaid-i İslamiye derslerinde bu araçların kullanılmaması şeklindeki yaklaşımı ise, geleneksel medrese anlayışının yazar üzerindeki kalıntı izleri şeklinde yorumlanabileceği gibi, dönemin idarî, dinî ve sosyal baskısının sonucu olarak da yorumlanabilir.

24 Krş., Binbaşoğlu, Genel Öğretim Bilgisi, s.74 –75; Büyükkaragöz, Çivi, Genel Öğretim Metotları, s.185.

25 Bk., Akyüz, Türk Eğitim Tarihi, s.177.

26 Selim Sabit, a.g.e., s.10-19.

d) Öğrenim İlke ve Teknikleri:

Yazar, anılan eserinde öğretim programı ve ders dağıtım cetvelleri hakkında bilgi verdikten sonra, ders dağıtım cetvelinde yer alan derslerin her birinin ayrı ayrı öğretim ilke, teknik ve metotları ile ilgili görüşlerini açıklamaktadır.

O, çocuğa okuma (elifba) öğretiminde öncelikle harflerin öğretilmesi üzerinde durarak, öğretimin teknik ve metotlarını şöyle açıklar: Harfler belli bir tertip üzere levha (yazı tahtası) ya yazılarak, şekil ve isimleri öğrenciye öğretilir. Öğretmen ince bir değnekle, tahtaya yazmış olduğu harfleri göstererek öğrencilere ayrı ayrı telaffuz ettirdikten sonra, harfleri tekrar gösterip kendisi telaffuz ettikçe öğrencilerin de topluca telaffuz etmelerini ister, onları doğru telaffuza alıştıırır. Harflerin isimleri belletilip, telaffuza alıştıırıldıktan sonra şekil ve heyetçe birbirinden fark ve benzerlikler de levhada gösterilerek öğrencilere anlatılır. Harflerin şekil ve isimleri açıklamalı bir şekilde öğrenciye anlatıldıktan sonra düzensiz ve karışık olarak beşer beşer tahtaya yazılarak soru-cevap metoduyla öğrenciye alıştıırmalar yaptırılır.

Harflerin şekil, isim ve telaffuzları öğretildikten sonra, hareketler de aynı teknik ve metotlar kullanılarak "elifba" kitaplarında gösterildiği gibi anlatılır ve açıklanır. Konuyla ilgili öğrencilere temrinler (örnekler) yaptırılır.

Hece ve okumanın öğretimine gelince; öğrenci harf ve hareketlerin şekil, isim ve telaffuzlarını güzelce öğrendikten sonra hece ve okuma da aynı teknikler kullanılarak öğretilir. Selim Sabit'e göre hece, hareketlerin isimleriyle değil, harflerin isimleri ile sesleri birlikte zikredilerek yaptırılmalıdır. Örneğin, cim harfinin üç harekeye göre hecelenmesinde; " cim üstün ce, cim esre ci, cim ötre cü...." denilmeyip, " ce, ci, cü " şeklinde hecelenmelidir. Harflerin hecelenmesinde mümkün mertebe mahreçler (harflerin çıkış yerleri) öğretilerek birbirine benzeyen harflerin farklılıkları gösterilmelidir. Ayrıca harflerin bitişik-ayrı sınıflaması yapılarak, bunların başta-ortada ve sonda yazılış şekilleri de birer örnekle tahtaya yazılarak ve gösterilerek, hece harflerinin okumadaki hecelenmeleri üzerine öğrencilere alıştıırmalar yaptırılır. Daha sonra tek heceli (iki harf ve bir harekeden oluşan) kelimelerin kıraat (okuma) ve heceleri öğrenciye öğretilir. Bu kelimeler imkan dahilinde anlamlı kelimelerden seçilmelidir. Bir heceli kelimelerin hecelenmeleri öğretildikten sonra iki heceli kelimeler gösterilip, bunların kıraat(okuma) ve hecelenmeleri de aynı teknik ve usulle öğretilir. Öğrenci heceye alıştıırıldıktan sonra levhada bir takım kelimeler gösterilerek, okuma ve imla hususunda alıştıırmalar yaptırılır. Ancak bu kelimelerin seçiminde manalarının öğrenciler tarafından bilinenlerden olmasına özen gösterilmelidir. Bunlar gün, ay, mevsim, insan, hayvan, bitki, ülke, dağ ve nehir gibi öğrencinin önceden bildiği kelimelerden seçilip, tasnif edilerek tahtada gösterilmelidir. Öğrenciler bu kelimeleri okuyup-yazmayı öğrendikten sonra, edeb ve ahlaka dair küçük deyişler ve atasözleri gösterilerek hecelemeksizin okumaya alıştıırılır. Bundan sonra da Kur'an-ı Kerim öğretimine geçileceğinden Arapça'ya mahsus hareket ve işaretler öğrenciye öğretilir. Öğrenci bu şekilde hece ve okumada gelişme gösterdikten sonra Kur'an-ı Kerim okumaya başlar. İlmihal ve Tecvit

ile Kıyas-ı Enbiya gibi Akâidi İslamiye derslerini de ders dağıtım cetvelinde gösterildiği şekilde sırası ile öğrenir. Fakat Kur'an-ı Kerim dersleri diğer dersler gibi levhada gösterilmez, takriren tedris olunur. Bu sırada öğrenciye Kur'an'dan bazı kısa sureler ezberlettirileceği gibi, akâide dair meseleler de ezberlettirilir. Ayrıca abdest ve namaz gibi bir takım dinî bilgiler bizzat gösterilip öğrenciye yaptırılır²⁷.

Yazarın yukarıdaki görüşlerini esas alarak, onun okuma ve yazma öğretiminde genel olarak tümevarım yöntemini tercih ettiğini söyleyebiliriz. Okul öncesi ve temel eğitimde okuma öğretiminde genelde "Gestaltçı anlayış" yaygın olsa da, dönemin eğitiminin karakteristik özelliği (anlamadan ezberleme) dikkate alındığında, onun ifadelendirdiği okuma ilke yöntem ve teknikleri önemli bir değişim olarak değerlendirilebilir. Öğrencinin zihnini karıştıran ve zorlayan harflerin uzun uzun hecelenmesi şeklinde anlamadan ezberlemeye dayalı geleneksel "usûl-u teheccî" ile okuma öğretimi yerine, harflerin isimleri ile hareketlerin sesleri birlikte "usûl-u savtiye" yöntemi ile okuma öğretimi yerleştirilmeye ve yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır. Bu yöntem, "usûl-ü cedid" hareketinin temel ilkelerindedir²⁸.

Yazarın harf, hareke, hece ve okumanın öğretilmesinde benimsediği ve uygulanmasını tavsiye ettiği metot, ilke ve teknikler, günümüz öğrenim ve öğretim ilkelerine uygundur. Örneğin harflerin öğretilmesinde tanıma ve anlama ilkesine uygun olarak gösteri metoduna ağırlık verilmektedir. Bireysel ve topluca telaffuz ettirme tekniği de aktüel bir teknik olup, öğrencinin konuya ilgisini canlı tutmak açısından önemlidir. Ayrıca konunun anlatılmasından sonra soru-cevap metodu ile alıştırmalar yaptırmak ve alıştırmaları vermek, öğrenim ilkelerinden pekiştirme ve alıştırmaların etkili bir şekilde kullanıldığını göstermektedir. Bu uygulama, öğrenci-öğretmen arasında sağlıklı iletişim ve öğrencileri kontrol etmek için de önem arz etmekte olup, Pedagojik olarak öğretim ilke, yöntem ve teknikleri itibarıyla dikkat çekici bir yenilik olarak değerlendirilebilir. Araştırma sorularının öğrenci tarafından bilinenlerden seçilmesine ve somut kavramlar, kelimeler olmasına özen gösterilmesine dikkat çekilmesi, öğrencinin bu kelime ve kavramları okuyup yazmasını öğrendikten sonra edep ve ahlaka dair deyiş ve atasözlerinin öğretilmesi daha sonra da Kur'an-ı Kerim ve Akaid-i İslamiyye'ye dair bilgilerin öğretilmesi, öğrencinin önceki bilgilerinden faydalanılarak ilgi uyandırma ve motivasyona özen gösterildiği, simgeleme ve şematik ifadelendirme ile de ilginin devamlılığını sağlamaya çalışıldığı gözlenmektedir. Bu yaklaşım, öğrenimde ilgi uyandırma ve ilgiyi canlı tutmanın, yani motivasyonun öneminin bilindiği ve uygulanmaya çalışıldığının göstergesidir. Ayrıca yukarıda da belirtildiği üzere "bilinenden bilinmeye-ne", "somuttan soyuta", "basitten karmaşığa" doğru şeklindeki günümüz öğretim ilkelerine uygunluğu da dikkat çekici bir gelişme ve yenilik olarak

27 krş, Akyüz, Eğitim Tarihi, s.177.

28 Selim Sabit, a.g.e., s.19-25.

değerlendirilmelidir. Ancak yazarın Kur'an-ı Kerim ve dini bilgilerin öğretilmesindeki düşünceleri üzerinde klasik medrese anlayışının izleri görülmekte ve hissedilmektedir.

Selim Sabit eserinde daha sonra Yazının öğretimi, Hesabın (Matematik) öğretimi Coğrafyanın öğretimi, Tarih öğretimi ve lisan (dil) öğretimi yöntemleri ile ilgili bilgiler vermektedir²⁹.

O,yazının öğretimi ile ilgili olarak; öğrenci harf ve harekelerin şekil ve isimlerini güzelce öğrendikten sonra, heceye başladığında okuma ve yazma birlikte öğretilmesi için, harflerin hece ve imlası "talim levhası"nda gösterildikçe öğrenci onları yazıp okuyacaktır. Öğrencinin taştan mamul bir levhası bulunacak, evvela harflerin yazılışları bir müddet bu levhalarda öğretildikten sonra, kurşun kalemle kağıt üzerine yazma öğretilir. Bu sırada harflerin bitişik ve ayrı şekilleri ile kelimelerin imlâları öğretilerek "Elifba" risalesinin bazı bölümleri örnek verilerek ödev şeklinde öğrenciye yazdırılır. Öğrenci, okuma ve yazmaya alıştıktan sonra adı kalem ve mürekkeple yazıya başlanıp "hat" mecmuasından örnekler gösterilerek, ikinci sene "Sülüs", üçüncü sene "Nesh", dördüncü sene "Rika" hatları öğretilir. Bu sırada dahi dikte, yani ezberden yazdırmak usûlü icra edilerek, imlâ kuralları öğretildikten sonra, tezker, pusula ve mektup suretleri gibi günlük hayata lazım olacak bir takım örnekler verilip, öğrencinin mecmualarına kaydettilir³⁰, demektir.

Yazarın yazı öğretim teknik ve metodu ile ilgili görüşlerini pedagojik bir yaklaşımla değerlendirdiğimizde; günümüz ilk ve temel öğretim kademesindeki yazı öğretiminde faydalanılabilecek önemli bilgiler olduğunu söylemek mümkündür. Harf, hece ve imlâ kurallarının öğretimindeki tedricilik yanında, taş levha, kağıt üzerine kurşun kalem ve adı kalem ve mürekkep kullanımındaki tedricilik de "öğretimde ekonomiklik ilkeleri" çerçevesinde değerlendirilebilir. Ayrıca çocuğa beceri kazandırmada "ödev verme" şeklinde uygulanan tekrarlama tekniğinin de öğretimde pekiştirme ilkesine uygunluğu dikkat çekicidir. Çocuğa güzel yazı yazma becerisi kazandırmada gösterilen titizlik, uygulanan yöntem ve program, günümüzde yüksek öğretim kademesindeki öğrencilerin bile yaptıkları yanlışlıklar ve karşılaştıkları güçlükler dikkate alındığında oldukça pedagojik bir önem arz etmektedir.

Selim Sabit Efendi Sibyan mektepleri programında yer alan hesap öğretimi yöntemi hakkında da; Hesap çocuğa önce zihni yani ezberden saymak şeklinde öğretilir. Birden bine kadar sayıların isimleri, sayılış şekilleri gösterildikten sonra (birler, onlar, yüzler) gibi kısım ve mertebeleri güzelce anlatılarak, basit bazı örnekler çocuğa ezberden tekrarlatılır. Fakat bu şekilde öğretilen sayılar mümkün mertebe maddi olarak gösterilmek uygun olduğundan "parmak" yahut "hububat" ile saydırmak şeklinde uygulanmalıdır.³¹ demektir. Yazar bu temel ilkeleri açıkladıktan sonra konuyla ilgili alıştırmaya soruları şeklinde örnekler vermektedir. Selim Sabit'e göre hesap

29 Selim Sabit a.g.e., s.19-20.

30 Selim Sabit, a.g.e., s.20.

31 Selim Sabit., a.g.e., s.21.

öğretiminde dikkat edilecek ikinci husus sayıların rakamla ifade edilmesini öğretmektir. Birden sonsuza kadar sayıların rakamları ve sayılması öğretilip, (birler, onlar ve yüzler) sayıların kısım ve mertebeleri de güzelce öğretildikten sonra, soru-cevap metoduyla öğrenilenler değerlendirilir. Üçüncü olarak da dört işlem (toplama, çıkarma, çarpma ve bölme) kuralları gösterilerek sırasıyla öğretildikçe, öğrenciye basit ve sade konular ödev şeklinde verilerek talim levhasında öğrenciye tatbikat yaptırılır³² söylemektedir.

Alanın uzmanı olmadığımız için, yazarın Matematik Öğretmeni ile ilgili görüşlerini, yazının öğretimi konusunda olduğu gibi, öğretimdeki nitelik itibarıyla değil, sadece pedagojik açıdan tahlil etmeye çalışacağız.

Yazar öğretimde genelde tümevarım metodunu benimsediği için, hesap öğretiminde de aynı metodu benimsediği gözlenmektedir. Ayrıca, yazar matematik öğretiminde de çocuğun gelişimine uygun olarak “somuttan soyuta” ilkesine göre çocuğa “parmak” ve “hububat” tanelerini kullanarak sayı saymayı öğretmeyi teknik olarak tavsiye etmektedir. Bu yöntem ve tekniğin günümüzde temel eğitimin ilk dönemlerinde kullanılan araç-gereçler daha çekici hale getirilerek, matematik öğretiminde uygulandığını görüyoruz. Sabit Efendi'nin üzerinde ısrarla durduğu bir usul de “ödev verme” ve “alıştırma yaptırma” şeklinde konunun tekrarlanmasıdır, ki hesap öğretimi usulü konusunda da bu hususa tekrar dikkat çekmektedir.

Yazar coğrafyanın öğretimi usulü hakkında da; önce çocuğa yer küresi veya harita üzerinde yerin şekli ve heyeti ile yeryüzünün beş kıtaya ayrıldığı anlatılır. Yine haritalarda gösterilmiş olan deniz, kara, dağ v.s. nin renk ve şekilleri gösterilir. Öğrenciler haritalarda resimlenmiş olan şekil ve hudutları belledikten sonra, yeryüzüne dair bir şey tarif olunduğunda haritaya bakarak örneği gösterilerek, önce o şeyin benzeri öğrenciye buldurulur. Meselâ suyun hallerinden “körfez” anlatıldığında örnek olarak haritada bir iki körfez gösterilerek diğer körfezler öğrenciye buldurulur. Haritalarda çizilmiş olan sınır ve şekiller açıklandıktan sonra, öğretilcek harita talim levhasına çizilip, dersin muhtevası risalede okundukça semt ve mahalleri levhada gösterilerek, soru-cevap metoduyla ders işlenir. Bu sırada öğrenciye harita çizmek tekniği de gösterilir. Öğrenci harita çizmeye alıştıktan sonra kurşun kalemle kağıt üzerine resim etmek tekniği de gösterilir. Bu şekilde beş kıtadan bir kıta öğretildiği zaman, “coğrafya risalemizde³³” gösterildiği üzere o kıtada seyahat usulü icra kılınarak, soru-cevap metoduyla öğrencilere araştırmalar yaptırılır.³⁴ demektir. Yazar eserinde alıştırma sorularından örnekler de vermektedir.

Selim Sabit Efendi, sıbyan mekteplerinin programında yer alan coğrafya dersinin öğretimi metodu ile ilgili olarak önceki sıbyan mektepleri program ve metot anlayışlarına bir yenilik getirdiği görülmektedir. Dönemin şartları içinde ve sıbyan mekteplerinin öğretim programına uygun olarak

32 Yazarmn ifadesinden Sıbyan okulları için Coğrafya ders kitabı hazırladığı anlaşılmalıdır.

33 Selim Sabit., a.g.e., s.22-23.

34 Selim Sabit a.g.e., s.24-25.

coğrafya dersinin verimli bir şekilde öğretilebileceği hatta bugün de uygulanacak teknik ve metotlara dikkat çekmektedir. Coğrafya dersinin gösteri, anlatım ve soru-cevap metotları ile araç-gereç kullanılarak verilmesinin önemi vurgulanmaktadır ki, oldukça pedagojik bir yaklaşımdır. Coğrafya öğretiminde yazarın dikkat çekmeye çalıştığı hususlardan birisi de, diğer derslerin öğretiminde de vurgulanan, öğretimde öğrenciye aktiflik kazandırma gayretidir. Yazar, batıda kazandığı “aktif metot” anlayışını olumsuz şart ve ortama rağmen yaygınlaştırma gayreti içerisinde.

Tarih öğretim yöntemi üzerine de yazar; tarih dersleri hem okumaya vakıf olmak, hem de bazı önemli olayları öğrenciye belletmek amacı taşıdığından, her dersin başında öğretmen önce dersi özet şeklinde öğrencilere hikaye eder, sonra kitaptaki yeri gösterilerek öğrenciler tarafından okunur. Bu şekilde okunan ders ertesi günü öğrencilere anlatıldıktan sonra, önce dersin konusu olan önemli olayın sebepleri, meydana geliş tarihi, yeri ve neticeleri hakkında soru-cevap metoduyla öğrencilere alıştırmalar yaptırılır demektir. Yazar her zaman olduğu gibi burada da alıştırmalar sorularından örnekler vermektedir.³⁵

Önceki dönemlerde sıbyan mekteplerinde daha çok dinî ağırlıklı bir programın takip edildiği, sosyal ve kültürel derslere yeterince yer verilmediği, yer verildiği zamanlarda da tarih derslerinin daha çok gerekli gereksiz padişaha övgüler şeklinde verildiği esas alınır, Selim Sabit Efendi'nin tarih öğretim usulü ile ilgili görüşleri önemli bir yenilik olarak değerlendirilebilir. Tarihi olayların sebepleri, meydana geldiği yer ve tarih ile neticelerinin anlatım metoduyla öğrenciye aktarılması, hikaye edilmesi çocuğun duygulanırılması ve düşünceye yönlendirilmesi açısından metodik önem taşır. Ayrıca soru-cevap metoduyla alıştırmalar yaparak öğrenilen bilgilere kalıcılık kazandırması açısından pedagojik olarak değerlendirilmelidir. Tarih dersinin öğretim programları nicelik ve nitelik itibarıyla tartışılabilir ise de, dönemin siyasi ve sosyal baskısının yazarın düşünceleri üzerindeki etkisi, tartışmalarda ve değerlendirmelerde göz ardı edilmemelidir³⁶. Günümüzde tarih dersinin yorumsuz, tenkitsiz bir şekilde ezberlemeye yönelik verilmesinin nedenleri tarihi süreç içerisinde tartışılması gereken olgulardandır. Ancak bugün hemen hemen öğretimin bütün kademelerinde tarih derslerinin benzer metot ve tekniklerle verildiğini de vurgulamak gerekir³⁷.

Yazar lisanın öğretim şekli ile ilgili olarak da; Lisan-ı Osmanî'de kullanılan lafızlar ve terkiplerin çeşitleri toplu olarak tarif ve beyan olunduktan sonra, hem okuma ve imlâya alıştırmak hem de konuşmanın inceliklerini öğrencilere belletmek için her çeşit kelimenin kullanımını içeren, soru-cevap metoduyla bazı ibareler hazırlanıp öğrencilere öğretilir. Örneğin ismin halleri anlatılırken tekil isim olan “elma” lafzı alınıp, bu lafza dair levhada

35 Nitekim yazar, Muhteser Tarih-i Osmanî adlı kitabında “hal” kavramını kullandığı için büyük sıkıntılara maruz bırakılmıştır. Geniş bilgi için Bk. Koçer, Modern Eğitimin Doğuşu, s.98.

36 Selim Sabit Akyüz Eğitim Tarihi, s.177.

37 Selim Sabit, a.g.e., s.25-26.

bir takım sorular yazılır. Öğrenci de bunları kendi defterine yazıp, cevaplarını ödev olarak ertesi günü öğretmene gösterirler demektir. Ayrıca yazar konuyla ilgili şematik olarak örnekler de vermektedir.³⁸

Yazarın dil öğretimi metot ve tekniği ile ilgili düşünce ve görüşleri, kendi dönemine göre pedagojik bir gelişme olarak değerlendirilebilir. İsmi halleri öğretilirken uygulanan teknik ve metot, yani anlatım metodunun yanında "buldurma" metodunu çocukların zihinsel gelişimlerine uygun olarak kullanıldığını örneklerden anlamak mümkündür. Yazarın dil öğretiminde de öğretmen ağırlıklı bir öğretimden çok öğrenci ağırlıklı bir öğretim sistemi arayışı içinde olduğu gözlenmektedir.

e) Öğretmen Özellik ve Etkinlikleri:

Yazar eserinde sıbyan mekteplerindeki yeni oluşuma göre programda yer alan derslerin öğretim yöntem ve teknikleri ile ilgili bilgiler verdikten sonra, öğretmen, öğrenci ve sınıf disiplinine dair bilgiler vermektedir.

Selim Sabit Efendi'ye göre, Sıbyan mektepleri öğretmenleri, Türkçe'yi güzel okuyarak, meramlarını yazılı olarak ifade edecek kadar yazı ve imlâ bilmelidirler. Ayrıca Arapça, Farsça, Hesap ve Coğrafya'dan da yeterince bilgileri olmalıdır. Öğretmenlerin yaşı 25 den aşağı olmamalıdır. Öğretmen edepi, olgun ve güzel ahlaklı olmalıdır. Öğretmenler, öğrencilerin babaları makamında bulunacaklarından, tavır ve hareketlerinde meydana gelen kusur ve hatalarını düzelterek terbiyelerine dikkat ve itina etmelidirler. Öğretmenler öğrenciler haklarında dostça, sevgi ile muamele edip, takdir ve cezayı gerektirdiğinde uygun bir şekilde icra etmelidirler. Öğretmenler öğrencilerin terbiye ve terakkileri (yetişmeleri) hususunda lüzumu halinde velileri ile görüşerek (haberleşerek) birbirlerine yardım etmelidirler. Öğretmen gerek müzakere ve gerek mütalâa esnasında sıraları gözden geçirip, öğrencilerin hareket ve davranışlarına devamlı dikkat etmelidir. Mektebin açılmasıyla, ders, tatil ve teneffüs saatlerini gösteren dershanede bir ders programı cetveli bulunacağından, öğretmen bunların vakit ve zamanında uygulanmasına dikkat ve itina etmelidir. Halife, sınıf başı ve müzakereciler öğretmenin kontrolünde bulunacağından, her hususta öğretmenin emir ve görüşüne itaat ederler. Bir problem olduğunda öğretmene başvururlar. Öğretmenler okulun iyi idare edilmesi, öğrencilerin zapt-ürabı ve birbirleriyle iyi ilişkileri için devamlı fikir üretirler, çalışırlar ve gayret ederler.

Sıbyan mekteplerinde üç defter bulunup birine mektepte bulunan kitap, araç-gereç, mefruşat ve diğer demirbaş eşyaları kaydolunur. Birine öğrencilerin isimleri, okula kayıt tarihleri baba ve velilerinin isim ve şöhretleri ile oturdukları mahalle ve sokağın ismi (ikamet adresi) yazılır. Diğerine de öğrencilerin ahlâk ve edepi ile jurnal ve imtihanların özeti yazılır.³⁹

38 Selim Sabit, a.g.e., s.26-28.

39 Krş. Koçer, H.Ali, Modern Eğitimin Doğuşu, s.7.

Öğretmen öğretimin vazgeçilmez unsurlarından biridir. Öğretmen merkezli eğitim sistemlerinde ise öğretmen öğretimin diğer unsurlarını da yönlendirici fonksiyona sahip bir güçtür. Bu nedenle yazarın öğretmenlerle ilgili görüşlerinin analiz ve sentezinin daha kapsamlı yapılması gerekir, kanatını taşıyoruz. Şüphesiz, yazarın, öğretmen, özellikle sıbyan mektebi öğretmenleri ile ilgili eserinde yer verdiği görüşlerinin değerlendirmesine geçmeden önce, sıbyan mektepleri öğretmenlerinin önceki durumlarının bilinmesi, değerlendirmelerinizdeki objektifliği arıttıracağı gibi mukayese imkânını da kolaylaştıracaktır.

Fatih Sultan Mehmet medreseyi kurarken Eyüp ve Ayasofya'da açtırdığı iki medresede sıbyan mekteplerinde öğretmenlik yapacaklar için ayrı bir program oluşturmuş ve bu programı tamamlamayanların sıbyan okullarında öğretmenlik yapmalarını yasaklamıştı. Ancak bu kural zamanla uygulamadan kaldırılmış, sıbyan okullarında öğretmen olmak için medreseden diploma almak yeterli görülmüştür. Daha sonraları ise öğretmenlik daha da basitleştirilmiş, mahalle camii imam ve müezzini öğretmen olarak görevlendirilmiştir. Hatta Kur'an okumasını bilen herkes buralara öğretmen olarak atanmıştır⁴⁰. Böyle bir ortam ve şartlarda sıbyan mekteplerinde yapılan yeni düzenlemeler doğrultusunda Selim Sabit Efendi'nin sıbyan mektepleri ile ilgili görüşleri pedagojik olarak oldukça yenilikçi bir atılım olarak değerlendirilebilir. Yazarın, "sıbyan mektepleri öğretmenleri Türkçe'yi güzel okumalı, meramını ifade edecek kadar yazı ve imla bilmeli, ayrıca Arapça, Farsça, Hesap ve Coğrafya'dan yeterince bilgileri olmalı" şeklindeki ifadeleri, sıbyan mekteplerinin programı çerçevesinde "özel alan bilgisi" şeklinde algılanabilir- günümüz pedagoglarının öğretmenin özellikleri içerisinde yer alan ilkelere uygunluk gösterdiğini söyleyebiliriz. Daha öz bir ifade ile Selim Sabit'e göre de öğretmen her şeyden önce bilgili olmalıdır. Yazarın öğretmenlerin yaşı ile ilgili yaklaşımı, ilk bakışta anlamsız ve sınırlayıcı olarak değerlendirebilirse de, günümüzde öğretmen yetiştiren okulların öğretim sürelerini dikkate aldığımızda çok büyük fark olmadığını gözlemek mümkündür. "Öğretmen edepli, olgun ve güzel ahlaklı olmalıdır" ifadeleri ise, öğretmenin kişisel özelliklerinin öğretimdeki önemine dikkat çekici olarak değerlendirebileceği gibi, öğretmen-öğrenci ilişkilerini müspet yönde etkileyen, sağlıklı iletişim kurmayı sağlayan pedagojik özellikler olarak da değerlendirilebilir. Ayrıca dönemin karakteristik özelliği olarak da anlaşılabılır.

Yazarın öğretmenlerin öğrencilere, karşı tavır ve davranış şekilleri ile ilgili teklif ve tavsiyeleri ise, öğretmen-öğrenci ilişkileri şeklinde genelleyebileceğimiz "pedagojik formasyon" bilgisinin gerekliliği ve önemini vurgulayan ifadelerdir. Eserde direkt veya indirekt üzerinde en çok ve hassasiyetle durulan konu öğretmenlerin pedagojik formasyon bilgisine sahip olmaları hususudur. Günümüz pedagoji ilmi de ilk ve temel öğretim kademesinde,

40 Bk., Küçükahmet Leyla, Öğretim İlke ve yöntemleri, s.134-135.

özel alan bilgisinden ziyade pedagojik formasyon bilgisinin önemine dikkat çekmektedir.⁴¹

Öğretmenlere tavsiye mahiyetinde sınıf içi ve sınıf dışı disiplin konusunda bilgiler verilmektedir. Disiplin konusunun öğretimdeki yeri ve önemi esas alındığında, tavsiyelerin pedagojik önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Bu bölümde üzerinde geniş bir şekilde durulan diğer bir husus da idarî işlerle ilgili öğretmenlere yapılan tavsiyelerdir. İdarî yapılanmanın gelişmediği ve yaygınlaşmadığı okullarda, idari işlerle ilgili yapılan bu önerilerin, öğretmen için önemi, üzerinde tartışılmayacak kadar açıktır. Ayrıca öğretmenlere yönelik mesleki başarıyı arttırıcı telkin ve tavsiyelere de yer verilmektedir ki, eser bu yönüyle “öğretmenin el kitabı” özelliği taşımaktadır, diyebiliriz. Ayrıca öğretmenin öğretim organizasyonundaki yerine ve fonksiyonuna dikkat çekilmiş olması da yenilikçi düşünce ürünüdür.

Öğretmen-Veli-Öğrenci işbirliğine yönelik yaklaşımlar ise, bugün dahi öğretim bütünü kademelerinde ihtiyaç hissedilen, uygulanmasında sıkıntılar çekilen, gerek öğretimde verimi yükseltici, gerekse öğretmen-öğrenci ilişkilerinin sağlıklı oluşumu açısından oldukça pedagojik anlamlar içermektedir.

f) Öğrenci Özellik ve Etkinlikleri:

Eserde sıbyan mektepleri öğretmenleri ile ilgili bilgi verildikten sonra, öğretimin bir diğer unsuru olan öğrenci hakkında bilgi verilmektedir. Yazar önce sıbyan mektebine kayıt yaptıracak öğrencide aranacak şartları belirterek; “Sıbyan mekteplerine girecek öğrenci altı yaşından aşağı olmamalıdır; Çiçek çıkarmış olmak, veyahut çiçek aşısı olduğuna dair aşı belgesi bulunmak, diğer bulaşıcı hastalıklardan salim olmalarına dikkat edilmelidir” denilmektedir. Daha sonra da okula kayıtlı öğrencilerin uyması gereken kurallarla ilgili bilgiler verilmektedir. “Mektebe kayıt olan öğrencilerden birinde uyuz ve çiçek gibi bulaşıcı hastalıklardan birisi görülürse durum “familyasına (ailesine)” haber verilerek iyi oluncaya kadar o öğrenci okuldan uzaklaştırılır. Öğrencilerden birinde keyifsizlik belirtisi görülürse derhal “hanesine (evine)” gönderilip, “familyasına (ailesine)” bilgi verilir.” Öğrenciler, ders programında gösterilen vakitlerde mektebe gelip, sınıfa girdikleri zaman edeplice yerlerine oturacaklardır. Dersler başlamadan önce yoklama yapılacak mevcut olmayanlar, “Jurnal”e (deftere) işaretlenmelidir. Dersler başladıktan sonra öğrenci gürültü etmeyip, herkes kendi ders ve yazısıyla meşgul olacaktır. Derslerin başlamasından sonra özürsüz tam iki saat sonra gelen öğrenci o gün mektebe kabul olunmayacaktır. Öğrenciler derslerine çalışırken diğerlerinin ders müzakerelerini ihlal edecek şekilde bağırarak okumaları engellenir. Şubelerden birisi öğretmen veya halife okutmak üzere huzuruna çağırıldığı zaman, öğrenciler sırasıyla birbiri arkasına dizilerek gidip yerlerine dönüşlerinde dahi bu şekilde hareket ederler. Öğrencilerden birisi “hasbel icab” (zorunlu olarak) dışarı çıkacak olursa müzakerecısından izin alarak

gider. Bir şubeden iki ve üç öğrenciye birlikte izin verilmez. Öğrencilerden biri diğerine şikayet veyahut dersçe olan şikayetlerini çözmek için oturdukları sıralardan bağırarak muallim ve halifeye ifade-i hal etmeyip, bunların huzurlarına gelerek meramlarını söyleyeceklerdir. Öğrencilerden birinin diğeri hakkında şikayeti olduğu veyahut dersçe bir problemi bulunduğu zaman evvela müzakereciye söyleyip, o gerekirse öğretmen ve halifeye başvurur. Okula muhterem bir kimse geldiği zaman, öğretmen tarafından yapılan işaret üzerine öğrenciler ayağa kalkarak, edeplice selama durup, kendilerine işaret emri olmadıkça oturmazlar. Öğrenciler ellerini, yüzlerini, elbise ve kitaplarını daima temiz tutup, oturdukları yerleri kirlletmeyeceklerdir. Öğrenciler birbirlerine edepsiz bir söz söylemeyip, daima iyi davranışlarda bulunacak ve birbirlerini "karındaş" (kardeş) gibi sevecektir. Bir öğrenci kendisinin malı olmayan eşyayı alıp evine götürmeyecek, meydana bir şey bulunduğu zaman öğretmene teslim edecektir. Öğrenciler arkadaşlarından hiç birini, özellikle fakir ve sakat olanları taklit ve istihza (alay) etmeyecektir. Öğrenciler anne, baba ve yakınlarına hürmet ve itaat, toplumda kendinden büyük olanlara hizmete riayet edecektir. Bir öğrenci akrabası tarafından çağrıldığı zaman öğretmen ve halifeden izin almadıkça görüşemez. Mektebe bir öğrenci başladığı veya mektepçe bir yere gidildiği zaman her şube öğrencileri ikişer ikişer tertip olunup, müzakerecileri yanında olarak asker gibi intizamlı giderler. Okulca öğrenciler bir yere giderken dışardan biriyle konuşmak veyahut çarşıdan bir şey alıp sokakta yiyerek gitmek yasaklanır. Öğrencilerden biri geçerli mazereti nedeniyle okula gelemeyecek olursa velisi tarafından durum öğretmene haber verilerek izin alınır. Bir öğrenci izinsiz birkaç gün okula gelmezse öğretmen tarafından durum velisine bildirilir, devamsızlığın sebebi sorulur. Geçerli özrü olmaksızın on on beş gün okulu terk eden öğrencinin velilerine bilgi verilerek kayıtları silinir⁴².

Selim Sabit Efendi adı geçen eserinde "Şakirdan (öğrenciler) a dair" alt başlıkta yukarıda da ifade edildiği üzere eğitim sisteminde, özellikle sıbyan mekteplerinde idarî yapılanma yeterince oluşmadığı için öğretmen aynı zamanda idarî işleri de yürütmek zorunda olduğundan öncelikle kayıt işleri, sağlık v.s. gibi, idarî işlerle ilgili kurallara dikkat çekmektedir. Sağlık konusunda ısrarlılık, sıbyan mekteplerinde önceki dönemlerde yaşanan sıkıntıların boyutunu göstermek açısından önemlidir. Ayrıca öğretimin bu kademesinde öğrenci-veli işbirliğinin önemine dikkat çekici vurgulamalar bugün dahi pratikte "problem alanı" oluşturması itibariyle oldukça ileri düzeyde pedagojik yaklaşımlar olarak değerlendirilebilir. Ancak konu ile ilgili belirlenen ilkelerle, kullanılan "hane", "familya" gibi kavramlar yazarın Batı ve Doğu kültürünün etkilerini daha doğrusu kararsızlığını üzerinde taşıdığı izleri olarak görülebilir. Bu başlık altında işlenen konuları genelde öğrencilerin "ders içi" ve "ders dışı" okulda uyma-

sı gereken kurallar bütünü olarak analiz etmek mümkündür. Öğrencilerin kişisel özellik ve farklılıklarının öğretimdeki konumu üzerinde yeterince durulmadığı gözlenmektedir.

Yine bu bölümde, eserin giriş kısmında zikredilen “Halife”, “Müzakereci” ve “Sınıfbaşı” gibi sıbyan mekteplerinde görev alan kişilerin görevleri hakkında indirekt de olsa bilgiler verilmektedir. Bu bilgiler, birleştirilmiş sınıf sistemlerinde öğretim ve sınıf disiplini oluşturmada değerlendirilebilecek önemli bilgiler olarak kabul edilebilir, düşüncesindeyiz. Ancak modern eğitim sistemlerinde branş öğretmenliğinin yaygınlaştığı bir dönemde bu düşünceler pedagojik olmayan yaklaşımlar, hatta anlamsız olarak algılanabilir.

Öğrencilerin okul içi ve okul dışı öğretmenle, diğer görevlilerle, birbirleriyle ve okul dışındaki kişilerle olan ilişkileri düzenleyen ilke ve kurallarla, temizlik, adâp ve ahlâka dair emir ve yasaklar klasik Türk-İslam kültürünün izlerini taşımaktadır. Bu da Batı eğitim sistemini yakından izlemiş olan ve Sıbyan okullarında yeni metodik anlayışlar oluşturma arayışı içinde olan yazarın, yetiştiği medrese kültürünün ve sosyal baskının etkisinde kaldığı izlenimi vermektedir. Ancak ilköğretimde bilgi aktarımından ziyâde, davranış kazandırmanın esas alınması Selim Sabit’in görüşlerinin modern eğitim anlayış ve uygulamaları ile örtüştüğünü göstermektedir.

Selim Sabit, daha sonra “teneffüs ve istirahat daire” altbaşlığında teneffüs vakitlerinde öğrencilerin ne yapacaklarına dair bilgiler vermektedir. Ona göre; öğrenciler teneffüslerde mektep çevresinde yürüyüş gibi sıhate me-dar olacak bazı uygun eğlencelerle oyalanır, meşgul edilir. Mektebin çevresi (bahçesi) olmasa bile dershanede öğrencilerin dinlenmeleri gerekir. Fakat dershanede ayak oyunları oynanmaz. Bunun yerine ilahî ta`limi hesap ve hikmete dair bazı faydalı meselelerle vakit geçilir. Adaba mugayir (aykırı), sıhate ters olan her türlü oyunlardan öğrenci men edilir. Teneffüs esnasında halife ve sınıf başkanı öğrencilerle beraber bulunurlar. Sınıf başkanı kendi şubelerine, halife de bütün öğrencilere nezaret ederler. Öğrencilerden biri yolsuz bir harekette bulunduğu, zaman halife hemen onu kenara çekip tenbihatta bulunur. Teneffüs esnasında türkü söylemek ve münasebetsiz bir şekilde bağırıp çağırmaktan öğrenci men edilir. Mektebin bina, mefruşat ve mezruatına zarar gelecek oyunların tamamı yasaktır⁴³.

Çocukluk dönemini içeren temel eğitimde oyunun yeri ve önemi psikolojik ve pedagojik olarak ilmi araştırmalarla ortaya konmuştur. İmkansızlıklara rağmen öğretimde teneffüsün önemine dikkat çekilmesi ve teneffüsün sınıflarda da olsa yapılmasının savunulması, şartları ve imkanları olan okullarda sportif oyunlara müsaade edilmesi dönemin kendi şartları içerisinde oldukça önemli bir yeniliktir. Selim Sabit’in eserinin “Derslerin Tertip Şekli” başlıklı kısmında⁴⁴ ders saatlerini çocuğun gelişim dönemine uygun olarak oldukça sınırlı tutarken; teneffüslerde çocuk psikolojisine pek uygun

43 Bk., Selim Sabita.g.e., s.9.

44 Kaynaklarda Sıbyan mekteplerinin genellikle tek oda olduğu, bahçelerinin olmadığı bildirilmektedir.

olmayan kurallar bütünü oluşturması, pedagojik açıdan çelişkili bir görünüm vermektedir. Bununla birlikte kuralların belirlenmesinde; okul binalarının alt yapı yetersizliği, birleştirilmiş sınıf sisteminin uygulanması, ayrıca dönemin idarî dinî ve siyasî yapısının etkili olduğu kanaatini taşıyoruz. Teneffüste dershanede ilahî söylenmesine izin verilirken, türkü söylenmesine müsaade edilmemesinin sosyal baskıdan başka mantıkî açıklaması oldukça zordur.

g) Okul Yönetimi ve Sınıf Disiplini:

Müellif eserinin "Mükafata Dair" bölümünde; genelde sıbyan mekteplerinde uygulanan mükafatlandırma (ödüllendirme) teknikleri hakkında bilgi vermektedir. Ona göre sıbyan mekteplerindeki yaygın olan ödüllendirme tertibve şartları şöyledir:

"Nişane-i Aferin varakası vermek, (kırmızı renklidir) "Nişane-i Tahsin" varakası vermek, (yeşil renklidir) "Nişane-i İmtiyaz" varakası vermek, (sarı renklidir) Ödüllendirilecek öğrenciyi bulunduğu şubede baş mevkiye (köşe) oturtmak. Bütün öğrencilerin huzurunda güzel sözlerle övmek. Öğrencinin ismini şeref levhasına yazarak birkaç gün dershanede asılı bulurdurmak.

Bir öğrenci bir hafta ders ve ahlakça şubesinde temyiz ederse kendisine bir kıta "Nişan-ı Aferin" verilir. Bir öğrenci bir ay devamlı ders ve vazifelerini yaparak mektebe devam ederse, ona on kıta varakası kıymetinde bir kıta "Tahsin" (iyilik) varakası verilir. Her üç ayda bir defa bu evraka bakarak öğrencinin mevkileri düzenlenerek bu şekilde açıkça ortaya çıkanlar baş mevkilere oturtulurlar. Bir öğrenci altı ayda ders ve vazifelerini yaparak okula devam ederse, o öğrenciyi on kıta "Tahsin" varakası kıymetinde bit kıt'a "Nişane-i İmtiyaz" varakası verilir. Bir öğrenci bütün bir sene ders ve husn-ü hal (davranışça) şubesinde farklılık (başarı) gösterdiğinde o öğrenci "Nişane-i İmtiyaz" ile beraber mükafat günü uygun hediyelerle ödüllendirilir. Öğrencilerin bir sene boyunca kazandıkları ödüllere göre isimleri sırasıyla yazılarak mükafat dağıtım günü açıkça okunur. İmtiyaz ödülünü kazanan öğrencilerin isimleri şeref levhasına yazılarak, ödül dağıtım günlerinde dershanede ilan olunur. Bir öğrencinin fevkalade (olağanüstü) bir husn-ü hali görülürse okulda "iyi insan" ilan olunur. Bir öğrenci kitap ve defterini temiz tutup, edep ve hareketleri kurallara uygunsa, kendisine her ay başında bir kıt'a (Nişane-i Tahsin) verilir. Öğretim süresi esnasında sınıf atlayan öğrenciye bir kıt'a imtiyaz belgesi verilir.

Müzakereciler ve sınıf başkanına riayet-i mahsus olmak üzere hak ettikleri ödülün iki katı verilir. Okulun disiplinine uyarak vazifelerini tamamıyla yapan (icra eden) öğrencileri öğretmen "Mevlud-ü Şerif Okuma" ve "Hafız Cemiyetleri" gibi uygun cemiyetlere beraberinde götürür.

Yazar "Mücazata Mutaallık (Cezalandırma) Dair" alt başlığında ise;

Bütün sıbyan mekteplerinde "Cezalandırma" bir tertip üzere olup öğretmenler tarafından icra edilir (uygulanır). Suçlu (kabahatli) olan öğrenciye önce babaca (sureti pederane) nasihat edilir. Uygun lisan ile "ta'zir ve tekdir" edilir. Bulunduğu şubede en aşağı yere oturtulur. Şubesinden ayırarak

ceza mahallinde derse çalıştırılır. Kitapları alınarak cezalandırma yerinde ayakta tutarak bekletmek. Teneffüs ve yemek vakitlerinde dershanede tutmak. Velisi ile haberleşerek birkaç gün okuldan uzaklaştırmak, diğer ceza çeşitlerindedir. Öğretmen öğrenciyi cezalandırmak zorunda kaldığında çağırıp, işlediği suçu kendisine anlattıktan sonra cezasını bu tertip üzere icra eder. Cezaya müstahak olan (cezayı hak eden) öğrenciyi öğretmen hemen ceza vermeyip, kendisinin haddi sınırı aştıktan sonra cezalandırmalıdır. Cezalandırma daima suça göre tertip olunup gereğinde (lüzum-u takdirinde) icra edilmelidir. Suçlu bir öğrencinin cezalandırılmasında öğretmen tarafından ihmal olunup birkaç suçu biriktikten sonra cezalandırmaktan sakınılmalıdır. Bir öğrenciyi sıyak-ı vahid (tek tip) üzere cezalandırma olmayıp, suçu tekrar ettikçe cezalandırmada çeşitlendirilmelidir. Irza ve Adâba muğayir (aykırı) hal ve harekette bulunan öğrencinin cezalandırılması hususunda öğretmen velisi ile haberleşerek birlikte terbiye ederler. Öğretmen bir öğrenciyi (suçsuz) ceza verdiğini daha sonra anladığında o öğrenciyi uygun bir şekilde (teselli) etmelidir. Ders ve ödevlerinin ifasında istemeyerek kusur eden öğrenciyi öğretmen önce nasihat edip tekrarında cezalandırır. Bir öğrenci üç gün devamlı ders ve ödevlerinde tekasül (tembellik) ederse bulunduğu şubede şurekasından (arkadaşlarından) aşağı ikad olunur. Bir öğrenci tembellekte ısrar ederse cezalandırma sırasına geçirilerek ayrıca derse çalıştırılır. Bir sınıf veyahut bir şube öğrencileri fail-i meçhul bir suçtan dolayı topluca cezalandırılmaz. Bir öğrenci âdâba aykırı hal ve harekette bulunursa kabahat (suç) derecesine göre ya arkadaşlarından aşağı alınır veyahut uygun süre ayakta tutulur. Kasıt olmaksızın hatası meydana gelen küçük suçlar topluca ta'zir ve tekdirle af olunur. Kasıtlı ve inatla yapılan suçların affı caiz olmayıp, derecesine göre cezalandırılır.

Çocukluktan neşet etme bazı küçük kabahatlerde bulunan öğrenciyi öğretmen, uygun bir dille tekdir (uyarı) veyahut evvelce kazanmış olduğu "aferin" varakalarından bir kıta`nın geri alınmasıyla cezalandırır. Başkası hakkında edebe mugayir söz söyleyen öğrenciler uygun bir süre cezalandırma sırasına (odasına) geçirilerek derse çalıştırılır. Öğretmen ve halifeye karşı gelip, itaat etmeyen öğrenci cezalandırma odasında (sırasında) çalıştırılıp, yalnız ders vakitlerinde arkadaşlarıyla birleştirilir. Ders esnasında gürültü ve yaramazlık eden öğrenci o dersin sonuna kadar ayakta bekletilir. Okulun nizam ve intizamını ihlal edecek harekette bulunacak öğrenciyi "uzaklaştırma" cezası verilir. Öğrencilerden biri diğerinin bir şeyini çalarsa o şeyin geri alınması ile birlikte on beş gün arkadaşlarından uzaklaştırılarak ferdi olarak derse çalışma cezası verilir. Bir öğrenci özürsüz olarak okula gelmezse, gelmediği günler süresince ferdi olarak derse çalışma cezası ile cezalandırılır. Öğretmenin tenbih ve ihbarını dinlemeyen ve uygulanan cezalardan etkilenmeyip, kötü hareketlerde devamda ısrar eden öğrencinin velisi ile görüşerek, öğretmen o öğrenciyi birkaç gün okuldan uzaklaştırır. Ceza Kanununda belirtilen suçların dışında başka suçlardan dolayı öğrenci okuldan atılamaz. Tenbih ve nasihat veyahut ta'zir yoluyla ıslahı mümkün olabildiği halde diğer cezaların uygulanmasından vazgeçilir.

Müzakereci ve sınıfbaşları suçlarına göre geçici olarak veya tamamen müzakerecilik şerefinden mahrum edilir. Müzakereci ve sınıfbaşlardan birinin cezalandırılması gerekirse, öğretmen onu öğrenciler huzurunda uygulamayıp, belki yanına (odasına) çağırarak gizlice (uyarır) cezalandırır. Müzakereci ve sınıfbaşlardan birinin büyük bir suçu (kabahati) işlemesi halinde öğrenciler huzurunda cezalandırılıp, müzakerecilikten çıkarılır.

Müzakereci ve sınıfbaşlar öğrenciye tembih ve nasihatten başka ceza veremezler. Halifeler ibare (metin) ezberlemek veyahut yazı yazdırmak gibi cezaların verilmesinde yetkilidirler.

Selim Sabit Efendi'nin eserinde günümüz pedagojik kitaplarında olduğu üzere, metot program, öğretmen, öğrenci, öğretim ortamı gibi konularda bilgi verdikten sonra, "Mükâfat (ödüllendirme) Dair" ve "Mücazat (cezalandırma) Dair" başlıkları altında, öğretim etkinliklerinde en çok tartışılan konulardan birisi olan, okul yönetimi ve sınıf disiplini konusunu ele almaktadır.

Yazar önceki bölümlerde olduğu gibi, okul yönetimi ve sınıf disiplini konusunda, dönemin ortam ve şartlarına göre oldukça yenilikçi ilkeler ortaya koymaktadır. Öyle ki; yazarın ödül-ceza ile ilgili belirtmiş olduğu ilkelerden bazıları günümüz öğretim uygulamalarında, bilhassa ilköğretim kademelelerinde hâlâ uygulanmaktadır.

Selim Sabit öncelikle ödüllendirme ve cezalandırma çeşit ve şekillerini ilkeler halinde sistematik olarak sınıflandırmakta, ödül ve ceza uygulanışı ile ilgili bazı uyar ve tavsiyelerde bulunmaktadır. Ödüllendirme çeşit ve şekilleri ile uygulanmadaki uyarı ve tavsiyeleri; gerek öğrenim ilke ve teknikleri (pekiştirici) olarak, gerekse sınıf disiplini oluşturma ve korumada ödüllendirme ve cezalandırmada uygulamanın, zaman, ortam ve şartları ile ölçülü kullanım bakımından günümüz psikolojik ve pedagojik yaklaşımlar ile oldukça benzerlik göstermektedir. Şöyle ki; ödüllendirme ve cezalandırma bilgi, hüsn-ü hal, edep ve ahlâk, araç-gereç kullanımı gibi, bilgi ve davranış kazandırma birlikte alınmaktadır.

Ödül ve cezanın kullanımındaki tedricilik (hafta, ay, üç ay, altı ay, yıl gibi), manevî ve maddî ödül ve ceza uygulamalarındaki yaklaşımlar oldukça anlamlı, uygulanabilir pedagojik özellikler taşımaktadır. Türk edebiyatı ve sanatındaki geniş olan "Falaka" ya dayalı bir disiplin anlayışından, günümüz "çocuk merkezli" bir disiplin anlayışına geçiş, yazıldığı dönemin özellikleri de dikkate alındığında önemli bir yenilik olarak değerlendirilmelidir.

Selim Sabit'in ödüllendirme ve cezalandırmada öğretmen-veli işbirliğine etkinlik kazandırması, "Eti senin kemiği benim " düşüncesinin hakim olduğu bir dönemde dikkat çekici bir gelişmedir. Ayrıca ödüllendirmeden çok cezalandırma üzerinde durması, cezalandırmaya eserinde daha çok yer vermesi, o dönemde sıbyan mekteplerindeki disiplini oluşturmada cezalandırmaya daha çok yer verilmesinin etkisi olabileceği gibi, kültürel etkileşimin bir sonucu olarak da değerlendirilebilir.

Şüphesiz disiplin anlayışı farklı olabilir. Disiplinde asıl olan öğretim etkinliklerinin devamlılığını sağlamaktır. Başka bir ifade ile öğretim için bir araya gelmiş öğrencilerin belirlenmiş kurallara uyması zorunluluğudur; kurallara

uymayanın kendisine nasıl bir tepki gösterileceğini bilmesidir. Ancak disiplin sadece uyulması gereken kurallar bütününden ibaret değildir. Disiplin çok daha geniş bir anlam taşır. Amaçlı ve planlı etkinlikler, birlikte çalışma alışkanlığı, kendini kontrol edebilme kavram ve davranışları disiplin için önemli ve anlamlıdır. Disiplini sadece öğrencinin uyması gereken kurallar olarak anlamak ve uygulamak eksiktir.

Disiplini sağlama ve kurumda insanın ruhsal güçlerinin ödüllendirme ve cezalandırma tekniklerinin yerinde ve zamanında ölçülü olarak kullanılması ile mümkündür. Çocukta itibar görme, taktir edilme güdüsü ödüllendirmenin sonuç vermesini etkilerken, kınanma, ayıplanmaktan çekinme duygusu da cezalandırılmanın olumlu etkisi için etkindir. İnsandaki zorlamalara, yasaklanmalara karşı koyma ve tepki gösterme duygusu cezalandırılmada göz ardı edilmemesi gereken önemli bir husustur.

Okul yönetimi ve sınıf disiplininde öğretmen-öğrenci ilişkileri, sağlıklı ve dengeli iletişim etkilidir. Öğrenci öğretmenini doğru, gerçekçi, haksever, kısaca güvenilir buluyorsa, öğretmen öğrencinin duygu, düşünce, ilgi ve isteklerine saygı gösteriyorsa disiplinin oluşması ve süreklilik kazanması kolaylaşır. Duygusal güven disiplin konusunda oldukça etkilidir.

Selim Sabit Efendi'nin ödüllendirme ve cezalandırma şekilleri ve uygulama ilkeleri çoğunlukla günümüz psikoloji ve pedagoji ilimlerinin ilkeleri ile benzerlik göstermekte ve uygulanabilirlik özelliği taşımaktadır. Onun görüşleri günümüzde sınıf disiplini sağlamada, özellikle ilköğretim kademesinde pek çoğu yaygın olarak uygulanmaktadır, denebilir. Ancak çalışkan-tembel ayrımının ve buna dayalı ödül ve cezanın rekabet unsuru olabileceği gibi, uygun zaman ve şartlarda ölçülü olarak kullanılması halinde, öğrenim ilkelerinden motivasyonu ve disiplini bozucu fonksiyona sahip olduğu da unutulmamalıdır. Uygun eğitim ortamı hazırlamadan, organizasyonu düzenli yapmadan öğrencinin başarısız sayılması ve suçlanması, sonra da disiplin sağlama adına öğrencinin cezalandırılması pedagojik bir uygulama değildir. Eğitim ve öğretimin çocuğa, öğrenciye saygı ile başladığı unutulmamalıdır.

h) Ölçme ve Değerlendirme:

Selim Sabit son olarak da "İmtihanlara Müteallik" alt başlığında; sınavların ne zaman ve nasıl yapılacağı, öğrenim süresini tamamlayanların diplomalarının hazırlanması ve verilmesi ile ilgili, daha çok idarî bilgiler vermektedir.

Her senenin sonunda öğrenciler bulunduğu sınıfa mahsus olan derslerden imtihan edilip, liyâkatını ispat edenler bir üst sınıfa geçirilerek, liyâkat ve iktidarları (yeterlilikleri) yeterli olmayan öğrenciler sınıflarında bırakılırlar. Öğrenim süresini tamamlayıp, yapılan imtihanında yeterli görülen öğrenciye, mektebin ismi patentli, içerisinde öğrencinin isim, şöhreti ve derecesine ait bilgileri, öğretmen ve merkez memuru tarafından mühürlü ve imzalı şahadetname verilir. Böylece şahadetname olarak mezun olan öğrenciler için okulda hususî bir defter (diploma defteri) bulunacağından, bunların isim ve şöhretleriyle çıkış tarihi bu deftere kaydedilir.

Her sene imtihandan sonra kaç öğrenciye şahadetname verildiğini, elân (şimdi) okulun ne kadar mevcudu bulunduğunu ve imtihan heyetinin (komisyonunun) bu okul hakkındaki değerlendirmeleri (görüşleri) yazılı olarak öğretmen tarafından Eğitim Nezaretine (Bakanlığa) bildirilmelidir.

Bu imtihanlar mahallinin itibarlılarından birkaç kişi ile, okulun bağlı olduğu merkez memuru huzurlarında yapılır. Her sınıfta ders ve hüsn-ü ahlâkça birinci olan öğrencinin isimleri şeref levhasına yazılarak tevzi-i mükâfat (ödüllendirme) günü okunur. Ders ve iyi ahlakça sınıfında mümtaz olan öğrenciye kitap, yazı defteri, kalem v.s. gibi uygun hediyeler verilir.

Ödüllendirme günü (mezuniyet günü) öncelikle öğrencinin akrabaları ile yörenin bazı eşrafına haber verileceğinden, o gün okulda toplananlara makama uygun konuşmalar yapılır. İlahiler söylenerek ödüllendirme günü usulüne uygun olarak yapılır.

Burada dikkat çekici ve ayrıcalıklı bir husus sınavların halktan da katılımların olduğu merkez görevlileri huzurunda yapılmasıdır. Selim Sabit öğretim etkinliklerinin her safhasında veli veya halkla birlikte olunması için gayret içerisindedir. Eğitim kurumları-halk işbirliği öğretimin bütün kademelerinde modern eğitimin üzerinde durduğu önemli hususlardandır. Ölçme ve değerlendirmede yalnızca bilgi değil, iyi ahlâklı olma şartının aranması da dikkat edicidir. Ayrıca sınav sonuçlarında dereceye giren öğrencilerin maddî ve manevî olarak ödüllendirilmesi, günümüzde "Mezuniyet Günü" olarak isimlendirilen "Ödüllendirme Günlerinin" düzenlenmesi ve yapılacak etkinlikler de ölçme ve değerlendirmede olduğu kadar, motivasyonu sağlama, halk-okul ilişkileri açısından pedagojik, psikolojik ve sosyolojik önem arz etmektedir.

Yazar eserin sonuna "Sıbyan Okulları Nizamnamesini" eklemiştir. Nizamname hem sıbyan okulları hakkında bilgi kazandırmak, hem de öğretmenlerle idarî bakımdan rehberlik etmek açısından faydalı olmuştur, denebilir.

D. SONUÇ

Selim Sabit Efendi'nin tahlil ve tahkikini yapmaya çalıştığımız "Rehnumâ-i Muallimîn" adlı eseri, kaleme alındığı dönemin şartları ve eğitim anlayışları esas alındığında, oldukça yenilikçi ve pedagojik özellikler taşımaktadır.

Selim Sabit Efendi eserinde Sıbyan Mekteblerinin geçmişi, hali ve geleceğine dair açıklayıcı bilgiler vermektedir. Alt başlıklar halinde işlediği konular bize Sıbyan Mektepleri hakkında bilgiler verirken, aynı zamanda günümüz ilköğretim öğretmenleri için faydalanabilecekleri metodik ve pedagojik bilgiler sunmaktadır.

Eserde; öğretim etkinlikleri, sadece öğretim unsurları itibarıyla değil, öğretimde organizasyon da bir bütünlük ve birbiriyle ilişkili olarak ele alınmaktadır. Birleştirilmiş öğretimin yapıldığı okullarda öğretmenin aynı zamanda idarî işleri yürütme zorunluluğunu düşündüğümüzde, eserin öğretmenler için hem pedagojik, hem de idarî rehberlik görevini üstlendiğini söyleyebiliriz.

Sıbyan Mekteblerinin dini ağırlıklı programını esas aldığımızda günümüz çocukluk dönemi din eğitimi ve öğretimine ışık tutabilecek metodik

yaklaşımlar yazarın metot alanındaki yenilikçiliğinin işareti olarak değerlendirilebilir. Ancak dini konuların işlenmesindeki pedagojik düşünceleri üzerinde dönemin sosyal ve idari baskısının izleri hissedilmektedir.

Yazarın öğretim unsurları ile öğretim etkinlikleri hakkındaki görüşleri, psikolojik, pedagojik, sosyolojik ve idarî olarak modernlik taşıması nedeniyle günümüz öğretim etkinliklerinde, bilhassa ilköğretimde birleştirilmiş sınıflarda, camii ve Kur'an Kurslarındaki din öğretiminde uygulanabilirlik özelliği taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

- ADIVAR, A. Adnan, Osmanlı Türklerinde İlim, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.
 AKYÜZ, Yahya, Türk Eğitim Tarihi, (7. Bas.) Alfa Yayınları, İstanbul 1999.
 BİNBAŞIOĞLU, Cavit, Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (2. Bas.), M.E.B. İstanbul 1974.
 BİNBAŞIOĞLU, Cavit, Genel Öğretim Bilgisi (7. Bas.) Kadioğlu Matbaası, Ankara 1994.
 BÜYÜKKARAGÖZ, S.Ş./ Çivi, C., Genel Öğretim Metotları, Atlas Kitabevi, Konya 1994.
 ERGİN, O. NURİ, Türkiye Maarif Tarihi 1.-5., Eser Matbaası, İstanbul 1977.
 EKİCİM, M., Kemal, Rehnuma'i-Muallimin Üzerine bir inceleme (Yayınlanmamış Lisans Tezi), Ankara 1981.
 KANAD, H., Fikret, Deneysel Pedagoji, Örnek Matbaası, Ankara 1951.
 KARA, Ahmet, Selim Sabit'te Eğitim, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1992.
 KODAMAN, Bayram, Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1980.
 KÜÇÜKAHMET, Leyla, Öğretim İlke ve Yöntemleri (5. Bas.) Gazi Büro Kitabevi, Ankara 1994.
 ÖZTUNA, Yılmaz, Büyük Türkiye Tarihi, Ötüken Yayınları, İstanbul 1983.
 SELİM, Sabit, Rehnumâ-i Muallimîn, Matba-î Osmanî, İstanbul 1299.
 SELİM, Sabit, Muhtasar Tarih-i Osmani, Matba-i Amire, İstanbul 1297.
 SANEMOĞLU, Nuray, Gelişim Öğrenme ve Öğretim Kuramdan Uygulamaya, Özsen Matbaası Ankara, 1998.
 ULUDAĞ, Zekeriyya, Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritualizm, Akuağ Yayınları, Ankara 1996.
 ÜLKEN, H., Ziya, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Ülken Yayınları, İstanbul 1992.

Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2002, C. 4, s. 12, ss. 31-48.

Düzen ve Gâye Delili Üzerine Bir Analiz

*Ferit Uslu**

ABSTRACT

An Analysis on Teleological Argument for the Existence of God

In this paper, I examine the logical structure of teleological argument and D. Hume's critiques about it, then evaluate the arguments power and significance.

Hume's critiques can be summed up in two main points. 1. About the premise of the argument: The concept of "theological order" is based on an anthropomorphic analogy and this is inappropriate. 2. About the conclusion of the argument: The Argument doesn't lead us to the God of theistic religions. In the paper, different concepts of order are analyzed and according to this analysis Hume's critiques are discussed widely in the light of R. Swinburne's new formulation of the argument. At the end, in the light of those discussions, I investigate power and significance of the argument.

Keywords: 1. God, 2. Argument, 3. Teleology 4. Order, 5. Design, 6. David Hume 7. Richard Swinburne, 8. Causal explanation, 9. Teleological explanation.

Giriş

Bu çalışmanın amacı, düzen ve gâye delilinin (D.G.D.) mantıkî yapısını tahlil etmek ve bir delil olarak gücünü değerlendirmektir. Mantıkî yapısını tahlilden maksadım, D.G.D.'nin ana kavramlarını ve öncülünü inceleyerek, öncülden sonuca ulaşılırken kullanılan akıl yürütme biçimlerinin yapısını ortaya çıkararak onları tahlil etmektir. Bir delil olarak gücünü değerlendir-

* **Arş. Gör.**, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı.

mekten maksadım ise, sonucun delilin öncülünden ne derece meşrû bir şekilde çıkarılabileceği ve elde edilen sonucun teizm için ne anlam ifade ettiğini sorgulamaktır. Bunu yaparken delile yöneltilen eleştirilere değinecek, bunların gücü ve değeri üzerinde duracak ve bu eleştirileri göz önünde bulundurarak geliştirilen delilin çağdaş formüllemelerini de ele alacağım.

Aslında tek bir D.G.D.'nden değil de, düzen ve gâyeye yüklenen anlamlara göre değişen, pek çok düzen ve gâye delilinden söz etmek daha doğrudur. Mesela, yıldızlarla süslenmiş gökyüzünün güzelliğinden hareketle geliştirilen bir delil estetik düzen fikrine dayanmaktadır. Öte yandan, zaman zaman farklı düzen delilleri iç içe de olabilir. Sözgelimi, yıldızlarla süslenmiş gökyüzü tablosu, gökyüzünde görülen cisimlerin mükemmel düzen delili birbirine destek olacak şekilde tek bir form altında ifade edilebilir.¹ Bu sebeple, bir kavram karışıklığına yol açmamak için, bu incelemede düzen ve gâye delillerinden genel anlamda bir delil türü olarak bahsedildiğinde tekil bir kullanım tercih edilerek "düzen ve gâye delili" (kısaca D.G.D.) denilecek, fakat D.G.D.'nin birbirinden farklı formüllemeleri söz konusu edildiği yerlerde ise "düzen ve gâye delileri" (kısaca D. G. delilleri) şeklinde çoğul ifade kullanılacaktır.

Kimi düzen ve gâye delillerinin düzen kavramına, kiminin de gâye kavramına ağırlık verdiğini görmekteyiz. Fakat bunları farklı deliller değil, bir delilin değişik formüllemeleri olarak ele almak daha doğru gözükmektedir.

Her iki formüllemesini de göz önünde bulundurarak, D.G. delillerindeki akıl yürütmenin en genel şekliyle şu basamaklardan oluştuğunu söyleyebiliriz:

Öncül: Evrende gâyeli bir düzen (bir organizasyon, bir adaptasyon) kendini göstermektedir.

Sonuç: Öyleyse bu gayeli düzen bilgi ve hikmet sahibi bir düzenleyici tarafından meydana getirilmiştir.

Kant'a göre, D.G.D.'ndeki akıl yürütmenin bu iki basamağı arasında, öncülden sonuca geçmeye hizmet eden bir basamak daha vardır. Bu ara öncül şöyledir: Söz konusu gayesel düzen evrendeki şeylerin bir kısmı tarafından veya evrenin tümü tarafından sağlanmış olamaz.²

Aşağıda D.G.D.'nin bu iki akıl yürütme basamağını ayrı başlıklar altında ele alarak, temel kavramlarını analiz edip, değerlendireceğiz.

A. ÖNCÜL: EVRENDEKİ DÜZEN

1. Düzen Kavramı

Düzen kavramının çok açık ve üzerinde uzlaşmış tek bir anlamı yoktur. Ayrıca çağlar boyunca sürekliliğini koruyan, evrenle ilgili değişmez bir düzen tasavvuru da olmamıştır.

1 William P. Alston, "Teleological Argument for the Existence of God" *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Paul Edwards, c. VIII, London-New York, 1967, s. 84.

2 Immanuel Kant, *Artı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1993, s. 302, § A, 625, B 653.

Düzen kavramı, evrende meydana gelen olay ve süreçlerin birbiriyle ilişkisini açıklamak için kullanıldığında, bu kavrama birbirinden farklı anlamlar yüklediği görülür. Eğer evrenin belli parçaları/olayları, zaman ya da mekansal bir yakınlık içerisinde ortaya çıkıyor ve bu, fark edilir sürekli değişmezlikler ya da tekrarlar içinde oluyorsa buna *kozal düzen*, bu düzen bir gâyeye hizmet eder tarzda organize olmuşsa buna da *gâyesel düzen* denir.³

a. Gâyesel Düzen

İçinde zımnen dahi olsa gâye fikrinin olduğu düzen tasavvurlarına gâyesel (teleolojik) düzen denilmektedir. Gâyesel düzenle ilgili ayırt edici özellik, onun, belirli bir 'sonucu' meydana getirmek için gerekli olan süreç ve yapılarla dayalı bir düzen fikrini esas almasıdır. Gayesel anlamada bir grup elementin *düzenlendiğini* söylemek, onların belli bir yapı meydana getirmek için bir birbirleriyle özel bir ilgiye ait bir takım "nedenler" doğrultusunda ilişkilendirildiklerini söylemektir.⁴

Gâyesel düzen kavramını diğer düzen kavramlarından, özellikle de kozal düzen kavramından ayırt edebilmek için olguları açıklamanın iki farklı yolundan söz etmek yerinde olacaktır. Bunlardan biri *kozal açıklamadır*. Buna bilimsel açıklama da denebilir. Kozal açıklamada esas olan, olayları/olguları, sebep-sonuç ilişkisi içerisinde devam eden tekrarlanmalar şeklinde açıklamaktır. Diğer *gâyesel açıklamadır*. Bu da bir olgunun bir kişi tarafından bir amacı ve gâyeyi gerçekleştirmek için meydana getirildiğini söylemek suretiyle yapılan açıklamadır.⁵ Bu yüzden buna "kişisel açıklama" da denilmektedir. Gâyesel açıklama, varlığa çıkanın "ne için" var olduğunun açıklanması şeklinde de tanımlanır.⁶

Tabii bilimler kozal açıklamayı esas alırlar ve tabiatta hüküm süren kanunları keşfetmeye çalışırlar. Tabii bilimlerin nihaî olarak hedeflediği şey, tüm evreni açıklayabilecek en genel tabiat kanunlarına ulaşmaktır.⁷ Evrenle ilgili gayesel açıklama ise, evrendeki düzenin var olmasının "nedenini" ortaya koymayı amaçlar. İşte D.G.D.'nin evren hakkında yapmayı amaçladığı bu türden bir açıklamadır. Bu sebeple, D.G.D. açısından evrendeki düzen, son tahlilde, gâyesel bir düzen olmaktadır.

Evrendeki Düzen Hakkında Farklı Gâyesel Açıklamalar

"Evrendeki yapı ve süreçlerin gâyesel açıklaması nedir?" sorusu karşısında birbirinden farklı cevaplar verilebilmektedir. Bu cevaplara göre D.G. delilleri de değişiklik arz ederler. Bu cevapları temelde iki kategoride toplayabiliriz.

3 Alston, a.g.m., s. 84.

4 Alston, a.g.m., a.y.

5 Richard G. Swinburne, "Tasarım Kanıtı", çev. Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, der. Cafer Sadık Yaran, Samsun, 1997, s. 115-116.

6 İhan Kutluer, *Akil ve İtikat: Kelam Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul, 1996, s. 159.

7 Stephen W Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi: Büyük Patlamadan Kara Deliklere*, çev. Sabit Say, Murat Uraz, 8. baskı, İstanbul, 1993, s. 27.

i. Evreni Bir Bütün Olarak Ele Alan Gâyesel Açıklamalar

Bu tür gayesel açıklamalar evreni bir bütün olarak ele alıp, onu İlahî bir gâyenin vasıtası olarak görme eğilimindedirler. Bu bakış açısına göre kurulan D.G. delilleri de “bir bütün olarak evrenden hareket eden D.G.D.” olarak nitelenir.⁸ Bu yaklaşımda, insanların bilinçli bir plana ve gâyeye göre meydana getirdikleri sanat eserleriyle kurulan analoginin -bu analoginin kritiği ileride yapılmaktadır- tesiri oldukça fazladır.⁹ Burada İlahî gâye'nin ne olduğu hakkında genel olarak iki farklı yorum vardır.

Kimileri için bu gâye, tek tek olaylarda ya da evrenin bütününde değildir, evrene aşkındır ve evren içinden çıkarılamaz. Mesela, İbn Sina'ya göre, evrenin var edilmesindeki İlahî gâye (*el-gâyetü'l-İlahiyye*) Allah'ın sonsuz cömertliği ve inâyetidir. Bu cömertlikte vermek, almak için olmadığından, hiçbir şekilde Allah'a bir eksiklik ve yaratıklarına muhtaç olma özelliği atfedilmez.¹⁰

Bu görüşle ilgili iki sorun vardır. Bunlardan birisi teolojik, diğeri ise felsefidir. Teolojik itiraz şudur: Tanrı'ya bir gâye atfetmek, O'nun kendinde bulunmayan bir ihtiyacını karşılaması anlamına geleceği için, O'na bir eksiklik atfetmek olmayacak mıdır?¹¹ Felsefi sorun ise şudur: Eğer bu gâye hiçbir ihtiyaç ve amaçtan kaynaklanmıyorsa, bu durumda “amacı olmayan gâye” ne anlama gelmektedir? Sonsuz mükemmellikte olan ve hiçbir yönden yaratıklarına benzemeyen Allah'ın, “cömertlik”le nitelenmesi ne anlama gelmektedir? Bunun antropomorfik olmayan bir anlamı var mıdır?¹²

Evrenin bir bütün olarak, İlahî bir gâyeyi gerçekleştirmek için yaratıldığını ileri süren diğer bir görüş, bu gâyenin, evrenin içinde ve onun sahip olduğu iç-düzenin bir hedefi olduğu şeklindedir. İnsan ırkının varlığa çıkması ve bir sonraki aşama olarak da bu dünyada ahlaki gelişimini tamamlaması, bu yaklaşımı benimseyenlerce çoğunlukla evrendeki düzenin gâyesi ve evrenin yaratılış nedeni olarak görülür.¹³ Bu yaklaşım görüldüğü gibi evrenin, ortak bir düzene sahip olarak görülmesine ve uyum sağlayan yapıları ortak olarak destekleyen bütüncül bir sistem olarak düşünülmesine dayanmaktadır.¹⁴ İbn Rüşd'ün inâyet delili böyle bir yaklaşımı esas alan D.G.D. formüleştirmesine iyi bir örnek teşkil etmektedir.¹⁵ Çağımızda ise inâyet deliline benzer bir delili F. R. Tennant, 1930'da kaleme aldığı *Philosophical Theology*¹⁶ (cilt II, Cambridge-New York, Cambridge U.P.) adlı eserinde ileri sürmüştür.

8 Alston, a.g.m., s. 86.

9 Alston, a.g.m., s. 85, 86.

10 İbn Sina, *es-Şifâ: İlahiyyât*, neşr. G. C. Anawati, Said Zayed, y.y., t.y., s. 289-297.

11 Alaaddin Ali Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife (Kitabu'l-Zuhr)*, çev. Recep Duran, Ankara, 1990, s. 172.

12 Alston, a.g.m., s. 86.

13 Alston, a.g.m., s. 86; John Hick, *Arguments for the Existence of God*, London, 1979, s. 35.

14 Alston, a.g.m., a.y.

15 İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l Edille fi Akâidi'l-Mille (Felsefetü İbn Rüşd içinde, 2. baskı, Beyrut, 1399/1979)*, s. 60.

16 F. R. Tennant, *Philosophical Theology* vol. II, Cambridge-New York, Cambridge U.P., 1930, ch. 4.

Fakat bu görüşü benimsemenin önünde de bir takım sorunlar vardır. William Alston'un da dediği gibi, insanın ahlaki tekâmülünün tüm kozmik süreci ilgilendirir bir değeri olup olmadığıyla ilgili var olan ciddi kuşkular bir yana, evrende yer alan ve ortaya çıkan her şeyin insanî tekâmülle alâkalı olduğuna dâir emâreler bulmak mümkün görünmemektedir.¹⁷ Eski kozmolojinin insan merkezli Batlamyuscu evren tasavvuru böyle bir anlayış için uygun bir zemin teşkil etmekteydi, fakat günümüzde tüm evrenin insan için yaratıldığını düşünmek çoğu filozof açısından kabul edilebilir bir iddia değildir.¹⁸

Evrenin tümüyle ilgili bir gâyesel düzen fikri üzerine kurulu olan bir D.G.D.'in göğüslemesi gereken diğer bir önemli eleştiri, bizim kendi perspektiflerimizin sınırları içerisinde evrenin tümünü kuşatan bir bakış açısını güvenilir bir yolla geliştirip geliştiremeyeceğimizdir.¹⁹ Bu soruya verilecek cevabın niteliği ve tatminkârlığı bu tür delillerin geçerliliğini doğrudan etkileyecektir.

ii. Evrendeki Tekil Durumlardan Hareket Eden Gâyesel Açıklamalar

Evrendeki düzenin gâyesi nedir sorusuna verilebilecek cevaplar arasından ikinci kategoriye oluşturanlar, birincilerden farklı olarak gâyeyi evrenin tümünde aramazlar. Bu yaklaşımda tek tek olgular, yapılar ve süreçler ele alınarak onlardaki gâyeliliğin gösterilmesi hedeflenir ve bunlardan hareketle bir gâye koyucuya ulaşılır. 18. yüzyıl felsefecilerinden William Paley'in (1743-1805) ileri sürdüğü D.G.D., tekil durumlardan yola çıkarak onlardaki gâyeliliği göstermeye çalışanlar arasında en meşhur olanlardandır. Paley, düzenin bir göstergesi olarak insan gözü üzerinde yoğunlaşır ve gözü meydana getiren pek çok parça ve bölümün görmeyi meydana getirmek için son derece uyumlu bir şekilde nasıl çalıştığı üzerinde durur. Sonuç olarak o, göz dokularının tümünün bir gâyeye (burada gâye görmenin sağlanmasıdır) yönelik olarak çalışmasının ancak tabiat üstü bir düzen koyucu fikriyle açıklanabileceğini çıkarır.²⁰

Paley'inki gibi tekil nesnelere/durumlara ait gâyesel açıklamalarla ilgili önemli bir güçlük, tekil durumların gâyesinin göz örneğinde olduğu kadar her zaman açık olmamasıdır. Mesela, belli bir yerde bulunan bir taşın gâyesinin bir su akıntısının yolunu değiştirmek olduğu söylendiğinde, bundan onun bir planlamanın sonucu olduğu yorumu çıkarılabilir. Halbuki taşın bu şekilde duruşundan doğan gâye, tamamen doğal sebeplerden doğan bir gâye olarak da yorumlanabilir. Böyle bir yorum, hiçbir nesnenin tüm koşullar altında geçerli olan mutlak ya da tek bir gâyesinden söz edilemeyeceği düşüncesine dayanır. Bu anlayışa göre, her hangi bir taşın bir gâyesinden söz edilmesi, bu gâyenin taşın kendisinin özü gereği sahip olduğu ya da önce-

17 Alston, a.g.m., a.y.

18 Hick, a.g.m., s. 35.

19 David A. Pailin, *Groundwork of Philosophy of Religion*, London, 1986, s. 170.

20 William Paley, *Natural Theology; or Evidences of the Existence and Attributes of Deity*, 12. edition, chp. 3, s. 18 vd., <http://www.hti.umich.edu/cgi/p/pd-modeng/pd-modeng-idx?type=HTML&rgn=TEI.2&byte=53049319>.

den donatıldığı bir gâye değildir. Aksine bu gâye, taşın bulunduğu ortam içinde belli bir biçimde iş gördüğü anlaşıldıktan sonra belirlenmiştir. Ancak aynı taş, ortamın değişmesine bağlı olarak, başka gâyelerle de iş görebilir. Bu durumda, tekil nesne/durumlardan hareket eden D.G. delillerinin dayanağı olan ortada tek bir gâye bulunduğu varsayımı, ileri sürülebilecek tek mâkul yorum olmaktan çıkmaktadır.

Bu tür gâyesel açıklamaların içerdiği diğer bir güçlük ise, açıklamanın tamamıyla insan eseri düzeneklerle evrendeki yapılar arasında kurulan analogiye dayanmasıdır. Sözelimi Paley bu analogiyi, gözü mekanik bir saate benzeterek kurmaktadır. Özellikle içerdiği bu analogik anlamdan ötürü, ileriki sayfalarda ele alacağımız gibi, bu tür gâyesel açıklamalar eleştiri almaktadırlar. Ayrıca Darwin'in canlı türlerinin menşei ile ilgili evrim teorisi pek çok kimseye göre, Paley'in, vücudumuzdaki ve diğer canlı organizmalardaki organların gâyesel bir düzenlilik içinde nasıl oluştuğuyla ilgili çoğu sorusuna cevap vermektedir.²¹ Bu eleştirilerin tahlilini yeri geldikçe yapacağız.

b. Kozal Düzen

Bir başka düzen çeşidi de kozal düzendir. Kozal düzen gâyesel düzenden farklı olarak mekanik bir evren tasavvurunu esas alır. Mekanizm, gâye kavramını metafizik bir kavram olarak değerlendirip bilimsel bulmadığı için, açıklamalarında gâyesel düzen fikrine yer vermez.²² Kozal düzen anlayışında tüm fiziksel olayların nihai açıklamaları, öncesindeki fiziksel olaylar ve bilinen nedensellik yasalarına göre yapılmaktadır.²³

Newton sonrası çağdaş bilimin kozal açıklamayı kendine yegâne açıklama yolu olarak seçtiği görülmektedir. Özellikle kartezyen felsefe ve Newton mekanizmiyle gelişen bu yeni düzen anlayışıyla, tabiattaki olayları birbirine bağlayarak, onların dışındaki bir kuvvete doğrudan baş vurmaksızın, evrenin içindeki her şeyi fizik yasalarıyla açıklamanın mümkün olduğu kanaati hâkim olmuştur.²⁴ Newton mekaniğinin altın çağını yaşadığı 18. ve 19. yüzyıllarda, evren kozal kanunlar tarafından idare edilen devâsa bir makine şeklinde tasavvur edilmekteydi. Tanrı'nın varlığı kabul edilse de, doğa felsefesinin temeli seküler bir kozal düzen anlayışına dayanıyordu.²⁵ Bu yüzyıllarda yaşayan bilim adamları, tabiattaki ilâhî kanunları keşfettiklerine inanıyorlar ve onları, evreni yöneten değişmez nesnel kurallar olarak görüyorlardı.²⁶ Bu kurallar bizzat evrenin nesnel kuralları olunca da, onları koyan bir düzen koyucuya ihtiyaç duyulmaktaydı. Bu dönemdeki D.G. delillerinin böyle bir bakış açısına ve doğa felsefesine dayandığını söyleyebiliriz.

21 J. J. C. Smart, "The Existence of God", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. by Antony Flew, Alasdair MacIntyre, 7. impression, London-Becles, 1969, s. 43.

22 Kutluer, a.g.e., s. 148.

23 Jennifer Trusted, *Fizik ve Metafizik*, çev. Seval Yılmaz, İstanbul, 1995, s. 100.

24 Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. Hasan Katipoğlu, İstanbul, 1988, s. 18.

25 Trusted, a.g.e., s. 101.

26 Süleyman H. Bolay, *Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, İstanbul, 1989, s. 85; Trusted, a.g.e., s. 171.

18 ve 19. yüzyıllarda "tabiat kanunları"na duyulan söz konusu büyük güven ve saygı, D.G.D.'nin altın çağını yaşamasına neden olmuştur.²⁷ Bu dönemin D.G. delillerinde görülen ortak özellik evrenin büyük bir saate veya makineye benzetilmesidir (mesela William Paley'in delili bunun klasikleşmiş en iyi örneklerinden biridir). Bu yüzden bu tür formülleştirmele- re, günümüzde analogik D.G.D. de denmektedir.²⁸ Analogik D.G. delilinin/ delillerinin kanıtladığı Tanrı, yaşayan organizmaların yaratıcısı veya güzel ve estetik eserleri meydana getiren sanatkar değil, evrenin Ulu Mimarı ya da devasa makine ve tezgahların mucit ve düzenleyicisidir.²⁹ Büyük ölçüde tabii din anlayışlarından beslenen ve deist bir dünya görüşüne hizmet eden D.G.D.'nin bu şekildeki formüllemelerinin pek çoğunda Tanrı'nın kendine özgü inâyetine, evrene müdahalesine fazlaca yer yoktur. Tanrı sadece, evrenin yaratılmasından ve mevcut düzenini sağlayan kurallarını tayin etmekten sorumlu görülmektedir.³⁰

2. Hume'un Düzen Kavramına Yönelttiği Eleştiriler*

D. Hume'un D.G.D.'ne yönelttiği eleştiriler pek çok olmasına rağmen,³¹ bunlardan düzen kavramıyla ilgili olanları iki grup altında toplamak mümkün gözükmüyor: 1. Hume'un doğrudan düzen kavramıyla ilgili eleştirileri ve, 2. Düzen kavramıyla kurulan analogiye yönelik eleştirilerdir. Evrene yüklenen düzen kavramı temelde analogik olduğundan, aslında her iki eleştiri türü, bir eleştirinin birbirini tamamlayan iki yönü olarak da ele alınabilir. Biz de bu sonuncu yaklaşımı benimseyerek, iki eleştiriye birlikte inceleyeceğiz.

Birincisi, ortaçağ tabiat filozoflarını gâyesel düzen fikrine sarılmaya iten önemli nedenlerden biri, Tanrı'nın mükemmelliğine ve mutlaklığına gönderme yapmaksızın olayların art arda gelişlerindeki düzenliliğe ve tabiat kanunlarının değişmezliğine güvenmenin onlara anlamsız görünmesidir.³² Özellikle doğa felsefeleri ve kozmolojileri sebebiyle, onlar açısından gâyesel düzen kavramı ile Tanrı'nın varlığı inancı, kendi aralarında hiçbir çelişkiye sebep olmadan tam bir tutarlılık arz ediyordu. Yeniçağın başların-

27 M. H. Carré, "Phisicotheology", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Paul Edwards, c. VI, London-New York, 1967, s. 300.

28 Michael Peterson, William Hasker vd., *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York-Oxford, 1991, s. 80-81.

29 Carré, a.g.m., s. 300.

30 Trusted, a.g.e., s. 172.

* Hume'dan sonra D.G.D.'ne yapılan eleştiriler, onunkilerin tekrarı olmaktan fazlaca öteye gitmemiştir. Bu yüzden, Kant'ınkiler de dahil olmak üzere yapılan diğer eleştirileri ayrıca zikretmeyi gerekli görmedik.

31 Hume'un D.G.D.'ne yönelttiği önemli eleştirilerden biri, düzensizlik olarak nitelenebilecek afet ve felaketlerin ve insandan kaynaklanan kötülüklerin varlığının gâyeli bir düzenin olmadığını gösterdiği şeklindedir. "Kötülük problemi" olarak da nitelenen bu sorun, tek başına bir makale konusu olacak şekilde baş başına bir incelemeyi gerektirdiği için burada ele alınmayacaktır. Kötülük problemiyle ilgili eleştirisi dışında D. Hume'un D.G.D. ile ilgili tüm eleştirilerini iki başlık altında toplamak mümkündür: 1. Alemle ilgili müşahedelerimizden gayesel bir düzen fikrine ulaşamayız. Eğer ulaşıyorsak bu temelsiz bir analogiye dayanmaktadır, 2. Böyle bir gayesel düzen kavramına ulaşılsa bile bu kavram bizi teizmin Tanrı'sına iletmez.

32 Trusted, a.g.e., s. 132.

da gâyesel açıklama düşüncesi terk edilmesine ve Tanrı'ya gönderme yapılmaksızın, evren kendi içinde mekanist kanunlarla açıklanmaya başlanmasına rağmen, evrendeki düzenin varlığı yine Tanrı'yla temellendiriliyordu. Mesela Descartes, tabiatın sahip olduğu tekdüzeliği ve düzeni, Tanrı'nın değişmez ve kusursuz oluşuna bağlınıyordu. Buradan yola çıkarak o, tabiat kanunlarının değişmez ve kat'i olduğu sonucunu çıkarmıştır.³³ Halbuki bu açıklama o dönemde yeni gelişen kozal açıklama yöntemi için kabul edilebilir değildi. Çünkü bu, kozal düzen fikrini bir noktadan sonra bırakıp, tekrar eski gâyesel düzen fikrine dönmek anlamına gelmektedir.

Kozal düzen anlayışı, haricî bir açıklayıcıyı zorunlu olarak gerektirmektedir. Hatta onun gâyeli bir düzen olması da gerekmez, o gâyesiz, kör, tesadüf eseri vücut bulmuş bir düzen de olabilir. Daha doğrusu kozal açıklama bu düzenin nasıl ve niçin var olduğunu bize vermiyorsa bu soruyu sormanın bir anlamı da yoktur. İşte bu nokta, Ortaçağ'da soruları ve yöntemleri benzer olan din ve bilimin bir birinden kopmasında önemli rol oynamıştır. Bunun din açısından anlamı, daha sonra *Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi*'nde ortaya koyduğu gibi, metafiziğin ve teolojinin (kanıta dayalı) bir bilim olarak imkanının ortadan kalkması şeklinde olmuştur. Bu durumda hâlâ, tabiatın gayeli/planlı bir düzenin var olduğu, "kesin kanıtları olan bir gerçeklik" olarak görülmeye devam edilebilir miydi? İşte Hume'un, şüpheci bir edayla sorgulamaya giriştiği budur.

Hume'un, *Doğal Din Üzerine Söyleşiler*'de göstermeye çalıştığı temel husus, deneyimlerimize dayanarak evrende kozal bir düzenin var olduğunu iddia edebileceğimiz, fakat bu kozal düzen anlayışının bizi bir gâyeye ve dolayısıyla bir düzen koyucuya götürmeyeceği hususudur. Çünkü Hume'a göre, bir gâyeye ve düzen koyucuya ancak gâyesel düzen fikri götürülebilir; böyle bir düzen fikri ise hem temelsizdir, hem de hatalı bir analogiye dayanmaktadır.

Şöyle ki, Hume'a göre, analogik düzen delillerinde, delil ileri sürülürken insan elinin eseri olan ürünler çoğunlukla model kabul edilmektedir. Bunun sebebi, bu eserlerin çoğunlukla bir düzene sahip olmalarıdır. Fakat insan ürünü eserler ile tabiatdaki eserler arasında önemli bir fark vardır. İnsan eserleri söz konusu olduğunda biz, eserin parçalarını gâyeye uyumlu hale getiren 'neden'i biliyoruz. Fakat tabiat olaylarında böyle bir müşâhedemiz olmadığından parçalarla gâye arasında uyum sağlayan kaynak, bizim için aşikâr değildir. Bu konuda elimizdeki yegâne belirti, böyle bir uyumun sağlanmasının bildiğimiz tek yolunun akıllı bir düzenleyiciyle olduğudur.³⁴

33 Descartes'in bu konuyla ilgili şu ifadesi hayli dikkat çekicidir: "Umumî olarak gözden geçirdiğim tabiat mefhumu ile, asıl olarak Tanrı'dan veyahut Tanrı'nın yaratılmış şeylerle kurduğu düzen ve durumdan başka bir şey kastetmiyorum." (R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, 2. baskı, İstanbul, 1962, s. 210-211.)

34 Böyle bir analogiyi çok çarpıcı bir şekilde Cicero'nun şu sözlerinde görmemiz mümkündür: "Bir kimse için, kendisinde bir zihin ve anlayış bulunduğu fakat evrenin, kendi aklının zor kavradığı şeyleri devindiren yöneten bir aklının bulunmadığına inanmaktan daha saçma bir kendini beğenmişlik olabilir mi?" (John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, 2. baskı, İstanbul, 1996, s. 355.)

İşte Hume, böyle bir akıl yürütmeden hareketle kurulan analogjiyle, evrendeki düzenin kaynağının, düzen koyucusunun zihninde bulunan *a priori* bir düzen fikri olduğunu ileri sürerek açıklamanın ne ölçüde yerinde bir düşünce olduğunu eleştirir.³⁵ Hume'a göre, tabii bir sürece, sırf gerçek anlamda gâyeli olan insan ürünü süreçlere benzediği için gâyelilik atfetmek asla haklı gösterilemez; bu kendi düşüncelerimizi tabiatın işleyişine yansıtılmaktan başka bir şey değildir.³⁶

İkincisi, kozal bir düzen kavramından hareket etmek de, Hume'a göre, D.G.D.'nin hedefine hizmet etmekten uzaktır. Zira var olan her evren, var olabilmek için barındırdığı unsurların tutarlı ve kararlı bir kompleksine sahip olması gerekir. Buna göre, evrende kozal bir düzenin olduğunun gösterilmesi, bundan Tanrı'nın varlığının çıkarsanmasını gerekli kılmaz. Çünkü aynı zamanda bu düzenin ilahî faaliyetin dışında hiçbir nedene dayanmadığının da gösterilmesi gerekmektedir. Fakat bu, tam da düzen delilini yapamadığı şeydir. Çünkü Hume, natüralist bir söylemle de evrendeki düzenin açıklamasının prensip olarak yapılabileceğini ileri sürer. Onun, "Epikürcü hipotez" dediği bu açıklamaya göre, evren belli sayıda kendi halinde hareket eden atomlardan oluşmaktadır. Eğer bu atomların sonuçta belli bir düzen oluşturabilecekleri olası bir kombinasyon biçimleri varsa, bunlar sınırsız bir zaman içinde er ya da geç bu kombinasyona ulaşacaklardır. Belki de bizim içinde yaşadığımız evren, uzun süren bir kararsızlık ve düzensizlik sonrası şans eseri düzene kavuşan böyle bir evrendir.³⁷ Nitekim Hume'dan kısa bir süre sonra Darwin, biyolojik sahada kendi kendine işleyen bir evrim sürecinin varlığını ortaya atarak, Hume'un Epikürcü hipotezine destek olabileceği bir örnekleme sağlamıştır.³⁸

Üçüncüsü, Hume'a göre, evreni bir makineye benzetmenin de bir temeli yoktur. Çünkü dünyamızın bitkiler, hayvanlar gibi canlılardan oluştuğu düşünülürse, onu organik olarak düşünmek mekanik olarak düşünmekten daha az akla yakın değildir. Öyleyse "Eğer evren" der Hume, "insan eserlerine benzemekten daha çok hayvan vücutlarına ve bitkilere benziyorsa, nedeninin de berikinden çok onlarınkine benzemesi daha olasıdır; dolayısıyla kökeni akla ve tasarıya değil, üreme ve bitmeye yorulmalıdır. [...] Öyleyse dünyanın nedeninin, üreme ya da bitmeye benzer bir şey olduğunu çıkarabiliriz."³⁹

Hume, bu sözlerle, evrende aklın yanında pek çok yönlendirici tabii ilkenin de var olduğuna dikkat çekmektedir. Her ilke kendi tabii ortamında etkindir: üreme, hayvanlar aleminde; bitme, bitkiler aleminde vs. Bu sebeple ona göre, aklın, diğer ilkeler arasında öne çıkarılarak tüm evrenin yönlendirici ilkesi olduğunu ileri sürmenin hiçbir gerekçesi olamaz. O şöyle sorar: "Beynin düşünce dediğimiz bu küçük kıvılcığının ne özelliği vardır ki, onu

35 David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, 3. baskı, Ankara 1995, s. 158.

36 Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın, İzmir, 1986, s. 85.

37 Hume, *a.g.e.*, s. 191-197.

38 Hick, *a.g.e.*, s. 10, 11.

39 Hume, *a.g.e.*, s. 185, 186.

böyle bütün evrenin örneği yapmamız gereksin? [...] Pekalâ varsayabileceğimiz üzere, eğer düşünce, [evrende] bu daracak köşeye [dünyaya] özgüye ve burada bile sınırlı bir eylem alanına sahipse, ona ne hakla her şeyin ilk nedeni gözüyle bakabiliriz?"⁴⁰

Dördüncüsü, Hume açısından, bu akıl yürütmede zayıf olan bir başka husus da, fizikî düzenin bir açıklamaya ihtiyacı olduğunu farz ederken zihni düzenin (İlahî gâye ve hikmetin) bir açıklamaya ihtiyacı olmadığını düşünmektir. O, Philo'nun ağzından şöyle sorar: "Yok eğer bir yerde duracak ve daha ileri gitmeyeceksek, niçin oraya [Tanrı fikrine] kadar gidelim? Niçin maddî dünyada durmayalım?"⁴¹

3. Hume'un Düzen Kavramıyla İlgili Eleştirilerinin Tahlihi

Bu bölümde Hume'un eleştirilerini tahlil ederken ağırlıklı olarak Richard G. Swinburne'un görüşlerini göz önünde bulunduracağız. Zira Swinburne, Hume'un yukarıdaki tüm eleştirilerine rağmen D.G.D.'nin geçerli bir formunun hala kurulabileceği kanaatinde dir.⁴²

Şimdi düzen kavramıyla ilgili Hume'un eleştirilerini sırasıyla ele alıyoruz.

Hume'un aktardığımız itirazlarından birinci ve ikincisi insan eliyle meydana getirilmiş düzenlerle evrendeki düzen arasında D.G.D.'nin kurduğu analogiye yöneliktir. R. Swinburne, tüm analogik çıkarımların hatalı olmadığını, günümüzde kimi geçerli analogik modellemelerin bilimde de yaygın olarak kullanıldığını belirtir. Analogiler, sadece bilimsel teorileri anlamada değil, onları ispatlamak için de kullanılmaktadır. Swinburne'e göre, tümevarımsal bir form içerisinde ifade edilen D.G.D.'nin dayandığı analogik çıkarım, bilimsel çıkarımlarda kullanılan analogik modellere uygunluk arz etmektedir.⁴³

Öyleyse Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için, D.G.D.'nde analogik bir akıl yürütmenin kullanılmasında biçimsel bir hata yoktur. Fakat Swinburne'un de belirttiği gibi, analogik delillerde önemli olan ve dikkat edilmesi gereken husus, benzetilen şeyler arasındaki benzerliğin ne kadar büyük olduğudur. Çünkü benzerlik ne kadar fazlaysa, delil de o ölçüde güçlü olacaktır.⁴⁴ Bu durumda, D.G.D.'in de kullanılan analogideki benzerliğin ne kadar fazla olduğu önem kazanmaktadır.

Diğer taraftan analogik deliller, gücünü sadece iki taraftaki benzer noktaların fazlalığından almaz, ayrıca böyle bir delille ortaya konan teori, konuyu, alternatif teorilere göre daha basit, ve tutarlı bir şekilde açıklayabilmelidir. Çünkü, mümkün oldukça az sayıda açıklama çeşidinin kabul edilmesi gerektiği temel bir açıklama prensibi olarak kabul edilmektedir.⁴⁵ Swin-

40 Hume, a.g.e., s. 157.

41 Hume, a.g.e., s. 170. Hume'un D.G.D.'ne yönelttiği eleştirilerle ilgili ayrıca Türkçe'de şu kaynaklara bakılabilir: Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 3. Baskı, İstanbul, 1992, s. 71-74; Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul, 1998, s. 64-66.

42 Swinburne, "Tasarım Kanıtı", s. 83.

43 Richard G. Swinburne, "Teizm ve Bilim", *Din ve Bilim: Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinden Seçme Felsefi Yazılar*, der. ve çev. Cafer Sadık Yaran, Samsun, 1997, s. 112.

44 Swinburne, "Tasarım Kanıtı", s. 92.

45 Swinburne, a.y.

burne, D.G.D.'nin evren hakkında ileri sürdüğü açıklamanın, empirik konuların düşünülebilen en basit açıklamasını verdiğini ileri sürer. Çünkü delilin ileri sürdüğü şekilde, cismanî olmayan, bilgi ve hikmet sahibi bir düzen koyucu, evrendeki düzenin ve tabiat kanunlarının varlık nedeni olarak kabul edildiğinde tüm evreni tek bir ilkeyle açıklamak mümkün olmaktadır.⁴⁶

Öte yandan Swinburne, evrendeki yapı ve olaylarla insan eserleri arasında ve insan ile Tanrı arasında farkın bulunması, ikisi arasında kurulan benzerliği, dolayısıyla delilin gücünü zayıflattığını kabul eder.⁴⁷

Sonuç olarak, D.G.D.'ndeki analogik akıl yürütme hatalı değildir. Bununla birlikte, kurulan analogideki benzerlik sorun oluşturmaktadır. Başka bir anlatımla delilin gücünü, analoginin gücü tayin edecektir. Bu analogideki benzetme kimilerine son derece zayıf, kimilerine de güçlü görünebilir. Öyleyse sonucu, büyük ölçüde delili inceleyenlerin kişisel kararı belirleyecektir. Kişiler bu konuda karar verirlerken bir seçim yapmaları gerekmektedir. Swinburne'un de dediği gibi, bu konudaki seçimlerini iki önemli soru karşısında verecekleri cevaplar belirleyecektir.⁴⁸ Birincisi, tabiat kanunları ve evrenin, başlangıç koşullarında sahip oldukları düzen ve ahenge şansı eseri sahip olmalarının ne kadar olası olduğudur. İkincisi ise, evrenin yasalarını ve maddesinin niteliklerini, en son açıklanamaz olgular olarak mı kabul etmeliyiz, yoksa gâyesel bir açıklama yapıp Tanrı'yı işin içine dahil ederek, onların ötesine mi geçmeliyiz? Bu sorulara karşısında takınacağı tavır ve vereceği cevaplar, kişinin D.G.D.'ndeki analoginin gücüyle ilgili kararını belirleyecektir.

Hume'un üçüncü itirazı, evrenin, insan eseri bir makineye benzetilmesinin meşrûluğunu sorgulamaya yöneliktir. Swinburne'a göre, bu eleştiri mekansal bir düzenliliğe karşı etkili olabilir, fakat zamansal düzenlilik hakkında fazla güçlü değildir. Bunun nedenini açıklamak için önce Swinburne'un yaptığı zamansal ve mekansal düzen ayrımını ortaya koymak yerinde olacaktır.

Mekansal düzen, Swinburne tarafından "birlikte bulunma düzenlilikleri" olarak da isimlendirilebilir. Mekansal düzen, zamanın herhangi bir anında bir mekandaki düzenliliktir. Mesela, bütün yolları birbirine dik açılı olan bir şehirde, bir kütüphane katalogunda fişlerin yazar soyadlarına göre sıralanmasında mekansal düzen vardır. Yine, bir otomobilin, sadece birkaç manivelayı döndürerek ve birkaç düğmeyi itip, çekerek düzenli hareketler yapacak şekilde birbirine uyarlanmış parçalardan meydana gelmesi mekansal düzene bir örnektir.⁴⁹

46 Swinburne, a.y.

47 Swinburne, a.g.m., s. 93.

48 Swinburne, "Teizm ve Bilim", s. 124.

49 Swinburne, "Tasarım Kanıtı", s. 84. Swinburne'a göre, mekansal düzen fikrinde mekanik evren tasavvurunun büyük rolü olmuştur. Bu sebeple, 18. ve 19. yüzyıllarda doğa felsefesi, neredeyse bütünüyle, mekansal düzen fikri egemen olmuştur. Bu yüzyıllarda geliştirilen mekansal düzen delilleri, biyolojik organizmaların hayatlarını ve nesillerini devam ettirecek mükemmel bir iç-uyuma ve çevreleriyle dış-uyuma sahip oldukları öncülü üzerine kuruludur; aynı mekanı paylaşan (bu tek bir organizmadaki azalar da olabilir, daha geniş ölçekte tabiattaki denge ve düzeni oluşturan organik ve inorganik unsurlar da olabilir) varlıkların bir arada uyum içinde var oldukları fikrinden hareket eder (Swinburne, "Teizm ve Bilim", s. 123).

Zamansal düzen, Swinburne tarafından "birbiri ardından gelme düzenlilikleri" şeklinde de adlandırılır. Mesela, bir şarkının söylenmesi esnasında birbiri ardından gelen notaların oluşturduğu, yine bir dansçının dansını icra ederken vücut hareketlerinin düzenli dans modellerine göre oluşturduğu düzen birbiri ardından gelme düzenlilikleridir.⁵⁰ Evrende zamansal düzenlilik, tabiat kanunları olarak, yani nesnelere birbiri ardına düzenli tekrarlanmalarla gelmeleri şeklinde kendini gösterir.⁵¹

Zamansal ve mekansal düzenlilikler arasındaki bu farktan dolayı, Swinburne'e göre, birlikte bulunma düzenliliklerini bitme ve üreme teorileriyle açıklamak makûl olabilse de, birbiri ardından gelme düzenliliklerini bu şekilde açıklamak makûl görülemez.⁵² Zira mekansal düzenliliğin sebebi tabiat kanunlarıdır. Fakat tabiat kanunları, üreme veya bitme kavramlarıyla açıklanamaz.

Ayrıca üreme modelinde, canlıların menşei problemiyle ilgili soru, sürekli bir önceki nesle götürülerek, geriye yönelik olarak sonsuza dek sorulabilir. Oysa onların, bilinçli bir düzenleyici tarafından yaratıldığı söylenirse süreçle ilgili tatmin edici bir cevap verilmiş olur.⁵³

Hume, bu cevaba muhtemelen şöyle karşılık verirdi: Bu taktirde neden düzenleyicinin zihninin bu şekilde mükemmel bir düzenlemeye uyumlu hale getirildiğini sormayalım?

Bu eleştiriye cevap olarak şunu söyleyebiliriz: Bir neden, ortada duran sonuçların karakteristik özelliklerini basit bir yolla ve mâkul bir şekilde tutarlı olarak açıkladıkça ve başka daha mâkul bir açıklama imkanı yoksa, her zaman geçerli kabul edilir. Bu bilimsel metodun doğası gereğidir.⁵⁴ Dolayısıyla konumuz olan evrendeki düzen hakkında da Tanrı postulatı onun yeterli ve mâkul bir açıklamasını veriyorsa daha ileri gitmenin bir anlamı yoktur. Çünkü bu neden, bir "yeter neden" olarak evrendeki düzenin tam bir açıklamasını vermektedir.

Hume'un dördüncü itirazda ifade edilen "Yok eğer bir yerde duracak ve daha ileri gitmeyeceksek, niçin oraya kadar da gidelim? Niçin maddî dünyada durmayalım?"⁵⁵ sözüne gelince, bu eleştiri için söylenebilecek şey yuvarıda Hume'un ilk eleştirisini değerlendirirken sonuç olarak söylediğimiz seçimlerden ikincisiyle doğrudan ilgilidir. Yani her insan bu konuda bir seçimle karşı karşıyadır ve herkes kendi seçimini kendisi yapacaktır: Ya evrenin nihaî açıklaması için gâyesel bir açıklamaya baş vurmaya kabullenecek ya da bunu gereksiz görecektir.

50 Swinburne, "Tasarım Kanıtı", s. 90.

51 Swinburne, a.g.m., s. 84, 87.

52 Swinburne, a.g.m., s. 98.

53 Alston, a.g.m., s. 85.

54 Swinburne, a.g.m., s. 96.

55 Hume, a.g.e., s. 170.

B. Sonuç: Düzen koyucunun Varlığı

D.G.D.'yle sonuç olarak, genel anlamda teizmin Tanrı'sı, özelde ise Yahudiliğin, Hıristiyanlığın veya Müslümanlığın Tanrı'sı kanıtlanmaya çalışılmaktadır. Acaba yukarıda ele aldığımız tüm eleştiriler bertaraf edilmiş olsa bile, delilin öncülü kendisinden bu sonucu meşrû bir şekilde çıkarmamıza elverişli midir? Bu soruyu farklı bir şekilde soracak olursak, D.G.D.'nin öncülünden hareketle, meşrû olarak nasıl bir Tanrı kavramına ulaşabiliriz?

İşte D. Hume'un Doğal Din Üzerine Söyleşiler'de sorguladığı bir başka nokta da budur. Şimdi Hume'un bu yöndeki eleştirisini ele alacağız.

Hume'a göre, tabiattaki görünümlerden yola çıkarak, diğer bir deyişle a posteriori bir akıl yürütme sonucunda ulaşılan bir Tanrı kavramı, hiçbir zaman bize tek-Tanrılı dinlerin tasvir ettiği sonsuz ve mükemmel Tanrı kavramını vermez. Çünkü sınırlı ve nâkıs bir evren "sonuç"u, bizi sonsuz ve mükemmel bir Yaratıcı "neden"ine götürmez. İlahî nedenle ilgili söyleyebileceğimiz şey, gözlemediğimiz sonucun bize verdikleriyle sınırlıdır.⁵⁶

Hume'un bu eleştirisine benzeyen bir eleştiriyi Saf Akılın Tenkidi'nde Kant şu cümlelerle ileri sürer: "Zorunlu ve kendine-yeterli bir asli varlığa ilişkin aşkın fikir öylesine ezici bir büyüklüktedir ve her zaman koşullu olan tüm duysal şeylerden öylesine yüksektir ki, bir yandan böyle bir kavramı doldurmak için hiçbir zaman tecrübeye ait bir gereç bulunmazken, öte yandan, koşulsuz, her zaman boş yere koşullunun alanında aranır ve hiçbir duysal bireşimin yasası bize onun bir örneğini ya da en küçük bir ipucunu bile veremez."⁵⁷

Kant'a göre, sonludan sonsuz, kontenjandan zorunlu ancak D.G.D.'den kozmolojik delile sıçranarak çıkarılabılır, bu sonuncusu da örtük bir ontolojik delildir. Böylece Kant'a göre D.G.D. her ne kadar başlangıçta her şeyi tecrübeden türetilen inandırıcı kanıtlar üzerine kurmuş olsa da, sonuçta amacına saf akıl yoluyla ulaşmış olmaktadır.⁵⁸

Sonuç olarak Hume ve Kant'a göre, D.G.D.'nin bizi ulaştırdığı Tanrı'nın ve sıfatlarının sonsuz olduğu ileri sürülemez. Hatta Hume'a göre, O'nun tek bir Tanrı olduğu da söylenemez; bir çok insanın bir binayı yapmak için bir araya gelerek iş birliği yapmasında olduğu gibi, bu düzenin de Tanrılar topluluğu tarafından kurulmadığına bir delil yoktur.⁵⁹

Bu eleştiriler şunu haklı olarak ortaya koymaktadır: D.G.D. tek başına ele alındığında, bizi teizmin Tanrı'sına, İbrahim'in, İshak'ın, Yakub'un Tanrı'sına götürmemektedir. Fakat bunu dememiz, bu konudaki Hume'un tüm eleştirilerinin kendisinin zannettiği kadar yerinde ve güçlü olduğu anlamına gelmemektedir.

56 Hume, a.g.e., s. 175-177.

57 Kant, a.g.e., s. 301, A §621, B §649.

58 Kant, a.g.e., s. 303, A §629, B §657.

59 Hume, a.g.e., s. 177-178.

İlkin Hume'un, eleştirisinde görüşlerine dayanak yaptığı sebebin sonuçla orantılı olması gerektiği⁶⁰ şeklindeki ilkesini ele alalım. Bu ilke, günümüzde de bilimsel bir ilke olarak işlerliğini sürdürmektedir. Fakat eğer bu ilke Hume'un yaptığı gibi en katı yorumuyla tüm bilime evrensel bir ilke olarak tatbik edilecek olursa, bilimin terk edilmesini sonuç verecektir. S'nin sebebinin sadece S üretmek olduğu şeklinde bir açıklama totolojik bir açıklama olarak bizimize hiçbir şey katmayacaktır. Öyleyse Swinburne'un dediği gibi, olgu gerçekleriyle ilgili bir açıklamada, bir "sebeb" in "sonucu" meydana getirmek için yeterli olandan başka bazı karakteristiklerinin de yer alabileceği mâkul karşılanmalıdır.⁶¹

Swinburne, Hume'un neden bir değil de birden fazla Tanrı'nın olduğunu düşünmeyelim, şeklindeki eleştirisine, yine onun eleştirisinin devamında söylediği bir ilkeyle cevap verir.⁶² Hume, "Zorunluluk olmadıkça sebepleri çoğaltmak gerçek felsefeye aykırıdır" demektedir.⁶³ Evrenin tek bir düzen koyucusu olduğu hususunda elimizde ipuçları vardır. Çünkü evrenin mevcut düzeninden sorumlu birden fazla Tanrı varsa, bu taktirde evrenin değişik bölgelerinde farklı Tanrıların farklılıklarını yansıtacak karakteristik özelliklerine ait işaretlerin gözlenmesi beklenirdi. Fakat bilimsel kanunlar tüm evrende tek bir düzenin hâkim olduğunu ve tabiat kanunlarının evrensel ölçekte geçerliliğe sahip olduklarını göstermektedir. Elbette bu akıl yürütme bize düzenin tek Tanrı tarafından sağlandığını kesin olarak kanıtlamaz, çünkü tek bir düzen birden fazla düzenleyicinin işbirliği ve mutabakatıyla da kurulabilir. Fakat bu, teizmin açıklamasına göre daha karmaşık bir açıklamadır ve Hume'un, zorunluluk olmadıkça sebepler çoğaltılmamalı ilkesine ters düşer. Öyleyse teizmin iddiasının daha yüksek bir olasılığa ve geçerliliğe sahip olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak, D.G.D.'den tek başına sonsuz ve zorunlu bir Tanrı fikri çıkmasa da, Tanrı'nın düzen koyucudan öte bir takım sıfatlarını ondan çikarsayabiliriz.

C. Düzen ve Gâye Delilinin Bir Delil Olarak Gücü ve Değeri:

Yakın dönem teolog ve filozofları, Tanrının varlığıyla ilgili delilleri kesin birer ispat olarak görmekten vazgeçmişlerdir. Bunun bir nedeni, önce Hume'un sonra da Kant'ın delillere yönelttiği eleştirilerin delilleri ileri sürenleri daha az iddialı olmaya sevk etmesidir. Başka bir önemli nedeni de, çağdaş epistemolojideki totolojik olmayan hiçbir bilginin özellikle de tümevarımsal bilgilerin mantıksal kesinlik ifade etmeyeceği, ancak yüksek olasılıklı bir doğruluğa sahip olabileceği şeklindeki genel uzlaşıdır. Mesela R. Swinburne, geliştirdiği D.G.D.'nin tümevarımsal bir delil olduğunu söyler. Ona göre, doğru tümevarımsal bir delilde, öncüller sonucu ancak belli bir dereceye kadar

60 Hume, a.g.e., s. 175.

61 Swinburne, "Tasarım Kanıtı", s. 94.

62 Swinburne, a.g.m., s. 98.

63 Hume, a.g.e., s. 177.

olası kılabilirler, fakat zorunlu kılamazlar.⁶⁴ Swinburne'e göre, D.G.D. Tanrı'nın varlığı hipotezini, "yüksek oranda olası" bir geçerliliğe sahip kılmaktadır.⁶⁵ Benzer şekilde, F. R. Tennant, geliştirdiği D.G.D.'nin değeri hakkında konuşurken, onun teist hipotezi büyük ölçüde "olası" ve "mâkul" kıldığını ileri sürmektedir.⁶⁶

Swinburne, Tanrı'nın varlığı ile ilgili kanıtları birer "hipotez" olarak görmektedir. Ona göre bu hipotezlerin, cevap aradıkları sorular göz önünde bulundurulduğunda, bilimsel hipotezler olarak görülmesi mümkün olmasa da, bilimsel düşünce ve akıl yürütmenin kalıplarına tam uygun olmaları sebebiyle birer hipotez olarak görülmelerinde bir yanlışlık yoktur.⁶⁷ Ona göre, hangi türden olursa olsun bir hipotez, üç ölçütü yerine getirdiğinde doğru olma olasılığını önemli ölçüde artırır. Birincisi, hipotezin delil olarak ileri sürdüğü olguların normal şartlar altında gerçekleşmesi çok olası olmalıdır. Buna göre, evrendeki düzenin bir düzen koyucunun varlığını yüksek bir olasılıkla gösteren bir delil olabilmesi de, normal şartlarda bir düzenin kendi kendine tesadüfen oluşmasının beklenmemesine bağlı olacaktır. İkincisi, eğer hipotez doğruysa, ona uygun olguların meydana gelmesi çok daha fazla muhtemel olmalıdır. Üçüncüsü, hipotez basit olmalıdır. Çünkü basit hipotezler, Hume'un da belirttiği ilke gereğince, karmaşık hipotezlere göre daha fazla doğru olma olasılığına sahiptirler.⁶⁸

Neden düzenli bir evren vardır? Neden evrende bir düzen vardır da kaos yoktur? Evrenin gelişigüzel bir düzensizlik içinde olması ve hatta hiçbir zaman var olmaması, bu şekilde düzenli var olmasından çok daha yüksek bir olasılıken, çok düşük bir olasılık olan bu düzen neden vardır? Swinburne'e göre, bu soruları, en basit, kolay ve mantıklı bir şekilde Tanrı'nın varlığıyla açıklayabiliriz. Öyleyse Tanrı'nın varlığı hipotezi, yüksek olasılığı olan bir doğruluğa sahiptir. Düzenin tesadüfen var olması hipotezi ise, birincisine göre, çok daha karmaşık, dolambaçlı ve akla yatması zor açıklamalar gerektirdiği için düşük olasılıklı bir hipotezdir.⁶⁹

Bu açıklamalardan hareketle D.G.D.'nin, alemdeki düzenin tek bir Tanrı tarafından meydana getirildiğini büyük ölçüde olası ve makul kıldığını söyleyebiliriz.⁷⁰

Sonuç

D.G.D.'in gücünün, büyük ölçüde, insan eseri gayeli düzenlerle evrende görülen düzen arasında kurulan analogiye bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Bu

64 Swinburne, "Teizm ve Bilim", s. 110.

65 Swinburne, a.g.m., s. 121-122.

66 Hick, a.g.e., s. 21.

67 Swinburne, a.g.m., s. 119-120.

68 Swinburne, a.g.m., s. 114.

69 Swinburne, a.g.m., s.121-122.

70 Hume, Tanrı'nın varlığının yokluğuna göre daha olası olduğunun da iddia edilemeyeceğini, çünkü "olasılık" kavramının bu bağlamda doğru bir biçimde kullanılmadığını ileri sürer (Hume, a.g.e., s. 158-159.) Bu iddia daha ayrıntılı bir şekilde daha sonra J. Hick tarafından da tekrarlanmıştır (Hick, a.g.e., s. 27.) Bu konu başlı başına ayrı bir incelemeyi gerektirdiğinden burada onun değerlendirmesi yapamayacağız.

analojinin ne kadar geçerli olduğu ise, kişilerin aleme bakışı ve değerlendirmelerine bağlı olduğu görünüyor. Analojinin geçerli olduğuna inanan biri için D.G.D. iknâ edici olacaktır, fakat evrendeki düzenin insan eseri olan düzenlere benzetilemeyeceğini düşünen kişiler için D.G.D. fazla bir anlam taşımayacaktır.

Bir diğer husus, D.G.D. bizi, evrenin Ulu Mimarına, Yüce Sanatkârına götürse de, zorunlu olarak ve kesin bir biçimde teist dinlerin Tanrısına, yani tek, sonsuz sıfatlara sahip, iyi bir Yaratıcıya götürmekte yetersizdir.

Bir başka husus da şudur: Tümevarımlı olarak kurulmuş bir D.G.D. bizi ancak olasılıklı bir sonuca götürmektedir. Olasılık içeren bir sonuç yerine kesinlik taşıyan bir sonuç elde etmek için, delilin tümdengelimli bir akıl yürütme formunda kurulması gerekmektedir. Bu durumda, "Evren düzenlidir", "Her düzenin bir düzen koyucusu vardır" şeklindeki önermeler delilin öncüllerini oluşturacaklardır. Fakat bu öncüller zaten kanıtlanmak istenen sonuçlar olduklarından, böyle bir akıl yürütme bir savı-kanıtsama hatasına yol açar ve mantıkî açıdan hatalı bir akıl yürütme olur. Mantık hatasına düşmemenin yolu, delili tümevarımlı olarak kurmaktır. Bu durumda da delille, ancak olasılıklı bir sonuç ortaya konabilmektedir. Diğer bir deyişle, delil bize, "Evrendeki düzenin nedeni büyük olasılıkla Tanrı'dır" önermesini vermektedir. Bu önermede, tüm eleştirilere rağmen olasılık teriminin doğru kullanıldığını düşünsek bile, böyle olasılıklı bir kanıtın bizi olasılıklı, diğer bir deyişle şüpheli bir imana ulaştırmaktan ileri götüremeyeceği ortadadır. Halbuki dinî iman, tabiatı gereği olasılıklı ve şüpheli olamaz. Dindar bir kişinin, "Tanrı herhalde büyük olasılıkla var" diyerek inanması, inanmanın gramerine aykırıdır.

Ulaştığımız bu sonuçlardan hareketle, D.G. D.'nin gücü ve değeri hakkında şunları söyleyebiliriz:

1. Yukarıdaki sebeplerden dolayı delil, "tek başına" ele alındığında, Tanrı'ya şüphe içermeyen kesin bir imanı temellendirmek için yeterli gözükmemektedir.

2. Delilin, var olan bir imandan hareketle ve inançlı bir kişinin bakış açısıyla evrenin tasvirini verdiğini ve bu tasvirin çizdiği tablonun "içinden" bakıldığında makûl dayanaklara sahip olduğunu gösterdiğini söylemek daha doğru gözükmemektedir. Bu sebepten ötürü D.G.D.'ni, kesin kanıtlara dayalı evrensel geçerliliğe sahip öncüllerden kurulu bir delil olarak değil de, G. Mavrodes'in teklif ettiği şekilde,⁷¹ geçerliliği kişiye bağlı kanıt olarak düşünmek uygun olacaktır.

Bir akıl yürütmenin hem bir "kanıt" olarak değerlendirilmesi hem de geçerliliğinin kişiye bağlı olması ilk bakışta çelişkili gözükmemektedir. Fakat Mavrodes, bir kanıtın geçerliliğinin kişiye bağlı olmasıyla, onun objektif unsurlar içermekle birlikte, tam anlamıyla evrensel öncüllerden kurulmadığını ifade etmek istemektedir. Zira ona göre, insanlar bir konuda kanıt ola-

⁷¹ Peterson, Häsker, vd., a.g.e., s. 69.

rak değerlendirilebilecek yeni bir veri ile karşılaştıklarında, ona boş, önvarysımsız bir zihinle yaklaşmazlar. Zihinlerimiz her zaman bir takım önvarysımların ve önceden edindiğimiz yargıların etkisi altındadır. Bu sebeple, her kanıt bir takım ön-bilgilere dayanır. Fakat bu ön-bilgilere her kişi sahip olmayabilir. Dolayısıyla bilgi, her zaman 'belli bir kişinin bilgisi'dir. Bir kanıtın belli bir kişiye göre geçerli bir kanıt olduğunu söylemek, geçmişteki bilgi birikimine dayanarak *birisinin* onun geçerliliğini bildiğini ileri sürmektir. Her rasyonel varlığın, o kanıtın geçerli olduğunu bilmesi gerekli değildir, o kendisinin geçerli bir akıl yürütme olduğunu bilen birisi için bir kanıttır.⁷²

Bununla birlikte, Mavrodes'e göre, böyle bir akıl yürütmenin tamamıyla kişiye bağlı olmaması ve onun bir "kanıt" olarak görülebilmesi için bir takım kriterleri yerine getirmesi gereklidir. Bunlar: 1. Kanıttaki akıl yürütme, geçerli olmalıdır. Yani öncülleri doğru olmalı ve sonuç, bu öncüllerden akıl yürütme kurallarını çiğnemenen geçerli bir biçimde çıkarılmalıdır. Bu şart, kanıtın objektif yeterlilik yönünü oluşturmakta ve onu tamamen rölatif, keyfi bir akıl yürütme olmaktan kurtarmaktadır. Ayrıca, bu şartla kanıtın sıhhatinin denetlenebilirliği de mümkün kılınarak, doğruluğunu tartışmak için gerekli olan rasyonel zemin oluşturulmuş olmaktadır. 2. Kanıtların işlevi bizim bilgimizi genişletmektir. Bu ise iki şeyi gerekli kılar: a.) Öncüller, sonuca göre daha kolay kabul edilebilir olmalıdır, b.) Öncüllerin doğruluğu sonucun doğruluğuna bağlı olmamalıdır. Kısaca bir kanıtın geçerli olabilmesi, kişi tarafından geçerliliğinin bilinmesiyle, ayrıca o kişinin, sonuçtan bağımsız olarak, kanıtın öncüllerinin doğru olduğunu da bilmesiyle mümkün olur.⁷³

Bu çerçevede, D.G.D.'nin kişiye bağlı bir kanıt olduğunu söylemek, onun geçerli olduğunun kabul edilebilmesi için gerekli olan evrendeki düzenle insan eserleri arasındaki düzen arasında kurulan analoginin geçerliliğinin kişisel karara bağlı olduğunu söylemektir. Bu ise, daha önce belirttiğimiz gibi, şu sorunun cevabının hayatın anlamına dâir kişinin nihaî yaklaşımına ve tercihinine bağlı olduğu anlamına gelmektedir: "Evrenin yasaları en son açıklanamaz olgular olarak mı kabul edilmeli yoksa onların ötesine geçilerek gâyesel bir açıklaması yapılmalı mı?" Öte yandan, bir kanıtı tamamen kişiye bağlı olmaktan kurtarıp nispeten objektif bir kanıt yapan Mavrodes'in ileri sürdüğü iki koşulun D.G.D.'nin ne ölçüde sağladığı sorulabilir. Bizim kanaatimiz, incelememizin başından bu tarafa ortaya koymaya çalıştığımız gibi, D.G.D.'nin bu iki koşulu yerine getirdiği ve kişiye bağlı bir kanıt olarak değerlendirilebilmesi için gerekli olan nispi objektifliğe sahip olduğu yönündedir. Bu da onu, tamamıyla kişiye bağımlı olmaktan kurtarıp, bir kanıt yapmaktadır.

72 Peterson, Hasker, vd., a.g.e., s. 69.

73 Peterson, Hasker, vd., a.g.e., a.y.



İbn Battûta'ya Göre Güneydoğu Asya Ülkeleri

İsmail Hakki GÖKSOY*

ABSTRACT

Ibn Battûta, one of the famous Muslim traveller of the XIVth century, had travelled over the most of the Muslim countries of his time, and while going to China from India for a mission called at some of the harbour cities of Southeast Asia. This paper essentially deals with the extent and importance of his accounts based on his trips and observations in his book of travel with regard to the harbour cities and other places visited by him in Southeast Asia. While sailing through Samudra-Pasai, Mul-Cava and Tawalisi and visiting these countries and their harbour cities, the informations based on his observations and given by him in his book were examined by comparing them with those of other sources and their authenticity were reviewed in some detail. Although we have traced some uncertain remarks needed to be explained in the concerned passages of his book which became a subject of our study, it can be concluded that the most of his accounts concerning with this region are generally in accordance with the other historical facts.

Keywords: *Ibn Battûta, Book of Travel, Southeast Asia, Islamic History, Samudra, Pasai.*

1. İbn Battûta ve Seyahatnamesi.

Tarihin bilgi kaynaklarından biri de, hiç şüphesiz seyyahların gezi ve gözlemlerine dayanarak hazırladıkları seyahatname türü eserlerdir. İşte bu tür eserlerin en ünlülerinden ve en güvenilirlerinden biri de, Kuzey Afrikalı meşhur müslüman seyyah İbn Battûta seyahatnamesidir. XIV. yüzyıl İslam

* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Öğretim Üyesi.

dünyasının adeta bir fotoğrafını sunan İbn Battûta, 24 Şubat 1304 (17 Recep 703) tarihinde Fas'ın Tanca şehrinde doğmuştur. Yaygın olarak İbn Battûta, bazen de Muhammed et-Tancî adlarıyla bilinen seyyahımızın tam künyesi, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. İbrahim el-Levâtî et-Tancî'dir.¹ Ailesi Berberi Levâtî kabilesine mensup olup, Berka'dan buraya göç etmiş ve kadılık mesleğiyle tanınan bir ailedir. Nitekim, İbn Battûta eserinde "kaza ve meşihat benim ve atalarımın mesleğidir" diyerek bu gerçeği açıkça ifade etmektedir. Kendisi de, seyahati sırasında Hindistan'ın Delhi şehrinde ve seyahati sonrasında da Fas'ın çeşitli yerlerinde kadılık yapmış ve Merini Hanedanlığı'nın Tamesna kadısı iken 1369 (h.770) yılında vefat etmiştir.²

İbn Battûta seyahatnamesi, Arapça olarak *Tuhfetü'n-Nüzzâr fi Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr* diye adlandırılmakta ve literatürde ise *Rihletü İbn Battûta (İbn Battûta Seyahatnamesi)* adıyla bilinmektedir. Eser, seyyahın yaklaşık 28 yıl süren gezileri sırasında tuttuğu notlara dayanmaktadır. Seyyah memleketine döndükten sonra Fas'taki Meriniler hükümdarlarından Ebû İnan Fâris'in himayesine girmiş ve onun arzusu üzerine seyahat notları kitap İbn Cüzey el-Kelbî tarafından kaleme alınmıştır. İbn Cüzey, ham metin olarak aldığı notları bazen kısaltarak bazen de küçük ilaveler yaparak eseri kitaplaştırmıştır. Ancak, eserin mukaddimesini yazan İbn Cüzey'in esere fazla müdahale etmediği anlaşılmaktadır. Nitekim o, eserin mukaddime kısmında eseri yazmakla emredildiğini belirttiikten sonra onu nasıl kaleme aldığını şu ifadelerle anlatmaktadır: "Şeyh Ebû Abdullah'ın sözlerini naklederken onun maksadını tam olarak anlatan kelimeleri kullandım ve çok defa da nasıl söylediyse, aslını ve fer'ini bozmadan öylece aktardım; bahsettiği hikayelerin ve haberlerin aslı nedir diye araştırmadan aynen yazdım. Çünkü üstadımız aktardıklarını değerlendirme sırasında en iyi yolu tutmuş, aslı astarı olmayan haberler için güvensizliğini bildiren sözler söylemiştir. Ben, yer ve kişi adlarından problemleri olanları halletmek ve hareketleri belirtmek suretiyle kitabı daha verimli hale getirmeye çalıştım. Yabancı isimlerden açıklaması benim için mümkün olanlarını, okuyanın kafasında karışıklığa sebep olmamak üzere açıkladım".³

- 1 Bazı Türkçe kaynaklarda İbni Batuta şeklinde yazılan seyyahımızın adı, bu çalışmada Arapça aslına uygun olarak İbn Battûta yazılış tercih edilmiştir.
- 2 İbn Battûta'nın hayatı hakkında bkz., İsmet Parmaksızoğlu (haz.), İbni Batuta Seyahatnamesinden Seçmeler, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1971, s.I-VI (Önsöz bölümü); Mehmet Şeker, İbn Battûta'ya Göre Anadolu'nun Sosyal-Kültürel ve İktisadi Hayatı ile Ahilik, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1993, s.9-10; A. Sait Aykut, "İbn Battûta", İslam Ansiklopedisi (DİA), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, XIX, s.361-368; İbrahim Kafesoğlu, "İbn Battûta", İslam Ansiklopedisi (IA), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1940-1974, V/2, s.708-711; A. Miquel, "İbn Battûta", Encyclopedia of Islam, New Edition, E. J. Brill, Leiden 1954-?, III, s.735-736.
- 3 Muhammed et-Tancî, İbni Batuta Seyahatnamesi (Tuhfetü'n-Nüzzâr fi Garâibi'l-Emsâr), I-II, Sadeleştiren ve Baskıya Hazırlayan: Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1983, s.12.

Eserin sonuna düşülen kayıtlardan ilk yazımının 13 Aralık 1355 (3 Zilhicce 756) tarihinde son bulunduğu ve metin üzerindeki tashihlerin de Şubat 1356'da (Safer 757) tamamlandığı anlaşılmaktadır. Nitekim, İbn Cüzey eserin yazımını bitirdikten sonra "İbni Cüzey der ki, ..." diye başlayan kendi adına bir paragraf daha ilavede bulunarak İbn Battûta'yı "asrın seyyahı" olarak tavsif eder ve "bu eserin yazılması hicri 757 senesi Safer ayında tamamlandı" kaydını koyar.⁴

İbn Battûta seyahatnamesinin şimdiye kadar gerek Batıda gerekse İslam ülkelerinde, özellikle son iki asırda çeşitli Arapça neşirleri ile Fransızca, İngilizce ve diğer Batı ve Doğu dillerinde tercümeleri yapılmış ve eser üzerinde çok sayıda kısmî ve farklı alanlar çerçevesinde çalışmalar yürütülmüştür. Bunlar arasında, C. Defremery ve B. R. Sanguinetti tarafından *Voyages d'Ibn Batoutah* (I-V, Paris 1853-1858, Frankfurt 1994) adıyla yapılan Arapça metin dahil Fransızca tercümesi, Batıda yapılanların ilkinin teşkil etmektedir. İngilizce'de yapılan en iyi tercüme ve şerhler arasında H. A. R. Gibb'in *The Travels of Ibn Battuta* (I-III, Cambridge 1958-1971) adlı çevirisi bulunmaktadır. Arap dünyasında da birçok neşirleri yapılmış olup, Abdülhâdi et-Tâzî'nin *Rihletü İbn Battûta* (I-V, Rabat 417/1997) adıyla yaptığı neşri, en ciddi açıklamalı neşirlerden biri sayılmaktadır. Türkçe'de ise Mehmed Şerif Paşa'nın Defremery - Sanguinette nüshasını esas alarak yaptığı *Seyahatname-i İbni Battûta* (I-III, İstanbul 1315-1319) adlı üç ciltlik Osmanlıca çevirisi önemlidir. Bu çeviri, Mümin Çevik tarafından sadeleştirilerek *İbni Batuta Seyahatnamesi* (I-II, İstanbul 1983) adıyla yeniden basılmıştır.⁵

İbn Battûta'nın yaşadığı devir ve gezip gördüğü yerler, İslam tarihinin daha çok Moğollar sonrası Türk devrine rastlamaktadır. Nitekim, XIV. yüzyıl İslam dünyasının çoğu yerinde, özellikle Anadolu, Mısır, Arap memleketleri, Türkistan ve Hindistan coğrafyasında yönetici olarak Türkler hakim durumdadırlar. Bu sebeple eser Türk tarihi açısından da fevkalade bir öneme sahiptir. Kendi türünde yazılan eserler arasında mübalağa ve hayal mahsulü bilgilere fazla yer vermeyen ve daha çok gözleme dayalı bilgiler sunan önemli bir kaynak olarak görülmektedir. Bununla birlikte birçok seyyahın yaptığı gibi İbn Battûta'nın da daha önce yazılmış bazı eserlerden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim, eser hakkında yapılan çeşitli araştırmalarda onun Volga nehrinin kuzey kısmına ait bilgileri eski coğrafyacıardan aldığı, Bulgar şehrine ve karanlıklar ülkesine seyahatinin tamamen uydurma olduğu, hatta İstanbul'a seyahati ise inandırıcı olmadığı ileri sürülmüştür.⁶

Tüm bu eleştirilere rağmen, İbn Battûta'nın seyahatnamesi kıymetli bilgilerle dolu bir hazine niteliğindedir. Coğrafya bakımından Afrika'nın doğu ve batı sahilleri, Hindistan, Güneydoğu Asya ve Çin hakkında verdiği yeni

4 Muhammed et-Tancî, *İbni Batuta Seyahatnamesi*, s.508.

5 *İbn Battûta seyahatnamesinin neşri, tercümesi ve üzerinde yapılan araştırmalarla ilgili literatür için bkz., A. Sait Aykut, "İbn Battûta", DİA, XIX, s.365, 367-368.*

6 İbrahim Kafesoğlu, *"İbn Battûta"*, İA, V/2, s.709-710.

bilgiler, İslam coğrafya birikimine kıymetli katkılar sağlamıştır. Özellikle Anadolu, Türkistan, Mısır ülkeleri hakkında verdiği bilgiler, diğer eserlerle de teyit edilebilmektedir. Eser, İbn Battûta'nın gezip gördüğü toplumların sosyal hayatı, adetleri, inançları, töreleri, yiyecek ve içecekleri, dini önderleri, bayram ve matem günleri, kutlamaları ve giysileri hakkında önemli bilgiler ihtiva etmesi sebebiyle sosyal ve kültürel tarih açısından da muhtevalı bir kaynak niteliği taşımaktadır.

İbn Battûta, seyahatine 14 Haziran 1325 (2 Recep 725) tarihinde 22 yaşında iken başlamış ve seyahati yaklaşık 28 buçuk yıl sürmüştür. 1353 yılı sonlarında seyahatini tamamlayarak memleketi Fas'a dönmüştür. Seyahat güzergahını⁷ şu şekilde özetlemek mümkündür: seyahatine doğduğu şehir olan Tanca'dan başlayan İbn Battûta, hac farizasını yapmak üzere Kuzey Afrika sahillerini takip ederek önce Mısır'a ulaşır. Deniz yoluyla Cidde'ye geçmek istese de, karışıklıklar sebebiyle tekrar Kahire'ye dönüp, Suriye üzerinden Hicaz'a gider. Burada ilk haccını yaptıktan sonra, Irak, İran ve Mezopotamya bölgesini gezer ve tekrar Mekke'ye döner. Daha sonra Yemen'e geçen İbn Battûta, San'a ve Aden gibi önemli yerleri gezer ve deniz yoluyla Doğu Afrika'ya gider. Burada Somali, Kenya ve Zengibar gibi ülkeleri dolaştıktan sonra deniz yoluyla tekrar geri dönerek Umman, Bahreyn ve Yemame bölgelerini dolaşır. Hicaz-Suriye-Lazkiye yoluyla bir Ceneviz gemisine binerek Alanya'ya gelir. Oradan Antalya, Isparta, Eğirdir, Denizli, Konya, Erzurum, Kayseri, İzmir, Manisa, Bursa, İznik, Kastamonu gibi Anadolu şehirlerini dolaşır. Sinop'tan gemi ile Kırım'a geçer ve Dest-i Kıpçak ülkesini gezdikten sonra Özbek Han'ın ordugahına ulaşır; oradan da kuzeydeki Bulgar şehrine gider. Bu arada Karadeniz sahilini takip ederek İstanbul'a gelir. Tekrar Özbek Han'ın şehrine dönerek Harezmi, Maveraünnehr, Horasan'ı dolaşır. Afganistan üzerinden Hindistan'a geçen İbn Battûta, burada Delhi Türk Sultanlığı'nın hükümdarı Muhammed Tuğluk Şah'ın himayesine girer ve onun arzusu üzerine yaklaşık 7 yıl Delhi'de kalarak kadılık hizmetinde bulunur.

1342 yılı başlarında Muhammed Tuğluk Şah'ın emri ile ve resmi elçisi sıfatıyla Çin'e gitmek üzere yola çıksa da, çeşitli zorluklarla karşılaşması üzerine bunu gerçekleştiremez ve Hindistan'ın güney ve batı sahillerini dolaştıktan sonra Maldiv adalarına geçerek oradaki müslümanların 1,5 yıl kadılığını yapar. Daha sonra Seylan adasına, oradan da Bangladeş'e geçen İbn Battûta, Berehnekar olarak adlandırdığı Andaman adasına, oradan da Sumatra adasına ulaşır. Malaka Boğazı üzerindeki Kakulla limanına ve Hindi-Çin yarımadasında olduğu tahmin edilen Tavalisi ülkesine uğradıktan sonra Çin'in Zeytun limanına varır. Kanton limanını ve başkent Pekin'i ziyaret ettikten sonra, tekrar Malaka Boğazı yoluyla Sumatra adasına geri döner. Sahildeki Samudra-Pasai liman şehrinde iki ay kaldıktan sonra Hint sahillerini takip ederek Basra Körfezi'ne ulaşır. Bağdat-Suriye yoluyla Hicaz'a gider;

7 Seyahat güzergahının harita üzerindeki gösterimi için bkz., A. Sait Aykut, "İbn Battûta", DİA, XIX, s.366. Ancak bu haritada Cava adasına uğraması gösterilmemiştir.

oradan da Mısır üzerinden Mayıs 1349 (Safer 750) tarihinde Tunus'a ulaşır. Sardunya adasını ziyaret edip, Cezayir limanına uğradıktan sonra ülkesi Fas'a geri döner. Fas'ta bir sene kaldıktan sonra Cebel-i Tarik Boğazı üzerinden Endülüs'e geçer ve Kurtuba gibi belli başlı şehirleri gezip görür. Daha sonra da Afrika'nın batı ve iç kesimlerine, yani Mali, Büyük Sahra, Nijer, Tinbukti gibi yerlere seyahat eden İbn Battûta, 1353 yılı Aralık (Zilkade 754) ayında Fas'a geri döner. Bu sırada 49 yaşındadır. İbn Battûta, 1369 (770) yılında burada vefat eder.⁸

2. İbn Battûta'nın Ziyaret Ettiği Güneydoğu Asya Memleketleri.

İbn Battûta, Hindistan'dan Çin'e giderken eski uluslararası deniz ticaret güzergahını takip etmiş ve bugünkü Malezya ve Endonezya devletlerinin bulunduğu Güneydoğu Asya bölgesindeki bazı önemli liman kentlerine de uğramıştır. Bengal Körfezi'nden çıktıktan sonra önce Berehnekar olarak adlandırdığı ve bugün Andaman adası olarak tahmin edilen yere gelmiştir. İbn Battûta'nın bura halkını tavsifi, büyük ölçüde daha önceki müslüman Arap coğrafyacıların ve seyyahların Andaman ve Nikobar'ı tanımlarına benzetmektedir. Çünkü, İbn Battûta'dan yaklaşık yarım yüzyıl önce bölgeyi gezen Batılı meşhur seyyah Marko Polo da, her ne kadar adanın içine girmese de, rehberi ve gemi kaptanının anlattıklarına dayanarak Andaman halkının köpek suratlı insanlara benzediğini, henüz daha medenileşmediğini ve başlarında da bir hükümdarın olmadığını belirtir.⁹ Ancak, İbn Battûta'nın bura hakkındaki fillerle dolu bir ülke ve başında hükümdarı bulunan teşkilatlı bir devletin varlığıyla ilgili anlatımı, daha önce anlatılanlara uymamaktadır. Çünkü o, bura hükümdarının file bindiği halde kendisini ziyaret ettiğini, halkın ne Hindu ne de herhangi bir inanca bağlı olduğunu, erkek ve kadınların hâla yarı çıplak olarak dolaştıklarını, meskenlerinin üzeri otlarla örtülü kamış evlerden meydana geldiğini ve yabancılarla alış-veriş yaptıklarını söylemektedir. İbn Battûta, onların arasında Bengal ve Cava ahalisinden bir miktar müslüman dahi bulunduğunu ve bu müslümanların yerli halktan ayrı bir yerde yaşadıklarını belirtir.¹⁰

Diğer taraftan İbn Battûta üzerine araştırma yapanlardan bazıları Berehnekar'ın bugünkü Myanmar'ın (eski Burma) güney sahillerindeki bir yerde (muhtemelen Cape Negrais bölgesinde) olma ihtimali üzerinde de durmuşlardır.¹¹ Ancak, Berehnekar'ın bugünkü Andaman veya yakınındaki Nikobar

8 Muhammed et-Tançî, İbni Batuta Seyahatnamesi, yayıncının önsüz bölümü, s.5-6; A. Sait Aykut, "İbn Battûta", *DiA*, XIX, s.361-363; İbrahim Kafesoğlu, "İbn Battûta", *İA*, X/2, s.708-710.

9 Marko Polo, Marko Polo Seyahatnamesi, I-II, Yayıncı Hazırlayan: Filiz Dokuman, Tercüman 1001 Temel Eser, tarihsiz, II, s.140-141.

10 Muhammed et-Tançî, İbni Batuta Seyahatnamesi, s.452-453.

11 G. R. Tibbetts, A Study of the Arabic Texts Containing Material on Southeast Asia, E.J. Brill, Leiden/London 1979, s.97,155; Tatsuro Yamamoto, "On Tawalisi Described by Ibn Battuta", *Studies on Ibn Battuta: Collected and Reprinted (ed.:Fuat Sezgin), IV, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt am Main 1994, s.204.*

adası olma ihtimali daha yüksektir. Çünkü, gerek bura halkının köpek yüzlü insanlar olarak tavsifi gerekse deniz yolu güzergahının buradan geçmesi ve bundan dolayı da daha sonraki yıllarda az sayıda müslümanın varlığı bu görüşü desteklemektedir. Marko Polo'nun teşkilatlı bir devlet yapısı olmadığı iddiasına gelince, muhtemelen başlangıçta kabilesel bir yapının veya küçük, önemsiz bir yöneticinin varlığı söz konusu olduğundan bu şekilde algılandığı söylenebilir. Nitekim, Marko Polo bizzat adaya inip şahsi gözlemde de bulunmuş değildir.

İbn Battûta, Berehnegar'da sadece birkaç gün kalır ve limanından ayrıldıktan sonra 25 günlük bir deniz yolculuğunun ardından "Cava" adası olarak adlandırdığı Sumatra adasına, yani Samudra-Pasai Sultanlığı'nın liman kentine, başka bir ifadeyle Pasai liman kentine varır. O, eserinde Pasai kelimesini zikretmez, ancak liman kentinde evlerin bulunduğu yerleşim yerini "Serha" olarak adlandırır. "Samudra" ise liman kentinden birkaç kilometre içerdeki sultanlık merkezinin bulunduğu yere denilmektedir. Biraz içerdeki sultanlık merkezi olan Samudra Pasai sultanının sarayında 15 gün misafir olduktan sonra, bizzat sultan İbn Battûta için bir Çünk hazırlatıp gerekli yolluğu ve bir de refakatçi verdikten sonra yola koyulur. 21 gece yol aldıktan sonra "Mul-Cava" olarak adlandırdığı yere varır. Burası bizzat Cava adasının kendisi olma ihtimali yüksektir. Burada 3 gün kaldıktan sonra, 37 gün denizde uzun ve zorlu bir yolculuk yapar ve en sonunda Büyük Okyanus (Bahrül-Kahir) sahilinde yer aldığını söylediği Tavalisi ülkesine ulaşır. Birkaç gün burada kaldıktan sonra Çin'e hareket eder. İbn Battûta, Çin'den dönüşünde de tekrar Sumatra adasına uğrar ve Samudra-Pasai sultanının sarayında iki ay misafir kalır. Dolayısıyla İbn Battûta'nın Güneydoğu Asya'da ziyaret ettiği yerler arasında esas itibarıyla Samudra, Mul-Cava ve Tavalisi ülkesi bulunmaktadır ve bu yerler hakkında seyahatnamesinde önemli bilgiler vermektedir. İşte ileriki sayfalarda bu yerler hakkında onun verdiği bilgi ve anlatımları daha ayrıntılı olarak ve diğer kaynaklardaki bilgilerle karşılaştırarak değerlendirmeye çalışacağız.

a-) Samudra-Pasai.

Marko Polo'nun ziyaretinden yaklaşık yarım asır sonra Sumatra adasını ziyaret eden İbn Battûta, Samudra-Pasai Sultanlığı hakkında önemli bilgiler vermektedir. Özellikle bu sultanlık hakkında verdiği bilgilerin ilk elden ve güvenilir olması, sultanlığın saray geleneklerinden bahsetmesi, dini eğitim ve dini hayat hakkında önemli malumatlar vermesi kayda değerdir. İbn Battûta, Samudra-Pasai'de 1345 yılı sonları ile 1346 yılı başlarında Çin'e yolculuğu sırasında 2 hafta ve Ortadoğu'ya dönüş yolculuğunda ise 2 ay olmak üzere yaklaşık iki buçuk ay kalmıştır.

İbn Battûta, Cava olarak adlandırdığı Sumatra adasını yeşili ve ağacı bol bir ada olarak tavsif eder. Sumatra, eski mahalli dildeki Samudera kelimesinin Arapça'da, İbn Battûta'nın da kaydettiği gibi, "Sumatrah" veya "Samutrah" olarak yazılmasıdır. İbn Battûta, Sumatra'daki ağaçların çoğunu Narcil (Hint cevizi), Fufel, Karanfil, Ud-i Hindi, Şeki, Berki, Anbe, Çumun, Tatlı

Turunç ve Kafur'un teşkil ettiğini söyler. Sumatra halkı, alışverişlerini kalaydan kesilmiş dirhem şeklindeki paralar ile halis maden halinde basılmış Çin altınları şeklindeki paralarla yaparlar; Sumatra adasında ıtriyatın çoğu henüz müslüman olmayan iç kesimlerde olup, müslümanların olduğu sahil yerlerde ise daha azdır.

İbn Battûta'nın Samudra limanı olarak bahsettiği yer, aslında sahildeki "Bender Pasai" denilen Pasai limanıdır. Esas Samudra şehri ise biraz daha içeride bulunmaktadır. O, Pasai limanına vardığında bura halkından bazıları onu küçük gemilere binerek yanlarında getirdikleri Hindistan cevizi, muz, anbe ve balık olduğu halde karşılaşmışlardır. Bunları gemilerdeki tüccarlara hediye etmek adetleri olup, karşılığında da her tüccar gücüne göre onlara mükafat verirmiş. "Emirü'l-Ma" olarak adlandırdığı liman ağasının naibi Behruz, İbn Battûta'yı sıcak bir şekilde karşılamış ve gemiye çıkarak tüccar ve yolcuları kontrol ettikten sonra karaya çıkmalarına izin vermiştir. Limanın bulunduğu yeri İbn Battûta büyük bir köy olarak tavsif eder ve mahalli halk tarafından "Serha" adı verilen evler bulunduğunu söyler. Esas şehir ise liman arasındaki mesafe ise, 4 mil civarındadır. Naib Behruz, sultana bir mektup yazarak İbn Battûta'nın gelişini haber verir. Sultan da onu karşılamak üzere Emir Dolesa, Kadı Şerif Emir Seyyid Şirazî, Taceddin İsfahanî ve diğer bazı fakihleri görevlendirir. Bunlar aslen İslam dünyasının diğer bölgelerinden, yani bugünkü İran'ın Şiraz ve İsfahan şehirlerinden gelip, Samudra-Pasai sarayında hizmet eden müslüman alimlerdir. İşte İbn Battûta da onların eşliğinde atlara binerek Sultanın payitahtının bulunduğu Samudra'ya varırlar. İbn Battûta, burasını surları ve burçları ahşapla çevrili büyük ve güzel bir şehir olarak nitelendirir. Cava sultanı olarak nitelediği sultanın adı Melik ez-Zahir'dir. İbn Battûta onu şöyle tavsif eder:

"Fazilet sahibi hükümdarlardan olup, Şafii mezhebine mensuptur. İlim ehlini sevdiği için, bunlar kıraat ve müzakere için meclisinde hazır bulunurlar. Çok cihad ve gaza eder. Mütevazi olup, Cuma namazına yürüyerek gider. Tebeası dahi Şafii'dir. Cihadi severler. Sultanları ile beraber gazaya giderler. Civarlarında bulunan kafirlerin hepsine üstün gelirler. Kafirler sulh olmak için onlara cizye verirler."¹²

İbn Battûta ve karşılama heyeti sultanın sarayına yaklaştığında yolun iki kenarına dikilmiş mızraklı askerlerin yanına gelince, atlarından inerler. Sultanın "umdetü'l-mülk" unvanıyla anılan naibi onları ayakta karşılayarak musafaha ile selamlar ve misafirlerin gelişlerini de hizmetçileri vasıtasıyla sultana bildirir. Ardından bir süre dinlenmek üzere "Ferdhane" denilen saraydaki bir odaya götürürler ve orada ipekli ve pamuklu kumaşlardan yapılmış mahalli elbiseleri giyerler. Orada çoğu pirinçle yapılmış yemekleri yerler ve leziz meşrubatlardan içerler. Daha sonra da sarayın bahçesi içinde ahşaptan yapılmış bir eve inerler ve orada Naib ve Emir Dolesa ile beraber otururlar. İbn Battûta, Emir Dolesa ile daha önceden tanıştırlar ve onunla bir süre

12 *Muhammed et-Tanct, İbni Batuta Seyahatnamesi, s.453.*

sohbet ederler. Çünkü Emir Dolesa, sultanın elçisi olarak diplomatik bir misyon için daha önce Delhi'ye gitmiş ve orada İbn Battûta ile tanışmıştır. İbn Battûta, "Sultan ne zaman görülür?" diye sorduğunda Emir Dolesa, "Bize gelen adamın yorgunluğunun çıkması ve zihninin dinlenmesi için ancak 3 gün bekledikten sonra sultanı selamlamak adettir" cevabını verir. Bunun için İbn Battûta 3 gün bekler ve Cuma gününe rastlayan dördüncü günü Cuma namazının akabinden sultanın huzuruna çıkarılır. Yanında Kadı Emir Seyyid Şirazî ve onun talebeleri ile birlikte musafaha ederler. Sultan onu sağında bir yere oturtarak Sultan Muhammed, yani İbn Battûta'nın uzun yıllar sarayında kaldığı Delhi Sultanı Muhammed Tuğluk Şah ve kendisinin seyahatleri hakkında bazı sualler sorar. Daha sonra da ikinci namazı vaktine kadar Şafi mezhebinin fıkhı üzerinde müzakere ederler. İkinci namazından sonra Sultan üzerine giydiği fakihlere mahsus elbiseyi çıkarır ve hükümdarlık elbisesini giyer. Bilhassa Cuma günleri camiye fakihlere mahsus elbiseden giymiş olduğu halde yürüyerek camiye gelmesi bir kraliyet adettir.¹³

İbn Battûta sultanın camiden saraya dönüş merasimini de izler. Sultan, bir file binerek camiden saraya döner. Sultan file bindiği zaman, maiyetinin ata binmesi, eğer onun ata binmesi halinde ise diğerlerinin file binmesi adettendir. İlim ehli her zaman sultanın sağ tarafında yer alır. Genellikle, sultan file, diğer devlet görevlileri de ata binerek saraya gelirler. Sultan filin üzerinde iken, sarayın kabul dairesinde vezirler, emirler, katipler, devlet ricali ve ileri gelen askerler saflar teşkil ederek sultanı selamlarlar. Her grup sultanı sırayla selamladıktan sonra kendilerine tahsis edilmiş olan makamlarına dönerler. Önce ilk safta bulunan vezirler, katipler, sonra da umera grubu, daha sonra da alimler, nedimler, hekimler, şairler, ileri gelen askerler, hadimler ve nihayet köleler selamlarlar. Daha sonra sultanın sağ ve solunda ellişer tane süslenmiş fil ile 100 tane nevbet atı dizilmiş olduğu halde hacipler huzura gelir; ardından da erkeklerden oluşan saz takımı gelip, sultanın önünde şarkı söylerler. Üzerlerinde ipekten örtüler, ayaklarında halka ve yularları sırmalı ipekten mamul olan atlar getirilir ve onlara sultanın önünde raks ettirilir. İbn Battûta daha önce bir benzerini Hindistan'da Delhi sultanının sarayında gördüğü bu merasime çok hayret eder.¹⁴ Dolayısıyla, Samudra-Pasai Sultanlığı'nın saray gelenekleri bazı mahalli unsurların yanı sıra büyük ölçüde Delhi Türk Sultanlığı'nın adetlerine benzemektedir.

İbn Battûta, Samudra şehrinin etrafının surlarla çevrilmesi hikayesini de şöyle anlatır: Bir gün sultanın kardeşinin oğlu emirlerden birinin kızına aşık olur ve onunla evlenmek ister. Ancak, memleketin adeti üzerine ister emir ister tacir olsun, kızı varsa kızını evlendirebilmesi için önce sultandan müsaade alması gerekir. Sultan güvendiği bir kadını kızıya göndererek onu görüp sonra da kendisine tarif eder. Eğer sultan kızı beğenirse, onunla nikahlanır. Halk ta kızlarının bizzat sultan tarafından nikahlandırılmasını bü-

13 *Muhammed et-Tançf*, İbni Batuta Seyahatnamesi, s.454-455.

14 *Muhammed et-Tançf*, İbni Batuta Seyahatnamesi, s.455.

yük bir şeref vesilesi addederler. Kızın babası sultandan yeğenin evliliği için izin istediği zaman, sultan buna olur vermez ve kızı kendisine nikahlar. Bir süre sonra sultan bir aylık mesafede bulunan düşmana karşı gazaya çıktığı zaman, yeğeni isyan eder ve Samudra şehrine girerek saltanat iddiasında bulunur. Halkın bir kısmı onun sultanlığını kabul etmişse de, çoğu reddeder. Durumu haber alan amcası geri dönünce, yeğeni mümkün olan mal ve zahire ile sevdiği kızı alıp kafir memleketi olan Mul-Cava'ya kaçar. İşte bu olaydan sonra Sultan Samudra şehrinin etrafının surlarla çevrilmesini ister ve öyle yapar.¹⁵

İbn Battûta, Samudra-Pasai sultanının sarayında iki hafta kaldıktan sonra Çin'e gitmek üzere ayrılır. Çin'den Hindistan'a dönüş yolunda da tekrar Samudra şehrine uğrar. Yolculuğunu dahi Çin'in sahilindeki Zeytun şehrinde Sumatra'ya kadar bu sultanlığa ait bir gemi ile yapar. Zeytun'dan hareket ettikten sonra önce Tavalisi ülkesine 10 günlük deniz mesafesinde yaklaşır. Ancak havanın bozuk olması sebebiyle denizde 2 ay kadar kaldıktan sonra tekrar Samudra şehrine varır. O tarihlerde, Samudra-Pasai Sultanı Melik ez-Zahir henüz bir gazadan dönmüştür. Birçok esir getirmiş olduğundan, onlardan 2 cariye ve 2 köle de İbn Battûta'ya hediye etmiştir.¹⁶

İbn Battûta, bu dönüş yolculuğu sırasında Samudra-Pasai sarayında sultanın oğlu ile kardeşinin kızının düğünlerini de izleme imkanı bulmuştur. Sultanın ülkesinde 2 ay kaldıktan sonra, kendisine çeşitli hediyeler ihsan edilip, gitmesine izin verilmiştir. İbn Battûta bu düğün merasimini şöyle anlatmaktadır:

"Kabul salonunun ortasına ipek kumaşlarla örtülmüş büyük bir minber konulduğunu gördüm. Gelin, yüzü açık olarak, köşk içinden yürüyerek geldi. Yanında Sultan, Emirler ve Vezirlerin hatunlarından 40 kadar hatun bulunup, gelinin eteklerini tutuyorlardı. Bunların yüzü açık olup, salonda bulunanlar kendilerini görüyorlardı. Fakat bunlar yüzlerini yalnız düğünlerde açarlar. Gelin minbere çıktı. Önünde erkek ve kadınlardan müteşekkil saz takımı çalıp oynadı. Damat ise, sırtında bir taht ve onun üstünde sayebana benzer kubbe bulunan bezenmiş bir file binmiş olarak geldi. Başına bir taç giymişti. Her iki yanında Melikzadeler ve Emirlerden tahminen 100 kişi vardı. Bunların hepsi beyaz giyinmiş olup, müzeyyen atlara binmişlerdi. Başlarında mürassa serpuşlar vardı. Hepsi damadın akranı olup, içlerinde sakallı yoktu.

Damat girince, halka dinar ve dirhem saçıldı. Sultan yüksek bir yerde oturarak, bu durumu temaşa etti. Oğlu filden inerek babasının ayağını öptükten sonra gelinin yanına, minbere çıktı. Gelin ayağa kalkıp, damadın elini öptü. Sonra damat onun yanına oturdu. Hatunlar gelinin yanında yelpaze sallıyorlardı. Sonra Fufel ve Tenbul getirildi. Damat, eliyle bunlardan alıp gelinin ağzına koydu. Arkasından gelin de aynı şeyi kocasına yaptı.

15 Muhammed et-Tançî, İbni Batuta Seyahatnamesi, s.455-456.

16 Muhammed et-Tançî, İbni Batuta Seyahatnamesi, s.474-475.

Bundan sonra damat ağzı ile bir Tenbul yaprağı alıp gelinin ağzına koydu. Gelin de güvey gibi yaptı. Bu hadise herkesin gözü önünde cereyan etti. Bunu müteakip gelinin üzerine bir perde örtülerek minber, üzerinden gelin ve güvey olduğu halde, köşk içine götürüldü. Davetliler yemek yedikten sonra dağıldılar.”¹⁷

Ertesi gün sultan oğlunu veliaht tayin eder ve halk da ona biat eder. Veliiaht halka elbise ve altın olarak pek çok ihسانlarda bulunur. İbn Battûta, burada 2 ay kaldıktan sonra kendisine Ud, Kafur, Karanfil ve Sandal hediye edildikten sonra gitmesine izin verilir.¹⁸

İbn Battûta'nın Samudra-Pasai sultanlığı hakkında verdiği bilgiler esas itibariyle bunlardan ibarettir. Ancak, onun verdiği bilgiler hakkında çeşitli tenkitler de yapılmıştır. Bazı yazarlar, onun zikrettiği Melik ez-Zâhir adından 1297-1326 yılları arasında hükümdarlık yapan ve Melik es-Salih'in oğlu Muhammed Melik ez-Zâhir olduğunu söylemişler ve İbn Battûta'nın yanlış bilgi verdiğini iddia etmişlerdir. 12 Zilhicce 729 (1326) tarihini taşıyan mezar kitabesinin ahiren ortaya çıkması ile tezat teşkil ettiğini ileri sürmüşlerdir. Diğer taraftan, İbn Battûta'nın 1345 yılında görüştüğü ve eserinde adı geçen Melik ez-Zâhir'in, gerçekten 1326 yılında ölen Melik es-Salih'in oğlu Muhammed Melik ez-Zâhir olmadığı, bilakis onun oğullarından Sultan Ahmed olduğu ileri sürülmüştür.¹⁹ Nitekim, aynı yörede bulunan Kraliçe Mihrahşah'a ait bir mezar taşın üzerinde “Kral Salih'in oğlu Sultan Muhammed'in oğlu Sultan Ahmed'in oğlu Zeynel Abidin'in kızı Kraliçe Mihrahşah” ibaresi yazılı olup, kraliçenin de 17 Zilhicce 831 (27 Eylül 1428) tarihinde vefat ettiği belirtilmektedir.²⁰

Ancak, İbn Battûta'nın zikrettiği Melik ez-Zâhir, Samudra-Pasai sultanının esas adı değildir. Yakın dönemlerde yapılan arkeolojik çalışmalar neticesinde bulunan mezar taşları kitabelerindeki bilgiler ve sikkeler ışığında, Melik ez-Zâhir adının sultanın esas adı olmadığı ve bunun daha sonra bir unvan ve silsile olarak kullanılmasının söz konusu olduğu anlaşılmıştır. Nitekim, Samudra-Pasai kraliyet sarayı çevresinde 1973 yılında yapılan kazılarda 11 tane dirhem şeklinde kesilmiş paralar bulunmuş ve üzerlerindeki yazılardan konu açıklığa kavuşmuştur. Bu paraların bazılarının üzerinde Sultan Muhammed Melik ez-Zâhir, Sultan Mahmud Melik ez-Zâhir, Sultan Ahmed Melik ez-Zâhir, Sultan Alaeddin ve Sultan Abdullah adları yazılıdır.²¹ Buna göre, ikinci Samudra-Pasai hükümdarı Sultan Muhammed Melik ez-Zâhir'den (ö.1326) sonra, üçüncü sultan Mahmud Melik ez-Zâhir (1326-1345), ondan sonra dördüncü sultan Mansur Melik ez-Zâhir (1345-1346),

17 Muhammed et-Tançî, İbni Batuta Seyahatnamesi, s.475.

18 Muhammed et-Tançî, İbni Batuta Seyahatnamesi, s.475.

19 İbrahim Kafesoğlu, “İbn Battûta”, İA, V/2, s.709.

20 Mezar taşları hakkında bkz., N. A. Baloch, The Advent of Islam in Indonesia, National Institute of Historical and Cultural Research, Islamabad 1980, s.41-44.

21 Komisyon, “Samudera Pasai Kerajaan”, Ensiklopedi Islam, Ihtiar Baru van Noeve, Jakarta 1997, IV, s.247-248.

ondan sonra da beşinci sultan Ahmed Melik ez-Zâhir (1346-1383) Samudra-Pasai tahtına oturmuşlardır. Son Samudra-Pasai Sultanı da Zeynelabidin (1513-1524) adını taşımaktadır.²² Dolayısıyla, İbn Battûta'nın seyahatnamesinde bahsettiği Melik ez-Zâhir, sultanlığın en güçlü isimlerinden olan Muhammed Melik ez-Zâhir olmayıp, ya Mahmud Melik ez-Zâhir ya da Mansur Melik ez-Zâhir olmalıdır.

Bu arada, Samudra-Pasai Sultanlığı'nın ne zaman kurulduğu ve nasıl Müslüman olduğu hususunda da bazı bilgiler vermek yerinde olacaktır. Bölgede resmen İslamiyet'i kabul eden ilk krallığın Sumatra adasındaki Perlak sahil devleti olduğu, gerek mahalli kaynaklarca gerekse diğer tarihi deliller tarafından teyit edilebilmektedir. Pasai liman kentinin biraz kuzeyinde yer alan Perlak, daha sonra Pasai ile birleşerek Pasai Sultanlığı'nı oluşturmuştur. Bu devletin Samudra-Pasai adını alması da, daha sonraki yıllarda idare merkezinin sahildeki Pasai'den birkaç mil içerdeki Samudra'ya taşınmasından sonra gerçekleşmiştir. 1292 yılında bölgeyi ziyaret eden ünlü Venedikli seyyah Marko Polo, Sumatra adasında yaklaşık beş ay kalmış ve sahilde kurulan küçük krallıklara, bu arada Pasai'ye de uğramıştır. O, bu yerin halkının hala putperest olduğunu ve hükümdarının da doğuştan çok güçlü ve zengin bir putperest kral olduğunu belirtir. Ona göre, bölgede sadece Perlak tam olarak İslamlaşmıştır.²³ Ancak, Marko Polo'nun Sumatra adasını ziyareti sırasında Pasai Krallığı'nın henüz resmen Müslümanlığı kabul etmediği görülebilir de, ülkesi içinde Müslümanların varlığına ve kralın Müslüman taircirlerle iyi ilişkiler kurduğuna dair kuvvetli deliller vardır. Nitekim, Çin kaynaklarına göre Samudra-Pasai Krallığı 1289 yılında Çin Moğol İmparatoruna Hüseyin ve Süleyman adlarında iki müslümanı elçi olarak gönderdiği belirtilmektedir.²⁴

Bu bilgilerden hareketle, Samudra-Pasai Sultanlığı'nın XIII. yüzyıl başlarında kurulduğunu, aynı yüzyılın sonlarına doğru resmen İslamiyet'i kabul ettiğini söylemek mümkündür. Gerek mahalli rivayetlere gerekse epigrafik delillere göre bu sultanlığın ilk müslüman hükümdarının 1297 yılında ölen Melik es-Salih olduğu anlaşılmaktadır. Onun mezar taşı ile diğer birçok müslüman mezar taşı, Pasai nehrinin sol kıyısında denize yakın bir yerde bulunmuştur.²⁵ Sözlü rivayetlere dayanarak hazırlanan mahalli kaynaklardan *Hikayat Raja-Raja Pasai* (Pasai Krallarının Hikayesi) adlı eserde de, Pasai'nin ilk müslüman sultanının Merah Silau olduğu, müslüman olduktan sonra

22 Samudra-Pasai sultanlığı ve sultanlarının isim listesi için bkz., Komisyon, "Samudera Pasai Kerajaan", Ensiklopedi Islam, IV, s.248-249; A. Hasymy, Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia, Almaarriif Penerbit, Bandung 1989, s.420-430.

23 Marko Polo, Marko Polo Seyahatnamesi, II, s.135-137.

24 Komisyon, "Samudera Pasai Kerajaan", Ensiklopedi Islam, IV, s.248.

25 Bölgede çıkarılan mezar taşlarının bir değerlendirmesi için bkz., S. Qodratullah Fatimi, Islam Comes to Malaysia, Malaya Publishing House, Singapore 1963 s. 29-33; N. A. Baloch, The Advent of Islam in Indonesia, s.41-44; İsmail Hakkı Göksoy, İslam'ın Güneydoğu Asya'ya Girişi ve Yayılışı, Beyan Yayınları, İstanbul 1997, s.75-77.

Melik es-Salih adını aldığı belirtilmektedir. Ayrıca, Merah Silau'nun nasıl müslüman olduğu hususu ise hikayemsi bir tarzda genişçe anlatılmaktadır. Bu İslamlaşma hikayesine göre, Arap Yarımadası'ndan gelen Şeyh İsmail adındaki bir davetçinin faaliyetleri neticesinde Pasai Kralı Merah Silau, müslüman olduktan sonra Melik es-Salih adını almıştır.²⁶

Samudra-Pasai Krallığı'nın ilk hükümet merkezinin de sahildeki Pasai'de olduğu kabul edilmektedir. İkinci hükümet merkezi ise, biraz daha içerde ve batıda olan Samudra'dır. İbn Battûta da ikinci merkez Samudra'yı ziyaret etmiştir. Sumatra adasının adı da, işte bu Samudra kelimesinden gelmekte olup, İbn Battûta'nın seyahatnamesinde "Sumatrah" olarak geçmektedir. Samudra-Pasai Sultanlığı'nın adada önemli bir sultanlık haline gelmesi neticesinde bu ad tüm adaya teşmil edilmiştir.²⁷

Pasai'nin ilk müslüman sultanının Melik es-Salih, oğullarının ise Melik el-Mansur ve Melik ez-Zâhir adlarını almaları, oldukça anlamlıdır. Bu isimler, Mısır'daki Eyyubi ve Memlûklü sultanlarının isimleri olup, İslam tarihinde de önemli işler başarmış büyük şahsiyetler olarak tanınmaktadırlar. Nitekim, Eyyubi Sultanı Melik es-Salih (1240-1249) 1244 yılında Kudüs'ü Haçlılar'dan kurtarmış, Memlûklü Sultanı Melik ez-Zâhir (1260-1277) 1260 yılında Ayn-ı Câlut'ta Moğolları yenerek Moğol istilasını durdurmuştur. Halefi Melik el-Mansur (1279-1290) da Haçlılar'ı Ortadoğu'dan atan büyük bir Türk hükümdarı olarak bilinmektedir.²⁸

Samudra-Pasai sultanlarının önemli şahsiyetlerin isimlerini almaları, o dönemde genelde Ortadoğu, özelde ise Mısır ve Arabistan Yarımadası sahilleri ile Samudra-Pasai arasında kültürel ve ticari ilişkilerin de varlığına işaret etmektedir. Nitekim, Batılı seyyah Tome Pires, XVI. Yüzyıl başlarında bile Pasai liman şehrinde uzun yıllar ikamet eden ve büyük ticaret depolarına sahip Hint, İran, Arap ve Türk kökenli zengin tüccarların varlığından bahsetmektedir. Yine ona göre, bu yabancı tüccarlar kendi dinlerini ve kültürlerini bölgeye taşımaktaydılar.²⁹

Samudra-Pasai Sultanlığı, İslam'ı kabul ettikten sonra Kuzey Sumatra'da müslüman bir siyasi güç olarak ortaya çıkmış ve bu bölgede İslam'ın savunucusu olarak hareket etmeye başlamıştır. Sultanlığın sarayı ve camisi, Malay-Endonezya takımadalarının ilk dini eğitim merkezi haline gelmiştir. Gerçek siyasi bir güç gerekse dini eğitimin ana merkezi olarak bu özelliklerini

26 İslamlaşma hikayesinin geniş anlatımı için bkz., R. Jones, "The Conversion Myths from Indonesia", *Conversion to Islam* (ed: Nehemia Levtzion), New York/London 1979, s.133-136; M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, Macmillan Asian Histories Series, London 1987, s.8; İsmail Hakkı Göksoy, *İslam'ın Güneydoğu Asya'ya Girişi ve Yayılışı*, s.73-75.

27 R. A. Kern, "Pase", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1975, IX, s.523.

28 Rita Rose Di Meglio, "Arab Trade with Indonesia and the Malay Peninsula from the 8th to the 16th Century", *Islam and the Trade of Asia: A Colloquium* (ed. D. S. Richards), Bruno Cassirer Oxford and University of Pennsylvania Press, Oxford 1970, s.117.

29 Rita Rose Di Meglio, "Arab Trade with Indonesia and the Malay Peninsula from the 8th to the 16th Century", s.119.

1521'deki Portekiz işgaline ve aynı tarihte sultanlığın yıkılışına kadar sürdürmüştür.³⁰ Ayrıca, Samudra-Pasai o devirlerde bir sahil devleti konumundadır ve hükümdarı da ticaret gemilerini bizzat teçhiz eden denizci bir sultandır. Nitekim, İbn Battûta da Çin'den dönüşü sırasında Fukien'de ona ait bir gemi ile karşılaşmış ve o gemi ile Çin'den Sumatra'ya seyahat etmiştir. Sultanlığın saray hayatı Hindistan'daki Delhi Türk Sultanlığı'nın saray hayatının bir taklididir. Samudra-Pasai sultanı ilme ve alimlere saygı duyan bir kişiliğe sahiptir. Memleketinin iç kısımlarındaki yerlilere karşı cihat faaliyeti yürüten gazi bir hükümdardır. Ülkede kullanılan paralar, kalaydan kesilmiş paralar ile çubuk halinde Çin altınından ibaret paralar mübadele vasıtası olarak kullanılmaktadır. Ülkenin başlıca gıda maddesi ise pirinçtir.

Samudra-Pasai Sultanlığı ileriki yüzyıllarda da önemini büyük ölçüde korumuş ve eskiden olduğu gibi yabancı alimlerin buraya gelmesiyle birlikte bölgede en önemli İslam kültür ve medeniyetinin ana merkezlerinden biri haline gelmiştir. Malay-Endonezya dünyasında dini konularda ve dini eğitimde bir otorite olarak kabul edilmiş ve saygı duyulmuştur. Nitekim, sözlü rivayetlere dayanan mahalli kaynaklardan *Sejarah Melayu* (Malay Tarihi) adlı bir eserde, Malaya Yarımadası'nın güneyindeki Malaka Sultanlığı'nda XV. Yüzyıl sonlarında müslümanlar arasında itikadî bir konuda ateşli tartışmalar yaşanır. Yani Tanrı'nın ebediyen yaratıcı ve koruyucu olmadığını savunan ve Tanrı'nın sıfatlara sahip olmadığını söyleyen bir kişinin kafir olup olmayacağı meselesinde sıcak tartışmalar yapılır. Malaka Sultanı Mahmud Şah (1488-1511) döneminde meydana gelen bu olay üzerine Malaka'daki hiçbir müslüman alim bu karmaşık meseleyi çözemeyince ve Pasai sultanına açıklama yapmak için başvurur. Her ne kadar *Sejarah Melayu*'da Pasaili alimlerin verdiği cevabi açıklama kaydedilmese de, Pasai Sultanlığı bölgede dini konularda kendisine danışılan bir otorite olmasında şüphe yoktur.³¹

Samudra-Pasai'nin dini konulardaki otoritesi, yine başka bir mesele ile de, yani bir kitabın tercümesiyle ilgili olarak anlatılır. Bu rivayete göre, Mekte'de Mevlana Ebu İshak tarafından kaleme alınan Dürr'ül-Manzum adlı kitabı öğrencisi Mevlana Ebu Bekir Malaka'ya getirir ve Sultan Mansur Şah'a (1456-1477) hediye verir. Ancak Malaka sultanı ve saraydaki diğer görevliler kitabın dili Arapça olduğu için kitabı anlamazlar. Kitabın muhtevasını anlamada ısrarlı olan Sultan, saray görevlilerine kitabı tercüme ettirmek ve yorumlamak üzere Samudra-Pasai'ye gönderilmesini emreder. Kitap, Samudra-Pasai'de Tuan Pematakan tarafından Malayca'ya açıklamalarla birlikte tercüme edilir ve tekrar Malaka'ya gönderilir. Malaka sultanı bundan çok memnun kalır ve onu kitabın aslını getiren Mevlana Ebu Bekir'e gösterir. O da

30 İsmail Hamid, "The Earliest Centers of Islamic Studies in the Malay World", Hamdard İslamicus, Vol. IX, No:1, 1986, s.74,75.

31 Azyumardi Azra, "Education, Law, Mysticism: Constructing Social Realities", Islamic Civilization in the Malay World (ed: Mohd. Taib Osman), Dewan Bahasa dan Pustaka/IRCICA, Kuala Lumpur/Istanbul 1997, s.151-152.

tercüme ve yorumdan çok hoşlanır.³² İşte bu örnekler göstermektedir ki, Samudra-Pasai Sultanlığı İslam dünyasının Güneydoğu Asya bölgesinde XIV. ve XV. yüzyıllar boyunca önemli bir dini eğitim ve kültür merkezi olarak tarihteki yerini almıştır.

Malay-Endonezya takımadalarında İslam kültürünün geliştiği ilk merkez olarak kabul edilen Samudra-Pasai'de, bizzat sultanın hamiliği altında hem cami hizmetlerinin hem de camiye bitişik geleneksel eğitim kurumu olan halkanın varlığı ve sultanın dini ilimlere karşı olan aşırı ilgisi, birçok yabancı alimin Samudra-Pasai'ye gelmesine yol açmıştır. Bu durum, neticede Samudra-Pasai'nin Malay dünyasında İslam dini eğitim ve öğretiminin ilk merkezi olarak yükselmesine katkıda bulunmuştur. Dolayısıyla, Samudra-Pasai'de Malay dünyasının dışından İslam alimlerinin bulunması, sultanlıktaki dini hayatın oldukça dinamik olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda bu, Samudra-Pasai'nin Malay-Endonezya dünyasında da tanınmasına yol açmış ve birçok yerden öğrencilerin gelmesine vesile olmuştur. Bunlar arasında en çok tanınanı, Mevlana Nureddin (veya Nurullah) adlı öğrencidir. Mevlana Nureddin, Pasai'deki öğreniminden sonra Cava'ya seyahat ederek orada İslamiyet'i yaymak için çaba sarf etmiş ve daha sonra mahalli geleneklerde "veli sanga" olarak bilinen "dokuz veli"den biri olan meşhur Sunan Gunung Jati olmuştur. Hatta, Batı Cava halkının büyük bir bölümünün İslam'a girmesinde önemli rol oynamasından dolayı Çeribon ve Banten sultanlıklarının gerçek anlamdaki manevi kurucusu olarak kabul edilmektedir.³³ Böylece, Samudra-Pasai Sultanlığı İslamiyet'in başka bölgelere yayılmasında da önemli rol oynamış ve Malayca İslam literatürünün gelişmesine de öncülük etmiştir.

İbn Battûta'nın seyahatinden sonra Samudra-Pasai devleti, 1365 yılında doğru Cava'da yükselen Macapahit İmparatorluğu'nun egemenliğini bir süre tanımak zorunda kalmıştır. Ayrıca, Cheng Ho adındaki bir Çin elçisinin bildirdiğine göre, 1416 yılında burası adanın kuzeyindeki Pidie ile sürekli savaştaydı. Aynı elçi buranın mahsulleri olarak pirinci, ipek böceği ve kara biberi zikreder.³⁴ 1511 yılında şehri ziyaret eden Tome Pires de, *Suma Oriental* adlı eserinde Samudra-Pasai'yi güçlü ve müreffeh bir krallık olarak tavsif etmektedir. Sınırları, Kuzey Sumatra'nın tüm doğu bölgesini ve iç kesimlerde güneydeki Minangkabau Krallığı'nın topraklarına kadar uzanmaktaydı. Pasai liman şehri, kozmopolit bir şehir görünümündeydi. Şehirde Arabistan Yarımadası, Türkiye, İran, Gucerat, Bengal, Siam (Tayland), Malaya Yarımadası ve Cava adasından olmak üzere birçok yabancı müslüman tüccar bulunmaktaydı. Şehrin yerli nüfusu ise, yaklaşık olarak 20 bin civa-

32 C. C. Brown (ed. & trans.), "Sejarah Melayu" or Malay Annals, Oxford University Press, Kuala Lumpur/Oxford, 1970, s.92-93; Azyumardi Azra, "Education, Law, Mysticism: Constructing Social Realities", s.152.

33 H. J. de Graaf - Th. G. Th. Pigeaud, De Eerste Moslimse Vorstendommen op Java, Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage 1974, s.111-114.

34 R. A. Kern, "Pase", İA, IX, s.524.

rında idi. Şehirde yaşayanlar, şehirlerinden övünçle bahsetmekteydiler ve şehri Sumatra adasına bedel olarak görmekteydiler. Pires, "Pasai Krallığı, Pase adındaki bir şehre sahiptir; bazıları onu Camotora (Sumatra) olarak adlandırır. Çünkü tüm adada buradan daha önemli hiçbir yer yoktur; netice-de şehir adını tüm adaya vermiştir" der.³⁵

İşte, bölgenin dışa açılan bir kapısı olması ve karabiber ihracatını elinde tutması, Avrupalı sömürgeci güçlerin dikkatini buraya çekmiş ve 1521 yılında Portekizliler burasını işgal etmişlerdir. Samudra-Pasai bölgesi üç yıl Portekiz işgali altında kaldıktan sonra 1524 yılında daha kuzeyde büyümekte olan Açe Sultanlığı'nın Portekizliler'i buradan kovmasıyla birlikte Açe devletinin egemenliği altına girmiştir.

b) Mul-Cava.

İbn Battûta'nın Güneydoğu Asya'da ziyaret ettiği ikinci yer Mul-Cava'dır. Samudra-Pasai sultanının yanında 15 gün kaldıktan sonra, sultan ona bazı ihşanlarda bulunup, yolluk vermesinin ardından sultanın maiyetinden biriyle seyahatine devam eder. 21 gece sultanın memleketi dahilinde yol gittikten sonra Mul-Cava'ya varır. Burasının uzunluğu 2 aylık mesafededir. O, burasını bir kafir ülkesi olarak tavsif eder. Burada çok iyi Ud-i Kakulla ve Kumarî (Khmarî) gibi ürünler elde edilir. Sultan Melik ez-Zâhir'in ülkesinde yalnız günlük, kafur ve bir miktar karanfil ve ud-ı hindî bulunmasına rağmen, bunlar Mul-Cava'da bol miktardadır. İbn Battûta, bu ürünleri layıkıyla tetkik ettiğini söyledikten sonra, günlük, kâfur, ud-i hindî ve karanfil gibi kokulu bitkilerin de kısa bir tasvirini yapar. Ardından da Kakulla limanına vardığını belirtir. O, Kakulla'yı güzel bir şehir olarak tavsif eder ve Mul-Cava kralının topraklarının bir parçası olarak gösterir. Burada korsanlara ve saldırganlara karşı korunmak üzere çukurlar vardır. Surları yontma taştan olup, genişliği üç fil geçebilecek büyüklüktedir. Burası ud-i hindî adı verilen kokulu ağaçlar bakımından boldur ve tüccarlara bunu pamuklu kumaş karşılığında satarlar. Çünkü burada pamuklu kumaşlar ipekli kumaşlardan daha fazla tutulur. Bundan başka Kakulla'nın binek ve yük taşıma aracı olarak filler kullandıklarını, hemen hemen her hanenin evinin önünde bir fil bulunduğunu söyler.³⁶

İbn Battûta, Kakulla'yı tasvir ettikten sonra tekrar Mul-Cava hükümdarından bahseder. O, "Mul-Cava sultanı" olarak adlandırdığı hükümdarın bir kâfir olduğunu ve onu sarayının dışında bir kubbe altında otururken devlet erkânını yaya olarak resmi geçit töreni yaparken gördüğünü belirtir.³⁷ Hükümdarın iyi atlara sahip olduğunu, ahalinin ise filler üzerinde savaştıklarını söyler. Daha sonra İbn Battûta, selam vererek hükümdarın huzuruna çıkar ve hükümdarın "selam" lafzını anladığını ifade eder. O, burada hükümdarın iyi muamelesiyle

35 Tome Pires, *The Suma Oriental of Tome Pires* (ed. & trans: Armando Cortesoa), Hakluyt Press, London 1944, s. 142-143; Ayrıca bkz., Azyumardi Azra, "Education, Law, Mysticism: Constructing Social Realities", s.148.

36 Muhammed et-Tancî, İbni Batuta Seyahatnamesi, s.456-457.

37 Muhammed et-Tancî, İbni Batuta Seyahatnamesi, s.457.

karşılıştır. Hükümdar yere oturduğu halde, misafirini bir kumaş parçasının üzerine oturtur. İbn Battûta, ayrıca burada boynunu keserek kendisini hükümdara adayın bir kölenin cesedinin yakılma adetini de seyretmiştir. Burada kaldığı üç gün boyunca kral onu gayet iyi bir şekilde ağırlamıştır.³⁸

İbn Battûta'nın zikrettiği Mul-Cava'nın neresi olduğu hususunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bazıları, burasının Sumatra adasının güneyindeki Palembang, diğerleri de Cava adasının kuzeybatısı olduğunu belirtmişlerdir. Hatta, bazı yazarlar onun Cava'ya inmediğini iddia ederek Mul-Cava'yı Malay Yarımadası'nda bir yer olarak göstermişler ve Kakulla'yı da onun başkenti yapmışlardır. Ancak, Mul-Cava'nın muhtemelen bugünkü Cava adası olma ihtimali kuvvetlidir. Çünkü, "Mul" kelimesinin Farsça'da eskiden "sınır", "uç" anlamlarına gelen bir kelime olduğu belirtilir. Sanskritçe'de de "Mula", "kök", "asil" anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla müslüman Arap coğrafyacılar da Cava adasını Orta Sumatra'dan ayırt edebilmek için Mul-Cava tabirini tercih etmişlerdir.³⁹ Avrupalı ilk haritacılar da Sumatra adası için Büyük Cava, Cava adası için de Küçük Cava tabirlerini kullanmışlardır.⁴⁰

İbn Battûta'nın bahsettiği Kakulla liman şehrinin neresi olduğu hususunda kesin bir bilgi olmamakla birlikte, onun ya Malay Yarımadası'ndaki Kalah'in kuzeyinde ya da Hindi-Çin'in doğusunda bir yerde olduğu ileri sürülmüştür. Ancak, Malay Yarımadası'nın kuzey batısında, muhtemelen Malaka ile Kedah arasında eski bir liman kenti olma ihtimali yüksektir. Çünkü İbn Battûta, bazı ticaret mallarından bahsettikten sonra Kakulla limanına vardıklarını belirtir ve bundan sonra Mul-Cava kralını tasvir eder. O, Kakulla'nın Mul-Cava'nın başkenti olduğunu söylemez ve Kakulla ile ilgili bölümde de Mul-Cava kralından bahsetmez. Büyük ihtimalle İbn Battûta'nın notları burada birbiriyle karıştırılmış olabilir.⁴¹

İbn Battûta'nın seyahati, aşağı yukarı Macapahit İmparatoru Gajah Mada dönemine (1330-1364), yani Cava'nın en geniş yayılma dönemine rastlamaktadır. İbn Battûta'nın eserinde bahsettiği Mul-Cava sultanı da muhtemelen bu Macapahit İmparatoru olabilir. Çünkü İbn Battûta, Mul-Cava hükümdarını "kafir" olarak zikretmekte ve egemenliğinin de Kakulla'ya kadar uzandığını söylemektedir. Dolayısıyla, Cavalı hükümdarlar sık sık Malay ve Hindi-Çin yarımadaalarının güney kesimleri üzerinde de hak iddia etmekteydiler. Hatta, Macapahit Devleti, özellikle 1350'li yıllardan sonra Malay Yarımadası, Borneo adası ve bugünkü Tayland ve Kamboçya sahilleri üzerinde bile egemenlik iddiasında bulunmuştu.⁴²

38 Muhammed et-Tançî, İbni Batuta Seyahatnamesi, s.458.

39 G. R. Tibbetts, A Study of the Arabic Texts Containing Material on Southeast Asia, s.151-152.

40 Ph. S. Van Ronkel, "Sumatra", İslam Ansiklopedisi (İA), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1979, XI, s.36-38.

41 G. R. Tibbetts, A Study of the Arabic Texts Containing Material on Southeast Asia, s.131-132.

42 Nicholas Tarling (ed.), The Cambridge History of Southeast Asia: Volume One, Part One, From Early Times to c.1500, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 179-180; C. P. Fitzgerald, A Consise History of East Asia, Penguin Books, Bungay, Suffolk / Great Britain, 1974, s. 278-279.

c-) Tavalisi Ülkesi.

İbn Battûta, Mul-Cava'dan sonra Bahr-ı Kâhil, yani Bahr-ı Rakid'e (Büyük Okyanus) açılır ve hiç rüzgar ve dalgaya tutulmadan 37 gün bu denizlerde gider. En sonunda Tavalisi denilen bir ülkeye ulaşır. Burasının hükümdarı da aynı adla anılır. İbn Battûta, Tavalisi ile ilgili olarak Türklere has bazı özellikleri de kaydeder. O, bura halkını ve hükümdarını şöyle tavsif eder:

"Bu ülke geniştir. Hükümdarı Çin hükümdarı seviyesindedir. Birçok Çunklara sahip olup, bir şey mukabilinde sulh talep olununcaya kadar, bunlarla Çinliler'e karşı savaşır. Bu ülke halkı putperesttir. Simaları güzel olup, Türklere herkesten daha fazla benzerler. Renklerinde kırmızılık hakimdir. Şecaatli ve yiğit kimselerdir. Kadınları gayet güzel ata biner, ok atar ve erkek gibi savaşırılar."⁴³

İbn Battûta, Tavalisi ülkesi hakkında bu bilgileri verdikten sonra ülkenin en büyük limanı olan Keylûkari limanına demir atıklarını belirtir. Burası, Tavalisi hükümdarının yönetmek üzere kızı Urduca'ya hediye ettiği bir liman şehridir. Hükümdar oğluna da başka bir vilayet tevcih etmiştir. Keylûkari limanına varışlarının ikinci gününde, Melike Urduca tüm gemi mürettebatına bir davet verir. Ancak İbn Battûta, bura ahalisi "kafir" olduğu, yani müslüman olmadığı için onların yemeklerini yemeği kabul etmez. Melike Urduca'ya davete gelmeyen kişinin bir Bahşi, yani Kadı olduğu söylendikten sonra, adamlarını tekrar gönderip çağırır. İbn Battûta, bu ısrar üzerine kalkıp Melike'nin yanına gider ve onu büyük bir tahtta oturduğu halde selamlar. Melike de onu Türkçe olarak "Hoş musun, yahşi misin?", yani "Nasılsınız ?, İyi misiniz" diyerek yanına oturtur. Melike aynı zamanda güzel Arapça da yazmaktadır. Hizmetçilerinden birine "Devat ve bitik getir", yani "Kalem, kağıt getir" der. Bunlar getirildikten sonra, Melike Arapça olarak besmeleyi yazar ve yazdığını İbn Battûta'ya sorar. İbn Battûta da "Tanrı nam", yani "Allah'ın ismi" cevabını verir. O da "Hoş", yani "İyi" der. Sonra hangi memleketten geldiğini sorunca da, İbn Battûta Hind'den geldiğini söyler. Bu ülkeye ait bazı sorular sorduktan sonra, Melike "Şüphesiz bu ülkeye sefer edip, oraları zapt edeceğim. Çünkü orada çok asker ve servet bulunması hoşuma gidiyor" der.⁴⁴ Melike İbn Battûta ve arkadaşlarına, çeşitli elbiseler, iki fil yükü pirinç, iki dişi manda, 10 koyun ve diğer bazı yiyecekler ile baharatlar vererek uğurlar. Daha sonra, Tavalisi ülkesinden ve Melike'nin bulunduğu Keylûkari limanından ayrılarak Çin'e seyahat eder.

İbn Battûta, ayrıca gemi kaptanı Nahüda İbrahim'den naklen bu Melike ve ülkesiyle ilgili olarak şunları söyler:

"Bu Melike'nin askeri arasında kadınlar ve cariyeler bulunup, erkekler gibi savaşır. Bir defasında düşmanla yapılan bir savaşta askerlerinin çoğu kırılarak mağlubiyetine az bir şey kalmışken, kendisi bizzat ileriye atılıp, muharebe saflarını yararak düşman hükümdarına vardı ve bir darbede onu

43 Muhammed et-Tançî, İbni Batuta Seyahatnamesi, s. 459.

44 Muhammed et-Tançî, İbni Batuta Seyahatnamesi, s. 459.

yere serdi. Bunu müteakip düşman ordusu bozguna uğradı. Melike, düşman hükümdarının kesilmiş başını bir mızrağın ucuna geçirip getirdi. Mak-tul hükümdarın ailesi, külliyyetli miktarda para karşılığında kesik başı Meli-ke'den geri aldı. Melike babasının yanına döndüğünde, babası oğlu elinde bulunan bu beldeyi kızına verdi. Melikzadeler onunla evlenmeye talip oldu-ğu halde, "Ancak benimle mübareze ederek galip gelen adamla evlenirim" dedi. Bunlar, Melike kendilerine galip gelirse, kendilerine leke gelir korku-suyla mübarezeeye cesaret edemediler".⁴⁵

İbn Battûta'nın eserinde zikrettiği Tavalisi ülkesi ve liman kenti Keyl-ûkari'nin neresi olduğu hususunda değişik görüşler ileri sürülmüş ve burası farklı yerlerde gösterilmiştir. Bazıları, Güneydoğu Asya'da Tavalisi'ye benze-yen bir yer ve bir isim bulmaya çalışmışlar ve çeşitli alternatifler ileri sür-müşlerdir. Diğerleri de, Tavalisi'nin bugünkü kuzey Vietnam bölgesindeki Tonking olduğunu ileri sürmüşler, çünkü Tonking Çin ile sık sık savaşa giriş-miş ve sonra da barış yapmıştır. Diğer taraftan Batılı araştırmacılardan Henr-y Yule, bu görüşe karşı çıkarak Tavalisi'nin kesinlikle Hindi-Çin Yarımada-sı'ndaki (Indo-China) bugünkü Kamboçya veya kuzey Vietnam'daki Ton-king olamayacağını, çünkü İbn Battûta'nın Tavalisi'yi tanıtırken onu Çin'e yakın veya Çin sahillerinde olarak göstermediğini belirtmiştir. Ayrıca, İbn Battûta, Mul-Cava'dan ayrıldıktan sonra ancak 37 gün denizde yol aldıktan sonra Tavalisi'ye ulaşmış ve hiç rüzgar ve dalga gibi tabii zorluklarla karşı-laşmadan gitmiştir. Ona göre, İbn Battûta Cava Denizi'nden Makassar Boğazı vasıtasıyla Filipinler'in güneyindeki Sulu takımadalarına ulaşmış ve dolayı-sıyla Tavalisi'yi esas Sulu adası olarak değerlendirmiştir. Bunu da Sulu ada-sında korsanların ve fillerin çokluğu ile izah etmiştir. Yule ayrıca, Tavalisi adını Maluku'daki Taval, Borneo'nun doğu sahilindeki Talysian ve Sulu takımadalarındaki Tawi-Tawi ile İbn Battûta'nın zikrettiği Keylûkari liman şehrinin ismini de, Sulavesi'deki (Selebes) Curi-Curi (Kaili) veya Borneo'nun kuzeydoğu sahilindeki Kalakah ile özdeşleştirmeye çalışmıştır. Ayrıca, Marko Polo seyahatnamesinde Kaidu'nun kızı Aijaruc'un güçlü fiziki yapıya sahip bir kız olarak tavsif etmesi ve ancak taleplilerinin birbirleriyle dövü-şüp yendikten sonra en güçlüsü ile evleneceğini belirtmesi, Prenses Urduca ile bir ilişkisini kurmuştur. Diğer bir Batılı araştırmacı G. Ferrand ise, İbn Battûta'nın Çin'e kadar seyahatine şüphe ile bakmakta, Sumatra'da İbn Batt-ûta'nın ziyaret ettiği Sultan Melik ez-Zâhir'in 1326 yılında vefat ettiğini, Sumatra'nın doğusundaki Tavalisi diye bir yerin başka hiçbir kaynakta be-lirtilmediğini ve bu yer hakkında İbn Battûta'nın söylediklerinin efsaneden öte bir şey olmadığını ileri sürmüştür. Dolayısıyla ülkeyi yöneten ve Türkçe konuşan güçlü Prenses Urduca hikayesinin de tamamen uydurma olduğu-nu iddia etmiştir.⁴⁶

45 *Muhammed et-Tançî*, İbni Batuta Seyahatnamesi, s.460.

46 Tatsuro Yamamoto, "On Tavalisi Described by Ibn Batuta", s.212-214.

Daha sonra yapılan araştırmalar neticesinde, özellikle Japon araştırmacı Yamamoto'nun ulaştığı sonuçlar çerçevesinde, Tavalisi'nin Hindi-Çin Yarımadası'nda olduğu hususu kuvvet kazanmıştır. Dolayısıyla Yamamoto, Tavalisi'nin ne Tonking ne de Sulu'da bir yer olduğunu, Hindi-Çin Yarımadası'ndaki eski Çampa'dan başka bir yerde olamayacağını ileri sürer. Çünkü o, Çampa'nın eskiden uluslararası deniz ticareti güzergahı üzerinde olduğunu, gerek Sumatra ve Çin gerekse Cava ile Çin arasında ticaret gemilerinin sıklıkla uğradığı bir sahil liman kenti vazifesi gördüğünü iddia etmektedirler. Hem daha önceki Arap coğrafyacılarının hem de Marko Polo gibi seyyahların takip ettiği güzergah üzerinde olmasından dolayı Tavalisi'nin Çampa'dan başka bir yer olamayacağı görüşünü savunmuştur. Meselâ, Marko Polo, İbn Battûta'dan yaklaşık 50 yıl önce Zeytun'dan sonra Çampa'ya, oradan da Cava'ya geçmiştir.⁴⁷ Yine, Tome Pires'in verdiği bilgilere göre, Çampa'dan Malay Yarımadası üzerindeki Malaka'ya, oradan Sumatra'daki Pasai'ye ve Pedir'e, hatta Bangladeş, Hint ve Aden ve Mısır taraflarına kadar gemiler gidip gelmektedir.⁴⁸ Dolayısıyla, Çampa XV. Yüzyıl başlarında bile uluslar arası deniz ulaşımındaki önemini korumaktadır ve Ortadoğu ile Çin arasında deniz yoluyla yürütülen uluslar arası ticari faaliyetlerin uğrak noktalarından biridir.⁴⁹

Ayrıca, Yamamoto Çampa krallarının eskiden "Taval" unvanıyla anıldıklarını, meselâ XIV. yüzyıl başlarında Çampa Kralı IV. Jaya Sinhavarman'ın mezar taşında "Taval Çura Adhikavarman" yazılması ve diğer bazı aristokratik şahsiyetlerin mezar taşlarında da aynı unvana, yani "Taval" kelimesine rastlandığını söyleyerek Tavalisi'nin eski Çampa olduğu görüşünü desteklemektedir.⁵⁰ Yamamoto, Tavalisi hükümdarının kızı Melike Urduca kelimesinin de, muhtemelen ilk zamanlar Çampa krallarının muhafızları için daha sonra da bizzat kralların kendileri için kullanılan "Urudja" kelimesinin Arapça'ya hatalı olarak aktarılmasından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Urduca'nın Türkçe bir kelime olduğunu bilen İbn Battûta, Prensesin de Türkçe konuştuğunu, Arap alfabesini tanıdığı sonucuna vardığını kaydetmektedir. Ancak, Yamamoto, bunları, yani Prenses'in Türkçe konuşması meselesini uydurma olarak değerlendirmektedir.⁵¹

Yamamoto, Tavalisi'nin Çin'in bir rakibi olduğu ve onunla savaşa giriştiği hususuna da, İbn Battûta'nın ziyaretinden yarım yüzyıl önce 1282 tarihinde Çin İmparatorluğu'nun Moğol Hükümdarı Kubilay Han'ın Çampa'yı egemen-

47 Marko Polo, Marko Polo Seyahatnamesi, II, s.130-132.

48 Rita Rose Di Meglio, "Arab Trade with Indonesia and the Malay Peninsula from the 8th to the 16th Century", s.120.

49 Müslüman tüccarların Çin ile yaptıkları ticari faaliyetler ve önemli ticaret limanları için bkz., Hee-Soo Lee (Cemil Lee), İslam ve Türk Kültürünün Uzak Doğu'ya Yayılması, TDV Yayınları, Ankara 1988, s.34-39.

50 Tatsuro Yamamoto, "On Tavalisi Described by Ibn Batuta", s.215-216.

51 Tatsuro Yamamoto, "On Tavalisi Described by Ibn Batuta", s.226-230.

liği altına almak için saldırıda bulunduğunu ve bu güney eyaletlerin yönetiminden sorumlu olan Orta Asya kökenli bir vali görevlendirdiğini, hatta ileriki yıllarda da Çin Yuan İmparatorunun Çampa'ya saldırdığını gerekçe göstermektedir.⁵² Nitekim, Moğollar döneminde Çin Moğol hükümdarı Kubilay Han, Annam kralına gönderdiği bir emirde Türkistan işleri hakkında bilgi almak için Annam'daki Uygur Türklerine mensup müslüman tüccarların geri gönderilmesini talep etmiş, ancak Annam kralı da ülkesinde sadece iki Uygur müslüman tüccarı bulunduğunu ve bunların da yakın zamanda öldüğünü söyleyerek geçiştirmeye çalışsa da fayda vermemiştir.⁵³ Kubilay Han generali Sagatu ile Çampa'ya 1282 yılında bir donanma göndererek saldırmış, ancak Çampa kuvvetlerini yenmelerine rağmen, sıcak iklime alışkın olmayan askerler iki sene sonra geri çekilmişlerdir. 1284 yılında da Annam üzerinden karadan taarruza geçen Moğol ordusu, fazla bir başarı gösterememiş ve Sagatu'nun kendisi de burada öldürülmüştür. Ancak Çampa kralı en sonunda 1294 yılında Moğollar'ın üstün egemenliğini kabul etmek zorunda kalmıştır. İleriki yıllarda da Çampa'nın Annam ve Yuan hanedanları ile mücadelesi devam etmiştir.⁵⁴ Dolayısıyla, bölgede Çin imparatoru ile sık sık savaşan ülke tanımı Çampa'ya uymaktadır.

İbn Battûta'nın Tavalisi halkının Türklere benzediği yönündeki anlatımına gelince, Çampalılar bölgedeki diğer toplumlardan daha beyazımsı oldukları için öteden beri "Türklere benzer" bir topluluk olarak anılmıştır.⁵⁵ Meselâ, Hindistan ve ötesi hakkındaki verdiği kıymetli bilgilerle tanınan meşhur Türk alimi Birunî (ö.1048), bugünkü Kamboçya ve Güney Vietnam taraflarında yaşayan "Khmer halkının rengi beyazımsıdır. Onlar küçük boylu ve Türklere gibi bir yapıya sahiptirler. Onlar Hindu dinine mensup olup, kulaklarını delme adetleri vardır" diyerek İbn Battûta'dan yaklaşık üç asır önce bu gerçeği kaydetmiştir.⁵⁶ Dolayısıyla, diğer bir araştırmacının da belirttiği gibi, Hindi-Çin halkı bazı müslüman coğrafyacılar tarafından "Türklere benzer" bir topluluk olarak tasvir edilmiştir. Açıkçası bura halkı Moğollaşmış bir ırk, yani açık tenli "Türklere benzeyenler" olarak tanımlanmıştır.⁵⁷ Tabii ki, Melike Urduca'nın birkaç cümle Türkçe konuşması ve Arap alfabesini tanuması ise, Çampa limanının Türk ve müslüman tacirler dahil değişik toplumlara mensup tüccarların uğradığı uluslararası bir ticaret limanı olmasından kaynaklanabilir. Yoksa, Türk dilinin kullanılmasının Hindi-Çin ile bir ilgisi yoktur.

52 Tatsuro Yamamoto, "On Tawalisi Described by Ibn Batuta", s.220.

53 W. Eberhard, *Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara 1992, s.270.

54 Kubilay Han'ın Çampa ve Annam'a karşı yaptığı seferler için bkz., W. Eberhard, *Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi*, s.271; E. D. Philips, *The Mongols, The Mongols, Thames and Hudson, London 1969*, s.107-109.

55 Tatsuro Yamamoto, "On Tawalisi Described by Ibn Batuta", s.221.

56 Biruni, *Alberuni's India* (trans: E. C. Sachau), London 1887'den naklen G. R. Tibbetts, *A Study of the Arabic Texts Containing Material on Southeast Asia*, s.50.

57 G. R. Tibbetts, *A Study of the Arabic Texts Containing Material on Southeast Asia*, s.98.

Kısacası, Yamamoto'nun da belirttiği gibi Tavalisi ülkesinin Hindi-Çin Yarımadası'nda bir yer, muhtemelen de eski Çampa'nın olma ihtimali kuvvetlidir. Tavalisi'nin liman kenti Keylúkari'nin ise Çampa'nın güneyindeki bugünkü Phanrang liman kenti olması mümkündür. Keylúkari adının Phanrang şehrinin eski yerleşim yeri olan Klong Garai kelimesinin İbn Battúta tarafından mahal-li Çam dilinden Arapça'ya bozularak aktarılmış olabileceği belirtilir.⁵⁸

3. Sonuç

Buraya kadar verilen bilgilerin kısaca bir değerlendirmesini ve özetini yapacak olursak, şu sonuçlara varmamız mümkündür. Her şeyden önce, İbn Battúta'nın seyahatnamesinde gezip gördüğü Güneydoğu Asya ülkeleri ve bölgenin coğrafyası hakkında bizlere tarihi kıymete haiz önemli bazı bilgiler sunduğu ortadadır. Ancak, bunun hacminin, gezip gördüğü diğer yerlerle ilgili anlatımıyla, özellikle Hindistan'da uzun yıllar kaldığı için burası hakkında verdiği bilgilerle karşılaştırdığımız zaman, çok fazla olduğu söylene-
mez. Fakat, onun verdiği bilgiler o döneme ait bölge hakkındaki yeterli ve sahih tarihi kayıtların azlığı karşısında, daha da fazla önem kazanmaktadır. Çünkü, bölgenin geçmiş tarihinin aydınlatılmasında sözlü kaynaklara dayanan mahalli kaynakların yanı sıra yabancı kaynakların rolü daha büyüktür.

İbn Battúta'nın Güneydoğu Asya'da uğradığı ilk yer, Sumatra adasının kuzey doğusunda yer alan Samudra-Pasai Sultanlığı olmuştur. O, sultanlığın idare merkezi Samudra ve buradaki dini hayatın boyutu hakkında önemli bilgiler vermektedir. Bu bilgiler, diğer kaynaklardaki bilgilerle karşılaştırıldığı zaman doğruluğu ortaya çıkmaktadır. İbn Battúta'ya göre, Sultan Şafii mezhebinin bir takipçisi idi ve İslam hukukuyla ilgili meseleleri araştırmak ve onlar hakkında tartışma yapmaktan çok hoşlanmaktaydı. Genellikle bu tartışmalar öğleden sonra geç vakitlere kadar sürmekte ve Sultanın tam katılımı ile yapılmaktaydı. İbn Battúta, sultanın tevazulu yapısından çok etkilenmişti. Sultanın davranışları ve açıklamalarından sonra, İbn Battúta'nın onu İslam dünyasının çeşitli yerlerinde gördüğü birçok müslüman hükümdarlar arasında örnek bir şahsiyet olarak tanımlaması sürpriz değildir. Çünkü sultan, diğer bölgelerdeki birçok Malay hükümdarının aksine, sultanlığın büyük camisine Cuma namazlarını kılmak ve dini tartışmalara katılmak için camiye giderken yaya olarak gitmekteydi. Aynı zamanda sultan henüz müslüman olmayan çevre bölgelere karşı fetih ve gaza yaparak İslamiyet'in bölgede kökleşmesine ve yayılmasına katkıda bulunmaktaydı. Sultanlığın merasim ve törenleri ise, daha çok Hindistan'daki Delhi Türk Sultanlığı'nın adetlerine benzemekteydi ve bu devletle iyi diplomatik ve ticari ilişkilere sahipti.

Samudra-Pasai Sultanlığı, bölgede ilk ve önemli bir müslüman siyasi güç olarak gerek adalar arası ticarete gerekse uluslar arası deniz ticaretinde söz sahibi olmuştur. İslam dünyasının değişik yerlerinden gelen alimlerin katkısıyla zamanla bölgede önemli bir İslam eğitim ve kültür merkezi hali-

58 Tatsuro Yamamoto, "On Tavalisi Described by Ibn Batuta", s.226,241-242.

ne gelmiştir. Kendi yetiştirdiği İslam alimleri ve tebliğcileri vasıtasıyla da Malay-Endonezya takımadalarının en uzak noktalarına kadar tesir icra etmiş, İslamiyet'in bölgede yayılmasına katkıda bulunmuştur. Dini muhtevalı Malay edebi literatürün doğmasına da zemin hazırlamıştır. Neticede, Samudra adı tüm adaya damgasını vurarak ada bu kelimenin Arapça'daki telaffuzu olan Sumatra ismini almasına yol açmıştır.

İbn Battûta'nın Mul-Cava olarak adlandırdığı bugünkü Cava adası hakkında ise pek fazla bilgi vermediği görülmektedir. Bunda, muhtemelen burada üç gün gibi kısa süre kalmasının rolü olabilir. Adanın neresine vardığı meçhul olmakla birlikte, hükümdarını "kâfir" olarak tavsif etmekte ve egemenliğinin çok geniş olduğunu zikretmektedir. Nitekim, İbn Battûta Malay Yarımadası'nın batı sahillerinde yer alan Kakulla ticaret limanından bahsederken, burasını Mul-Cava kralının zikriyle beraber kaydetmesi bunu açıkça göstermektedir. Ayrıca, bu ülke sınırları içinde yetişen ürünler ve onların ticari kıymetleri, bazı kraliyet törenleri ve kralın misafirperverliği hakkında da bilgiler vermektedir. Bununla birlikte, İbn Battûta'nın ziyareti sırasında Cava adasının kuzey sahillerindeki liman kentlerinde müslüman tüccar ve toplulukların yaşadığına dair malumatlar varsa da, henüz İslam dininin burada siyasi bir hüviyet kazanmadığı anlaşılmaktadır.

İbn Battûta'nın eserinde zikrettiği ve hiçbir başka kaynakta bahsedilmeyen Tavalisi ülkesinin ise, Hindi-Çin Yarımadası'nın güney sahillerine egemen olan eski Çampa krallığı olduğu anlaşılmaktadır. Gerek Ortadoğu ile Çin arasındaki eski uluslar arası deniz ticaret güzergahının ana uğrak yerlerinden biri olması gerekse bölgedeki deniz taşımacılığının buradan geçmesi dikkate alındığında, Tavalisi'nin Çampa'dan başka bir yerde olamayacağı açıktır. Ayrıca, İbn Battûta'nın Tavalisi'nin liman kenti Keylûkari hakkında verdiği bilgiler, özellikle Çin'in rakibi olduğu hususu, kentin kozmopolit yapısı ve yöneticisi Melike Urduca hakkındaki anlatımı, halkının beyaz tenlilere yakınlığı gibi hususlar diğer kaynaklardan elde edilen bilgilerle de örtüşmektedir. Dolayısıyla Tavalisi'nin eski Çampa krallığı, yani bugünkü Hindi-Çin Yarımadası'ndaki güney Vietnam sahilleri olduğu belirginleşmektedir. İbn Battûta eserinde hükümdarlardan bahsederken genellikle onların halk arasındaki unvanlarıyla bahsetmesi dikkat çekicidir. Mesela, Bizans imparatorlarından bahsederken "tefur", Türkistan yöresindeki Türk hükümdarlarını zikrederken "han" ve "tarhan" gibi unvanları kullanmıştır. Aynı şekilde, Samudra sultanı için "melik ez-zahir", Tavalisi kralı için de "taval" unvanının kullanılması söz konusudur.

Kısacası, İbn Battûta eserinde Güneydoğu Asya'da ziyaret ettiği liman kentleri ve bazı sultan ve yöneticiler hakkında bilgi vermektedir. Halkın inançları, örf ve adetleri, yabancılara bakışı ve geçim kaynaklarından başka bu bölgede yetişen ve ticari değeri olan ihraç ürünlerinden de fazlaca bahsetmektedir. Özellikle, günlük, kafur, ud-i hindî, karanfil, tarçın, kara biber gibi kokulu bitkiler ve baharatların kısa tasvirlerini, nerelerde daha çok yetiştirildiğini ve ticari değeri hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Bölgenin ana gıda maddesi olarak ta pirinç, deniz ürünleri ve tropikal meyveleri saymıştır.

Kusur Sorumluluğu Açısından Ehliyetin Önemi

*Nuri KAHVECİ**

ABSTRACT

The Importance of Capability According to Fault Responsibility

Fault responsibility is defined as that an agent does a faulty and illegal action. It is assumed that this agent should compensate both pecuniary and intangible damages that he cause. In this context, everyone, is having the responsibility, should be categorized, as everyone has no responsibility, equally with others. There is a considerable difference between those has lawful capability and those has no one, because everyone has a responsibility in respect of their capability.

Keywords: Fault, responsibility, capability, tortuous action.

Giriş

İnsanların gerek maddi gerek manevi sorumluluklar yüklenebilmesi için bazı şartlara haiz olmaları gerekir. İslam'a göre insanlar, dini emirlerin ibadete taalluk eden kısımlarına ait sorumlulukları ancak akıllı olarak buluğa erdikleri zaman yüklenebilmektedirler. İslam ehil olmayı sorumluluğun önemli şartlarından¹ biri olarak kabul etmektedir. Bu bağlamda sorumluluk yükletilecek olan şahısların da kategorize edilmesi gerekir. Bu durum hem hukuk çerçevesinde kalan fiiller hem de hukuka aykırı fiiller için zorunludur. Nitekim hangi gruptaki insanların ne tür fiillerinden kendilerinin ne derecede sorumlu olacakları önceden bilinmelidir.

Çalışmamızın sınırlarını sadece kusur sorumluluğu açısından insanların kategorize edilmesi olarak belirlediğimiz için diğer hususlara girmeden ku-

* *Yrd. Doç. Dr.*, KSÜ. İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

sura dayanan fiillerin sorumluluğu kime ne oranda yükletilebilir meselesini izah etmeye gayret göstereceğiz.

1. Genel Anlamda Kusur Sorumluluğu

Sorumluluk hukuku alanına giren sorumluluk türlerinden tarihi temeli kuvvetli, yaygın ve en kapsamlı olanı kusur sorumluluğudur. Bu sorumluluk çeşidinin en önemli unsuru kusur olduğundan dolayı buna *kusura dayanan sorumluluk* veya *dar anlamda haksız fiil sorumluluğu* da denilmektedir. Kusur sorumluluğunda fail, meşru olmayan ve kusura dayalı bir eylemde bulunduğu için sorumlu tutulmakta, bundan dolayı² başkasına verdiği maddi veya manevi zararı giderimle yükümlü kabul edilmektedir.³ Bu anlayışta sorumluluk, zararlı sonucun doğmasında fiili etkin olan failin kusurlu davranışına dayanmaktadır. Burada sorumluluk yükletilecek şahsın hukuka aykırı olan *haksız fiili* ön plana çıktığı için haksız fiil sorumluluğu adlandırılması yapılmaktadır.

Zarar verici fiil belirli bir kişi ile (fail) irtibatlandırıldığı için doktrinde kusur sorumluluğu yerine aynı anlamı ifade etmek üzere bazan *subjektif sorumluluk* deyimini de kullanılmaktadır.⁴

Hukukçulara göre kusur sorumluluğunun varlığından söz edebilmek için zararlı sonucu doğuran failin mutlaka kusurunun bulunması gerekir⁵. Bu durum Türk Borçlar Kanununda, *gerek kasden, gerek ihmal veya teseyyüb yahut tedbirsizlik ile haksız bir surette diğer kimseye bir zarar ika eden şahıs, o zararın tazminine mecburdur*⁶ şeklinde hükme bağlanmıştır.

Hukuka aykırı bir fiil işleyen şahsın, bu fiilinden dolayı kendisine sorumluluk yükletilebilmesi için sadece nesnel (objektif) olayların yeterli sebebi teşkil etmeyeceği ayrıca böyle bir fiili işleme durumunda kalan kişinin içinde bulunduğu özel şartların, yani öznel (subjektif) nedenlerin de dikkate alınması gerektiği ifade edilmektedir. Buna göre, haksız fiilin faili konumundaki şahıs, özel durumu, yani öznel sebeplerinden dolayı da kınanacak durumdaysa ancak o zaman bu fiiline istinaden sorumlu tutulabilir. Şayet fiili işleminin özel nedenleri bu kişiyi hoş görecektir ve bağışlayacak nitelikte ise o kişinin bu fiilden ötürü sorumlu tutulmaması gerekir⁷.

İslam hukukçuları geçmiş dönemde sistematik olarak kusur sorumluluğu üzerinde bu isimle durmamış olsalar bile bunu ifade edecek örnekler ve

1 Nisa 4/ 58; Ahzab 33/ 72.

2 Deschenaux-Tercier, Henri-Pierre, *Sorumluluk Hukuku* (Çev. Salim Özdemir), Ankara, 1983, 16.

3 Tunçomağ, Kenan, *Borçlar Hukukunun Genel Esasları*, İstanbul, 1971, 186.

4 Eren, Fikret, *Borçlar Hukuk Genel Hükümler*, Ankara, t.siz, II, 4, 7; Aybay, Aydın, *Borçlar Hukuku Dersleri*, İstanbul, 1975, 75; Akıntürk, Turgut, *Borçlar Hukuku*, Ankara 1991, 57; Tiftik, Mustafa, *Akit Dışı Sorumlulukta Maddi Tazminatın Kapsamı*, Ankara 1994, 45.

5 es-Senhuri, Abdurrezzak, *Nazariyyetü'l-Akd*, Beyrut, t.siz, 68; Ferec, Tevfik Hasan, *Nazariyyetü'l-Amme li'l-İltizam fi'l-Mesadiri'l-İltizam*, Beyrut, t.siz, 364; Ebu Çanime, Abdülaziz, *ed-Darure fi'l-Muamelat fi'l-Fıkhü'l-İslâmî*, Kahire, 1988, 401; Eren, *Borçlar*, II, 2.

6 TBK. mad. 41.

7 Karadeniz, Özcan, *Roma Hukuku*, Ankara, 1986, 286.

ninde oldukça bol örnekler bulmak mümkündür. Mesela, klasik fıkıh kitaplarımızın *kitabul-gasb*, *kitabul-itlaf*, *kitabul-diyet* gibi kısımları tamamen bu örneklerle doludur.

Hatta bu durum İslam hukukunun asıl kaynağı olan Kur'an-ı Kerim ve sünnette yer alan bazı ifadelerle de delillendirilebilir.

Nitekim Kur'an-ı Kerim'deki, "Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret hali olması müstesna mallarınızı batıl (haksız) yere aranızda yemeyin..."⁸, "Yetim mallarını haksız yere yiyenler karınlarına ancak ateş tıkmış olurlar..."⁹, "...insanların mallarını batıl yolla (haksızlıkla) yemelerinden ötürü..."¹⁰ vb. gibi ayetler İslâm sorumluluk hukuku açısından kusur sorumluluğuna dayanak teşkil edecek açıklıkta ifadeler içermektedir. Zira bu ayetlerde geçen *batıl (haksız) yere*, *haksız yere* ve *batıl yolla (haksızlıkla)* gibi ifadelerden hareketle kusur sorumluluğunun günün şartlarına göre hukuki boyutunun tartışılarak geliştirilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Sünnetle ilgili kaynaklarda yer alan, "El (kişi) aldığı geri verinceye kadar ondan sorumludur"¹¹ ve "Sizden biriniz arkadaşının malını ne şaka olarak ne de cidden almasın. Bu şekilde arkadaşının esasını (sopa) bile alan varsa onu geri versin"¹² gibi hadisler de kusur sorumluluğu izleri taşıyan ifadeler olarak değerlendirilebilir.

İslam hukuk doktrininde önemli yere sahip külli kaidelerden bazılarının yine kusur sorumluluğunu içerdiği de görülmektedir. Mesela, *Bila sebebi meşru birinin malını bir kimsenin ahz etmesi caiz değildir*¹³, şeklinde Mecelle'ye aktarılmış olan külli kaide tam anlamıyla haksız fiil sorumluluğuna dayanan kusurluluk halini anlatmaktadır. Zira buradaki *bila sebebi meşru* ifadesi hukuki olmayan her türlü tasarrufu içine almaktadır. Bugünkü anlamıyla hukuka aykırı davranışlar ise genel anlamda *kusur sorumluluğu* kapsamında değerlendirilmektedir.

İslâm hukuku açısından kusura dayanan sorumluluğu yukarıda ifade ettiğimiz gibi sadece gasb, itlaf ve müessir fiillerle¹⁴ sınırlamak doğru değildir. Zira hukukun sınırları zorlanarak bir hakkın kullanılması da çoğu zaman başkalarına zarar verecek nitelik taşır. Mesela, apartman dairesinde oturan kişinin alt veya üst komşularını rahatsız etmesi gibi durumlar İslâm hukuku açısından bir hakkın hukuka uygun olmayan şekilde kullanılması olarak değerlendirildiği için kusur sorumluluğu kapsamında ele alınmaktadır. Bu bağlamda muasır İslam hukukçularının tartıştıkları konulardan biri

8 Nisa 4/29.

9 Nisa 4/10.

10 Nisa 4/161.

11 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut, t.siz, V, 8, 12,13; et-Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen*, Beyrut, t.siz, Buyu', 39; İbn Mace, Ebu Abdullah Muhammed, *es-Sünen*, Beyrut, 1975, Sadakat, 5.

12 Ahmed b. Hanbel, IV, 221; Ebu Davud, Süleyman İbnü'l-Eş'âs es-Sicistanî, *es-Sünen*, Beyrut, 1988 Edeb, 85.

13 Mecelle-i Ahkam-i Adliyye, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1986, mad. 97.

14 ez-Zerka, Mustafa Ahmed, *el-Fıkhu'l-İslâmî ft Sevbihî'l-Cedid*, Dimeşk, 1963, I, 473; Senhuri, 68.

de kişinin hakkını kullanırken hukuk çerçevesinde kullanması gerektiği hususudur.¹⁵

Mısır ve Irak gibi bazı İslam ülkelerinin Medeni Kanunlarında yer alan; *başkası için zarara sebebiyet veren her hata, onu irtikab eden için bir karşılık (ta'viz) gerektirir* şeklindeki madde de kusur sorumluluğunu (subjektif mesuliyet) anlatmaktadır¹⁶.

Sorumluluk hukuku çerçevesinde kusur sorumluluğunun mevcudiyetinden söz edebilmek için kusurlu davranışın sonucunda mutlaka bir zararın meydana gelmiş olması da şarttır¹⁷. Aksi halde sorumluluktan söz edemeyiz. Şüphesiz zararın ölçüsü de önemlidir. Teorik bazda bir ülkede geçerli olan en küçük para birimi kadar bir kaybı zarar olarak tanımlamış olsak bile kanaatimizce bir zarardan söz edebilmek için kusurlu davranış sonucunda karşı tarafın mal varlığında veya kişilik değerlerinde belirgin bir eksilmenin oluşması gerekir.

2. Genel Olarak Ehliyet

Ehliyetin kelime olarak anlamı selahiyettir. Bir kişinin her hangi bir işe ehil olduğundan söz edildiği zaman onun bu iş için selahiyetli olması¹⁸ kastedilir. İslâm hukuk literatüründeki kavram anlamıyla ehliyet, şahsın iltizam ve iltizama selahiyetli olması, yani şari'in şahısta takdir ettiği, onu dinin ve hukukun muhatabı olmaya uygun bir mahal haline getiren vasıf¹⁹ şeklinde tanımlanır. Kısaca istilahi anlamda ehliyet, bir şahsın hak ve ödevlere selahiyetli olması durumunu anlatır.

Ehliyet hukuken şahsiyet kavramına dahil edilen önemli unsurlardan biridir²⁰. Kişinin hukukça tanınmış haklara sahip olabilme ve sahip olunan hakların sağladığı yetkileri kullanarak hukuki sonuçlar doğurabilme güçleri topluca *hukukî ehliyet* kavramı içerisinde değerlendirilir. Hukukî ehliyeti oluşturan bu güçler, kişilere tanınmış sıradan şeyler değildir. Hukukî ehliyetin içine aldığı *haklara sahip olabilme* ve *bu hakların içerdiği yetkileri kullanarak hukukî sonuçlara ulaşabilme* güçleri şahıslara bir takım şartlara bağlı olarak tanınmıştır. Örneğin, yaşı ne olursa olsun her insanın miras hakkına sahip olması²¹ gibi. Hukukî ehliyetler, insanın gelişmesine paralel olarak gelişir ve tekamül ederler. Bundan dolayı ehliyet şahısların beden ve akıllarının gelişmeleriyle yakından ilişkilidir²².

15 Ebu Ğanime, 401.

16 Ferec, 369.

17 Senhuri, 68; Ferec, 364.

18 Molla Fenari, Muhammed b. Hamza, *Fusûlü'l-Bedayi fi Usûli's-Şerayi'*, İstanbul, 1289, I, 283; İbn Melek, *Şehrü'l-Menar*, İstanbul, 1292, 333-334; el-Hadimî, Ebu Said, *Mecmau'l-Hakaik*, İstanbul, 1308, 42; Abdülaziz el-Buhari, *Keşfu'l-Esrar*, İstanbul, t.siz, IV437; Zeydan, Abdulkerrim, *el-Veciz fi Usûli'l-Fıkh*, İstanbul, 1979, 71; Hallaf, Abdulvahhab, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, Kuveyt, 1986, 134.

19 Ebu Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi* (Çev. Abdulkadir Şener), Ankara, 1986, 283; Zeydan, 71; Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul, 1986, I, 178.

20 Akıntürk, Turgut, *Türk Medeni Hukuku*, Ankara, 1989, 90.

21 Yazgan, Gültekin, *Hukuk*, İstanbul, 1992, 73.

22 Koçak, Muhsin, "Ehliyete Tesiri Açısından Sarhoşluk" OMÜİFD, 5. Sayı, Samsun, 1991, 92.

İslam hukuk terminolojisinde ehliyet, vücûb (hak) ve eda (fiil) ehliyeti şeklinde ikiye ayrılarak değerlendirilmektedir.

Kişinin hak ehliyetine sahip olabilmesi için İslam hukukçuları zimmetin gerekli olduğu üzerinde durmuşlardır. Zimmet, hak ve borçlara ehil olma, hak ve borçları yüklenebilme kudretidir. Başka bir ifade ile zimmet, insanın lehindeki ve aleyhindeki haklara ehil olabilmesi için gerekli olan vasıf veya keyfiyettir²³. Bu bağlamda hak ehliyetini kazanmak için şahıs olmak hem gerekli hem de yeterli şart olarak kabul edilmiştir²⁴.

Eda (fiil) ehliyeti de bir kimsenin hukuken geçerli olabilecek şekilde bir takım fiilleri yapabilme yeteneğidir. Geçmişte İslam hukukçuları eda ehliyetini genel anlamda ikiye ayrılarak incelemişlerdir. Bunun birincisi eksik eda ehliyetidir. Bu, akli gelişme düzeyi henüz tamamlanmamış veya akıl yönünden eksik olan ve dolayısıyla güç yetirme yeteneği noksan bulunan kişiler için varlığı kabul edilen ehliyettir. Mesela, çocuk ve matuhun ehliyeti bu çeşit ehliyettir. Bu kişilerin akli gelişmeleri tamamlanmadığından bir işi anlama ve kavrama kudretleri de tam olarak gelişmiş değildir. İkincisi tam eda ehliyetidir. Bu da akli melekeleri tam ve ergenlik çağına gelmiş, kısıtlı (mah-cur) olmayan kişilerin ehliyetleri olarak tanımlanmaktadır. Bu kişilerin işledikleri fiillerin sonuçlarını kestirebilme kudretleri mevcuttur. Bu gibi kimselerin her türlü fiili yapmaya yetkileri olmakla birlikte hukuki açıdan yaptıklarından tam olarak sorumlu tutulmaktadır²⁵.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere tam eda ehliyetinin ikisi olumlu biri de olumsuz olmak üzere iki şartı mevcuttur.

2.1. Kusur Sorumluluğu Açısından Ehliyet

Bir fiile kusur yükletilebilmesi için, her şeyden evvel ilgili kişinin sorumluluk ehliyetine sahip olması gerekir. Eylemde bulunanın ehliyeti yoksa, kişi kural olarak meydana gelen zararı gidermekle yükümlü değildir. Kural böyle olmakla birlikte doktrinde ve uygulamada bazı konularda istisnai olarak bunların da sorumlulukları kabul edilmektedir.²⁶

Haksız bir eylemde bulunan kişinin kusurlu sayılabilmesi, fiili işlediği anda, iradesinden ötürü sorumlu tutulmasına imkan verecek ruhsal durumda bulunmasına bağlıdır²⁷. Kusur ehliyeti, fiil ehliyeti kapsamında değerlendirilen bir ehliyet çeşididir²⁸. Bugün *medeni hakları kullanma ehliyeti* olarak isimlendirilen ehliyet için İslâm hukuk metodolojisinde daha çok *eda ehliyeti* tabiri kullanılmaktadır. Bu ehliyet, genel olarak, kişinin hukuken muteber sayılacak tarzda fiiller ortaya koyabilme yeteneği olarak ifade edilmektedir²⁹.

23 Aydın, Hakkı, "İslâm ve Türk Borçlar Hukukunda İkrâh", CÜİFD, 3. Sayı, Sivas, 1999, 1.

24 Tekinay, Selahattin Sulhi, *Medeni Hukukun Genel Esasları ve Gerçek Kişiler Hukuku*, İstanbul, 1992, 202.

25 Aydın, 1.

26 Deschenaux-Tercier, 49.

27 Karahasan, Mustafa Reşit, *Sorumluluk Hukuku*, İstanbul, 1995, 157.

28 Tunçoğlu, 278.

29 Hallaf, 130; Şaban, Zekiyuddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (Çev. İ. Kafi Dönmez), Ankara, 1990, 250.

Hukuken kusurlu hareket etmeye ehil oldukları kâbul edilen kişiler, bu çeşit davranışlarından dolayı sorumlu tutulabilen kişiler olarak düşünüldüğü için ancak bunların davranışlarında kusur söz konusu olmaktadır. Şu halde kusur, failin normal bir fikri durumda bulunmasını ve hukuk düzeninin emirlerine uyabilme yeteneğinin olmasını gerektirir. Kusur, aslında bir irade eksikliği olarak kabul edilebilir.

Kusur ehliyetinin en önemli şartı, temyiz kudretinin varlığıdır. Yani, bir haksız fiilin bir kişiye yükletilebilmesi için temyiz kudretinin bulunması zorunlu şarttır³⁰. Temyiz kudreti, makul surette hareket etme iktidarı olarak tanımlanır. Normal şartlarda fiil ehliyetini sınırlayan küçüklük veya hacir altında bulunma kusur ehliyetini sınırlayamaz. Küçüklük ve hacir, yalnız hukuki muamele yapma ehliyetini olumsuz yönde etkiler.

Makul surette hareket etmeye, yani fiillerinin anlam ve önemini kavramaya muktedir olan kimse, kusur ehliyetine sahip kabul edilir. Başka bir deyimle fiillerinin hangi sonuçları doğurabileceğini ve hangi vasıtalarla amacına erişebileceğini muhakeme etme kudretine sahip kimse, hukuk açısından mümeyyiz kabul edilir.

İslâm hukuk doktrininde yer alan değerlendirmelere göre, çocuk ve onun gibi temyiz kudretinden yoksun kişilerin (matuh, mecnun vb. gibi) doğrudan (mübaşeret) meydana getirdikleri zararlardan doğan sorumlulukları bizzat kendilerine aittir³¹. Yine İslâm hukuk doktrininde eda ehliyetinden yoksun olduğu gibi temyiz kudreti de bulunmayan çocuk ve matuh gibilerin bir kişinin canına veya malına karşı işlemiş oldukları fiillerden sorumlu tutulacakları kabul gören görüşlerdendir³². Bir görüşe göre, çocuğun fiili neticesinde meydana gelen zararı tazmin edecek mal varlığına sahip olmaması halinde mal sahibi olacağı zamana kadar (hal-i yüsr) bekleneceği, çocuğun zararının velisine tazmin ettirilmeyeceği kabul edilmektedir³³.

İslâm hukuk doktrininde çocuk, matuh ve mecnun gibi temyiz kudretinden yoksun kişilerin işledikleri fiillerde, bu fiilleri kasıtlı olarak işlemiş olsalar bile, kasıt unsurunun bulunmayacağı, dolayısıyla bu fiillerin ancak hata kapsamında değerlendirilebileceği görüşü hakimdir. Buna göre, kasten bir kişiyi öldürmüş olmaları halinde, karşılık olarak sadece tazmin sorumluluğu (diyet) gerekir. Bu durumdaki kişilere kasten adam öldürme müeyyidesi uygulanmaz. Zira eda ehliyetinden yoksun kişiler, işledikleri fiillerden dolayı bedenen değil mal varlığı bakımından sorumludurlar³⁴. Eda ehliyetin-

30 Feyzioğlu, Necmettin, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, İstanbul, 1976, I, 329; Karahasan, 157.

31 el-Kasani, Alauddin Ebu Bekir b. Mes'ud, *Kitabu Bedai'u's-Senayi' fi Tertibi's-Şerai*, Beyrut, 1986, VII, 168.

32 Hallaf, 131.

33 es-Serahsi, Ebu Bekir Muhammed b. Ebi Sehl, *Kitabu'l-Mesûlât*, Beyrut, 1986, XXVI, 187; İbnu's-Şihne, Ebu'l-Velid Lisanuddin Ahmed b. Muhammed el-Halebi, *Lisanu'l-Hükkam fi Ma'rifeti'l-Ahkam*, Mısır, 1973, 277; Mec. mad. 916; Hallaf, 131.

34 Hallaf, 131.

den yoksun olanların fiilleri neticesinde doğan zararlar için gereken tazmin yükümlülüğü de ehliyetsiz kişinin akilesine paylaştırılır³⁵. İslam hukukunun temel esprisi zararların mutlaka telafisini gerektirdiği için akilenin bulunmadığı durumlarda zararı tazmin yükümlülüğü devlet hazinesine geçer.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kusur ehliyetinin en önemli şartlarından biri temyiz kudreti olarak kabul edilmektedir. Bundan dolayı temyiz kudretinin genel anlamda bilinmesi konunun anlaşılması açısından önemlidir.

2.1.1. Temyiz Kudreti

Sözcük anlamı itibariyle temyiz; ayırdetmek, seçmek demektir. Genel anlamıyla temyiz kudreti, *makul surette hareket etmek iktidarı* olarak tanımlanır. O halde makul surette hareket etmek iktidarına sahip bulunan şahıslar, temyiz kudretine haiz, yani *mümeyyizdirler*³⁶. Makul surette hareket etmek iktidarının mevcut olabilmesi için, doğru düşünüp hareket edebilmek imkanını veren bütün ruhi kuvvetlerin ve diğer taraftan bir karar verip tatbik edebilmek için lüzumlu fikri varlığın işlemesi lazımdır. Fiil, serbest irade ve kararı yok edecek fizyolojik ve psikolojik amillerden tamamen azade olarak, sağlam bir fikri faaliyetin neticesinde meydana gelebilmelidir³⁷.

Medeni hukukçulara göre bir insanın hareket tarzının kanunun normal olarak bir hareket tarzına bağladığı neticeleri doğurabilmesi için o insanın akli durumunun nasıl olması lazım geldiğini hukuk nizamı belirler³⁸.

Temyiz gücü insanın akılca olgunluk bakımından yaptığı eylem ve işlemlerin nedenini, kapsamını ve doğurabileceği sonuçları düşünebilme ve bunlara uygun davranabilme gücüdür³⁹. Başka bir ifadeyle, fiil ve davranışlarının hangi sonuçları doğurduğunu ya da doğurabileceğini ve hangi araçlarla amaçlara ulaşabileceğini muhakeme edebilen kimse temyiz gücüne sahip kişidir.⁴⁰ İnsanın temyiz gücüne sahip olması zeka gelişimiyle ilgili olduğu için mümeyyiz olmanın kesin olarak bir yaşını saptamak mümkün değildir.

Anlaşmazlığı düşülen bir olayda temyiz kudretinin var olup olmadığı ilgili gerçek kişinin zeka gelişmesi, olayın karmaşıklık derecesi gibi özellikler göz önüne alınarak belirlenir. Örneğin, normal zekada 12 yaşlarında bir küçük, bakkaldan alış-veriş yapmak bakımından temyiz gücüne sahip sayılabilirse de bu çocuğun bir mağazadan vadeli bir şekilde beyaz eşya satın alması durumunda onun temyiz kudretine sahip kabul edilmesi uygun olmayabilir⁴¹.

35 Udeh, Abdulkadir, *et-Teşri'u'l-Cinaiyyi'l-İslâmi*, Kahire, 1977, II, 179.

36 Akıntürk, *Medeni*, 93.

37 Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, *Türk Medeni Hukuku*, Cilt I, Cüz 2, Şahıs Hukuku, İstanbul, 1963, 50.

38 Arık, Kemal Fikret, *Borçlar Hukuku, Umumi Hükümler*, İstanbul, 1964, 9.

39 Yazgan, 75; Reisoğlu, Safa, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, İstanbul, 1988, 51.

40 Akipek, Jale, *Türk Medeni Hukuku, Şahıs Hukuku*, İstanbul, 1961, 56; Özsunay, Ergun, *Gerçek Kişilerin Hukuki Durumu*, İstanbul, 1979, 34; Zevkliler, Aydın, *Kişiler Hukuku, Gerçek Kişiler*, İstanbul, 1981, 52; Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı*, İstanbul, 1994, 220; Akıntürk, Turgut, *Temel Hukuk*, Ankara, 1983, 124.

41 Yazgan, 75.

Doktrinde yapılan tanımlardan da anlaşılacağı gibi temyiz kudreti, belli olayların anlamını ve etkisini doğru bir şekilde kavrayabilme yeteneği anlamına gelen *zihni unsur* ile hareketlerini doğru bir idrake veya kavrayışa uydurabilme yeteneği anlamına gelen *iradi unsuru* birlikte ihtiva etmelidir. Yani temyiz kudreti, olayların anlam ve etkilerinin doğru bir şekilde kavranmasını ve davranışların böyle doğru bir kavrayışa uydurulabilmesini sağlayan zihni ve iradi yeteneklerin varlığını ifade eder⁴².

Temyiz kudretinin esasını teşkil eden *makul surette hareket edebilme* yeteneği her hangi bir alanda uzman olmayan insanların günlük olaylar karşısındaki tepkilerine veya davranışlarına göre tayin edilmelidir. Bir kimsenin karşılaştığı özel bir meseleyi bir uzmana başvurmadan çözemeyeceğini anlaması ve bir uzmandan alacağı bilgilere göre hareket tarzını düzenleyebilecek kabiliyette olması zihni unsurun gerçekleşmesi için yeterlidir⁴³. Temyiz kudretinin mevcut olup olmadığına karar verebilmek için, fizyolojik ve psikolojik amillerin mahsulü olan bu noktaları göz önünde bulundurarak muayyen bir hadisede bu kudretlerin müştereken müessir olup olmadığı, şahsın ortaya koyduğu davranışlardan tespit edilmeye çalışılmalıdır.

Bir kimsenin temyiz kudretinden yoksun addedilebilmesi için, o kimsenin makul surette hareket iktidarından yoksun bulunması gerekir. Yoksa sevgi, heyecan, merhamet gibi bir duygunun etkisiyle hukukî işlem yapan bir kimse, “*makul*” sayılmayacak bir davranışta bulunduğu iddiasıyla temyiz kudretinden yoksun olduğunu, dolayısıyla işlemin geçersizliğini ileri süremez⁴⁴.

Temyiz kudreti mutlak değil nisbî bir kavramdır. Diğer bir deyişle, gerek yaş küçüklüğü, gerekse akıl hastalığı ve akıl zayıflığı hallerinde, bir kimsenin temyiz kudretine sahip olup olmadığını, yapmış olduğu her hukukî işlemi (olayı) ayrı ayrı göz önünde bulundurarak tayin etmek gerekir. Tıbbî açıdan akıl hastası olarak kabul edilen her şahsı, bütün hukukî işlemler için temyiz kudretinden yoksun saymak doğru değildir. Temyiz kudretinin nispi niteliği haksız fiillerden sorumlulukta da önemini korumaktadır⁴⁵.

2.1.2. Temyiz Kudretinin İspatı

Bir kimsenin temyiz kudretine sahip olup olmadığı bazen kolaylıkla tespit edilebilir. Mesela, psikologların süt çocukluğu dönemi adını verdikleri⁴⁶ devredeki bir çocuğun mümeyyiz sayılamayacağı açıktır. Fakat bir çok hallerde temyiz kudretinin varlığı veya yokluğu tereddüt uyandırır. İşte böyle bir tereddüt bahis konusu olduğu zaman, ilgili kişi kural olarak temyiz kudretine sahip sayılmalı ve bunun aksini hangi taraf iddia ediyorsa ispat külfeti ona ait olmalıdır.

42 Tekinay, Selahattin Sulhi, *Medeni Hukuka Giriş Dersleri*, İstanbul, 1973, 200.

43 Tekinay, *Medeni Hukuk*, 201; İyimaya, Ahmet, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku Sorunları*, İstanbul, 1990, I, 87.

44 Reisoğlu, 51.

45 Reisoğlu, 52.

46 Yavuz, Kerim, *Çocuğun Dünyası ve Gelişimi*, İstanbul, 1998, 22.

Her ne kadar temyiz kudretinden yoksunluk iddialarının ispatı özel bir şekle bağlı değilse de yargıcın bu hususta yetkili doktor veya klinik raporlarına ihtiyaç görmesi tabiidir. Bir çok hallerde, özellikle artık hayatta olmayan bir kimsenin temyiz kudretinden yoksun olduğu iddia edilmiş ise, buna dair kesin veya mutlak ispatı sağlayabilecek deliller bulmak güçtür. Böyle hallerde temyiz kudretinin yokluğunu pek kuvvetli bir ihtimal içinde gösteren deliller yeterli görülmeli ve sözü edilen iddianın bu türlü delillerle ispatlanmış olduğu kabul edilmelidir; yeter ki bu deliller ilgilinin temyiz kudretine sahip olabileceği yolunda ciddi şüphe ve tereddütlere meydan bırakmayacak kadar kuvvetli olsun⁴⁷.

2.2. Ehliyet Açısından Gerçek Kişilerin Hukuki Durumları

Mutlak anlamda ehliyetten maksat, mevcut bir borç ilişkisine aykırı tavır ve davranışları dolayısıyla borçlunun sorumlu tutulabilmesi ehliyeti ile bir şahsın haksız fiillerinden sorumlu tutulabilme ehliyetidir⁴⁸.

Haksız fiil ehliyeti ya da kusur ehliyeti, kişinin haksız fiilde bulunabilmek için bazı şartlarla ehliyet elde etmesi değil, işlemiş olduğu haksız fiillerin sorumluluğunu yüklenebilme ve tazminatla mükellef tutulabilme ehliyetidir. Doktrinde bazen haksız fiil ehliyeti yerine *isnat ehliyeti* veya *ceza ehliyeti* tabirleri de kullanılmaktadır. Ancak bu tabirler daha çok ceza hukuku sahasına girdiği için sorumluluk hukuku açısından yerinde deyimler olarak görülmezler.

Fiil ehliyeti açısından gerçek kişilerin hukukî durumları aynı değildir. Gerçekten, mümeyyiz ve reşit olan ve aynı zamanda mahcur (kısıtlı) olmayan bir şahsın hukukî durumu, mümeyyiz olmayan şahısların hukukî durumu ve mümeyyiz olan fakat reşit olmayan veya mahcur (kısıtlı) bulunan şahısların durumu fiil ehliyeti açısından farklıdır. Bu itibardır ki, fiil ehliyetinin şartlarına sahip olup olmamaları veya bunlardan bazılarında sahip olup bazılarında sahip olmamaları bakımından, günümüz anlayışında, şahıslar dört gruba ayrılmaktadır.

1. Tam ehliyetliler,
2. Mahdut ehliyetliler,
3. Tam ehliyetsizler,
4. Mahdut ehliyetsizler⁴⁹

Bu dört grup ehliyet, İslam hukuk doktrininde yukarıda da ifade ettiğimiz nakis ve tam eda ehliyeti kapsamında değerlendirilmekte olup her birinin kusur sorumluluğu açısından önemleri ve fonksiyonları farklıdır. Bundan dolayı her bir ehliyet çeşidinin ayrı ayrı değerlendirilmesi gerekmektedir. Zira sorumluluk dereceleri hepsinde aynı oranda değildir.

47 Tekinay, *Medeni Hukuk*, 204.

48 Ataay, Aytekin, *Şahıslar Hukuku*, İstanbul, 1978, 63.

49 Reisoğlu, 51.

2.2.1. Haksız Fiillerden Sorumlu Tutulabilme Açısından Tam Ehliyetliler

Tam ehliyetliler, mümeyyiz ve reşit olup, aynı zamanda kısıtlı da olmayanlardır. Tam ehliyetliler kategorisine giren hakiki şahıslar, fiil ehliyetinin bütün şartlarına sahip bulunan kimselerdir.

İslam hukuk doktrininde tam eda ehliyetinin şartı akıllı olarak buluş çağına girmek olarak ifade edilmektedir.⁵⁰ Tam ehliyetliler, fiil ehliyeti kapsamına giren bütün ehliyetlere sahiptirler. O halde, tam ehliyetliler her türlü hukukî muameleleri hiç kimsenin iznine muhtaç olmaksızın bizzat yapabilirler ve bu suretle de kendi lehlerine haklar ve aleyhlerine borçlar doğurabilirler. Tam ehliyetliler, haksız fiilleriyle başkalarına vermiş oldukları zararlardan da bizzat kendileri sorumludurlar⁵¹. Bu gruba giren şahısların sorumlulukları ortaya koydukları fiillerle doğru orantılıdır.

Tam ehliyetli şahıslar her türlü fiilleri işlemeye ve bunların sonuçlarına katlanmaya ehil olduklarından detaylı bilgi verme ihtiyacı duymuyoruz.

2.2.2. Haksız Fiillerden Sorumlu Tutulabilme Açısından Mahdut Ehliyetliler

Sınırlı ehliyetliler, aslında tam ehliyetli oldukları halde bazı sebeplerden dolayı ehliyetleri belli konularda sınırlandırılmış bulunan şahıslardır. Gerçekten bu kategoriye giren şahıslar reşit (baliğ) ve mümeyyiz oldukları gibi, mahcur (kısıtlı) da değillerdir. Fakat hukuken bu şahısların ehliyetleri bazı bakımlardan sınırlandırılmıştır; bu şahıslarda ehliyetlilik asıl, ehliyetsizlik ise istisnaidir⁵².

Mümeyyiz küçüklerin kural olarak hukuki işlem ehliyetiyle haksız fiil ehliyeti birbirinden ayrılır. Mümeyyiz küçüklerle mahcurların haksız fiil ehliyetine tam olarak sahip buldukları kabul edilmekle birlikte hukuki işlem ehliyetleri önemli ölçüde sınırlandırılmıştır⁵³. Buna göre, haksız fiil ehliyeti bakımından, mümeyyiz küçükler ve mahcurlar (kısıtlı) ile tam fiil ehliyetine sahip olanlar arasında her hangi bir fark yoktur.

Mahcurluluk hali İslam hukuk metodolojisinde daha çok sefeh kapsamına da değerlendirilmiştir. Genel olarak İslam hukukçularının kabul ettikleri husus, sefih olan kimsenin fiil ehliyetinin sınırlandırılmasıdır. Bu kişinin yaptığı belirli hukukî muameleler ancak kendisi için tayin edilen temsilcinin icazetiyle geçerlilik kazanır.⁵⁴ Hukuken sefih olarak kabul edilen kişilerin hukuki muamele ehliyetleri belirli alanlar açısından kısıtlanmış olsa da bunlar haksız fiillerinden sorumlu olma açısından tam ehliyete sahip kişiler gibidirler.

Kısıtlanmaları için yeterli sebep bulunmamakla beraber medeni hakları kullanma ehliyetlerinin kısmen sınırlandırılması amacıyla Türk Medeni Kanununda sayılan, *gayr-ı menkul alım-satımı, kıymetli evrak alım-satımı, ödünç*

50 el-Hudari, Mahammed, *Usûlu'l-Fıkh*, Beyrut, 1991, 90;

51 Zeydan, 72; Hallaf, 137; Tekinay, *Gerçek Kişiler*, 222-223; Akıntürk, *Medeni*, 100.

52 Akıntürk, *Medeni*, 101.

53 Zeydan, 88 vd.; Tekinay, *Medeni Hukuk*, 214.

54 Zeydan, 94, 95; Hallaf, 139.

*verme ve alma, bağışlama, kefalet*⁵⁵ gibi önemli hukukî işlemlerde izin veya icazeti alınmak üzere kendilerine “*kanunî müşavir*” tayin olunan kişiler mahdut (sınırlı) ehliyetlidirler. Buradaki kanunî müşavirin temsil yetkisi yoktur. Mahdut ehliyetli şahıs, Medeni Kanunda yer alan hukukî işlemleri de bizzat kendisi yapacaktır. Ancak, bu hukukî işlemler, kanunî müşavir izin veya icazet vermeyi reddettiği takdirde geçerlilik kazanmaz. Kanunî müşavir haklı bir sebep olmaksızın mahdut ehliyetli kişinin yapmış olduğu hukukî işleme izin veya icazet vermekten kaçınırsa, kendisine müşavir tayin edilen kimse, gerekli izin veya icazet için hukukî yollara başvurabilir.⁵⁶

Mahdut ehliyetli şahıslar, Türk Medeni Kanununda belirtilenlerin dışında kalan hukukî işlemleri, her hangi bir izin veya icazete ihtiyaç olmaksızın geçerli olarak yapabilirler, haksız fiillerinden de sorumludurlar⁵⁷.

2.2.3. Haksız Fiillerden Sorumlu Tutulabilme Açısından Tam Ehliyetsizler

Tam ehliyetsizler kategorisine giren şahısların fiil ehliyetleri yoktur. Bunlar, fiil ehliyetinin en önemli şartı olan temyiz kudretinden yoksun olan şahıslardır. Fiil ehliyetleri bulunmayan bu şahıslar gayr-ı mümeyyiz olarak adlandırılırlar. Bunların küçük veya reşit olmalarının da önemi yoktur⁵⁸. Yaş küçüklüğü, akıl hastalığı, akıl zayıflığı vb. gibi bir sebeple *temyiz kudretinden (makul surette hareket iktidarından)* yoksun olan kimseler hukuken *tam ehliyetsiz* olarak kabul edilmektedir.

Tam ehliyetsizlerin yaptıkları hukukî işlemler geçersiz, yani batıldır⁵⁹. Tam ehliyetsiz bir kimsenin yaptığı hukukî işlem, kanunî mümessilinin izin veya icazetiyle veya muameleyi yapan kimsenin temyiz kudretini kazandıktan (örneğin, akıl hastalığı hali son bulduktan) sonra vereceği icazetle de geçerli hale gelmez. Daha önceden yapılmış olan bu hukukî işlemin gerekliliği söz konusu ise o işlemin yeniden yapılması şarttır.

Temyiz kudretinden yoksun bulunan kimse adına (onu temsilen) hukukî işlemi kanunî mümessili yani velisi veya vasisi yapar⁶⁰.

Genel kural olarak temyiz kudretinden yoksun olanlar haksız bir fiil işlerlerse sorumlu tutulmazlar. Çünkü, temyiz kudretinin yokluğu, hukuk açısından kusurlu sayılmayı imkansız kılan hallerden biridir. Diğer bir deyişle mümeyyiz olmayan kimse daima kusursuz sayılır⁶¹.

Tam ehliyetsizlerin ceza ehliyetleri de bulunmadığı için işledikleri fiillerden dolayı cezai sorumlulukları da yoktur. İradeye sahip bulunmayan ve bu sebep dolayısıyla da kendilerine kusur isnat olunamayan tam ehliyetsiz-

55 TMK. md. 429.

56 TMK. md. 462.

57 Reisoğlu, 53.

58 Şaban, 251; Ebu Zehra, 2986; Hudaî, 92; Akıntürk, *Medeni*, 106.

59 TMK. md. 14, 15.

60 Reisoğlu, 54.

61 Velidedeoğlu, 72; Tekinay, *Medeni Hukuk*, 206; Ataay, 110; Akıntürk, *Medeni*, 106-107.

lerin, kusura dayanan sorumluluk hallerinde, hukuka aykırı fiillerden sorumlu tutulabilme ehliyetleri yoktur.

Genel kural bu olmakla birlikte bazı durumlarda tam ehliyetsizlerin de hukuka aykırı fiillerinden sorumlu tutulmaları gerekir.

Kusurlu sorumluluk hallerinde temyiz kudretine sahip bulunmayan şahıslar, yani tam ehliyetsizler, hukuka aykırı fiillerinden meydana gelen zararlardan sorumlu tutulmamakla beraber kendi istek ve iradeleriyle, geçici olarak, temyiz kudretini kaybeden kimse, bu durumda iken başkalarına verdiği zarardan sorumludur. Onun bu sorumluluktan kurtulabilmesi için gayri mümeyyizlik haline kusuru bulunmaksızın düştüğünü ispatlaması gerekir⁶².

Ancak mesuliyet için kusurun şart kılınmadığı hallerde gayri mümeyyizler de sorumlu tutulur⁶³. Hukuka aykırı bir fiilden meydana gelen –daha doğrusu ister hukuka aykırı bir fiilden meydana gelmiş olsun ister ızdırar halinde olduğu üzere, hukuka aykırı bir fiil bulunmaksızın meydana gelmiş olsun- zararın giderilmesi hususunda kusur aranılmayan ve sadece zararın meydana gelmiş bulunması yeterli kabul edilen hallerde, temyiz kudretine sahip bulunmayan şahıslar da giderimle yükümlü tutulur⁶⁴.

Modern eğilimlere göre başkaları için tehlike yaratan işlerden veya şeylerden doğan zararlardan sorumlulukta önemli olan husus tehlike yaratan bir işten veya şeyden zarar doğmuş bulunmasıdır. Bu çeşit sorumlulukta kusur aranmaz ve meydana gelen zararlardan, tehlike yaratan işten veya şeyden kâr sağlayan, yani iktisadi bakımdan yararlanan kimse sorumludur.

Mesela, hayvanların verdikleri zararlardan hayvan sahiplerinin⁶⁵, hizmetlilerin verdikleri zararlardan onları çalıştıranların⁶⁶, binadan doğan zararlardan dolayı yapı sahiplerinin⁶⁷ sorumlu olabilmeleri için kusur şartı aranmaz. O halde hayvan sahipleri, adam çalıştıranlar ve yapı sahipleri, meydana gelen zararda tamamen kusursuz olsalar bile sorumlu olurlar⁶⁸.

62 Ataay, 111.

63 Velidedeoğlu, 73.

64 Ataay, 111.

65 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Bardakoğlu, Ali, "Mukayeseli Hukukta Hayvanın Verdiği Zararın Hukuki Sorumluluğu", EÜİFD. 6. Sayı, Kayseri, 1989.

66 el-Buharî, Muhammed b. İsmail, *es-Sahih*, İstanbul, t.siz, Cuma, 11, Nikah, 91, Ahkam, 1, Itk, 19; Müslim, Ebu Huseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî, *es-Sahih*, Beyrut, 1955, İmare, 30; et-Tirmizî, Ebu İsa Muhammed, *es-Sünen*, Beyrut, t.siz, Cihad, 17; Serahsî, XVI, 11; ez-Zuhayli, Vehbe, *Nazariyetü'd-Daman*, Dimeşk, 1982, 257; Muhtasar, Suheyr, *Mes'uliyetü'l-Metbu' an Ameli't-Tabi' Esasuha ve Netakuha*, Kahire, 1990, 20.

67 es-Semerkandî, Alauddin, *Tuhfetü'l-Fukaha*, Beyrut, 1984, III, 127; el-Kasani, Alauddin Ebu Bekr b. Mes'ud, *Bedai'u's-Senai' fi Tertibi's-Serai'*, Beyrut, 1986, VII, 283; el-Merğinanî, Burhanuddin Ebu'l-Hasan er-Reşedani, *el-Hidaye Şerhu Bidayeti'l-Mubtedi*, İstanbul, 1986, IV, 195; el-Mevsilî, Abdullah b. Muhmud b. Mevdûd, *el-İhtiyar li Ta'lîli'l-Muhtar*, İstanbul, 1984, V, 45; İbn Hümmam, Kemaluddin Muhammed b. Abdilvahid es-Sivasî, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, Beyrut, tsiz, X, 321; el-Meydanî, Abdülğani el-Ğanimi, *el-Lubab fi Şerhi'l-Kitab*, İstanbul, t.siz, III, 167; el-Mahmasanî, Subhi, *en-Nazariyatu'l-Amme li'l-Mucebat ve'l-Ukûd*, Beyrut, t.siz, I, 249; Zuhayli, 260; Feyzullah, Muhammed Fevzi, *Nazariyatu'd-Daman fi'l-İslamiyyat'l-Amim*, Kuveyt, 1986, 179.

68 Tekinay, *Medeni Hukuk*, 206.

Burada haksız fiil ehliyetinin varlığı aranmayacağı için bu ehliyete sahip olmayanlar da bu şekildeki zararları tazmin etmekle mükelleftirler.

Aslında zararlı bir sonuç doğuran fiillere dayalı sorumlulukta, hakkaniyet düşüncesinin de göz ardı edilmemesi gerektiğini düşünüyoruz. Zira hakkaniyetin ön plana çıkarılacağı durumlarda temyiz kudretinden yoksun bulunan bir kimse başkasına verdiği zarardan dolayı her ne kadar, kural olarak, sorumlu değilse de çoğu zaman hakkaniyet onun sorumlu tutulmasını gerektirecektir. Özellikle zararın gideriminin esas alınacağı durumlarda hakkaniyet prensibi dikkate alınmalıdır.

Temyiz kudretinden yoksun kimsenin hakkaniyet icabı zararın tazminine mahkum edilmesi, zarara sebep olan fiilin, temyiz kudreti mevcut olsaydı, failin "kusurlu" sayılmasını gerektirecek bir nitelik taşımasına bağlıdır. Örneğin, taş atarak bir dükkanın vitrinini kıran temyiz kudretinden yoksun kimse hakkaniyet gerektiriyorsa verdiği zararı tazmine mahkum edilebilir. Buna karşılık, ani bir patlamadan ürkererek refleks bir hareketle geri çekilen kimse arkasındaki sergiye çarpar ve zarara sebep olursa, kusurlu addolunamaz ve temyiz kudretine sahip bulunsun veya bulunmasın hakkaniyetten bahsedilerek zararın tazminine mahkum edilemez⁶⁹.

Hakkaniyet sorumluluğu daha çok temyiz kudretine sahip bulunmayan şahısların haksız fiillerinden meydana gelen zararlar hususunda söz konusu olmaktadır. Bu durum Türk Borçlar Kanununun 54. maddesinde, "*Hakkaniyet iktiza ediyorsa hakim, temyiz kudretini haiz olmayan kimseyi ika ettiği zararın tamamen yahut kısmen tazminine mahkum eder*" şeklinde yer almaktadır. Yani, temyiz kudretine sahip bulunmayan ve bunun sonucu olarak da hukuka aykırı fiillerinden -ve bu arada haksız fiillerinden- sorumlu tutulabilme ehliyetinden yoksun bulunan şahıslar (tam ehliyetsizler), hakkaniyet gerektirdiği takdirde, haksız fiillerden meydana gelen zararı tamamen veya kısmen gidermekle yükümlü tutulurlar.⁷⁰

Mesela, sokakta yürürken hiçbir kusuru bulunmaksızın ayağı kayarak düşen ve bir sokak satıcısı tarafından sergilenmiş olan eşyayı hasara uğratan mümeyyiz bir şahıs nasıl ki bu fiilinden sorumlu tutulmakta ise, temyiz kudreti bulunmayan ve aynı şartlar altında düşerek zarara sebep olan şahıs da sorumlu tutulmalıdır. Gerçekten temyiz kudreti bulunmayan şahısları, temyiz kudreti bulunan şahıslardan daha ağır bir sorumluluğa tabi tutmak adalet ve hakkaniyet düşünceleri ile bağdaşmaz. Aksi görüşü savunmak, hukuk karşısında şahısların eşitliği prensibini bozar. Yapılacak düzenlemelerle, temyiz kudretine sahip bulunan şahıslar hakkında da hakkaniyet sorumluluğu esasının kabul edilmesi uygun görünmektedir⁷¹.

Temyiz kudretinden daimi olarak değil de, geçici olarak yoksun bulunan kimseler, kural olarak haksız fiillerinden dolayı sorumludurlar. Ancak bu

69 Reisoğlu, 146.

70 Ataay, 113 - 114; Reisoğlu, 145.

71 Ataay, 114.

kimseler temyiz kudretlerini geçici olarak kaldıran hale kendi kusurlarıyla düşmemiş olduklarını ispat ederlerse, sorumlu olmazlar⁷². O halde ileri de-recede sarhoşluk dolayısıyla temyiz kudretini geçici olarak kaybetmiş olan bir kimse, bu haldeyken başkalarına haksız bir fiiliyle vermiş olduğu zarar-ları ödemek zorundadır.

Tam ehliyetsize kusur isnat edilemediği halde onun sorumluluktan kur-tulamayacağı hallerden biri de ıztırar halidir. Kendisini yakın bir zarar veya tehlikeden kurtarmak için başkasının mallarına tecavüz eden kimse haki-min takdirine tevfikân, tazminat vermekle mükelleftir. Bir gayrı mümeyyiz böyle bir ıztırar halinde, mesela kendisini kudurmuş bir köpek kovaladığı esnada canını kurtarmak için, bir evin kapısından içeri dalsa ve antredeki portmantoyu devirerek aynasını kırsa, bu gayrı mümeyyiz buradaki zararı tazminle mükellef tutulur; zira kanunen buradaki mesuliyetin şartı, kusur değildir⁷³.

2.2.4. Haksız Fiillerden Sorumlu Olma Bakımından Mahdut Ehliyetsizler

Sınırlı ehliyetsizler, fiil ehliyetinin bütün şartlarına sahip olmayan şahıs-lardır. Bu itibarla da bunların ehliyetleri yoktur. Fakat, doktrinde bu şahıslar tam anlamıyla ehliyetsiz de kabul edilmemiştir, bazı bakımlardan onlar kıs-men ehliyetli addedilmiştir. Mümeyyiz küçükler ve mümeyyiz mahcurlar (kı-sıtlılar) medenî hakları kullanma ehliyeti açısından *mahdut ehliyetsizler* kategorisinde değerlendirilirler⁷⁴. Bu şahıslar fiil ehliyetinin en önemli şart-ı olan *temyiz kudretine* sahiptirler, yani mümeyyizdirler. Fakat bunlardan bir kısmı reşit değildir, bir kısmı ise mahcurdur (kısıtlıdır); yani bunlar fiil ehli-yetinin mümeyyiz olmak şartının dışındaki diğer iki şartından birine sahip, diğerine sahip değildirler⁷⁵.

Mahdut ehliyetsiz şahıslar kanunî mümessillerinin izin veya icazetine ihtiyaç olmaksızın ivazsız (yani karşılıksız, kendilerini hiçbir külfet altına sokmayan) iktisaplarda bulunabilirler. Örneğin bu şahıslar bağışlamayı (veya bağışlama vaadini) kabul edebilirler⁷⁶.

Mümeyyiz küçükler ve mümeyyiz kısıtlılar münhasıran şahsa bağlı hak-larını da kendi başlarına kullanabilirler,⁷⁷ örneğin, nişanlı iseler nişanı boza-bilirler, manevî tazminat davası açabilirler.

Mahdut ehliyetsizler hukuka aykırı fiillerden sorumludurlar. Bu sorumlu-luk temyiz kudretinin bir sonucudur. Çünkü hukuka aykırı fiillerden sorum-lu tutulabilme ehliyetinin (hukuki sorumluluk ehliyeti veya kusur ehliyeti) tek ve yeter şartı temyiz kudretidir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi mahdut ehliyetsizler ise temyiz kudretine sahip bulunan küçükler veya mahcurlar-

72 Tekinay, *Medeni Hukuk*, 207; Reisoğlu, 146; Ayrıca bkz., TBK. md. 54/II.

73 Velidedeolu, 73.

74 Reisoğlu, 55.

75 Akıntürk, *Medeni*, 102.

76 Şaban, 252; Ebu Zehra, 286; Hudarî, 93.

77 Şaban, 251.

dır⁷⁸. Yani mümeyyiz küçüklerle mümeyyiz mahcurların haksız fiillerden sorumlu olma ehliyetleri tamdır. Binaenaleyh, haksız fiilleriyle başkalarına verdikleri zararlardan dolayı bizzat kendi malvarlıklarıyla sorumlu olurlar⁷⁹.

Kusur aranmaksızın sorumluluk söz konusu olan hallerde, yani bir zarardan sorumlulukta kusur aranılmayan ve sadece zararın meydana gelmiş bulunması yeterli sayılan hallerde (kusursuz sorumluluk), kendilerinde kusur ehliyeti bulunmayan şahıslar da (yani, gayri mümeyyizler de) sorumlu tutulduklarından, bu alanda da mahdut ehliyetsizlerin sorumluluk ehliyetleri evleviyetle var kabul edilmelidir⁸⁰.

Sonuç

İslam hukukuna göre şahıslar ancak sorumluluk yüklenebilecekleri yetenekleri kazandıkları zaman kendilerine doğrudan sorumluluk yüklenmekte, kusur yeteneğinden yoksun olanlara ise istisnalar hariç, kural olarak sorumluluk yüklenememektedir. Sorumluluk için o sorumluluğun gereğini yerine getirebilecek zihinsel ve fiziksel gelişmişlik önemlidir. İslam hukukunun aslı kaynağı da bu hususa; “Allah sizden hiçbirinize altından kalkamayaçağı bir sorumluluk yüklemez”⁸¹ ayetiyle vurgu yapmaktadır. Buradaki genel ifadeden ve diğer verilerden hareketle insanların gerek hukuka aykırı fiillerinden dolayı gerekse hukuka uygun fiillerinden dolayı ancak yetenekleri geliştiği ölçüde sorumlu tutulabileceklerini anlamaktayız.

Özellikle kusura dayanan sorumluluk hallerinde kişilerin fiillerinin sonuçlarını yüklenebilmeleri için kusur yeteneğine haiz olmaları ve fiillerinin neticesinde bir zararın meydana gelmiş olması aranmaktadır. Ancak zararlı bir sonucun doğması halinde zararın tazmini esas alınacağından, adalet ve hakkaniyet anlayışı gereği olarak çok kere kusur yeteneğinden yoksun olanlar da zararın giderimiyle yükümlü tutulmalıdır.

78 Ataay, 93; Reisoğlu, 56.

79 Akıntürk, *Medeni*, 105.

80 Ataay, 93.

81 Bakara 2/ 286.



Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2002, C. 4, s. 12, ss. 87-107.

Dinlerde Günah Kavramı ve Kurtuluş Yolları

Kadir ALBAYRAK*

ABSTRACT

The subject of the nature of the human being is one that has received extensive coverage in the religions of the world. One hand, all world's religions have the idea of a fall from grace and the concept of sin. On the other hand, according to the all religions, mankind can or must get rid of from this sin. But how can they reach to the salvation? We can see common methods or technics in each religion. For instance, repentance, purity, good deeds, prayer, fasting, respect to the sacred beings, times and places etc.

We aimed in this article a comparative approach to the sin, salvation methods and saviors in some great religions of the world.

Keywords: Sin, Salvation, Good deed, Pray, Fasting, Repentance, Evil, Sacred, Meditation, Purity, Religious experience

Giriş

İnsanın dünya hayatında, kendi safiyetini bozan bir günahla iç içe olduğu konusunda, hemen hemen bütün dinler arasında bir görüş birliği var gibi görünmektedir.¹ Yine bütün dinlere göre, bu günahın ıslah edilmesi

* **Yrd. Doç. Dr.**, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Öğretim Üyesi.

1 Günah düşüncesi esasen mitolojide, birçok din ve felsefi sistemde de görülmektedir. Klasik Hindu inancında bir ineği öldürmek bir paryayı öldürmekten daha vahim olduğu halde, bir Brahmin'i öldürmek bütün günahların en ağırlarından birisidir. Kurban takdiminde ihmalkâr davranmak, yanlış ölçü tartular kullanmak ve hırsızlık yapmak veya insan öldürmek gibi suçlar eski Mısır, Mezopotamya, Hindistan ve İlahi dinlerde görülen günahlardır. Ancak Aslı Günah Hristiyanlık'ta Tanrı'nın karşısında kötülüğü simgeleyen Şeytan vardır. Adem ile Havva'nın hataları aslı günahdır ve bunun ağırlığı bütün insanlık üzerine çökmektedir. Günahın dünyaya, Adem'in işlediği hata ile girdiğini ileri süren Aziz Pavlus'tur. Felicien Challaye'ye göre bu düşünceyi Tektarıncı öğretiyi uydurmak için, Şeytan Yaratan'a başkaldıran bir yaratık biçimine sokulmuş-

mümkün ve ayrıca gereklidir de. Bu, mantıkî demogojiler veya zihinsel günahlar türünden olmayıp, aksine şer ve fesat türünden bir günahdır ki, böylece varlık bütün boyutlarıyla kirlenmiş kabul edilmektedir. Hz. Davud Mezmurlar'da; “*işte, ben fesat içinde doğdum ve anam günah içinde bana gebe kaldı*”,² ve Aziz Augustinus; “*gerçekte, hiç kimse, bir günlük bir bebek bile olsa, senin karşında günahsız değildir*”, “*çocuğun narin vücudu masumdur ama istekleri masum değildir*”, “*anam bana kötülük içinde gebe kaldıysa, anemin karnında günahla beslendimse, nerede Tanrım, sana soruyorum, nerede Rab, ben, senin kulun, nerede ve hangi zamanda masumdum?*”³ derken bu anlayışı dile getirmişlerdir. İsa'dan önce de Vaftizci Yahya insanları, günahlarının bağışlanması için tövbe edip vaftiz olmaya çağırıyor,⁴ günahkârlar, vergi görevlileri, askerler, Ferisîler, Sadukîler ve fahişeler vaftiz olmaya geliyorlardı.⁵ İşte bu günahın bilincine varma, insanı ta derinliklerinden harekete geçirdiği gibi, ondan kurtulma bilincini de tahrik etmektedir.⁶ Tarihte görülen bütün dinler, inananlarını günaha karşı şu veya bu şekilde uyarılmışlar, onun bu dünya ve ahiretteki helak edici özelliğini vurgulamışlardır. Hatta günah anlayışı bazı dinlerin odak noktasını oluşturmuş, inançlarını onun etrafında şekillendirmişlerdir. Bunun sonucu olarak Hıristiyanlık'ta, *Tanrı'nın Selamet Projesi* adı altında bir doktrin meydana gelmiştir.⁷ Bununla ilgili olarak Yuhanna İncili'nde şöyle denilmektedir: “*Çünkü Allah dünyaya hükmetsin diye değil, ancak dünya onun ile kurtulsun diye, oğlunu dünyaya gönderdi*”⁸. Bununla birlikte, amacını bu dünyada veya ahirette gerçekleştirecek olan bir *kurtuluşa* yöneltmeyen hiçbir din yoktur, dolayısıyla kurtuluş doktrini bir anlamda dinlerin kendilerini anlamlı kılma çabasının bir ürünü olup,⁹ dinî düşünce ve tecrübenin ana konusunu da oluşturmaktadır.¹⁰

tur. Tanrı'nın çevresini saran melekler gibi, Şeytan'ın yanında bulunan iblisler de ilkel animizmin kalıntılarıdır. Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Felicien Challaye, **Dinler Tarihi**, çev. Samih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul, ?, 184, 185; Annamari Schimmel, **Dinler Tarihinine Giriş**, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1999, 187, 286; Thomas Michel, **Hıristiyan Tanrı Bilimine Giriş**, Ohan Basımevi, İstanbul, 1992, 79-84; Moojan Momen, **The Phenomenon of Religion, A Thematic Approach**, Oxford, 1999, 204, 536, 543; Şinasi Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, Vadi Yayınları, Ankara 1998, 43-44, 324; Günay Tümer, “*Aslı Günah*”, TDVİA, İstanbul, 1991, III/496-497; Sergie A. Tokarov, **el-Edyan fi Târihi Şu'ub'ü-Alem**, Arapça'ya çev. D. Ahmed M. Fadil, Şam, 1998, 504-507; Eric J. Sharpe, **Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram**, çev. Ahmet Güç, Arasta Yayınları, Bursa, 2000, 30-31.

2 Mezmurlar, 51: 5.

3 Augustinus, **İtirafılar**, çev. Dominik Pamir, İstanbul, 1997, 14-15.

4 Bkz. Luka, 3:3.

5 Bkz. Luka, 3: 10-14; Matta, 3:7; 21:32.

6 Bkz. Mehmet Aydın, **Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları**, Konya, 1989, 162-163.

7 Bkz. Michel, **Hıristiyan Tanrı Bilimine Giriş**, 74 vd.; Hıristiyanlık ve diğer dinlerdeki Salvation/Kurtuluş inancı hakkında bkz. Momen, **The Phenomenon of Religion**, 43, 46, 74, 169, 213, 231, 395; Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, 227-228; Edward Conze, **A Short History of Buddhism**, Oxford, 1993, 13-14.

8 Bkz. Yuhanna, 3: 17.

9 Kürşat Demirci, **Yahudilik ve Dini Çoğulculuk**, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000, 13.

10 Ugo Bianchi, **Dinler Tarihi**, çev. Mustafa Ünal, Kayseri, 1999, 137.

Bazı dinlerde dünya, insanın günaha düşmesine kolaylık sağlayan bir fenomen olarak algılanmaktadır.¹¹ Çünkü dış dünya kötü ruhlar veya şeytanlardan oluşmaktadır. Hem Hristiyanlık'ta, hem de İslam'da şeytan veya iblis özde bir melek idi, ancak Allah'a isyanından dolayı huzurdan kovulmuştur. Yeryüzü sahnesinde insanları Allah'tan uzaklaştırmak için devamlı çalışmaktadır.¹² Çinlilerin, evlerinin girişlerine şeytanları uzaklaştırmak için ağaçtan yapılmış horoz figürlerini astıkları görülmektedir. Çünkü kötü ruhlar karanlıkla birlikte ortaya çıkarken, horozun ötmesi, güneşin/nurun doğmasıyla birlikte kötü ruhların kaybolmasını sembolize etmektedir. Bütün dinlerde iyilik nur, kötülük ise karanlıkla sembolize edilmektedir.¹³ İyiliği temsil eden Tanrı'ya karşı, kötülüğün ve isyanın sembolü olarak şeytan birçok ilkel ve ilerlemiş dinlerle birlikte ilahî dinlerde de görülmektedir.¹⁴ Zerdüştlük şeytanı(Ehrimen) kötülüğün, dolayısıyla günahın da kaynağı olarak nitelendirmektedir. Şeytan Tanrı'dan çıkmış olan Kutsal Ruha (Ahura Mazda) pusu kuran bir varlıktır. Bu mücadele zirve noktasına Zerdüştlük ve Hristiyanlık'ta ulaşmakta ve alemin sonunda şeytan hezimete uğramakta, zaferi iyilik kazanırken, yer ve gök yeniden yaratılmaktadır.¹⁵

Şeytanlar ve kötü ruhlar sapmışlığın ve günahın sembolü iken, yine birçok inanç sisteminde melekler ve iyi ruhlar itaat ve temizliğin sembolüdürler.¹⁶ R.Guénon, melekleri veya onu ifade eden bir eşdeğerinin, tüm tradisyonlarda bulunduğunu ifade etmekte ve buna bir örnek olarak da, Hinduizm'deki *Deva*'ların gerçekte Yahudi, Hristiyan ve İslam geleneklerindeki meleklerin tam karşılığı olduğunu söylemektedir.¹⁷ İncil ve Kur'an'ın birçok yerinde melekler zikredilir.¹⁸ Hristiyanlığın *Kutsal Ruh* dediği şeye İslam *Cebrail* demektedir ki o, Hz. Muhammed'e vahyi getiren melektir. Onlar insanın duasını duyarlar ve kurtuluşu gerçekleştirmesinde insana yardım etmek amacıyla yeryüzüne inerler.¹⁹ Aynı şekilde birçok din, alemleri ve beşerî varlığı iyilik ile kötülük arasındaki mücadelenin alanı olarak tasavvur etmiş²⁰, ikisinden birisini seçmesi konusunda da insana özgürce davranabi-

11 Bkz. Süleyman Uludağ, "Dünya"md, TDVİA, İstanbul, X/1994.

12 Hasan el-Baş, **Abedet'i-Şeytan**, Darü'l-Kuteybe, Beyrut, 2002, 23-28; **Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri**, Fransızca'dan çev. Dominik Pamir, İstanbul, 2000, 106.

13 Edib Sa'b, **el-Edyanü'l-Hayye**, Darü'n-Nehar, Beyrut, 1995, 201.

14 Bkz. Hasan el-Baş, **Abedet'i-Şeytan**, 18 vd..

15 Bkz. Momen, **The Phenomenon of Religion**, 217.

16 Rosemary Goring, **Dictionary of Beliefs and Religions**, Wordsworth Editions, London, 1995, 23.

17 René Guénon, **Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, 29; Mustafa Ünal, **Din Fenomenolojisi**, Kayseri, 1999, 194-196.

18 İncil ve Kur'an'daki Melek anlayışıyla ilgili olarak şu ayetlere bakılabilir: Matta, 13: 41, 18: 10; 24: 31; Luka, 1: 11-26, 2: 14; 20: 36, 22: 43; İbrani'lere Mektup, 1: 6, 13-14; Markos, 16: 5-7; Bakara, 30, 31, 34, 177; Al-i İmran, 18, 39, 42; Nisa, 166, 172; Hicr, 28; İsra, 40, 61; Hacc, 75; Furkan, 21, 22, 25; Zümer, 75; Fussilet, 14, 30; Necm, 27; Tahrim, 4, 6; Kadir, 4.

19 "Onda melekler ve Ruh, Rablerinin izniyle (yapılacak) her iş için peyderpey inerler. Bir selam (güvenlik) dir o gece, ta tan atana kadar."(Kadir, 4-5).

20 Ünal, **Din Fenomenolojisi**, 174.

len bir varlık olarak bakmıştır. Bununla bağlantılı olarak tövbe, af, sevap, ceza, cennet ve cehennem fikirleri doğmuştur.²¹ Bu tarz düşünceleri eski Mısır dininde; ruhların muhakemesi esnasında, insanları amellerine göre; iyi ruhları, üzerinde sonsuz saadetin bulunduğu bir ülke veya cennete gönderen; kötü ruhları da, ateşi hiç dinmeyen cehenneme yollayan Osiris'in mizanı telakkisinde görmek mümkündür.²²

Cennet ve cehennemi yeryüzünde tasavvur etmeleri yönüyle Hint dinleri diğer dinlerden farklı bir konuma sahiptirler. Buna göre tenasüh, maddeyle kirlenme, elemin kaynağı olan zaman sarmalına boyun eğme birer azaptır. Günahkârın cezalandırılması, ruhunun insan bedeni olmayan daha aşağı başka dünyevî bir cisme intikal etmesiyle olur. Hinduizm, nefsi arındırıp bu dünyada daha üstün bir konum için yeterli ölçüyü gerçekleştirememiş olan şahsın tekrar dönüşünde tecelli ede(cek ola)n daha küçük bir kurtuluş tasavvur ederken, Budizm'le bu, mutlak anlamda maddeden ve yok oluştan tamamen özgürleşip hakiki büyük kurtuluş şeklini almak, yani Nirvana'ya ulaşmaktır. Yani bu; bedenden tamamen azade olma, yeryüzüne tekrar dönüşten kurtulma ve elemin sona ermesi demektir.²³

Çin ve Hint Dinlerine Göre Günahın Kaynağı

Genellikle dinler, insanoğlunun zamanla uzaklaştığı saf, arı-duru bir konumunun bulunduğu inanmaktadır. Buna göre, insanlığın ilk dönemlerinde bir zamanlar bütün insanların mutlu ve huzurlu olduğu bir çağ vardı. Başlangıçta her şey mükemmel idi, sonraları bu mutluluğu bozan bir şey oldu ve işler tersine döndü.²⁴ Bu konum, Çin dinlerinin *nizam* veya *doğru yol* dedikleri *varoluşsal* ve *ahlakî* yöntemde kendisini göstermektedir.²⁵ Söz konusu durum, bireyi esas alan²⁶ Taoizm için olduğu kadar, toplumu esas alan²⁷ Konfüçyanizm²⁸ için de geçerlidir. Lao Tse ve öğrencilerine göre, bireysel varoluş evrensel varoluşun bir parçası olup,²⁹ bu nizamdan uzaklaşma insanı günaha sürükler. Kurtuluşun yolu evrensel varoluşla tam bir birlik oluşturmaktır. Bu ise şefkat, samimiyet, nezaket, alçak gönüllülük ve sevgi

21 Bkz. Sa'b, **el-Edyanü'l- Hayye**, 202.

22 Bkz. **Dinler Tarihi Ansiklopedisi**, Medya Ofset, İstanbul, 1999, 1/62, 63.

23 Bkz. Georges Minois, "**Târihi Cehennem**", Fransızca'dan Arapça'ya çev. Antoine I. Hachem, Beyrut, 1996, 23-24; Ali İhsan Yitik, **Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnançıyla İlişkisi**, İstanbul, 1996; Louis Renou, Hinduizm, çev. Maide Selen, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, 52; Cemil Meriç, **Bir Dünyanın Eşiğinde**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, 168; Bianchi, **Dinler Tarihi**, 139.

24 Bkz. Şaban Kuzgun, **Dinler Tarihi Dersleri**, Kayseri, 1993, 1/44-45.

25 Sa'b, **el-Edyanü'l- Hayye**, 199; Roger Garaudy, **İnsanlığın Medeniyet Destanı**, çev. Cemal Aydın, Pınar Yayınları, İstanbul, 1995, 39.

26 Bkz. Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, **Dinler Tarihi**, Ankara 1997, 73.

27 Bkz. Tümer-Küçük, **Dinler Tarihi**, 63 vd.

28 Bazı günümüz Çin bilginlerine göre Konfüçyanizm genel olarak bir din şeklinde algılanmamakta, felsefi bir sistem, fert ve devlet için bir ahlak yasası olarak görülmektedir. Bkz. Tokarov, **el-Edyan fi Târihi Şu'ub'i-l Alem**, 270.

29 Bulcsu Siklos, "**Philosophical and Religious Taoism**", **The World's Religions**, (Ed. By. Steward Sutherland, Leslie Houlden, Peter Clarke, Friedhelm Hardy), London, 1988, 547.

gibi erdemlerden oluşan üstün ahlakî ilkelere uymakla gerçekleşir. Bunun sonucu da, yapay vehimlerin şekillendirdiği kişilikten kurtulma ve bir anlamda insanda ilahî kişiliğin açığa çıkması yönündeki değişme olur.³⁰ Ahlak yasası yoluyla varlığı şekillendirmenin en önemli iki şartı, insandaki en üstün şeye, yani akla uymak ve insandaki en düşük şeyden, yani nefsi eğilimlerden ve bedeni kuvvetlendirmekten uzak durmaktır. Bu şekilde, akli en son takatine kadar kullanmak suretiyle insan nefsini arındırır ve Gök'ün iradesini yerine getirmiş olur.³¹

Aynı şekilde Hint dinlerinde günah, insanın kendi öz tabiatından veya hakikatinden uzaklaşmasından meydana gelir.³² Bu uzaklaşma, Hinduizm ve Budizm'de bireye kendi kendine yetme vehmi verir ve insan kendisini hakiki ve bağımsız bir varlıkmiş gibi görmeye başlar. Böylece birey, sınırsız bir kazanma, yaşama hırsı ve hayata devamlı geri gelme iştiağıyla dolar. Taoizm'deki *Kozmik Düzen* Hinduizm'de *Brahman* adını alır. Brahman her şeyi harekete geçiren mutlak hakikattir. Beşerî varlığın kurtuluşu Brahman'ı idrak etmekle başlar. Erdemli/üstün hayat, Atman ile Brahman arasındaki birliği gerçekleştirmek için gösterilen çabalardan ibarettir. Bu amaca ulaşma yollarından biri olan Yoga, söz konusu birliği sağlamak için, nefsanî hevesleri öldürerek nefsi temizlemeyi hedef edinen manevî bir eğitim türüdür. Dua ve meditasyon yoluyla nefis temizlendiği zaman, insan kurtuluşu gerçekleştirme yolunda kendisine çok yardımcı olacak olan salih amelleri yapma yeteneğini de elde etmiş olur. *Hinduizm*, Caynizm ve Budizm'in her üçünde de günah maddeyle bağlantılı olduğu için, günahtan kurtulmanın yolu, maddeden kurtulmaktır. Buna göre görünen maddî alem sadece bir vehimdir ve onu bilmek için uğraşmak cehalettir. Bu yüzden de mutlak hakikat, maddeden tamamen uzak kalmakla elde edilir.³³

İlahi Dinlere Göre Günahın Kaynağı

Kuşkusuz *başlangıçta* günah yoktu. Yani Tanrı'nın yaratıcılığının bir parçası olarak günah ilk altı Kutsal Kitap gününde ortaya çıkmamıştı. Çünkü Tanrı dini daha yaratmamıştı. Adem ile Havva iyi ile kötüyü bilip, bilgelik kazanarak, Tanrı gibi olmak amacıyla meyveyi yediler.³⁴ İlahi dinlere göre günah, Allah'a isyan etme şeklinde ortaya çıkar. İlk günahkâr, aynı zamanda ilk insan ve ilk mümin olan Adem'dir.³⁵ O günahkâr olmadan önce daimî bir nimet içerisindeydi. Hıristiyanlıkta Adem günah işleyen ilk insanı, İsa da

30 Sa'b, *el-Edyanü'l-Hayye*, 199.

31 A.C.Bouquet, *Comparative Religion*, London, 1962, 184-185. Konfüçyüs'e göre Göğ merdivenle gidilemez, ona ancak erdemle ulaşılabilir ve Göğün buyruklarını bilmeden büyük ve üstün insan olmak mümkün değildir. Bkz. Konfüçyüs, *Konuşmalar*, çev. Muhaddere Özerdim, MEBY., İstanbul, 1990, 131, 134.

32 Sa'b, *el-Edyanü'l-Hayye*, 29.

33 Abdülmün'im el-Hufni, *el-Mevsû'atü'l-Felsefiyye*, Dar ibn Zeydun, Beyrut, ?, 116-117, 151, 504.

34 Bkz. Aytunç Altındal, *Üç İsa*, İstanbul, 1993, 73-74.

35 Mustafa Erdem, *Hz.Adem (İlk İnsan)*, TDVY., Ankara, 1993, 84 vd; Momen, *The Phenomenon of Religion*, 34-35.

arın(dır)an yeni insanı sembolize etmektedir.³⁶ Yahudilik Adem'in günahına, bütün beşer cinsine teşmil olan ve her bireyin taşıdığı bir günah olarak bakmakta,³⁷ işlenen günah kötü sonuçları da beraberinde getirmekte, iyi ile kötüyü ayırt etme duygusunu ortadan kaldırarak kötülük ve acıların kaynağı olmakta, böylece Tanrı'dan uzaklaştırarak ilahî rahmetin önünü de kesmektedir.³⁸ Eski Ahit'in Tevrat bölümünde Rab ile Musa arasında cereyan eden diyaloglarda "babaların günahını oğullarda ve oğulların oğullarında, üçüncü ve dördüncü nesilde arayan Allah"³⁹ denirken, günahın kuşaktan kuşağa geçtiğine işaret edilmekte, ancak Hezekiel Kitabı'nda, İsrailoğulları arasında yaygın olan "babalar koruk yediler ve oğulların dişleri kamaştı"⁴⁰ anlayışının artık Tanrı tarafından değiştirildiği vurgulanmakta ve onlara şöyle seslenilmektedir: "Fakat siz: Babanın fesadını oğul niçin taşımasın dersiniz? Suç işleyen can, ölecek olan odur; babanın fesadını oğul taşımaz ve oğulun fesadını baba taşımaz ve salihin salahı kendi üzerinde olur; kötünün kötülüğü de kendi üzerinde olur. Ve kötü adam işlemiş olduğu suçların hepsinden döner ve bütün kanunlarımı tutar, hak olanı ve doğru olanı yaparsa, elbette yaşayacak ve ölmeyecektir. Yapmış olduğu günahlardan hiçbiri ona karşı anılmayacaktır".⁴¹ Musevi Yasası'nda günah özel bir olgudur. Daima günah işleyen özel bir ülke (Hezekiel, 14:12-13), günahkâr bir krallık (Amos, 9:8), Sodom ve Gomora gibi özel kentler (Tekvin, 18:20), İsrail'de olduğu gibi günahkâr bir ulus (Amos, 3:2) ya da günaha giren özel bir can (Hezekiel, 18:3). Musevi'nin gündelik hayatında günahattan çok korku ve anlayış rol oynar. Yahudi geleneğinde günah işleyen ruh, kendi cezasını kendi çeker, tüm insanlığın adına ceza çekemez.⁴²

Hıristiyanlık ve İslam'a göre insanlar günah işlemeye mütemayildir. Fakat bu iki din arasındaki temel fark şudur; Hıristiyanlık'ta günah doğuştan olup ondan kurtulmak için aracı gerekirken,⁴³ İslam'a göre fert sadece kendi günahının sorumluluğunu yüklenmektedir.⁴⁴ Hıristiyanlık'ta adalet ve

36 Erdem, **Hız. Adem (İlk İnsan)**, 91-96; Ali Erbaş, **Hıristiyan Ayinleri**, Nun Yayıncılık, İstanbul, 1998, 95.

37 Tekvin: 3: 1-21.

38 Mehmet Katar, **Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam'da Tövbe**, Töre Yayınları, Ankara, 1997, 3.

39 Bkz. Çıkış, 20: 5; 34: 7; Sayılar, 14: 18; Tesniye, 5: 9.

40 Hezekiel, 18: 2.

41 Hezekiel, 18: 19-22.

42 Altındal, **Üç İsa**, 78-79.

43 Bkz. Erbaş, **Hıristiyan Ayinleri**, 197-202, 238; "Fakat Allah bize olan sevgisini bununla ispat ediyor ki, biz henüz günahkarlar iken, Mesih bizim için öldü. İmdi onun kanı ile salih sayılmış olarak, onun vasıtası ile gazaptan daha ziyade kurtulacağız. Zira eğer düşman iken, Oğlunun ölümü vasıtası ile Allah ile barıştıksa, barışmış olarak onun hayatı ile daha ziyade kurtulacağız". (Romalıları, 5: 8-10)..

44 Bkz. "Hiçbir günahkar başkasının günahını çekmez. Eğer yükü ağır gelen kimse onu taşımak için başkasını çağırırsa, bu çağırıldığı akrabası da olsa, bir şey taşınmaz" (Fâtır, 18). Ayrıca bkz. En'am, 164; İsrâ, 15; Zümer, 7; Necm, 38 (İslâmî açıdan günah kelimesinin sözlük ve terim olarak anlamı ve günah kelimesine yakın diğer kavramlar hakkında daha geniş bilgi için şu eserlere bakılabilir: Sadık Kılıç, **Kur'an'da Günah Kavramı**, Konya, 1984, 32-33; Katar, **Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam'da Tövbe**, 6; Asım Yapıcı, **İslam'da Tövbe ve Dini Yaşayıştaki Rolü**, Beyan Yayınları, İstanbul, 1997, 24-26.

rahmet Tanrı'nın en önemli iki sıfatıdır. Buna göre Tanrı, adaletinin gereği olarak, günahlarından dolayı insanları cezalandırması, rahmetinin gereği olarak da onları bağışlaması gerekmektedir. Bu iki sıfatı bir arada toplamanın yolu da, Tanrı'nın insan şeklinde Oğul olarak tecelli etmesi ve haça gerilmesi'dir.⁴⁵ Hıristiyanlık'ta günah iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi, Adem'den dolayı bütün insanlara sirayet ettiği inanan aslı günah; diğeri ise, fertlerin bizzat işlediği fiilî günah'tır.⁴⁶ Pavlus, Hıristiyan inancını açıklarken, İsa'nın bizim günahlarımız yüzünden acı çekip öldüğünü söylemiştir.⁴⁷ Pavlus'a göre insanlar başlangıçta Adem ile Havva'nın işledikleri sayılan günah'tan dolayı, doğuştan günahkâr oldukları için eşit ve özdeştiler. Bu ilk günah, ister Yahudi, ister Gentile, ister Pagan olsun, fark etmiyordu. Dolayısıyla Pavlus, bütün Gentile'leri günahkâr ilan etmekle kalmamış, günahı insanlığın benliğinde, hatta doğmamış kuşaklarda başlatıyordu. Musevi için günahın yalnızca iki sonucu vardı: Ya Rab tarafından cezalandırılıyor, ya da bağışlanıyordu. Üçüncü bir yol yoktu. Ancak Pavlus, Musevi geleneğinin dışında, üçüncü bir seçeneği açıklayıp sistemleştirdi. Bu da ıstırap çekmekti. Başkalarının günahları için acı çekme Museviler için bir lükstü ve halen de öyledir.⁴⁸ Asli günah düşüncesini, kalıtsal günah olarak sistematize edilmesinde, Aziz Augustinus da büyük katkısı olmuştur.⁴⁹ Öte yandan Karen Armstrong, İsa'nın çarmıha gerilişini, bir çeşit Adem'in ilk günahının kefareti olarak gören ayrıntılı kuramların dördüncü yüzyıla kadar gündeme gelmediğini ve bunun yalnızca Batı'da bir önem taşıdığını ifade etmektedir.⁵⁰ Hıristiyanlık'taki aslı günah doktrini tarih boyunca olduğu kadar, Rönesans ve sonrası filozofları üzerinde de etkili olmuştur.⁵¹

İslam dini insanın günah işleyen bir varlık olmasını, günahın bireyselliğini kabul ederken, Hıristiyan teolojisindeki aslı günah doktrinini kökten reddetmektedir.⁵² Buna göre: "*Kim zerre kadar hayır işlerse, onun mükâfatını görecektir, kim de zerre kadar bir kötülük işlerse, onun cezasını görecektir.*"⁵³

45 Ahmed Şelebî, **el-Mesîhiyye**, Kahire, 1998, 159.

46 Katar, **Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam'da Tövbe**, 4.

47 Bkz. Korintlulara Birinci Mektup, 15: 3.

48 Altındal, **Üç İsa**, 79-80.

49 Aziz Augustinus, sırf Adem'in o biricik günahından ötürü, Tanrı'nın insanlığı ezeli lanete mahkum ettiğine inanıyordu. Kalıtsal günah, Augustinus'un şehvet adını verdiği duyguya kirlenmiş olan cinsel eylemle onun bütün soyuna geçmişti. Ona göre şehvet, Tanrı yerine yaratıklardan zevk almaya yol açan akıl dışı arzuydu. Bkz. Karen Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1998, 170.

50 Bkz. Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, 125.

51 Örneğin, Schopenhauer'e göre Hıristiyanlık, aslı günah'tan dolayı pesimist bir dindir. Çünkü bu düşünce insanın irade ve kudretini inkar anlamına gelmektedir. Bu anlamda Budizm, Hıristiyanlıktan da ileridedir; zira Budizm din için iradeyi tamamen yok saymayı öngörmektedir. O, putperestlik ve Yahudilik'i optimist dinler kategorisinde değerlendirmektedir. Bkz. Ali Şelek, **el-'Akl fi Mecre't-Târih**, Darü'l-Meda, Beyrut, 1985, 154.

52 Bkz. Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, çev. Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara, 1987, 73.

53 Zilzal: 7-8.

"herkesin kazanacağı yalnız kendisine aittir. Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez."⁵⁴ Ayrıca, Kur'an'a göre, Adem ile Havva işledikleri günahın sonra tövbe etmişler ve Allah da onları affetmiştir.⁵⁵ Daha önce ifade olunduğu gibi, Hint dinlerinde madde bizatihi günah, şer ve kirlenmenin kaynağı, kurtuluşun yolu da ondan azat olmak iken, İbrahimî dinlerde durum böyle değildir. Burada kirlenme maddî alemde veya bedende değil, tam tersine maddî alemi ve bedeni hayır veya şer yolunda kullanan insanın kendisindedir. Öyleyse kurtuluş maddeden kurtulma değil, bilakis madde ile birlikte kurtulmadır. Bununla birlikte, kurtuluşun şartı İbrahimî dinlerde de diğer dinlerden farklı değildir. Kur'an'ın tabiriyle söyleyecek olursak bu şart, iman ve salih ameldir.⁵⁶

Kurtuluş İçin Ayinler/İbadetlerin Fonksiyonu

Yukarıda ifade edilmeye çalışıldığı üzere genellikle dinler, insanın kurtuluşunu iman ve salih amele bağlamaktadır. Salih ameller insanın kurtuluş için verdiği mücadelenin çok önemli bir boyutunu teşkil etmektedir. Bunlar, kendisine ayin/ibadet denen bir takım dini pratikler toplamından ibarettir. Bunlardan büyük bir çoğunluk temizlenmeyle ilgilidir. Örneğin, suyla yıkanma ritüelini birçok dinde görmekteyiz ki, burada bedensel temizlik, esasen ruhu arındırmanın bir sembolüdür.⁵⁷ Hinduların, kökeninin göklerde olduğuna inandıkları Ganj nehrinde yıkanmaları,⁵⁸ Hristiyanların vaftizi⁵⁹ ve bir anlamda Müslümanların abdest almaları da bu cümledendir.⁶⁰ Su ile temizlik veya arınma söz konusu olduğunda elbette Sabîlik önemli bir yere sahip olmaktadır. Vaftiz olarak da adlandırılan su ile temizlenme merasimi, özellikle Pazar günleri olmak üzere bayramlarda ve diğer dini münasebetlerle yerine getirilmesi zorunlu olan bir ayindir. Böylece bir Sabî, bu maddî alemin bütün kuşatmalarından özgür kaldığını, Tanrı'nın huzurunda huşu ile bulunduğunu, ruhunun arınarak iyiliğe daha yakın, Tanrı'ya daha yakın olduğunu hisseder.⁶¹ Zerdüştlükte ise ateş aynı fonksiyona sahiptir.⁶²

54 En'am: 164.

55 Bkz. Bakara, 37.

56 "And olsun Asra ki, insan mutlaka bir ziyadadır. Ancak iman edip iyi işler yapanlar, birbirlerine hep hakkı tavsiye edenler ve sabrı tavsiyeleşenler başka" (Asr, 1-3).

57 Değişik inanışlardaki su kültü hakkında daha geniş bilgi için bkz. Erbaş, **Hristiyan Ayinleri**, 45-68.

58 Bkz. Klaus K. Klostermaier, **A Concise Encyclopedia of Hinduism**, Oxford, 1999, 72-73.

59 Bkz. Mircea Eliade, **Patterns in Comparative Religion**, London, 1958, 196-197; **Aziz Pavlus**'a göre imana giriş vaftizden geçer ve vaftiz sayesinde Yahudi ile Yunanlı, özgür ile köle, kadın ile erkek arasında hiçbir fark kalmamakta herkes Mesih'te bütünleşmektedir (Bkz. Galatyalılara, 3: 25-28).

60 Bkz., Erbaş, **Hristiyan Ayinleri**, 65

61 Bkz. Selim Birinci, **es-Sabietü'l-Mandaiyyûn, Dirasetün fi Tarihi ve Mu'tekedati'l-Kavmi'l-Mensiyyîn**, Farsça'dan çev. Cabir Ahmed, Darü'l-Kunûzü'l-Edebiyye, Beyrut, 1997, 184-194; Şinasi Gündüz, **Sabîiler**, Vadi Yayınları, Ankara, 1995, 141.

62 Bkz. Goring, **Dictionary of Beliefs and Religions**, 176; Garaudy, **İnsanlığın Medeniyet Destanı**, 35.

Bu arınma ayinlerinden bir diğeri de, bazı dinlerde belirli dönemlerde yerine getirilen oruçtur.⁶³ İsa oruçla ilgili olarak şöyle konuşmuştu: “Oruç tuttuğunuz zaman ikiyüzlüler gibi surat asmayın; zira onlar oruç tuttuklarını insanlar görsünler diye, suratlarını asarlar. Doğrusu size derim: Onlar karşılıklarını aldılar. Fakat sen oruç tuttuğun zaman başına yağ sür ve yüzünü yıka; ta ki insanlara değil, gizlide olan Babana oruçlu görünesin ve gizlide gören Baban sana ödeyecektir”.⁶⁴ İslam’da oruç, Kur’an’ın indirildiği ramazan ayı boyunca tutulur ve amacı da saf/temiz fitratı pekiştirmek, nefsi arındırmaktır.⁶⁵ Bütün bunların ötesinde dinlerde tövbenin, günahtan kurtulup Tanrı’ya dönüşü sembolize etmesi açısından önemli olduğu kadar, kapsayıcı bir işlevi de bulunmaktadır. Üç ilahi dinin Kutsal Kitapları tövbe üzerine vurgu yapmaktadır.⁶⁶ Çünkü az önce de belirtildiği üzere tövbe Tanrı’ya dönüşün ifadesidir. Yahudilik’te bir rahibin önünde günah itirafı yoktur. Hıristiyanların anladıkları anlamda bir inayeti de Yahudilik kabul etmez. Bir günah işleyen Yahudi ancak dua, sadaka ve tövbe ile bağışlanabilir.⁶⁷ Tövbenin Hıristiyanlıktaki konumu diğer iki ilahi dinden oldukça farklıdır. Kilise Babaları tövbeyi *ikinci vaftiz* veya *vaftizin yenilenmesi* olarak adlandırmışlardır. Buna göre, birinci vaftizde Tanrı’nın Krallığına doğru seyahate başlanır. Tanrı insanoğlunun zayıflığını ve her an günaha düşme ihtimalini bildiğinden ikinci bir vaftiz demek olan tövbeyi insanlara vermiştir. Bu sayede insan düşüş halinden kurtulup eski haline ulaşabilir, gönül yaralarını iyileştirebilir ve Tanrı’ya doğru olan çetin yolculuğuna devam edebilir. Bu anlamda tövbe, genellikle anlaşıldığı üzere, bazı suçluluk duygularında başvurulan yasal bir prosüdür veya Kilise festivallerinde icra edilen bir pratik veyahut büyük psikolojik açmazlarla karşılaşıldığında uygulanan bir şey değildir. Tövbe kelimesinin Grekçe karşılığı olan *metanoia* (*kafa yapısının değişmesi*), hayatın büsbütün değişmesine ve günahı bütün kalbimizle reddetmeye işaret etmektedir. Eğer tövbe içten ve samimi ise, onun etkisi davranışlara da yansımalıdır. Bununla ilgili olarak Aitolian’lı Aziz Kosmas şöyle demişti: Bütün ruhanî pederler, patrikler, din adamları ve insanların hepsi seni affetse de, tövbe ve pişmanlığın davranışlarında akis bulmuyorsa, sen halen affedilmemişsin demektir.⁶⁸

Kurtuluşa ermek için arınma sürecinde ayinlere/ibadetlere arız olan büyük bir tehlike ile karşı karşıya kalınmaktadır. Bu da, onların özlerinden koparılarak sadece birer görüntü şeklinde icra edilmesidir. Her dinde ibadetleri şu veya bu tarzda yerine getiren inananlar topluluğu bulunur. Bazen kişi, dış görünüş hoşuna gittiği için, bazen de gerçek manasına inanmadan, sadece

63 Bkz. Tahsin Feyizli, **İslam’da ve Diğer İnanç Sistemlerinde Oruç-Kurban**, MEBY, İstanbul, 1993.

64 Matta, 16: 18.

65 Bakara, 183.

66 Bkz. Rosemary Goring, **Dictionary of Beliefs and Religions**, London, 1995, 438.

67 Mehmet Aydın, **Din Fenomeni**, Konya, 1995, 186.

68 Bkz. Nektarios Antonopoulos, **Return**, Akritas Publications, Greek, 2002, 20-21.

içinde bulunduğu cemaati razı etmek için bu ibadetleri yapar. Tamamen özünden soyutlanmış olarak ibadetleri alışkanlık olarak yapanlar da vardır. Bu durumlarda ibadetler, gerçek amaçları göz ardı edilerek ve asıl işlevlerini yerine getirmekten uzaklaşarak, sahibinin manevî hayatını tehdit eden bir hal alabileceği gibi, çerçevesi genişlediğinde, toplumun gerçek dinî hayatını dumura uğratan bir konuma da gelebilir. İbadetlerin sadece dış görünüşlerine sıkı sıkıya yapışmanın insanı kurtuluşa erdirmekten çok, dinsel bağınazlığa, düşmanca bir tutum takınmaya veya diğer dinlere tamamen kapalı konuma gelmeye sürüklediği görülmektedir. Dinlere arız olan bu gerçek tehlikeden dolayı, din kurucuları ve onların büyük önderleri şekilciliğe karşı çıkmışlardır. Bu konuda, Ferisilere karşı Hz. İsa'nın tutumu açık bir örnek olarak gösterilebilir.⁶⁹ Diğer taraftan, böyle bir tehlike karşısında, ibadetleri yerine getirmeden, günahlardan kurtulmak için, dinin sadece inanç kısmına dayanmak da bazen kâfi görülmemektedir. Bu şu demektir: Hangi dinden olursa olsun, bir müminin, dinî hayatını derinliğine yaşamaksızın bazı kişisel duaları tekrarlaması yeterli değildir. Hz. İsa bunlar için İşaya peygamberin şu sözünü benimsemişti: *"Bu kavim dudakları ile beni sayar/bana yaklaşır, fakat onların kalpleri benden uzaktır"*.⁷⁰ Aynı çerçevede İsa yine şöyle demiştir: *"Bana Ya Rab! Ya Rab! diyen herkes göklerin melekutuna girecek değildir; ancak göklerde olan Babamın iradesini yapan girer"*.⁷¹ Kur'an'da birçok benzeri bulunmakla birlikte, bu konuya en güzel örnek; *"İnsanlar: 'İnanmış demeleriyle bırakılıp da imtihan edilmeyeceklerini mi sandılar?'"*⁷² ayetidir. O halde, ne sadece inanç, ne de sadece ibadet tek başına arınmayı gerçekleştirmeye yeterlidir. Ancak hem inanç, hem de ibadeti aynı anda varoluşun-(un) ayrılmaz bir parçası haline getiren ve bunu hayatına olumlu, verimli bir şekilde yansıtan kişi gerçekten arınabilir. İman esasları, insandaki entelektüel boyuta seslenirken, okuma, rüku', mum yakma, buhur ve tütsü tütürme gibi ibadetler de ondaki amelî boyuta hitap ederek, insanı bütün varlığıyla temizlenme ve arınma ameliyesine iştirak ettirir. Önemli olan, inanç ve ayinlerin içten, kalpten gelen sağlam içsel temellere dayanmasıdır. Mezmurlar'da geçen Hz. Davud'un duasına yukarıda işaret etmiştik: *"Bende tertemiz bir kalp var eyle Ya Rab! Ve içimde doğru bir ruh var eyle"*.⁷³ Diğer taraftan, dış ile iç, öz ile şeklin arasını ayırma olgusu birçok dinde görülmektedir. Konfüçyüslük, erdemli hareketin kendisini dışa vurmaması gerektiğini ön görmektedir. Erdemli hayat, zorlama ve yasanın değil, ruhun bir neticesidir. Sevgi, yasayı zorunlu olmaktan çıkarır ve insanın içindeki yüce öze işaret eder ve o aynı zamanda bütün salih amellerin de esası olur. Vicdanının sesine kulak verip onun gereğini yapan insan, tanrının iradesini yerine getiren üstün insandır.⁷⁴ Yahudî peygamberlerinin de şekilciliğe, yani

69 Bkz. Matta, 22: 15-21; Yuhanna, 7: 51; 8: 1-11.

70 Matta, 15: 7-8.

71 Matta, 7: 21.

72 Ankebut, 2.

73 Mezmurlar, 51: 10.

74 Sa'b, **el-Edyanü'l-Hayye**, 86-94, 205.

inanç ve ibadetlerin gerçek anlamlarından uzak bir şekilde sadece lafzî itiraflara indirgenmelerine karşı ağır eleştirilerde buldukları bilinmektedir.⁷⁵ Yeremya, dinin özünün, kalbin derinliğinde bulunan ruhî bir maya olduğuna inanıyor ve kurtuluş ahdinin müminlerin kalplerine kazılmış, Allah ile kul arasında bir sözleşme olduğuna vurgu yapıyordu: “Ey Yerusâlim! yüreğini kötülükten arındır ki, kurtulasın. Kötü düşüncelerin ne vakte kadar içinde kalacak”.⁷⁶ İsa da, bu içe bakışa önem vermeye devam etti ve kalp arınmış olmadığı takdirde bütün dinsel fenomenlerin, yapıp etmelerin faydasız olduğunu açıkladı. “Çünkü kötü düşünceler, öldürmeler, zinalar, fuhuşlar, hırsızlıklar, yalan şahadetler, küfürler kalpten çıkar. İnsanı kirleten şeyler bunlardır; fakat yıkanmamış ellerle yemek insanı kirletmez”.⁷⁷ “İsa halkı yanına çağırıp onlara dedi: Dinleyin ve anlayın, ağza giren şey insanı kirletmez; fakat ağızdan çıkan şeydir ki, insanı kirletir”.⁷⁸ Yine İsa, şekli ibadetlerde aşırıya kaçmalarından dolayı Ferisileri dışı güzel kabirlere benzetmiştir: “Siz de böylece insanlara dıştan salih görünüyorsunuz, fakat içten ikiyüzlülük ve fesatla dolusunuz”.⁷⁹ O’na göre bütün kötü işler içten geldiği gibi, bütün salih ameller de içten gelir: “İyi insan iyi hazinesinden iyi şeyler çıkarır; ve kötü insan kötü hazinesinden kötü şeyler çıkarır”.⁸⁰ Söz eğer kalpten gelmiyorsa o ancak yalan ve riyadır: “Ey engerekler nesli, siz kötü olduğunuz halde nasıl iyi şeyler söyleyebilirsiniz? Çünkü ağız kalbin taşmasından söyler”.⁸¹ Aynı şekilde İslam dini de kalp temizliğini iman ve amelin sihatinin esası olarak kabul etmiştir. “O gün ki, ne mal fayda verir; ne oğullar! Ancak Allah’a temiz bir kalp ile varan başka!”.⁸² İslam’a göre, eğer namaz kılanın kalbinde takva bulunmuyorsa, doğruya veya batıya yönelmek, haddizatında kurtuluş adına bir şey ifade etmez.⁸³ Hadis literatüründe ve tasavvufta yaygın olarak baş vurulan bir hadis kalbin önemini vurgulamaktadır: “Allah sizin maddî varlığınıza ve suretlerinize değil, kalplerinize bakar.”⁸⁴ Sihizm’e göre de şekli ayinler kurtuluş taliplisini Allah’tan alı koyar. Kurtuluşun vesilesi Allah’ın ismini sıkça anmak ve O’nda erimekle beraber, Allah’ı devamlı ve doğru şekilde düşünmek-

75 “Ey bütün Yahuda, Rabbe tapınmak için bu kapılardan girenler, Rabb’in sözünü dinleyin. İsrailin Allahı, orduların Rabbi şöyle diyor: Yollarınızı ve işlerinizi ıslah edin ve sizi bu yerde oturturum. Rabbin mabedi, Rabbin mabedi, bunlardır diye yalan sözlere güvenmeyin. Çünkü yollarınızı ve işlerinizi iyice ıslah ederseniz, bir adamla komşusu arasında tam adalet ederseniz, garibi, öksüzü ve dul kadını mağdur etmezseniz ve bu yerde suçsuz kanı dökmeyeniz ve kendi ziyanınıza olarak başka ilahların ardınca yürümezseniz, o zaman bu yerde, ezelden ebede kadar atalarınıza vermiş olduğum diyarda sizi oturturum” (Bkz. Yeremya, 7: 1-7).

76 Yeremya, 4: 14.

77 Matta, 15: 19-20.

78 Matta, 15:10-11.

79 Matta, 23: 28.

80 Matta, 12: 35.

81 Matta, 12: 34.

82 Şuara, 88-89.

83 Bkz. Bakara, 177, 189; Al-i İmran, 92.

84 Müslim, **el-Birr ve’s-Sile**, 33,33/ Hadis No: 2564.

tir. Nanak'ın; "Allah her yerdedir, fakat insan ilk önce O'nu kendi kalbinde bulamazsa başka hiç bir yerde de bulamayacaktır"⁸⁵ dediği rivayet edilmektedir.

Kurtuluş Metotları ve Kurtarıcılar

Dinler kurtuluşu gerçekleştirmede değişik yollar önermişlerdir. Bunlardan bazıları, günahattan kurtulmak için dünyadan tamamen veya kısmen soyutlanarak erdemli bir hayat sürmeyi, diğer bazıları ise, din kurucularını ve önderlerini örnek alarak ahlaki olgunlaştırmayı tercih etmiştir. Mesela Hinduizm, kendi istilahına göre iman kabul ettiği *Marifet*'te bunu gerçekleştirmeye çalışırken,⁸⁶ özde bir ruhbanlık dini olan Caynizm, bu kurtuluş yolunu katı bir züht hayatı ve bedene eziyette görmektedir.⁸⁷ Kurtuluşa ermek için dünyadan soyutlanmayı şart koşmayan dinlerde bile, özün temizlenmesi ve arınmış olarak kalmak için, o dinin bazı mensupları bir yolunu bularak dünyadan uzaklaşmışlardır. Hıristiyanlıkta ruhban sınıfının ve İslamiyet'te bazı mutasavvıfların yöntem ve amacı bu idi. Ruhbanca itizal, her ne kadar, dinin akide kısmı tarafından şart koşulma(mış)sa da, farklı inançlara sahip olmakla birlikte Budist, Hıristiyan, Müslüman ve başka inanç mensuplarının bu zühdi itizal yoluna meylettikleri görülmektedir. Bazı tasavvufî metinlerde üzerinde çok durulmasına ve ruhî bir derinlik verilmiş olmasına rağmen, dünyadan çekilmek veya çekilmemekle din inanç boyutundan bir şey kaybetmez. Hiç kimsenin bu itizalî hayat tarzından genel bir prensip (t) üretmesi imkansızdır. Ancak farklı dinlerdeki mistiklerin yaşadıkları manevî tecrübelerin şaşırtıcı derecede benzerlik göstermesi dikkat çekicidir.⁸⁸ Meditasyonun/rabitanın içeriği ne olursa olsun, dinde kurtuluş öncelikle ferdi bir durumdur. Pavlus'a göre; "her birimiz kendisi hakkında Allah'a hesabını verecektir".⁸⁹ Kur'an'a göre de, Allah'ın huzurunda; "Baba oğlundan dolayı, oğul da babasından dolayı bir şeyle cezalandırılmaz".⁹⁰ Ancak din, kendisi için kurtuluşu gerçekleştiren kişinin, bu yolu başkalarına öğretmesi gerektiğini salık verir. Ahd-i Cedid, ahlak öğreticilerinin ahlaklarıyla başkalarına güzel örnek olmaları üzerinde önemle durmuştur. Bununla ilgili olarak İsa şöyle demişti: "Niçin kardeşinin gözündeki çöpü görürsün de, kendi gözündeki mertegi seçmezsin? Yahut nasıl kardeşine: Brak gözündeki çöpü çıkarayım, dersin? İşte, mertek senin gözünde! Ey ikiyüzlü, önce kendi gözünden mertegi çıkar, o vakit çöpü kardeşinin gözünden çıkarmak için iyi görürsün".⁹¹ Bu anlamda, zina eden bir kadını Musa şeriatine göre recm etmek

85 Sa'b, *el-Edyanü'l-Hayye*, 206.

86 Bkz. John M. Koller, *El-Fikrî's-Şarkıyyî'l-Kadîm*, Arapça'ya çev. Kamil Yusuf Hüseyin, Kuveyt 1995, 109-114.

87 Bkz. Momen, *The Phenomenon of Religion*, 131; Goring, *Dictionary of Beliefs and Religions*, 253-254; Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 77.

88 Geniş bilgi için bkz. Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötügen Yayınları, İstanbul, 1984; Kemal Sayar, *Sufi Psikolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.

89 Romalılara Mektup, 14: 12.

90 Lokman, 33.

91 Matta, 7: 3-5.

isteyen Yazıcılar ve Ferisiler karşısında İsa'nın tutumunun hikayesi de mânidardır. Yahudilere demişti ki: “Sizden kim günahsız ise, kadına taşı önce o atsın”.⁹² Aziz Pavlus da şöyle diyor: “Başkasına öğretsen, kendine öğretmez misin? Çalmamayı öğütleyen, kendin çalar mısın? Zina etmemeyi söyleyen, zina eder misin?”⁹³

Şüphesiz arınma, temizlik ve kurtuluşu kendi benliğinde en güzel şekilde gerçekleştirenler din kurucuları veya peygamberlerdir. İşte burada, adına ister nebi, ister resul, ister aziz veya efendi, ne denirse densin, din kurucusu seçkin bir ahlak öğreticisi olarak ortaya çıkmaktadır. Esasen bu şahsiyetlerin günahkâr olup olmadıkları çok ta önemli değildir. Çünkü onlar, aynı anda insanlara hem sözle, hem de davranışla öğretirler. Ayrıca din, müntesiplerine kurucuların örnek alınmasını da tavsiye etmektedir. Bununla birlikte, herhangi bir dini veya dinî ahlakı seçip seçmemekte bütün insanlar özgürdür. Dini seçen kişi ona bağlı olarak, sadece nominal veya yüzeysel olsa da, o dinin ahlak nizamını da seçmektedir. Söz konusu dinî ahlakın, kahramanların veya din adamlarının ahlakı olup olmaması önemli değildir. Burada önemsenmesi gereken durum, müminin özdeşleşmek istediği gerçeğin, en üstün örneği temsil etmesidir. Dindarâne hayat, o dinin çağrı sahipleri ve yorumcularına göre, mümkün olan en zengin, en mükemmel ve en güzel hayat olduğu kadar, kişinin uğruna çalışıp kahramanlar ve din adamları seviyesine yükselmesini sağlayacak daha zengin ve daha mükemmel başka bir hayat tarzı da görülmemektedir. Bu konuyla ilgili olarak Aziz Petrus şöyle der: “Sizi çağırın mukaddes olduğuna göre, siz de her hareketinizde mukaddes olun. Zira yazılmıştır. Mukaddes olacaksınız, çünkü ben mukaddesim”.⁹⁴

Kurucusu veya peygamberi olmayan dinlerde kurtarıcılık rolünü, daha sonra gelen öğreticiler üstlenirler. Mesela, Veda ve Upanişadlar'da birçok tanrıdan, mutlak hakikat olan Brahman'dan söz edilmesine rağmen, herhangi bir nebi veya resulden bahsedilmez. Bu yüzden zamanla Hinduizm'de, öğretici konumundakiler daha sonra kurucu konumuna yükseltilmiş ve böylece Hintliler, din adamlarına büyük bir kutsallık ve yücelik nazarıyla bakmaya başlamışlardır. Hayata geri dönüş kaçınılmaz olduğundan, salih amellerle kişinin elde edebileceği en büyük mükâfat, onlara göre insan tabakasının en yükseği olan din adamları veya Brahmanlar sınıfında tekrar dünyaya gelmektir. Daha sonraki dönemlerde Hinduizm'de 13. yüzyılda başlayıp 19. yüzyıla kadar devam eden bir rahipler sınıfı/katmanı oluşmuştu. Bunlar çivi yataklarda uyuyan, çıplak ayaklarıyla kızgın ateşler üzerinde yürüyen, boğazlarına kadar vücutlarını toprağa gömen, bedeni küçümseyen ayinler vasıtasıyla kurtuluş yolunda yüksek bir dereceye erişen mistiklerdi.⁹⁵ Hin-

92 Yuhanna, 8: 7.

93 Romahlılara Mektup, 2: 21-22.

94 Petrusun Birinci Mektubu, 1: 15-16.

95 Bkz. Sa'b, **el-Edyanü'l-Hayye**, 32 vd., 210; Koller, **el-Fikrüş-Şarıkyyi'l-Kadim**, 53-58; Ali İhsan Yitik, **Hinduizm'de Din ve Din Anlayışı: Dharma Kavramı**, “Dinler Tarihi Araştırmaları II”, Ankara, 2000, 309-318; H.Rafsancani, C.Bahoner, S.Hüseyn Nasr,

duizm'de, resul kişiliğine en yakın olan dinî motife tarihî bir örnek, tanrı Krişna'nın kendisine mesajını ilettiği savaşı Arjuna'dır.⁹⁶ Arjuna'nın konumunun en ayırt edici yönü, onun ilahî emirlere boyun eğerek, içinde yaşadığı mutlak hakikate -yani Brahman'a- kendisini bağlayan ve kendisini maddî ve nefsanî her türlü vehimden kurtaran emre teslim olmasıdır. Bu şekilde, kendisinden sonra gelenlerin gözünde o, özlerini kurtarma yolunda kendileri için en üstün örnek olmuştur.⁹⁷

Caynizm'in kurucusu Mahavira ve Budizm'in kurucusu Gotama da benzer tecrübeyi yaşamıştır.⁹⁸ Mahavira 30 yaşındayken bütün elde ettiklerini bırakarak ve mütevazı bir hayat isteyerek dünyadan el etek çekmiştir. Müntesiplerinin yüceltmesi o seviyeye ulaştı ki, daha sonraki dönemlerde onun tanrısal bir kökten geldiğine dair rivayetler ortaya çıkmıştır. Bir kadının rahmine girmek için gökten indiğini söylemişlerdir. Eşini ve çocuğunu terk ettiği söylenen Gotama'nın başına da benzer şeyler gelmiştir. Şeytan onu yoldan çıkarmak için uğraşmasına rağmen, buna kesinlikle güç yetirememiştir. Bütün evrendeki sevgi ve şefkat onun aydınlanmasının bir yansımasıdır. Bir kişi aynen Buda'da olduğu gibi aydınlanmasını gerçekleştirmedikçe olgun bir Budist olamaz. Yani bu dünyaya tekrar dönüş bittiği zaman, o bizzat Buda olmuş olur.⁹⁹ Aynı şekilde, Çin ve Japon dinlerine baktığımızda, yaşayış tarzına birçok harikulade erdemler hamledilerek ve etrafına birçok semavî kişiler de katılarak, din kurucularının daha sonra tanrılaştırıldığını görmekteyiz. Taoizm'in kurucusu olarak kabul edilen Lao Tse zamanla yüceltilmiştir. Bağlılarının Konfüçyüs'e, *keşke göğün oğlu olsaydı* anlayışıyla baktığını ve özellikle Budizm Çin'e girdikten sonra Buda'nın da aynı kaderi paylaştığını, adına tapınakların yapılıp, heykellerinin dikildiğini görmekteyiz. Şintoizm'de de, Güneş tanrıçası Amaterasu'nun oğlu olarak saygı gören İmparator'a aynı özellikler atfedilmektedir. Bunun da ötesinde, Japon düşünürlerden Motoori, fitrattan gelen temiz yaratılışlarından dolayı Japonların, Konfüçyüs gibi yazılı ahlak kuralları koymaya gerek görmediklerini söylemektedir.¹⁰⁰

Benzer şekilde Zerdüş de ailesini bırakarak dünyadan el etek çekmişti. İnzivası esnasında arşta melekler tarafından kuşatıldığını görmüş ve böylece manevî bir tecrübe yaşamıştı. Böylece onun ruhunda, daha önce hiç görmediği büyük bir ışık yaratılmış ve o an ilahî mesajı almıştı. Mesajını yaymaya karar verdiğinde, kötü ruhun veya şeytanın engelleme girişimiyle karşı karşıya kalmıştır. Ancak Zerdüş, ulaştığı üstün erdem sayesinde şeytanın sapırtmasına aldanmamış, mesajını yayma hususunda sabır göstermiş ve

İslam Öncesi Cahiliyye ve Günümüzde Din Gerçeği, çev. Hasan Çiftçi- Nimet Yıldırım, Erzurum, ?, 121.

96 Klostermaier, **A Concise Encyclopedia of Hinduism**, 26.

97 Bkz. Kim Knott, **Hinduizm'in ABC'si**, çev. Medet Yolal, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2000, 36.

98 Friedhelm Hardy, "The Classical Religions of India", **The World's Religions**, 588-589.

99 Bkz. İlhan Güngören, **Buda ve Öğretisi**, Yol Yayınları, İstanbul, 1981, 48 vd.

100 Bkz. Sa'b, **el-Edyanü'l-Hayye**, 99-100, 211.

öldükten sonra da tanrı derecesine yükseltilmiştir.¹⁰¹ Aynı minval üzere Musa da nefsinde en üstün erdemi gerçekleştirerek Tanrı ile kavmi arasında aracı olmuş, Tûr dağına çekildikten sonra bir arınma tecrübesi yaşamış, onda da, yakmayan bir ateş şeklinde ilahî nur tecelli etmiş, Tanrı'ya bazı sorular sormaya başlamış ve Tanrı da onunla konuşmuştu.¹⁰² Yahudiler put-perestliğe düştükleri her dem, nefislerindeki altından buzağıyı parçalama-ya çalışan ve onları dosdoğru yola eristirecek bir peygamber zuhur etmiştir. Bu şekilde Musa ve diğer peygamberler Yahudiler'in takip etmesi gereken en üstün örnekler olmuştur.¹⁰³

Hıristiyanlığa göre, dünyanın günahını kaldıran İsa'da, beşeri ve ilahi tabiat birleşmiştir. İsa insanlığın günahını üzerine almak suretiyle, onları günahın tahakkümünden kurtarmış ve ilk insanın yaratılışındaki günahsız haline kavuşturmuştur.¹⁰⁴ İsa, Ürdün Nehri'nde Vaftizci Yahya tarafından vaftiz edildikten sonra, ilahi mesajına başlamadan önce 30 yaşlarında iken, diğer birçok dinî mesaj sahiplerinde görüldüğü gibi çöle çekilerek oruç tutar, dua ve niyazda bulunur. Sonuçta, onun da şeytanla tecrübesi olmuş ve çölde kırk gün süren bir mücadele yaşamış¹⁰⁵ ve şeytanı mağlup etmişti. İsa, oruç ve vaftiz gibi uygulamaları, insanlara her şeyde güzel örnek olmak için yerine getirmiştir. Vaftiz, eski i(n)sanın gidip, yerine yenisinin gelmesi demektir.¹⁰⁶ Bu yüzden Hıristiyan ahlâkı; Mesih'e uymak, onun gibi temiz yaşamak, çekinmeden azap haçını taşımak ve haçın ardındaki ölümün, aslında diriliş olduğuna inanmaktan ibarettir.¹⁰⁷

Nihayet, Allah'ın en son nebisi ve resulü olarak seçtiği rahmet Peygamberi Hz. Muhammed'in fonksiyonu gelmektedir. Hz. Peygamber de nûr-u ilahiyi, başka bir deyişle huzur-u ilahide bulunmayı yaşamış, vahyi almaya başladığında içinde bir şüphe hissetmiş ve büyücülük yapan kâhinler gibi olmaktan irkılmıştir.¹⁰⁸ Hz. Muhammed de bir beşer olarak¹⁰⁹ diğer insanlar gibi günah işleme tabiatında idiye de, O hiçbir zaman büyük günah işleme-

101 Eliade, **A History of Religious Ideas**, I/305-307.

102 Bkz. Hayrullah Örs, **Musa ve Yahudilik**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1966, 105 vd.

103 Yusuf Besalel, **Yahudilik Ansiklopedisi**, Gözlem Yayıncılık, İstanbul, 2001, II/429-431.

104 Katar, **Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam'da Tövbe**, 83.

105 Momen, **The Phenomenon of Religion**, 275, 305.

106 Yuhanna, 3: 4-7.

107 Sa'b, **el-Edyanü'l- Hayye**, 212.

108 Martin Lings, **Hz. Muhammed'in Hayatı**, çev. Nazife Şişman, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993, 66; İbn İshak'tan naklen M. Hamidullah, vahyin ilk evrelerinde Hz. Peygamber'in düşüncelerini şöyle yazmaktadır: "Tek başıma kaldığım zamanlar beni 'Ey Muhammed! Ey Muhammed!' diye çağırır bir ses işitiyorum; uyku halinde iken değil, tamamen uyanık bulunuyorken Semavi bir ışık görüyorum. Vallahi şu putlar ve kâhinler kadar hiçbir şeyden nefret etmedim. Acaba bende mi bir kâhin oldum? Sakın bana seslenen kimse bir şeytan olmasın?" (Bkz. Muhammed Hamidullah, **İslam Peygamberi**, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1993, I/82).

109 Peygamberlerin de birer beşer olduğuna dair ayette şöyle buyurulmaktadır: "Peygamberleri onlara dedi ki: "Evet biz de ancak sizin gibi bir beşeriz, fakat Allah kullarından dilediğine nimetini lütfeder ve Allah'ın izni olmadıkça size bir mucize ve delil getirmek bizim haddimiz değildir. Ve müminler artık Allah'a dayanıp güvenmelidir" (İbrahim, 11).

miştir.¹¹⁰ Bilakis, Allah'ın iradesiyle bütünleşmiş ve O'nun dile(di)ğini tam olarak yapmıştır.¹¹¹ Bu yüzden müminlerin uyması gereken bir numune-i imtisal olmuştur.¹¹² Kurtarıcı olan din önderlerine veya peygamberlere uymak, onlarla özdeşleşmeye çalışmak, kurtuluşa giden yolda inananlar için en geçerli metotlardan biridir. Bu anlamda, Muhiddin İbn Arabi, peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed'i, en iyi temsil etme başarısını gösterdiğine inanarak, kendisini velilerin sonuncusu olarak görürken,¹¹³ Ahmed Yesevî de, çocukluğundan beri Peygamberin hiçbir sünnetine bağlılıktan geri kalmamış; bu yüzden Peygamberin bu fani dünyayı terk ettiği yaş olan altmış üç yaşına gelir gelmez tekkesinin yanında, yer altında bir hücre kazdırmıştır.¹¹⁴

Kurtuluştta Azizlerin ve Efsanelerin Rolü

Her dinin mensupları arasında şakirt, elçi veya sahabi olarak isimlendirilenlerin bulunduğu bir gerçektir. Hatta bunlardan bazıları din kurucusuyla çağdaş veya arkadaş olmamasına rağmen, insanlar içerisinde ona en yakın olurlar. Bir çok dinde bunlar bazen ikinci kurucu mesabesinde görülmektedir. Taoizm'de Çuang Tzu,¹¹⁵ Konfüçyanizm'de Mencius ve Hıristiyanlık'ta Pavlus gibi.¹¹⁶ Diğer yandan birçok dinde, din adamları ve evliyalar/azizler sınıfı da buluna gelmiştir. Bunlar resmî din anlayışından daha çok, halk dininin bir tezahürü olarak görülmektedir.¹¹⁷ Kategorik olarak bunlar müritler

- 110 İslam bilginleri peygamberlerin günah işleyip işlemeyeceği konusunu ayrıntılı olarak tartışmışlardır. Konumuzla doğrudan ilgili olmadığı için bu konuya girmeyi gerekli görmüyoruz. Ancak alimler Peygamberimizle ilgili olarak genellikle; "Şimdi şunu bil ki, Allah'tan başka hiç bir ilah yoktur. Bil de günahına, inanan erkeklere ve inanan kadınlara bağışlanma dile. Allah, dolaştığımız yeri de bilir, durduğunuz yeri de." (Muhammed, 19) ve "Allah, senin geçmiş ve gelecek kusurlarını bağışlasın, üzerindeki nimetini tamamla ve seni dosdoğru bir yola ilet sin diye" (Fetih, 2) ayetleri üzerinde yorum yapmaktadırlar. İbn Hazm meşhur eserinde "Peygamberler Günah İşler mi?" başlığıyla bir bölüm açarak, meseleyi genişçe irdelemiştir. Daha geniş bilgi için bkz. İbn Hazm ez-Zahirî, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal**, Darü'l-Cil, Beyrut, 1996, IV/5-59.
- 111 Bkz. "Ey şanlı Peygamber, sana Rabbinden her indirilene tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan onun elçiliğini yerine getirmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Emin ol, Allah, kafirleri muratlarına erdirmeyecektir" (Maide, 67).
- 112 Bkz. "Yemin ederim ki, muhakkak ki size, Allah'a ve son güne ümit besleyip de Allah'ı çokça ananlar için Allah'ın Resulünde pek güzel bir örnek vardır!" (Ahzab, 21).
- 113 Bkz. Ahmed Avni Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Haz. Mustafa Tahrah-Selçuk Aydın, MÜİFY, İstanbul, 1994, I/213, 218.
- 114 Fuad Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, DİBY., Ankara, 1984, 37.
- 115 Taoizm'e yeni yorumlar getiren Çuang Tzu hakkında geniş bilgi için bkz. Toshihiko İzut-su, **Taoçuluk'daki Anahtar Kavramlar**, çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001, 11 vd.
- 116 Bkz. Goring, **Dictionary of Beliefs and Religions**, 334-335; Bazı araştırmacılara göre esasen Pavlus ikinci adam değil, Hıristiyanlık dininin kurucusudur. Bu konudaki tartışmalar için bkz. David Horrel, **An Introduction To The Study of Paul**, London, 2000; Şinasi Gündüz, **Pavlus, Hıristiyanlığın Mimarı**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
- 117 Türk toplumundaki halk dini ve resmi din ayırımı ve bunun farklı yansımaları için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, **Türkler, Türkiye ve İslam**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, 52 vd.; Ünver Günay, Harun Güngör, Şaban Kuzgun, Huzeyfe Sayım, A.Vahap Taştan, **Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri**, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1996, 5, 11;

ve azizler olarak tasnif edilebilir. Her ne kadar mürit bu rolü kendisi için ve kendi iradesiyle seçiyorsa da, azizlik kesinlikle böyle bir rol değildir.¹¹⁸ Aziz kendisini bu şekilde tanı(mla)maz, o talip olmaz; tam tersine insanlar onu bu makama yükseltirler, yani ona talip olurlar. Olağanüstü rivayetlerden oluşan halk muhayyilesi işlediği sürece, aziz ve evliyalar da yaşamaya devam edecektir. Bundan dolayı, bazı dinlerde, en az ilk öğreticiler kadar saygı duyulan ve insanları harekete geçiren ve üstün örnek olarak kabul edilen çok sayıda velinin veya azizin ayrıntılı hayat hikayeleriyle karşılaşırız. Ancak bu harikulade olaylarla örülmüş rivayetlerin birçoğunun dine hizmet etmediği söylenmektedir. Tam tersine bunlar, halk tabakalarının daha kolay kabul ettiği, akıldan daha çok duygulara yakın, güzel ve harikulade hikayeler cinsinden efsanelerdir. Bu tarz hurafelerin (halk inanışları) ve bunun ayrılmaz bir parçası olan taassubun çoğu zaman, asıl dinin (kitabî din) yoluna engel olduğu da ileri sürülmektedir. Filhakika, efsanesi olmayan bir dinin varlığı henüz bilinmemektedir. O kadar ki, en rasyonel sistemlerin bile bazen hurafe veya efsanelerle iç içe olduğu, günümüzün modern dünyasında astrolojinin, falcılığın, büyüculüğün varlığını etkin bir şekilde devam ettirdiği görülmektedir.¹¹⁹

Dinleri kuşatan veya onlarla iç içe olan efsanelerin varlığını inkar etmek mümkün olmadığına göre, soru(n) şu olmalıdır: Niçin bazı inananlar bu azizlere/evliyaya sığınıyor, onlardan şefaet ve kurtuluş bekliyor, onların mezarlarını ziyaret ediyor, doğum ve ölümlerini yâd ediyor? İslam, Allah ile insan arasında bir aracı olması prensibini (ruhbanlık) reddettiğinden dolayı, evliyadan şefaet dileme anlayışını kabul etmemektedir. Bunun çok aşırı bir yorumu sonucunu Vehhabiler, evliyanın makamlarını yıkmakla kalmadı, sahabilerin mezarlarını çağrıştıracak şeyleri de yok ettiler.¹²⁰ Buna rağmen birçok dinî mekanlarda evliya makamlarının bulunması, buraların ziyaret edilmesi gerçeği de engellenmemektedir. Binlerce insan halen onlara saygı, sevgi ve umutla yönelmektedir. Çünkü felsefî sistemlerden farklı olarak, ister ilahî olsun, ister beşerî; dinler öncelikle insanın manevî dünyasına hitap etmektedirler. Azizlerden/evliyadan yardım dilenmesi, inananların imanlarının kuvvetli olmasından dolayı değil, evliya veya azizlerin, aynı anda hem Allah'a hem de insanlara daha yakın olduğunun düşünülmesindedir. Ayrıca, aziz veya evliya yeni konumundan önce, aynen diğer insanlar gibi idi, ancak evliya olmasına rağmen eski konumunu devam ettirdiği için o, halen bir insandır ve insanların halinden daha iyi anlamaktadır.¹²¹ Bundan dola-

118 Katolik Kilisesi'nin bazı din adamlarını törenle aziz/e olarak ilan ettiği bilinmektedir. Kili-seye göre aziz ve azizeler inanlıların umudunu desteklemekte, zor anlarda yenilenme kaynağı olmaktadır. Bkz. **Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri**, 214. Müslüman halk arasındaki "şeyh uçmaz mürit uçurur" tabiriyle de bu anlayış dile getirilmektedir.

119 Hikmet Tanyu, **İslam Dininin Düşmanları ve Allah'a İnananlar**, Burak Yayıncılık, İstanbul, 1989, 252 vd.

120 S. Hayri Bolay, **Felsefî Doktrinler Sözlüğü**, Ötügen Yayınları, İstanbul, 1981, 309.

121 Bkz. Sa'b, **el-Edyanü'l-Hayye**, 214.

yı insanlar onlarla daha kolay irtibata geçebilmekte, günahlardan arınmak ve kurtuluşa ermek için onlardan medet ummaktadır.

Sembol Kurtarıcılar

Dinlerde kutsal sayılanlar sadece aziz/evliyalar değildir. Tam tersine normal aşan, harikulade olan veya harikulade olan bir şeyi sembolize eden her objenin kutsal kabul edilmesi mümkündür. Nitekim birçok dinde hayvan, bitki, taş, nehir, dağ, mağara, tapınak gibi cansız varlıklara; oruç, bayram, Tanrı'yi kutsama günü, haram aylar gibi kutsal zamanlara; ateş, su, içki, zeytinyağı, ekmeğe gibi kutsal maddelere; ikonlar, resimler, şiirler, ilahiler gibi kutsal sanatlara ve en sonunda da, ilahi vahyi belgeleyen kutsal kitaplara rastlanmaktadır. Hintlilere göre Ganj nehri bir Hac ve temizlenme yeridir. Gotama'nın altında aydınlanmaya eriştiği Bo ağacı, Hz. Muhammed'in vahyi almaya başladığı Mekke şehri ve kabrinin bulunduğu Medine, müslümanların oruç tuttıkları ramazan ayı, Hz. İsa'nın doğduğu yer olan Beytlehem veya haça gerilip geri dirildiği yer olan Kudüs, Zerdüştlere tapınaklarında yaktıkları ateş, Sihlerin neredeyse bir tanrı mesabesinde saygı duydukları Adi Grant kitabı, yukarıda ifade edilen kutsallara birer örnek olup, bütün bunlar temizlenme ve teberrük için ihtiram görürler.¹²² İnsanların kutsal kabul ettiği şeyler kutsallıklarını bizatihi kendilerinden değil, tam tersine kutsalla, yani son tahlilde, Tanrı ile olan irtibatlarından alır. Acaba bütün dinlerde insanlar, bazı nesnelere niçin kutsal ediniyorlar? Bu soruya farklı cevaplar verilebilir. Ancak görülen ve dokunulan kutsal nesnenin, görünmeyen ve dokunulamayan kutsala ulaşmada, onunla diyaloga geçmede önemli bir vasıta olduğu öne çıkmaktadır. Kutsal nesne, gerçekte Kutsal varlığı biraz daha somutlaştırarak, insanî idrak ve duygumuza yak(ın)laştıran bir semboldür. Yani herhangi bir nesne kutsalı açığa çıkartırken, kendi olmaya son vermeksizin başka bir şey haline gelmektedir. Kutsal bir taş, taş olarak kalmaktadır, görünüşte hiçbir şey onu diğer taşlardan farklılaştırmamaktadır. Dolayısıyla, dinsel bir deneyimi olanlar için, evrenin tümü kutsalın tezahürü haline dönüşebilir.¹²³ Elbette burada her inananın, sembolün kendisi ile, sembolize ettiği asıl kutsalı birbirine karıştırmaması, yani dağ, taş veya ırmağı kutsalın yerine koyması tehlikesi daima mevcuttur. Bu durumda kutsalın aslı/özü ve manası unutulmuş olmaktadır. Nitekim Hıristiyanlık tarihinde bununla ilgili tartışmalar sonucunda, 787 yılında İznik konsili toplanmıştır.

122 Konuyla ilgili daha geniş bilgi için şu eserlere bakılabilir: Hikmet Tanyu, **Dinler Tarihi Araştırmaları**, AÜİFY., Ankara, 1973; Ş.Gündüz, Y.Ünal, E.Sarıçoğlu, **Dinlerde Yükseliş Motifleri**, (Vadi Yayınları), Ankara, 1996; Mircea Eliade, **Kutsal ve Dindışı**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Gece Yayınları), Ankara, 1991; Mircea Eliade, **İmgeler Simgeler**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Gece Yayınları), Ankara, 1992; Eliade, **Patterns in Comparative Religion**; Ünver Günay, Harun Güngör, Şaban Kuzgun, Huzeyfe Sayım, A.Vahap Taştan, **Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri**, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1996; Geoffrey Parrinder, **el-Mu'tekedatü'd-Diniyye Led'e-Ş-Şu'ûb**, Arapça'ya çev. İmam Abdilfettah İmam, Mektebetü Medbûli, Kahire, 1996.

123 Eliade, **Kutsal ve Dindışı**, s. X.

Bizans İmparatorluğunda 725 yılında başlayan ve 842 yılına kadar süren, ikonlara saygı gösterme eğiliminde olanlarla, bu davranışın bir Hıristiyanı yakışmayacağını savunarak karşı çıkanlar arasında mücadeleler yaşanmıştır. Tartışma uzun yıllar sürmüş ve çok sayıda ikonun parçalanmasına, tasvir taraftarı keşişlerin öldürülmesine sebep olmuştur. Sonuçta İznik konsili, duanın resme değil, resmin temsil ettiği kişiye hitap ettiği, gerçek ibadetin ise ancak Tanrı'ya olabileceği bilindiği sürece, resimlere gösterilen saygının yadırganmaması gerektiğine karar vermiştir.¹²⁴

Kendisinde, tanrısal olanla bağlantıya geç(İR)en bir öz bulunmadığı sürece, insanın ahlakî alanda kutsallığı gerçekleştirmesi, yani bir anlamda kurtuluşa ermesi oldukça zordur. Bu hedefi gerçekleştirmek için insan amel-leriyle çaba gösterir. Budizm'e göre her Budist, aydınlanmayı gerçekleştirmeden önce, ahlakî olgunluğa erişebilecek öze sahiptir. Hıristiyanlıkta insan, insanı olduğu kadar ilahî bir öze de sahiptir. İslamiyet'e göre de insan yeryüzünde Allah'ın halifesidir, kurtuluşa ermek için kendisini ahlakî yönden geliştirmelidir. Kısacası bütün dinler ahlakî bir yüceliğe erişme ve günahattan kurtulma hedefini farklı şekillerde seslendirmişlerdir. İşte, dinlerin kendisinden söz ettikleri, odak olarak benimsedikleri ve çoğu kere sembollerle ifade etmeye çalıştıkları bu gerçek hakikat Tanrı'dır.¹²⁵ Adı ve fonksiyonu ne olursa olsun birçok dinde bulunan bu tek tanrı, inananlarına göre kendisinden ayrıldıkları ve tekrar kavuşmak için çaba gösterdikleri bir tanrıdır. Bu cümleden olarak, dinlerin birçoğunun üzerinde ittifak ettikleri diğer önemli bir olgu da, Tanrı'nın zatını veya doğasını tam olarak anlayamayacağımız, ancak O'nu, sadece tecrübelerimiz yoluyla edindiğimiz tecellileri yoluyla bilebileceğimiz konusudur. Bu tecelliler kendilerini semboller şeklinde gösterir ki, sembollerin fonksiyonu Tanrı hakkında bildiklerimizi gizlemek değil, gizli olan şeyleri ortaya çıkarmaktır.¹²⁶

Sonuç ve Değerlendirme

Buraya kadar üzerinde durmaya çalıştığımız aslî günah, kurtuluş, şer, ayinler, salih amel, meditasyon, kutsallık, azizlik ve dinî tecrübe gibi konular sadece bir dinden diğerine değil, aynı din içerisinde bile farklı yansımalar, değişik boyut ve buutlar göstermektedir. Bir çok din ve mezhepte ihtilaflar bulunsa da bunlar bazen şekli ihtilaflar olarak öne çıkmakta ve dinlerdeki peygamber, öğretici, kutsal kitap ve mezhep isimlerinin farklı oluşu, geçmişte olduğu gibi günümüzde de fertler, milletler ve medeniyetler arasında bir mücadeleye sebep olmaktadır. Esasen bütün dinler savaşa karşı olduklarını, barışı ikame etmek istediklerini de ilan etmektedirler. Buna rağmen barış uğruna ve Tanrı adına savaşlar tarih boyunca engellenemediği gibi, bu tehlike günümüzde de tam olarak yok olmuş değildir.¹²⁷ Öyleyse, günümüzde

124 Ali İsra Güngör, **Vatikan Misyon ve Diyalog**, Alperen Yayınları, Ankara, 2002, 38.

125 Momen, **The Phenomenon of Religion**, 205.

126 Sa'b, **el-Edyanü'l-Hayye**, 220.

127 Naim Ateek, **What the Bible Teaches About Peace**, Inter-Faith Quarterly, 26 June-26 September, Jordan, 1996, 8-13.

insanların günaha uzak, kendilerini mutlu ve kurtuluşa ermiş olarak yaşayabildikleri bir dünya nasıl sağlanır? Böyle bir dünyanın gerçekleştirilmesinde din(ler)in söyleyeceği bir sözü olmalı. Bunun için, geçmişte olduğu gibi, dinlerdeki benzer tarafları alarak ortak bir dinin teşkilini önerenler de bulunmaktadır.¹²⁸ Dinler ve mezhepler arasında bir anlayış birliği sağlamak her zaman ve mekanda gerçekten zaruridir. Ancak bu, zorla veya bir başka dini tamamen imha ederek olmaz. Esasen insanların çoğu, dinlerini bilinçli olarak kendileri seçmezler, bilakis belli bir coğrafya, aile, toplum veya medeniyetin içinde doğmaları dolayısıyla kendilerini o dinde bulurlar. Bazı kişiler dinlerini bazı nedenlerden dolayı veya başka bir dinin kendi ihtiyaçlarına, sahip oldukları dinden daha çok cevap verdiğiğine inandıkları zaman değiştirebilirler. Ancak bu gerçekten oran olarak çok ender durumlarda görülen bir olgudur.¹²⁹ Esasen arzulan şey, kimsenin kendi dinini değiştirmeksizin başkalarını olduğu gibi, dinleri üzere kabul etmesidir. Bizim kanaatimize göre bunu sağlayacak olanlar öncelikle, her dinin içerisinde bulunan ve diğer dinleri iyi bilen, anlayan ve insanlara anlatan, dinler tarihçileri, din fenomenologları veya din bilginleridir.¹³⁰ Bunlar bir dini diğerine üstün tutmadan, kötülemeden, başkalarını kınamadan insanların tek bir insanî kökenden geldiğini ve tek bir insanî kaynağa ulaşmayı gerçekleştirmeleri gerektiğini tarafsızlık ilkesine bağlı kalarak hatırlatırlar.¹³¹ Hangi dine mensup olursa olsun, bu bilginlerin ilk öğretecekleri şey, peygamber ve din kurucularının tebliğlerinin, insanların sözde veya şekilde Yahudi, Hristiyan, Budist veya Müslüman olmalarına değil, onların kurtuluşa ermelerini sağlamaya yönelik olduğudur. Dinin özü insanlıktır. İlahî dinlere göre insan Tanrı'nın suretinde yaratılmış,¹³² günah onu Tanrı'dan uzaklaştırmış ve kurtu-

128 Geçmişte olduğu gibi günümüzde de dinleri birleştirme çabası içerisinde olan bazı dinimsi mezhep hareketleri bulunmaktadır. Bahaîlik buna bir örnek olarak gösterilebilir. Ancak bunlar politik, ekonomik ve sosyo-kültürel etkilerden dolayı ortaya çıkmış olan senkretik ve ilahi kaynaklı olmayan hareketlerdir. (Bkz. Tümer-Küçük, **Dinler Tarihi**, 375 vd.). Üniversiteler, havaalanları vb. mekanlarda Sinagog, Kilise ve Cami'nin yanyana bulunmasını, Tevrat, İncil ve Kur'an'ın aynı kapak altında basılıp yayınlanmasını, üç ilahi dinin birleştirilmesini isteyen ve bu amaçla konferans, seminer ve sempozyumlar düzenleyen bir hareketin var olduğu; buna karşı bazı önlemlerin alınması gerektiği vurgulanmaktadır. (Bkz. **Hakkatü'd-Da'veti ila Vahdeti'l-Edyan**, el-Beyan Magazine, Sayı: 120, London, 1997, 26-31).

129 Bkz. Michel, **Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş**, 5.

130 Mircea Eliade, **Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu**, çev. Mehmet Aydın, Konya, 1995, 2, 9.

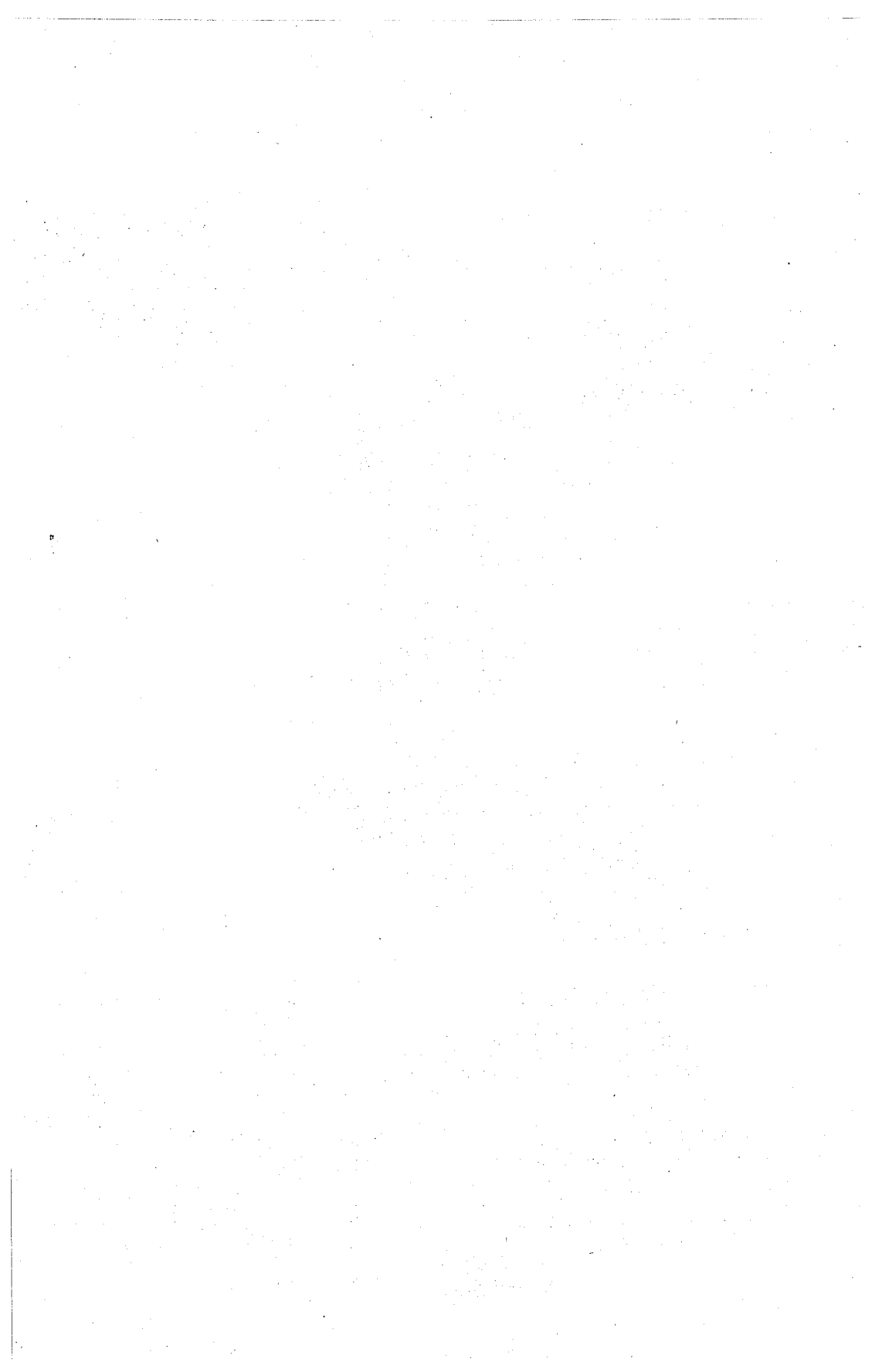
131 Üç ilahi dine göre insanlık bir menşeden gelmektedir. Yahudilik'te görülen 'seçilmiş kavim' anlayışı daha sonra gelişmiş olup, Tekvin ve Çıkış bölümlerinde insanlığın bir olduğuna dair ifadeler yer almaktadır. Hristiyanlığa göre ise, İsa bütün insanları kurtarmakla görevlidir. Nitekim Pavlus bunu şöyle açıklamaktadır: "*Bunun için, nasıl günah bir adam vasıtası ile ve ölüm de günah vasıtası ile dünyaya girdiyse, böylece ölüm de bütün insanlara geçti; çünkü hepsi günah işlediler*" (Romalıların Mektup, 5: 12). İslam dinine göre bütün insanlar tek bir anne ve babadan türeyerek çoğalmışlardır (bkz. Nisa, 1; Zümer, 6; Araf, 189) ve haksız yere bir insanı öldüren bütün insanları öldürmüş sayılır (bkz. Maide 32).

132 "Ve Allah insanı kendi suretinde yarattı, onu Allah'ın su. etinde yarattı" (Tekvin, 1:27). Yahudi Kutsal Kitabı'nda geçen bu anlayış Hristiyanlarda aynen kabul etmektedirler. Buna göre

luşla da bidayetteki bu ilahi birlik(telik) tekrar sağlanacaktır. Öte yandan, şirk veya putperestlik sadece güneşe, aya, göğe veya suya tanrısal sıfatlar vermek değildir, o aynı zamanda kişinin kendisini ilahlaştırması anlamına da gelir. İnsan kendi kendine yeterli olduğu zehabına kapıldığı an en büyük düşüşü yaşar ve sonuçta kendi görüş ve heveslerini diğer insanlara zorla kabul ettirmeye kalkışır. Dinler bu durumu var oluşta önemli bir tehlike olarak algılamış ve insanları buna karşı uyarılmışlardır.

Bu çalışmamızı bir öneri veya temenni ile bitirmek istiyoruz. İnananların kurtuluşa ulaşmalarının kolaylaştırılması için, modern dünyada dünyevi yöneticilerin, dinin önemi konusundaki rollerinin çok büyük olduğu görülmektedir. Bu önem, onların bir dine inanmaları, inandıkları dini dikte ettirmeleri veya herhangi bir dini devletin resmî dini olarak kabul etmeleri anlamına gelmemektedir. Onlardan beklenen, tarihte bazı filozofların da önerdikleri gibi, *filozof yönetici* özelliğini sergilemeleridir. Onlar, dinlerde bulunan erdemlerle ve güzelliklerle, bütün yurttaşlarının eşit şekilde karşılaşmasını sağlamakla bunu gerçekleştirebilir ve *filozof yönetici* vasfını kazanabilirler.

gözle görülür yaratıklar arasında yalnızca insan, Yaradani'nı tanımak ve sevmek yeteneğine sahiptir. Tanrı suretinde olduğu için bireyin kişi onuru da vardır. (Bkz. **Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri**, 99). İslam geleneğinde; "Allah Adem'i kendi suretinde yarattı" şeklindeki bir hadisin mutasavvıflar arasında yaygın olarak kullanıldığı, üzerinde çok zengin yorumların yapıldığı da bilinmektedir. (Bkz. Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I/125, 169; Süleyman Ateş, **Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri**, İstanbul, 1969, 216; Sadreddin Konevi, **Tasavvufî Yorumlarıyla Kırk Hadis**, çev. Harun Ünal, İstanbul, 1984, 41-42.



Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2002, C. 4, s. 12, ss. 109-123.

Rus Oryantalizminin Oluşumunda Kazan Ekolü'nün Rolü

Alau ADİLBAYEV*

ABSTRACT

Peter I. as a result of his changes made and reforms held in Russia could establish the foundation of Orientalism. Thanks to these reforms West had a great effect on the establishment of Orientalism in Russia. Russian Orientalism, which took its development only in the XIX century, had a specific scientific development and gained respect even at the start of the XX century.

In the XIX century St. Petersburg University, Lazarev Institute in Moscow and Kazan University became the heart of Oriental studies.

Kazan School of Oriental studies had an important role in establishing the foundation and development of Russian Orientalism. In the middle of XIX century the Oriental Department of Kazan University became the centre of education on this field and the works of the researchers of this University had a leading status among Orientalists in Russia. Researchers of Kazan University were leading in studying Islam in Russia. In addition to this, their reserches in the field of Islamic Studies was full of harsh ideologic prejeduce, which as a result had negative effect and led to loosing the importance of the studies. Although Kazan Scool of Oriental Studies had missionary approach on Islamic studies, its contribution to Russian Orientalism policy was of crucial importance.

Keywords: Oriental Studies, Kazan Scool of Oriental Studies, Islamic Research, Missionary activities.

Giriş: Rus Oryantalizminin Oluşumu

Şarkla erken dönem ilişkilerine rağmen Oryantalizm Rusya'da, başka bilim sahaları gibi I. Petro zamanında başlamış ve onun reformları sayesinde-

* Arş. Gör., Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Şarkiyat Fakültesi.

de gelişmiştir¹. I. Petro zamanında ilk olarak Şark dillerini öğrenme amacıyla hususi okullar kurmaya yönelik adımlar atılmıştır. I. Petro Batı ile birlikte Doğu ile de ilişkilere büyük önem vermiştir². Onun zamanında Şark memleketlerine düzenlenen seferler ve seyahatler Rus Oryantalizminin gelişmesine katkıları sağlamıştır³.

Rusya Devlet yapısı oluştuktan sonra, Şark hem dış hem iç politikasının başlıca ilgi alanı olan büyük devletlerin biri haline gelmiştir. Şarkiyat sadece ilmi amaçla olmayıp, devletin Şark halklarını ve dillerini bilen uzmanlara olan ihtiyacından dolayı ortaya çıkmıştır. Bu ikisinin tarihi seyir içinde bir biriyle ilgisinden dolayı onların tarihini ancak bir bütünlük içerisinde incelemek mümkündür.

İkinci devir ise I.Aleksandr (1801-1825) zamanında başlamış ve 1917-1918'de kesilmiştir. Oryantalizm XIX. yüzyılın başlarındaki toplumsal reformlar ve bakanlıkların oluşumu esnasında yeni devlet yapısında kendi yerini almıştır.

1854-1855 yıllarında Petersburg'daki hususi Şark Dilleri Fakültesinin kurulması Rusya'daki Oryantalizmin gelişmesinde dürtücü rol oynamış ve 1880 yıllarında onun gösterdiği başarılar Avrupa kamuoyu tarafından da benimsenmiştir⁴.

Rus Oryantalizminin oluşumunda Batılıların tesiri büyük olmuştur. Bilhassa Almanların hegemonyası vardı. Birçok Rus Oryantalizminin kurucusu, eğitimlerini Batıda tamamlamış ve Batıdaki ekollerin etkisinde ilmi şahsiyetleri oluşmuştur⁵.

Rus Arabiyatı XX. yüzyılın başlarında ilk asrını tamamlarken Batı Avrupa Arabiyatından iki yüz yıl arkada idi. Rusya'nın Şarka o kadar yakınlığı ve belgelere ulaşma kolaylığının yanında, ilmi metodolojinin olmayışı bu süreçte Rus Oryantalizmine önemli katkı sağlayamadı⁶. Rus bilim dünyasındaki Batının tahakkümüne karşı Rus ilmi Oryantalizminin gelişmesini isteyen, meşhur kimyager Lomonosov, Rus Oryantalizminin kurucularından biri olan O.İ.Senkovskiy gibi şahıslarla birlikte bir grup bilim adamı da ortaya çıkmaya başlamıştı⁷.

Rus Oryantalizmi Batılı, özellikle de Alman ekolü temsilcilerinden edindikleri deneyim sonrası XIX. yüzyıldan itibaren hızlı bir ilerleme kaydetmiştir. Rus oryantalistleri Şarkiyat alanında yeni sahalar kurarak (Türkoloji, Kafka-

1 A.M.Kulikova, *Vostokovedeniye v Rossiyskikh zakonodatelnykh aktah (konets XVII v.-1917)*, St.-Petersburg, 1994, s.12.

2 A.A.Alov, N.G.Vladimirov, *İslam v Rossii*, Moskova, 1996, s.34; N.A.Smirnov, *Oçerki isrorii izuçeniya islama v SSSR*, Moskova, 1954, s.25.

3 Smirnov, a.g.e., a.y.

4 Kulikova, a.g.e., s.58-59.

5 İ.Yu.Kraçkovskiy, *İzbranniye soçineniya*, c.V, s.105; V.V. Barthold, "Raboti po istorii vostokovedeniya", *Soçineniya*, Moskova, 1977, c. IX, s.536; Smirnov, a.g.e., s.68, 79-97.

6 İ.Yu.Kraçkovskiy, *Trudi vtoroi sessii Assotsiatsii Arabistov 19-23 oktyabrya 1937g.*, Moskova-Leningrad, 1941, s.6.

7 Barthold, *Soçineniya*, c.IX, s.539-540.

soloji) değerli çalışmalar yapmaya başlamışlardır. Rus coğrafyacılarının da Asya araştırmaları konusunda büyük katkıları olmuştur⁸. Rus bilim adamları tarafından Türk, Moğol, İran, Kafkasya, Mançur dillerinin çoğu araştırılmıştır. Rus Sinoloji ekolü dünyaca itibar bulmuş, ayrıca Rus bilim adamlarının Hindistan'ı araştırma konusunda da epeyce çalışmaları olmuştur. 1852-57 yılları arasında büyük, 1879-89 yıllarında da kısaca Sanskrit dili sözlüğü hazırlanmış ki, bu dünya literatürüne "Petersburg sözlükleri" olarak girmiştir.

N.M. Yadrintsev 1889 yılında Moğolistan'daki Orhun nehri sahilinde sonradan Orhun abideleri olarak adlandırılan eski Türk yazılarını bulmuştur. Radlov ise ilk olarak Orhun abidelerinin tam tercümesini ve ilmî açıklamasını gerçekleştirmiştir.

Arabiyat sahasında O.İ.Senkovskiy, A.V.Boldırev, G.S.Sablukov, H.D.-Fren, D.A.Hvolson, V.F.Girgas ve V.R.Rozen'ler Rus oryantalistlerin en büyük isimleri olmuştur. Rus oryantalistlerini yetiştirme işi ilk önce Kazan Üniversitesinde (1807), sonra Petersburg Üniversitesinde (1819) yürütülmüştür. 1819 yılında Rusya'da St.Petersburg'da Şarka ait el yazmaları ve madeni paraları toplayan Asya Müzesi açılmış ve burası akademik Oryantalizmin merkezi haline gelmiştir. Moskova Üniversitesi ve Moskova'daki (1872) Lazarev Enstitüsü de Rus Oryantalizminin önemli merkezlerinden biri olmuştur⁹.

Rus oryantalistlerinin çıkardığı en önemli süreli yayınlar arasında şunlar yer almıştır: *Azyatskiy vestnik* (St.P, 1825-27), *Melanges asiatiques* (1852-92), *Zapiski Vostochnogo otdeleniya Russkogo arheologičeskogo obşestva* (St.P, 1887-1921), *İzvestiya Russkogo geografičeskogo obşestva* (St.P-M, 1865), *Hristiyanskiy vostok* (P., 1912-20), *Mir İslâma* (St.P., 1912-13), *Uçeniye zapiski Kazansko-gu universiteta* (Kazan, 1834), *Trudi po vostokovedeniyu Lazarevskogo vostočnogo instituta* (Moskova, 1889-1916) vb.¹⁰

Şarkın araştırılması konusunda XIX. yüzyılda Rusya'da Batı Avrupa'ya nazaran hissedilir derecede ilerleme olmuştur. Üniversite ve Akademinin dışında bazı dernekler kurulmuştur. Bunlar; St.Petersburg'daki Emperyal Rusya Coğrafya Derneği ve Moskova'daki Doğal Tarih, Antropoloji ve Etnoloji Bilimleri Amatörleri Derneği idi¹¹.

Rus Oryantalizmi (Arabiyat ve başka sahalarda) Batı Oryantalizminden geç başlasa da, XX. yüzyılın başında, geçen yüz yıl gibi bir sürede, Batı Oryantalizminin ulaştığı seviyeyi yakalamıştır. Kendi el yazmalar fonunu ve ciddi kütüphanelerini kurarak, kendi oryantalist birimlerine sahip olmuştur. O devirde Rus Oryantalizmi özgür ilmi geleneğini hem destekleyecek, hem

8 V.V.Barthold, *Asya'nın Keşfi Rusya'da ve Avrupa'da Şarkiyatçılığın Tarihi*, (Çev: K.Bayraktar, A.Meral), İstanbul, Yöneliş, 2000, s.47.

9 N.A.Kuznetsova, "Vostokovedeniye", *Bolşaya soyetskaya entsiklopediya*, Moskova, 1971, c.V, s.391.

10 Kuznetsova, a.g.e., c.V, s.390-391; Rusya'da kurulan cemiyetler ve neşriyatlar hakkında ayrıca bkz. Z.V.Togan, *Tarihte Usul*, İstanbul, 1985, Enderun Kitabevi, 4. Baskı, s.263-290.

11 Barthold, *Asya'nın Keşfi*, s.371-372.

öğretecek kadar yeterli kadroya sahip bulunmuş ve Batıda da itibar görür hale gelmiştir.¹²

1. Kazan Oryantalizm Birimleri

a. Kazan İmparatorluk Üniversitesi (1804-1917)

Kazan'ın ilim merkezi olması tesadüfi değildir. XIX yüzyılın başlarında Kazan büyük ekonomi merkezi idi. Kazan şehrinin coğrafi yerleşimi, Asya ve Avrupa'nın hudutlarında olması ona bir avantaj sağlıyordu.¹³

Kazan Üniversitesi'nde Şark Dilleri Kürsüsü 1800 yılında Rus akademik Oryantalizminin oluşumunda büyük katkılı olan H.D.Fren'in (1782-1851) gelmesi ile faaliyete başlamıştı. O 1807 yılında üniversite yönetimine Arapça'yı öğretmen planını vermişti, ama Fren akademik kadronun eğitimine yeterince zaman ayıramamıştı. Fren akademik alandaki çalışmalarının ağırlığını Altın Orda ve Arap numismatik'ine (madeni paraları incelemeye verilen addır) vermişti. O Rusya'daki Şark numismatik'inin temelini oluşturmuştu¹⁴.

1833 yılında Rusya'da ilk kez Kazan'da Moğol Dili Bölümü ve 1837 yılında ise ilk kez Çin Dili Bölümü açıldı. 1854-1855 yılında Petersburg'da "hususî" Şark Dilleri Fakültesinin açılmasıyla Kazan'daki Şarkiyat Bölümü oraya taşındı. Kazan'da Sadece Tatar Dili kursu kaldı. Ancak yerel şartlar Kazan Üniversitesine şarkiyat çalışmalarında üstlendiği rolün geri verilmesine zorladı. 1861 yılında II. Aleksandr'ın kararıyla "isteyenlere" Arap ve Türk dillerini öğrenmelerine izin verildi. Tatarca derslerine daha sonraları N.F.-Katanov (1894-1917'ten sonra da) girdi. Kazan Üniversitesinde Misyonerlik hareketin önemli isimlerinden N.İ.İlminskiy (1861-1872) ve Türk Dili Bölümünde Türkolog S.E.Malov çalıştı.¹⁵

Kazan Üniversitesi daha sonraları kendisinden söz edeceğimiz Türkolog Kazem-bek'in sayesinde Rusya'da oryantalizmin oluşumunda büyük rol oynamıştı. Bununla birlikte bu üniversitenin dünya çapındaki Şark araştırmalarının merkezi haline gelmişti¹⁶.

Kısaca, Kazan Üniversitesinin Rus Oryantalizmi tarihinde önemli yeri vardır. XIX yüzyılın 30-50 yıllarında üniversitenin Şarkiyat Bölümü Rusya'nın oryantalistlerini yetiştiren bir merkezi oldu. O Kazan üniversitesinin yanında Petersburg Üniversitesi ve Kazan Dini Akademilerine de profesör ve öğretmen kadrolarını hazırladı. Kazan üniversitesi profesörleri ve öğretmenlerinin çalışmaları Rusya oryantalistlerine öncülük etti. Onların şark

12 Крачковский, *Избранные сочинения*, c.V, s.105. Daha geniş bilgi için bkz: V.V.Barthold, "Работы по истории востокovedeniya", *Сочинения*, Moskova, 1977, c. IX, s.534-545; N.A.Kuznetsova, a.g.e., c.V, s.390; *İstoriya oteçestvennogo vostokovedeniya do seredinı XIX veka*, Moskova, 1990, c.I, s.99-149; *İstoriya oteçestvennogo vostokovedeniya s seredinı XIX veka do 1917 goda*, Moskova, 1997, c.II, s.7-188; *Bundan sonra bu eserler İÖVİ ve İÖVİİ olarak geçecektir.

13 İÖVİ, s.118.

14 İÖVİ, s.119-120.

15 Kulikova, a.g.e., s.42-43.

16 İÖVİ, s.134.

dillerini öğrenmedeki, Rusya tarihi ile ilgili şark kaynaklarının incelenmesindeki, şark memleketleri tarihi ve dinleri hakkındaki araştırmalardaki inişiyatifleri değerli bulunmaktadır.¹⁷

b. Kazan Dini Akademisi

Petersburg ve Kazan'daki *seminaryalar* (kurslar) 1797 yılında Dini Akademilere dönüştürüldü.¹⁸ Kazan Dini Akademisinde Şarkiyatçılık geniş çapta gelişmişti. 1800 yılında I.Petro fermanı ile Tatar Dili sınıfı açıldı. 1818-1841 yılları arasında Kazan'da dini akademi faaliyet dışı idi. 1842 yılında yeniden kurulan akademi Rusya'nın Türkoloji merkezlerinden biri oldu. Burada Arapça, Türkçe, Tatarca, Moğolca, Kalmıkça okutuldu. 1845 yılında akademi 2 sınıf (Mogol-Kalmık, Türk-Tatar) oluşturuldu ki, daha sonraları bunlar 1854 yılından itibaren misyonerlik şeklini aldı. Burada Tatarcaya büyük önem veriliyordu. Tatar dilini A.A.Troyanskiy, M.A.Kazembek, N.İ.İlminskiy, G.S.Sablukov, E.A.Malov, Arapça derslerini ise N.İ.İlminskiy ve N.P.Ostroumov okutuyordu. Akademi Tatar etnografyası, Lama dini tarihi, Sibiry ve Uzak Doğu etnografyası yanında "istoriya magometanstva" (İslâm tarihi) okutuldu.¹⁹ Adı geçen isimlerden bir çoğu misyonerlik hareketinin öncülerinden idi.

c. Şark Dillerini Okutan Orta Okullar

Bu okulların başlıcası Oryantalizmin gelişmesinde önemli yeri olan Kazan Jimnazisi idi. Burada şu 9 şark disiplini vardı: Tatarca (1769), Arapça ve Farsça (1822), Türkçe, Moğolca (1836), Çince, Mançurca (1838), Ermenice, Diller ve Şark Hattı (1842). Ayrıca Asya bölgeleri ve Rusya'nın şark hudutlarında hizmet edecek olan memurlar hazırlandı. 1855 yılında Petersburg'da "özel şarkiyat" fakültesi açılması nedeniyle Kazan Jimnazisi'nde sadece Tatarca kaldı.²⁰

Rusya'da ilk olarak Şark dillerini okutan bu Kazan Jimnazisi olmuştu. 1769 yılında Kazan Jimnazisi'nde oluşturulan Tatarca sınıfı Kazan Üniversitesi'nde Oryantalizmin oluşmasının temelini atmış oldu. 1800 yılından itibaren jimnazi bünyesinde kurulmuş olup 1828 yılından itibaren Kazan Üniversitesinin basımevi ile birleşen "Asya Basımevi'nin" de bu alanda önemli rolü olmuştu.²¹

Kazan Üniversitesi 1840 yılında kurulunca yeni "hususî tüzük" yapılmıştır. Buna göre Kazan Jimnazisi'ndeki Şark dillerinin okutulması pratik amaçlı olmalı idi, daha derin şekilde okutulmasına ise üniversitede devam edilmeliydi. Bununla birlikte üniversiteye girecek olan öğrenciler arasında öncelik Kazan Jimnazisi mezunlarına verilmeliydi. Bu jimnazi üniversiteye

17 İOVI, s.139.

18 Yu.P. Zuev, T.A. Kudrina, vd., *İstoriya religii v Rossii. Uçebnoe posobie*, (red. N.A.Trofimçuk), Moskova, 2000, I. Bölüm, II. Baskı, s. 120.

19 Kulikova, a.g.e., s.55-56.

20 Kulikova, a.g.e., s.57.

21 İOVI, s.118-119, Kulikova, a.g.e., a.y.

öğrenci yetiştiren bir konuma sahip olmaya başlamıştı. Dolayısıyla Şark disiplinlerini okutma konusunda üniversite ve jimnazi kendi aralarında son derece yakın ilişkiler içerisine girmişti²².

2. Kazan Ekolü Temsilcilerinin İslamiyet ile İlgili Yaptıkları Çalışmalar

Kazan Rusya'daki İslâmiyat araştırmaları konusunda önemli bir yere sahiptir. Kazan Üniversitesi bilim adamları Rusya'daki İslâmi araştırmalarının öncüleri olmuşlardır. Üniversitedeki oryantalistlerin çoğunluğu Doğu dinleri, bilhassa İslâmiyet ile ilgileniyorlardı. Onlar ilk olarak Rus toplumunu İslâmiyet'in genel akaidi ve şarkın dini yaşamı ile tanıştırdılar. Kazan oryantalistleri çalışmalarında İslâmiyet'in mahiyeti ve ortaya çıkışı hakkında, bilhassa Şi'a'nın bazında İslâmiyet'teki mezhepler ile ilgili konulara genişçe yer verdiler.²³

Kazanda İslâmiyat ilmî bir disiplin olarak XIX. yüzyılın ikinci yarısında oluştu. Kazan Dini Akademisi'nin oryantalistleri (misyonerleri) İslâmiyet'e Hıristiyan misyonerlerinin antimüslüman bakışı çerçevesi ile yaklaştılar.²⁴ "1723 yılında misyonerler yetiştirmek için Kazan Başpiskoposluğuna bağlı bir ilahiyat okulu açıldı ve 1804 yılında İlahiyat Akademisine çevrildi. 1854'te Çarlık topraklarında yaşayan Müslümanlar ve animistler arasında çalışacak misyonerler hazırlamak için ayrı bir bölüm kuruldu."²⁵

Kazan ekolü temsilcilerinden A.K.Kazem-bek, İ.N.Berezin, İ.N.Holmogorov ve A.P.Smirnov gibi isimler çalışmalarında Rusya'da ilk kez İslâmiyet'in ortaya çıkışı, bilhassa Şi'a bünyesinde ortaya çıkan mezhepler konusunu işlediler. Onlar Rus kamuoyuna ilk kez İslâm inancı ve Şarkın dinî hayatı ile ilgili bilgi verdiler.

Profesör A.K.Kazem-bek (1802-1870), Kazan ekolü Türkoloji'sinin ve Rus Oryantalizminin kurucularından biridir. O XIX. yüzyılın 30-40 yıllarında Arapça, Farsça, Türkçe ve Batı dillerinde yazılan kaynakları kullanarak Rusya'da ilk kez İslâm'ın ortaya çıkışı ve yayılışı hakkında çalışma yaptı. Kazem-bek İslâm hakkındaki şarkın dini yazarlarının eserlerini tenkit etti. O *O nekotorih političeskih perevorotah, prigotovivših popriše Muhammedu v Aravii i vne* (Muhammede Arabistan ve Onun Dışında Zemin Hazırlayan Bazı Siyasi İnkılaplar Hakkında) çalışmasında Hz. Peygamberin dünyaya gelişi ve faaliyetleri ve Arabistan'da gerçekleştiren inkılaptaki inancın rolünün İslâm bilginleri tarafından abartılıp, gerçeklerin saptırıldığını ifade etmiştir. Ancak Kazem-bek 40 senelerinde bile Muhammed'in gerçek bir tarihi şahsiyet olduğunu da söylemiştir.²⁶

22 İOVİ, s.121-122.

23 N.A.Mazitova, "İzuçeniye İslâma v Kazani v XIX v.", *İslâm v istorii narodov Vostoka*, Moskova, 1981, s. 189.

24 Mazitova, a.g.m., s. 191-195.

25 S.Erşahin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar (Sovyet Dönemi)*, Ankara, 1999, s.251.

26 Mazitova, a.g.m., s. 189-190.

Kazan döneminde Kazem-bek oryantalist bilim adamı ve pedagoga dönüştü. O XIX. yüzyılın 40'lı yıllarında Rus Oryantalizminin başlıca hedefinin pratik olması gerektiğini savunmuştu. 1849 yılında Petersburg üniversitesine geçen Kazem-bek burada Rusya'daki Şarkiyat bölümlerini birleştiren "Asya Enstitüsü" projesine katıldı. Ancak o plan gerçekleşmedi ve 1854 yılında Rusya'daki bütün şarkiyat kürsülerini birleştirmek amacıyla Petersburg Üniversitesi bünyesinde Şark Dilleri Fakültesini kurma projesi ortaya çıktı. Kazem-bek bu projeyi hararetle destekledi, Şark Dilleri Fakültesinin eğitim planı ve programını oluşturmada aktif rol oynadı ve 1855 yılında açılan fakültenin ilk dekanı oldu.

Petersburg döneminde Kazan'da iken başlamış oldukları araştırmalarına devam etti. Onun Kafkasya tarihi ile ilgili *Derbent-name* adlı eseri, *Muridizm i Şamil* (Muridlik ve Şamil) (1859), *İstoriya İslama* (İslâm Tarihi) (1860) ve *Bab i babıdı* (Bab ve Babidler) (1865) gibi önemli çalışmaları yayınlandı. Kazem-bek'in çalışmalarının başlıca özelliği onun kaynaklara tenkitsel olarak yaklaşmasında idi. *Bab i babıdı* adlı eserini İran tarihi hakkında yazdı ve Babidler hareketinin sadece dini olmayıp, devlet yönetimine karşı yapılan bir siyasi hareket olduğunu gösterdi.

Kazem-bek'in ilmi çalışmaları Rusya ve onun dışında da itibar buldu. Onun birçok çalışması Batı Avrupa'da yayınlandı. *Derbent-name* adlı eseriyile *Demidov Ödülü* ve İngiltere kraliçesi tarafından altın madalya aldı. 1850 yılında Paris'teki Asya Cemiyeti'nin fahri üyesi olarak seçildi. 1866 yılında Berlin'deki Oryantalistlerin Alman Cemiyetinin üyesi oldu²⁷.

1859 yılında Kazem-bek'in üzerinde (1834'ten itibaren) 25 yıl çalıştığı Kur'an *Konkordansı*²⁸, Rus Ortodoks Kilisesi tarafından bastırıldı. O Ortodokslar tarafından tepkiyle karşılaştı. Yazar Ortodoks Kilisesi hesabına İslam propagandasını yapmakla suçlandı ve Kazem-bek kendi çalışmasının değerini basın yolu ile açıklamak zorunda kaldı²⁹.

Kazem-bek çalışmaları ile birçok oryantalistin yetişmesini sağladı. Barthold: "Verdikleri derslerle Senkovskiy ve Kazem-bek Rus Oryantalizmini oluşturdu: sonraki nesildeki Rus oryantalistlerinin hemen hemen hepsi bu ikisinin birinin öğrencisi veya öğrencisinin öğrencileri olmuştur"³⁰ demiş ise de, Kraçkovskiy bunun tam anlamı ile böyle olmadığını, Kazem-bek'in Kazan ekolünün oluşumunda önemli rol oynamış olduğunu, ama Kazan ekolünde ise "ilmi Oryantalizmin başlıca talepleri devletin gerçek veya yapmacık isteklerine kurban olduğunu" söylemişti.³¹

27 İOVII, s.235-236.

28 M.A.Kazem-bek, *Polnyy konkordans Korana, ili kluç ko vsem slovam i virajeniyam ego tekstov dlya rukovodstva k issledovanyu religioznh, yuridiceskih, istoriceskih i literaturnih naçal sey knigi*, St.Petersburg, 1859.

29 E.A. Rezvan, "Koran v Rossii", *İslam na territorii bıvşey Rossiyskoy imperii. Entsiklopedičesky slovar*, I, Moskova, 1998, s.51.

30 İOV, II, s.234-236; Barthold, *Soçineniya*, c. IX, s.467-468; Smirnov, a.g.e., s. 71-72.

31 Kraçkovskiy, *İzbrannıye Soçineniya*, c.V, s.89, 121-122.

Kazem-bek'in İ.N.Berezin, A.P.Smırnov, İ.N.Holmogorov gibi öğrencileri hocalarının görüşlerini devam ettirmiştir.

Kazan Üniversitesi mezunu, daha sonra Şark sınıfı profesörü olan İ.N.Berezin (1818-1896), 1842-1845 yılları Arasında Yakın ve Orta Doğu seyahati esnasında İslam mezhepleri ve Şi'ilerin geleneği ile yakından tanışma fırsatını elde etmiştir. Berezin kendi çalışmalarında İslamiyet'in geleceksel yönlerini işlemiş ve Kur'an'ın temel ilkelerini tenkit etmiştir. O İslamiyet'in bilimle uyummadığını iddia etmiştir³².

İ.Yu.Kraçkovskiy, Berezin'in seyahatleri ve genelde İslamiyet ile ilgili makalelerinin değerli olduğunu, onun Bağdat ve Basra lehçeleri ile ilgili topladığı belgelerin şimdilerde bile çok kıymetli olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte Kraçkovskiy onun redaktörlüğünde (1872-1879) yapılan 16 ciltlik Rus Ansiklopedik Sözlüğü (*Russkii Entsilopedičeskiy Slovar*), edebiyat ve akademik Oryantalizmi yaygınlaştırmada büyük katkılarının olduğunu da belirtmiştir³³.

A.P.Smırnov kendisinin *O Roskole Şiitov Vooşe i Roskole İsmailitov v Osobennosti* (Genel Olarak Şi'a'nın Bilhassa da İsmaililerin Parçalanması Hakkında) adlı eserinde Rusya'da ilk kez bilhassa Şi'a bazındaki (İsmaililer, Karmatlar, Fatimiler, Durziler vb.) İslam mezheplerinin/fırkalarının oluşum problemleri hakkında bilgi vermiştir.

İ.N.Holmogorov (1819-1891) Rusya'da İslamiyet'in ortaya çıkışı hakkında Kur'an ile birlikte İslam öncesi şiirleri kaynak olarak kullananların ilkerinden olmuştur. O İslam'ın bir çok yönünün İslam öncesi adetlere dayandığını söylemişti. Holmogorov genel olarak İslam Hukukundaki çok evlilik, boşanma, miras, cihat konuları ile de ilgilenmiştir. O da diğer Kazan misyonerleri gibi Müslümanların geri kalmasının sebebinin İslamiyet olduğunu ileri sürmüştür³⁴.

G.S.Sablukov (1804-1880) XIX. yüzyılın Kazan ekolünün en önemli isimlerinden biri olmuştur. Onun araştırma hayatının şu iki belirgin dönemden oluştuğu görülmüştür: 1. Saratov, (1804-1880), 2. Kazan (1849-1880). İlk dönemde o nümismatik, arkeoloji, etnografya ve tarihle ilgilenmiştir. Onun bu çalışmalarının Rus bilim dünyası için ümit verici olduğunu, ama onun bu çizgiyi devam ettirmeyip, bir misyonere dönüştüğünü Kraçkovskiy üzülerek ifade etmiştir.³⁵

Sablukov 1848 yılında Kazan Dini Akademisine çağırıldı. Ona Tatarca, Yunanca, Arapça, misyonerlik dersleri ve "Müslümanlarla cedel tartışması yürüten alim" görevi yüklendi. Sablukov'un İslâmi araştırmalara ilgisi tamamen Kazan'da oluştu. Bilhassa onun emekliliğe ayrıldıktan sonra (1862) kendini Kur'an araştırmalarına ve tercümesine vermesi, araştırma hayatı-

32 Mazitova, a.g.m., s.190.

33 Kraçkovskiy, *İzbrannıye Soçineniya*, c.V s.90-91.

34 Mazitova, a.g.m., s.190-191.

35 İ.Yu.Kraçkovskiy, "Çernışevskiy i orientalist G.S.Sablukov", *İzbrannıye soçineniya*, Moskova-Leningrad, 1955, c.I, s.224.

nın en verimli dönemi oldu. O, Kur'an araştırmalarına 30 yılını adadı³⁶. Sablukov Kur'an'ı direkt Arapça'dan Rusça'ya tercüme eden ilk Rus oryantalisti oldu. Bu tercümenin ilk baskısı 1877 yılında Kazan'da yapıldı. Sablukov'un tercümesi Kazan ekolünün en büyük başarılarından biri sayıldı. Sablukov Kur'an tercümesi yanında 1879 yılında o zaman Avrupa'da en iyi olan Kur'an rehberini *Prilojeniyе'sini* (Kur'an Tercümesine Ekler) yayınladı. Burada Kur'an'daki tarihi, jeografik, etnografik adlar, İslâm akaidine ait özel terimler ve "fiziki aleme ait nesnelere" isimleri, hangi surenin kaçınıcı ayette olduğu sistematik olarak verilmiştir.³⁷ Onun bir diğer önemli çalışması *Svedeniya o Korane, zakonopolojitelnoy knige mohammedanskogo verouçeniya* (Muhammed Dininin Kanun Kitabı Kur'an Hakkında Bilgiler), ölümünden sonra yayınlanmıştır.³⁸

Sablukov'un Kur'an'la ilgili çalışmasının yanında İslâmiyet ile ilgili iki çalışması yayınlandı: Birincisi Hıristiyan inancına göre Allah'ın isimlerinin mukayesesi ile ilgili³⁹ ikincisi ise kible ile ilgilidir.⁴⁰

Sablukov'un görüşleri diğer Kazan ekolü temsilcilerine nazaran ılımlı olsa da, Kur'an'la ilgili bütün görüşlerini ihtiva eden önemli çalışması olan *Svedeniya o Korane, zakonopolojitelnoy knige muhammedanskogo verouçeniya* adlı eserinde Kur'an hakkındaki değerlendirmelerini hep Hıristiyanlıkla mukayese ederek ele almış ve Hıristiyanlığın üstünlüğünü savunmuştur. Zaten kitaba girişinde "inanç hakikatleri hakkında Müslüman ile konuşacak olan Hıristiyan için Muhammed'in dinî öğretileri hakkındaki bilgilerin derlemesi" diye başlık atması bu çalışmanın temel amacını yansıtmıştır.⁴¹ Sablukov Kazan Dini Akademisi oryantalist-misyonerlerinin cedelci ruhunun dışında kalamadı. Böylece yetenekli araştırmacı oryantalist misyonere dönüşmüş ve bu da onun ilmi araştırmalarında tesirini göstermiştir.⁴²

Sablukov, Kur'an'la birlikte hadislerle de ilgilendi. 70'li yıllarındaki araştırmalarında o hadislerin ortaya çıkışı ve onların tarihi kaynak olarak doğruluğu hakkında tenkitsel çalışmalar yaptı. O hadislerin çoğunluğunun VII-IX. yüzyıllarda ortaya çıktığını, hadislerin İslam tarihinin erken dönemi için kaynaklığı konusunda güvenilir olmadığını İ. Goldziher'den önce ileri sürmüştü.

36 İOVI, s.36.

37 G.Sablukov, *Prilojeniyе k perevodu Korana*, Kazan, 1879, Mazitova, a.g.m., s. 193.

38 G.Sablukov, *Svedeniya o Korane, zakonopolojitelnoy knige mohammedanskogo verouçeniya*, Kazan, 1884.

39 G.Sablukov, *Sliçeniye mohammedanskogo uçeniya o imenah bojiuh s hristianskim o nih uçeniem*, Kazan, 1873.

40 G.Sablukov, *Rasskazı muhammedan o Kible*, Kazan, 1889.

41 G.S.Sablukov, *Svedeniya o Korane, zakonopolojitelnoy knige muhammedanskogo verouçeniya*, Kazan, 1884; B.Hayit, "Sovyetler Birliğinde İslam Araştırmalarının Temayülleri", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 41, Nisan, 1986, s.184; S.Erşahin, "Sovyetler Birliğinde Kur'an'a Yaklaşımlar", *İslami Araştırmalar*, c.9, sayı:1-2-3-4, 1996, s.233.

42 Rezvan, a.g.e., s. 51-52.

Tarihçi-İslâmiyatçı Sablukov, İ.N.Berzin'in "Biblioteka Vostochnıı istorikov" (Şark Tarihçilerinin Kütüphanesi) adlı kaynak araştırmalarının periyodik basımında faal isimlerden bir oldu. Onun Hive hanı ve tarihçisi Abul-Gazi'nin *Şecere-i Türk* adlı eserinin tercümesi Rus Türkoloji'sinin en önemli başarılarından biri oldu⁴³.

XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başlarında Kazan ekolünün önemli temsilcilerinden birisi de E.A.Malov (1835-1918) olmuştur. Sablukov'un en başarılı öğrencilerinden birisi olan Malov, Tatarca, Arapça ve İbranice'yi çok iyi derecede biliyordu. Malov tanınmış Türkolog ve misyoner olan N.İ.İlminskiy'nin tavsiyesi üzerine 1836'dan itibaren Dini akademinin misyonerlik bölümlerinde ve Müslüman aleyhtarlığı kürsüsünde çalışmıştır. Tatarca ve "Müslümanlığa karşı tartışma" dersleri ile birlikte Malov İbrani'ce derslerini de vermiştir. 1844 yılından itibaren de o "Müslüman, pagan ve Yahudilerle tartışma metotları" hakkındaki dersleri okutmuştur. Malov'un çalışmaları sonucu İslamiyet'i pratik amaçlarla araştırmanın temeli atılmıştır⁴⁴.

Kazan ekolünün en tanınmış en önemli ve meşhur ismi, Ruslaştırma ve Hristiyanlaştırma hareketinin öncüsü Türkolog N.İlminskiy (1822-1891) olmuştur⁴⁵. 1854 yılından itibaren o Dini Akademinin misyonerlik bölümünde misyonerleri yetiştirmek amacı ile İslamiyet hakkında dersler vermeye başlamıştı. Bununla birlikte Tatarca ve Arapça derslerine de giren İlminskiy akademi yönetiminin görüşlerine rağmen İslamiyet'i tartışma amacı ile öğretmekten çok dillerin öğretilmesine önem vermişti. Bu nedenle o İslamiyet'e merak etmek hatta onun propagandasını yapmakla suçlanmış ve 1858'de Akademiden ayrılmak zorunda kalmıştı.

İlminskiy İslam araştırmacısı olmaktan daha çok Türkolog olarak biliniyordu ve bu sahada kendi döneminde Rusya'da onun ayanında kimse bulunmuyordu. O *Babürname* (1857) ve *Kıyasu Rabguzi*'yi neşretmişti⁴⁶.

N.P.Ostroumov (1846-1930) eğitimini (1866-1870) N.İ.İlminskiy'nin yönetiminde Tombov Ruhban Mektebinde ve Kazan Dini Akademisinde almıştır. Ostroumov Arap, Fars, Türk, Özbek, Fransızca, Almanca gibi Batı dillerinin yanı sıra Yunan ve Latince'yi de biliyordu. Ostroumov o yılları akademi öğretmenlerini kendi yerli öğrencilerden hazırlamaya çalıştı. 1870 yılında İlminskiy'nin tavsiyesi üzerine Ostroumov Müslümanlar aleyhindeki kürsüyü aldı. O tesadüf olarak ilgilenmeye başladığı İslâmiyet ile ilgili çalışmalarını Kazan'dan ayrıldıktan sonra Taşkent'te de devam ettirdi. Bunda Sablukov'un büyük rolü oldu.

43 İOV II, s.36-38; Smirnov, *Oçerki*, s.73-74.

44 İOV II, s.38.

45 İlminskiy'nin hayatı ve misyonerlik faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bkz: GERACI, R.Paul, (1995); *Window on the East: Ethnography, Orthodoxy, and Russian Nationality in Kazan, 1870-1914*, University of California at Berkeley; M.Mirzahmetov, *Kazak Kalay Orstandırıldı*, Almatı, 1993; P. V. Znamenskiy, *Uçastiye N. İ. İlminskogo v Dele İnarodçeskogo Obrazovaniya v Turkestanskoi Krae*, Kazan, 1900.

46 Kraçkovskiy, *İzbrannıye soçineniya*, c. V, s.125-127.

Ostroumov Şarkı araştırma problemi ile ilgili 300'e yakın çalışma yaptı. Onların büyük çoğunluğunu İslâmiyet konusu oluşturdu. 1910-1914 yılları arasında onun "İslâmiyat" başlığı altında şu beş çalışması çıktı:

1. *Araviya kolibel İslâma* (Arabistan, İslam'ın Beşiğidir) (1910)
2. *Koran* (1912)
3. *Dogmatı Korana* (Kur'an Dogmaları) (1912)
4. *Şari'at* (1912)
5. *Vvedeniye v kurs İslâmovedeniya* (İslâmiyat Araştırmaları Kursuna Giriş) (1914).

Taşkent'te Türkistan bölgesinde devlet görevlerini alacak olan subaylar için İslâmiyet'i öğretmek amacıyla kurslar açıldı. Ostroumov da dinleyicilere ders vermek için oraya davet edildi. Okutulacak kaynak sıkıntısından dolayı o yukarıda adı geçen kitapları hazırladı. Bu eserler tamamen misyonerlik gayeler dikkate alınarak yazılmıştı.

Oryantalist ilim adamı kişiliği Kazan ekolünün etkisinde oluştu ve Türkistan bölgesinde de o ekolün anlayışını devam ettirdi. Orada Ostroumov oryantalistlerin içinden "İslâm'ı en iyi bilen kişi" oldu.⁴⁷ Barthold onun yukarıdaki ilk çalışması hakkında, Kazan ekolünün en uç taassubunu yansıtmıyorsa da onun zamanındaki ilmi seviyede olmadığını söylemiştir.⁴⁸

Ruslaştırma politikasının eğitim yolu ile yürütülmesi gerektiğini savunan Ostroumov *Koran i progress* (Kur'an ve Terakki) eserinde Rusya'nın Şarkta "yürüttüğü ilerleyici ve uygarlıkçılığını" vurgulayan resmi görüşünü kabul ettirmeye çalıştı.⁴⁹

Ostroumov bu kitabının girişinde Fransız A.Lerua-Bole'nin görüşlerini paylaşmaktadır. Ona göre, Asya ve Afrika'da hakimiyet kurmak isteyen Avrupalı devletler için onların hayatında etkileyici güce sahip olan Kur'an'ı araştırmak çok önemlidir. Nitekim bu ülkelerde İslam hala önemini yitirmemiş, hatta Hıristiyan egemenliği altındaki halklar arasında bile yaygınlaşmaktadır. Dolayısıyla İslâmiyet'i kendi yanlarında bulmak gelecekte önemli olacaktı. Şark halklarına Avrupa medeniyetini kabul ettirmek bütün dünya için hayati bir sorundur. Şark halkları (dinleri Brahman, Buda, İslam olan halklar) Avrupa medeniyeti ile birleşebilmek için ya dinlerinden vazgeçip Hıristiyanlaşabilirler veya dini adet ve gelenekleri Avrupa medeniyetinin tesiri ile değişik bir şekil ala bilirdi.⁵⁰

Rus oryantalistlerinin, siyasi şahsiyetlerinin onların mensup olduğu partilerin ve hakim olan akımın etkisinde oluştuğunu belirten N.A.Smirnov, Ostroumov'ı kilise ve devletin desteklediği, misyonerlik çevrelerle sıkı ilişkileri olan gerici monarşi sınıfına dahil etmektedir.⁵¹ Eğitimci olarak da ta-

47 İOVII, s.39-40.

48 Kraçkovskiy, *İzbrannıye soçineniya*, c. V, s.132.

49 N.P.Ostroumov, *Koran i progress*, Taşkent, 1901; E.A.Rezvan, *Koran kak istoriko-etnografiçeskiy istoçnik i literaturnıy pamyatnik*, (Dissertatsiya na soiskanie uçenoy stepeni doktora istoriçeskih nauk), St.Petersburg, 2000, s.408-412.

50 Ostroumov, a.g.e., s.5-6.

51 Smirnov, *Oçerki*, s.93.

nınan Ostroumov, Kırgız ve Orta Asyalıları ancak Ruslaştırmak ve Hıristiyanlaştırmakla aydınlatmanın mümkün olduğunu savunmuştur⁵².

Rusya'nın hakimiyeti altında çok sayıda Müslüman halklar bulunuyordu. Ostroumov'a göre 1857 yılında Hindistan'daki Müslümanların İngilizlere karşı başkaldırıları ve onları bir günde topraklarından silip süpürmesi, 1871 yılındaki Cezayir'deki, Sudan'daki, Fergana bölgesinde Andican'daki başkaldırıları ve Mısır'daki Müslümanların hareketleri, bunların hepsi Rusların Kur'an'ın nasıl bir kitap olduğunu araştırmaları için önemli bir amildir⁵³.

Ostroumov Kur'an hakkındaki diğer iki çalışmasında da İslamiyet'in kültürsüz olan, bilhassa göçebe ve boskın Asya ve Afrika kabilesi arasında tutulduğunu, Kur'an'ın ilim ve terakkiye karşı olduğunu iddia etmiştir⁵⁴.

Son kuşak Kazan Dini akademisinin önemli isimlerin birisi de M.A. Maşanov'dur (1852-1924). Maşanov 1872 yılında akademiye öğrenci olarak alınmış ve daha sonraki tüm hayatı bu akademide hoca olarak geçmiştir.

Maşanov bir Arabiyatçı olsa da onun ilgi sahasını İslamî araştırmalar oluşturmuştur. 1885 yılında *Oçerk bita arabov v epohu Muhammeda kak vvedeniya k izuçeniyu islama* konusunda mastır tezini savunmuştu. Maşanov İslamiyet'in ortaya çıkış sebebini Arap putperestliğinde aramıştır. Bir misyoner olarak o İslamiyet'i Hıristiyanlık noktasından tenkit etmenin gerekli olduğunu söylemekle birlikte, bunun Arapça ve Müslüman dini literatürünü araştırmakla mümkün olduğunu savunmuştur.

Maşanov adı geçen çalışmasında Arapların eski inancı ile İslamiyet arasında direkt bağın olduğunu ve hatta o inançların İslamiyet'in temelini oluşturduğunu söylemiştir. Bunun yanında tek Tanrı inancının Hz. Peygamber gelmeden önce de Araplar arasında bulunduğunu söyleyerek, peygamberin yeni bir din getirmediğini ileri sürmüştür⁵⁵. Dünya görüşü itibarıyla Maşanov, Ortodoks Hıristiyanlığının savunucusu olmuştur⁵⁶. Rusya'da akademik Oryantalizmin oluşumunda büyük yeri olan V.R. Rozen Maşanov'un adı geçen çalışması ile başka bazı çalışmalarını önyargılı olarak nitelendirmiş ve onların konu hakkında sadece bilgi edinmek için bile kullanılamayacağını, bununla birlikte onların Şark kaynaklarını tercüme ederken de büyük hatalar yaptıklarını belirtmiştir⁵⁷.

Misyonerlik çalışmalarının merkezi her zaman Kazan olmuştur. Bu ekol temsilcileri Avrupalı oryantalistlerin eserlerini memnuniyetle kullanmış ve onları tercüme etmişlerdi. Rus misyonerlik hareketinin önemli isimlerinden olan E. Malov, G. Veil'in Almanca *Historisch-kritische Einleitung in den Koran* (Tarih-tenkitsel Olarak Kur'an'a Giriş) kitabını Rusça'ya çevir-

52 *İstoriya grafiya obşestvennih nauk v Uzbekistane (Bibliografiçeskiye oçerk)*, Taşkent, 1974, s.262.

53 Ostroumov, a.g.e., s.28-45.

54 N.P. Ostroumov, *Araviya i Koran (Proişhojdeniye i karakter islama)*, Kazan, 1899, s.248-256.

N.P. Ostroumov, *İslamovedeniye. 3. Koran*, Taşkent, 1914, s.151-152.

55 İOV, II, s.40-41'de Maşanov'tan (1885, s.185).

56 İOV, II, s.42.

57 Smirnov, a.g.e., s.98.

miştir⁵⁸. Bununla birlikte Rus misyonerleri yaptıkları çalışmalarda Avrupalı oryantalistlerin eleştirel yaklaşımlarını daha da ileri götürmüştür. Mesela, F.Kudyevskey, 1875 yılında yayınladığı, *Kur'an'ın Genel Düşünceleri ve Ruhunu* adlı kitabında G.Veil'in birçok görüşlerini paylaşmış fakat kitabının girişinde başlık olarak "*Kur'an Yazarının Hayatı ve Faaliyetleri Hakkında*" diyerek önyarısını peşin olarak ortaya koymuştur⁵⁹. Daha sonraki bölümlerinde Hz. Peygamberi İsa ile mukayese ederek onun sevgi ve muhabbetsiz, Kur'an'ı Kerim'in ise İncil'den daha aşağı olduğunu söylemiştir. Misyonerlik çalışmalarının ana hedefi, Hıristiyanlığın İslamiyet'ten üstünlüğünü savunmak olmuştur.

Bu ekolün temsilcileri bir çok eser ortaya koydu. Misyonerler Çarlık hükümetin sömürgecilik politikasının menfaatlerine çalıştı. Onların amacı Rus Ortodoks kilisesinin sinsi siyasetini gerçekleştirmektir. Misyonerler Çarlık hükümetinin hem maddi hem manevi desteğini alarak süreli yayınlar çıkardılar. Mesela, *Pravoslavnyy sobesednik* (Ortodoks Sohbet Arkadaşı), *Missionerskiy sbornik* (Misyonerlik derleme) bunlara örnektir. Onlar dini konuları içeren eserleri tercüme etme, dini sohbetler ve tartışmaları işleyen literatürü neşrettiler. Misyonerlik çalışmalarının ana konularını oluşturan yayınların neye ağırlık verdiklerini göre bilmek için Kazan Dinî Akademisi İslamiyet Aleyhtarlığı Bölümünün 1873-1898 yılları arasında neşrettiği eserlerin listesini vermenin yararlı olacağı düşünülmektedir. Bununla ilgili N.A.Smirnov'un zikrettiği eserler şunlardır: "A.Leopoldov, *Opit izlojeniya uçeniya muhammedanstva po uçeniya hanefitov* (1873 ve 1879) (Haniflerin Öğretilerine Göre İslam Öğretilerini Araştırma Tecrübeleri), A.Zaborovskiy, *Misli Alkorana, zaimstvovannyye iz hristiyanstva* (1875) (Hıristiyanlıktan Alınan Kur'an'ın Ana fikri), P.Rayev *Priznaki istinnosti pravoslavnogo hristiyanstva i ljivosti muhammedanstva* (1875) (Rus Ortodoks Hıristiyanlığının Gerçekliğinin ve Müslümanlığın Sahteliğinin İşaretleri), M.Maşanov, *Muhammedanskiy brak v sravnenii s hristiyanским brakom v otnoşenii ih vliyaniya na semeynuyu i obşestvennuyu jizn çeloveka* (1876) (İslamiyet Nikahının Hıristiyanlık Nikahı İle Onun İnsanın Ailevi ve Toplumsal Hayatındaki Etkisi Bakımından Mukayesesi), N.Razumov, *İstoriçeskoe znaçeniye Muhammeda* (1876) (Muhammed'in Tarihi Önemi), M.Miropiyev, *Religioznoe i politiçeskoe znaçenie hacca, ili sveşennogo putişestviya muhammedan v Mekku* (1877) (Hacın veya Müslümanların Mekke'ye Kutsal Seyahatlerinin Dini ve Siyasi Önemi), M.Maşanov, *Oçerk bita arabov v epohu Muhammeda, kak vvedeniye i izuçeniye islama*, I.bölüm (1885) (İslam'a Giriş ve Araştırma Olarak Muhammed Devrindeki Arapların Yaşamı Hakkında Deneme), E.Voronets, *Materiyalı dlya izuçeniya i obliçeniya muhammedanstva* (1873,1876,1877 üç baskı) (İslamiyet'i Öğrenme ve Yalanlamaya Yönelik Malzemeler/Belgeler), N.Ostroumov, *Muhammedanskiy post ramazan* (1875) (İslam Orucu),

58 G.Veil, *İstorično-kritičeskoe vvedenie v Koran*, Almanca'dan çev. E.Malov, Kazan, 1875. Bu tercüme Kudyevskey'un eserine dahil edilmiştir. Bkz. F.Kudyevskey, *Glavnıya misli i duh Korana*, Kazan, 1875.

59 Kudyevskey, a.g.e., s.5.

N.İlin, *Proishojdeniye i karakter islama* (1876) (İslam'ın Ortaya Çıkışı ve Tabiatı), A.Mojarovskiy, *İzlojeniye hoda missiyonerskogo dela po prosveşeni-yu kazanskih inorotsev s 1652 po 1867* (Kazanlı Yabancıları Eğitim Konusundaki 1652'den 1867'ye kadar Misyoner Faaliyetlerinin Özeti) vb⁶⁰.

Misyonerlik çalışmalar büyük ölçüde Rus Ortodoks Kilisesinin gözetimi, denetimi ve desteğiyle yapılmıştır. Bu nedenle söz konusu edilen çalışma ve araştırmaların objektifliğinden ve bilimselliğinden bahsetmek hiç mümkün değildir:

Smirnov'un belirttiği gibi, "hiçbir ilmi değeri bulunmayan, önyargılı bu eserlerin hepsi, Çarlık hükümetinin Şark halkları arasında yürüttüğü Ruslaştırma politikasının silahı olarak hizmet görmüştü."⁶¹

Misyonerler "bugün Müslümanların ellerinde bulunan Kur'an'ın zaman içinde tahrife ve tağyire uğradığını ileri sürmüşlerdir. ...onlar Kur'an'ın muhteviyatına da tenkitler yöneltmişlerdir. Bunların bir kısmı sözgelimi, Kur'an'ın cihad hakkındaki ayetlerini Kur'an'ın insanları ve dünyayı müminler ve kâfirler olarak ayırmasını Çarlık İmparatorluğu'nu siyasi ve toplumsal istikrarı ve geleceği açısından potansiyel tehlike kabul ederek tenkit etmişlerdir. Kur'an'ın bilimle çatıştığını, kadınları aşağıladığını, Müslümanları geri bıraktığını, dolayısıyla insanlığa zararlı olduğunu, her fırsatta iddia etmişlerdir."⁶²

Kazan ekolü temsilcilerinin XIX. yüzyılın sonunda bile İslâmî araştırmalar konusundaki sert ideolojik önyargıları onların çalışmalarının tümünü olumsuz veya pek önemsiz hale getirdi. Ruslardan bu ekolün temsilcileri ile akademik alanda çalışmalar yürüten V.R.Rozen çok mücadele etti ve onların yaklaşımlarının sıradan bir ilmi araştırmanın ölçülerine bile uymadığını açıklayarak ilim için tehlikeli olduğunu söylemiştir.⁶³ Misyonerlik çalışmalarının XIX. yüzyılda geniş literatürü oluştu. Bir Tatar aliminin sadece 1871-1886 yılları arasında Rusya'da İslam aleyhinde yayınlanan kitaplardan 54 tanesini gördüğünü kaydetmiştir.⁶⁴

Kraçkovskiy Kazan ekolü temsilcilerinin çalışmalarını değerlendirirken onların son bilimsel verilerden yararlanmayıp, daha çok İslam aleyhtarlığında yapılan Batılı oryantalistlerin çalışmalarını kullandıklarını, ilk kaynakları iyi kullanmadıklarının yanında kaynakların dillerini de yeterli kadar bilmediklerini belirtmiştir⁶⁵.

Rozen'in misyonerlik çalışmalarının yaygınlaşmasını önlemede büyük rolü oldu. O *Zapiski'nin* ilk sayısında bu akıma karşı mücadele edilmesi gerektiğini ve onun hiçbir ilmi ölçü ve üsluba uymadığını söylemiştir. Onun zama-

60 Smirnov, a.g.e., s.81-82.

61 Smirnov, s.81-82.

62 S.Erşahin, a.g.m., s.234'de Bryan'dan naklen

63 Kraçkovskiy, *İzbrannie soçineniya*, c.5, s.130-131; Rezvan, a.g.e., s.404-405.

64 S.Erşahin, *Türkistan'da İslam*, s.156'da 393 dipnot.

65 İ.Yu.Kraçkovskiy, *Trudi vtoroy sessii assotsiatsii arabistov 19-23 oktyabrya 1937 g.*, Moskova-Leningrad, A.N. SSSR, 1941, s.7.

nındaki, bu devlet tarafından desteklenen akıma karşı mücadele, çok büyük cesaret gerektiriyordu. Onun gayretleri sayesinde misyonerlik ekolünün yolu kesilmiş oldu.⁶⁶ Rozen Rusya'da Kur'an araştırmalarını ilmî açıdan ilk başlatanlardandı.

Kazan ekolü temsilcilerinin İslâmiyet'e karşı misyonerlik yaklaşımında bulunmasına rağmen, onun Şarkı araştırma konusunda Rus Oryantalizmine önemli derecede katkıları olmuştur.⁶⁷

Görüldüğü gibi XIX. yüzyılın başlarında Rusya'nın büyük ekonomi merkezi haline gelen Kazan şehrinin Rus oryantlizminin oluşumunda yeri ve önemi büyüktü. Rusya'daki bir çok oryantlizm disiplinleri ilk olarak Kazan'da kurulmuştu ve Kazan Üniversitesinin Şarkiyat Bölümü Rusya'nın oryantlistlerini yetiştiren bir merkez olmuştu. Bu üniversite profesörleri ve öğretimlerinin çalışmaları Rusya'daki oryantlistlik çalışmalara öncülük etmişti. Kazan ekolü temsilcileri Rusya'da İslami araştırmalar konusunda da öncülük etmişler ve İslamiyet'in mahiyeti ve ortaya çıkışı hakkında Rus toplumuna ilk bilgileri sunmuşlardı.

Kazan ekolü temsilcileri İslamiyet'e Hıristiyan misyonerlerinin İslam aleyhtarlığı çerçevesinde yaklaşmışlardı ki, bu onların çalışmalarını olumsuz yönden etkilemiş ve akademik çevrelerde önemini yitirmişti. Bir çok yetenekli araştırmacı bilimsel çerçeveden uzaklaşarak misyonere dönüşmüş ve meseleye pratik amaçlarla, devletin menfaatlerini ön plana çıkartarak yaklaşmışlardı. Kazan ekolü misyonerleri Rusya hakimiyeti altında bulunan Müslüman halklarını "aydınlığa" kavuşturucu kılığına bürünmüşlerdi. Onlar Müslüman halklarını kurtarmanın yolunun Ruslaştırma ve Hıristiyanlaştırmaktan geçtiğine inanmışlardı.

Kazan Rus oryantlizminin Şark memleketlerini araştırma konusunda önemli merkezlerden biri olmasına rağmen, bu ekolün temsilcilerinin İslami araştırmalar konusundaki aşırı sert tutumları, kaynakları araştırmada bilimsel metodolojiye sahip olmayışları ve dil konusundaki eksiklikleri onların çalışmalarını bilimsellik ruhundan uzaklaştırmış ve çalışmalarını da değersiz hale getirmiştir.

66 Kraçkovskiy, *İzbranniye soçineniya*, c.5, s.130-131.

67 İOVI, s.35.



Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2002, C. 4, s. 12, ss. 125-143.

Hadislerin Anlaşılmasında Belâgat İlminin Önemi

Yavuz KÖKTAŞ*

ABSTRACT

Ilm al-balagah is known amongst the necessary science to understand the Qur'an and the Sunnah. It's the fact that ilm al-balagah investigates the literary direction of the language. But, in this study we will examine the relationship of ilm al-balagah with meaning (anlam) or intention (murâd). In another expression, we will study to show with examples how ilm al-balagah gives an opportunity to expose the meaning or the intention presenting a text. The understanding of hadiths is primarily the question of the language. A language is a social phenomena and necessary to be known in all aspects. This science also gives an opportunity in exposing the intention of the Prophet, namely, the meaning in hadith. Indeed ilm al-balagah is an attractive one by considering the situations of address (al-hitab) and addressed one (al-muhatab) in understanding what has been meant in a hadith. Both ilm al-ma'ani-ilm al-bedi' and ilm al-bayan give us an outlet to understand a hadith apart from its literal meanings.

Keyword: *al-Balagah, Understand, Meaning, Intention, Language, address, Ilm al Ma'ani-Ilm al-Bedi', Ilm al-Bayan, Literal Meaning.*

Giriş

Kur'an ve sünneti anlamak için gerekli ilimler arasında belagat ilminin zikredildiği bilinmektedir. Müstakil olarak belâgat ilmi ile dilin edebî yönü

* Yrd. Doç. Dr., KTÜ. Rize İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı.

üzerinde durulduğu bir gerçektir. Bu tabiidir, çünkü belâgat ilmi dilin edebî yönünü kendisine konu edinmiştir. Ancak biz bu makalede belâgat ilminin *anlam* veya daha doğrusu *murâd* (ilk anlam) ile ilişkisini inceleyeceğiz. Diğer bir ifadeyle bir metinde *anlamın* veya *murâdın* ortaya çıkarılmasında belâgat ilminin ne tür bir imkan sağladığını örneklerle göstermeye çalışacağız.

Bununla birlikte belâgat ilminin konumuna değinmeden önce *anlam* veya *anlamadan* neyi kastettiğimizi ortaya koymamız gerekmektedir. Makale *anlam* meselesine tahsis edildiği için yorum üzerinde durulmayacak, ancak *anlamın* tespitinde *yorumun* fonksiyonelliğine değinilecektir. İşte bu noktada bir hadîs metninde *anlamın* ortaya çıkarılmasının belâgat ilmi ile olan ilişkisi önem arz etmektedir. Zira bir metnin tahliliyle ilgili olarak belâgat ilmi, dilin gramer kaidelerinin ötesinde *anlam* sorunuyla ilgilenmektedir.

Elbette anlam felsefe, dilbilim, semantik, mantık ve diğer ilgili pek çok ilim dalının konusudur. Bu ilim dallarında tanım, çeşit ve kullanım gibi anlamlarla irtibatı olan pek çok şeye değinilmektedir. Ayrıca her bilim dalı anlam konusunu kendi amacı doğrultusunda incelemektedir. Ancak bizi anlamın daha spesifik bir yanı, yani anlamın *murâd* ile olan ilişkisi ilgilendirmektedir. Burada anlam eşittir *murâd* dersek, eşitlersek yanlış yapmayız. Dolayısıyla Türkçe'de kullanılan *anlam* ile Arapça'da kullanılan *murâd*, *manâ* veya *maksad* ile aynı şeyi kastettiğimizi belirtmeliyiz.¹ İşte bu noktada amacımızın *yorum*² yapmak değil, *murâdı* yani hitabın vaki olduğu andaki *ilk anlamı* tespit etmek olduğunu vurgulamamız gerekmektedir. Ancak burada daha

1 Mehmet Görmez, Türkçe'deki anlam ile Arapça'daki mana arasındaki farktan yola çıkarak klasik anlama yöntemi ile çağdaş anlambilim ve yorumbilimin anlama yöntemini mukayese etmektedir. Ona göre mana, maksat demektir, yani bir kişinin bir sözden kastettiği yahut bir nesnenin ifade ettiği şeydir. Anlam ise, bir kişinin bir sözden anladığı şeydir. Yani biri anlatılan, diğeri anlaşılандır. (Bkz. *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997, s. 36) Anlambilimciler anlam kelimesinin manasının belirsiz olduğunu söylemektedir. Belki anlamın yukarıdaki manası manalardan biri olabilir, ama bu mana mutlak değildir. Temelde anlam ile mananın aynı olduğu belirtilmektedir. Buna, bazı sözlüklerden örnekler verebiliriz:

a- Anlam: Bir kelime, söz, hareket veya işaretin ifade ettiği şey, mana. Bkz. Komisyon, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, Ankara, 1995, I, 124.

b- Bir simgeyi kullanmanın gerçekte belirttiği şey. Bkz. Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, Ankara, 1995, s. 484. Doğan Aksan burada anlamın anlamın yirmiye yakın tanımının yapıldığını belirtir.

c- Bir kelimenin, sembolün, işaretin, anlatımın, teorinin vs. taşıdığı bilişsel veya duygusal içerik. İşaret eden ile işaret edilen arasındaki bağlantı. Bkz. Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ankara, 1997, s. 21. Ayrıca bkz. Paul Foulque, *Pedagoji Sözlüğü*, (çev. Cenap Karakaya), İstanbul, 1994, s. 27.

Bu sözlüklerde anlamın bir bilim dalı olan Anlambilim (semantik) çerçevesinde tanımlandığına dikkat edilmelidir. Bundan dolayı anlam, dil ve dil dışı nesnelere kapsayan genel bir kavramın adı olmuştur. Ancak bu makalede metin tahlili ile ilgilendiğimiz için anlamın dile çevrelendiğini belirtmemiz gerekmektedir. Dil ve dilin ifade ettiği şey noktasında anlam ile mana aynı paydada buluşmaktadır.

2 Anlam-yorum ilişkisi üzerinde durulan önemli noktalardan biridir. Kimine göre anlam yorumu da ihtiva ederken kimine göre anlam ayrı yorum ayrı bir işittir. Detaylar için bkz. Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul, 1998, 99-154; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s. 31-33.

önce değindiğimiz yorumun fonksiyonelliğinin ne anlama geldiği ortaya konmalıdır.

Bir metnin zahirinden ilk anlamı kolaylıkla belirlememiz mümkündür. Bununla beraber ilk anlamı belirlemede problem çıktığı durumlar vardır. İşte bu noktada *yorum* devreye girmektedir. Yorum yapabilmek için belâgat ilmi önemli bir imkan sağlamaktadır. Elbette hadisler belâgat ilminin sistematik konuları açısından incelenebilir. Ancak burada belâgat ilminin *yorum* yapmaya imkan tanınmasına vurgu yapılmaktadır. Bu çalışmada ilk anlamı tespit etmede yorumun fonksiyonelliğini bu manada kullanmaktayız.

Bilindiği gibi özellikle usûl-i fıkhıta *anlam* manasına gelen *delâlet* terimi çok boyutlu olarak kullanılmakta, lafzın manasına işaret eden her türlü delâleti kapsamaktadır.³ Bu nedenle burada bir ayırımı gitmemiz gerekmektedir. Bir kelime tek başına veya bir cümle içerisinde kullanıldığında birçok anlama gelebilmektedir. Ancak bu kelimeyle hitap edildiğinde hitap anında sadece bir manâ kastedilmektedir. *Murâd* veya *ilk anlam* olarak adlandırdığımız bu durumun öncelikli olarak tespit edilmesi önem arz etmektedir. *Murâd* veya *ilk anlam* sağlıklı olarak tespit edildiğinde, ikinci, üçüncü dereceden anlamları yani delâletleri de tespit edebiliriz.⁴ Aksi takdirde *murâd* veya *ilk anlamla* sonraki delâletler birbirine karıştırıldığında sözün veya metnin bize vermek istediğini anlamak zorlaşacaktır.⁵

3 Herhangi bir usûl kitabına bakıldığında bu nokta açıkça görülecektir. Bkz. Abdulvahhab Hallaf, *İslâm Hukuk Felsefesi*, (çev. Hüseyin Atay), Ankara, 1985, s. 327-377; M. Ebu Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, (çev. Abdulkadir Şener), Ankara, 1986, s. 104-135; Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, (çev. Ruhi Özcan), İstanbul, 1993, s. 318-351; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul, 1996, s. 209-213, 225-237). Bir sözün ilk anlamı veya murâdı bir tanedir, ancak delâletleri fazla olabilir. Dolayısıyla murâdı anlamada nesnellik daha ağır basarken, delâletleri anlamada öznellik daha ağır basmaktadır. Özellikle iltizamî delâlet çerçevesinde öznelğin ağır bastığına dair bir değerlendirme için bkz. Ali Bardakoğlu, "Delâlet", *DİA*, c. IX, s. 120.

4 Burada murâd ve ikinci, üçüncü dereceden zikredilen delâletlerle kastedileni İbnü'l-Kayyım ikiye ayırarak incelemektedir. Ona göre delâlet hakiki ve izafi olarak ikiye ayrılır. Hakiki delâlet Şâri'nin murâdına dayanır. Dolayısıyla bu üzerinde ihtilaf edilmeyen delâlettir. İzafi delâlet ise işitenin anlayış ve idrakine, zihnin saflığına ve lafızlar hakkındaki bilgisine dayanır. Bu delâlet dinleyicilerin farklılığıyla değişiklik kazanır. Bkz. *Plâmu'l-Muvakkâtin*, (thk. M. el-Mu'tasım Billah), Beyrut, 1996, I, 328; ayrıca bkz. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s. 156.

5 Burada murâdı tespit etmenin önemine dair bir örnek vermek suretiyle konuyu açıklığa kavuşturabiliriz. Mesela, Buhârî'nin naklettiği bir hadîste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Size kadınlar hakkında hayırlı olmanızı tavsiye ederim. Çünkü kadın ege kemiğinden yaratılmıştır..." (Buhârî, Enbiyâ, 2). Bazı alimler bu hadîsten kadının ege kemiğinden yaratıldığını anlamışlardır. (Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri bi-Şerhi'l-Sahîhi'l-Buhârî*, (thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz), Beyrut, 1996, VII, 12; Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Mısır, 1972, XII, 368; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (thk. Muhammed İbrahim el-Benna), İstanbul, 1984, III, 557). Bir kısım alimler de hadîste Havva'nın yaratılışına dair bilgi olmadığını, çeşitli mecazî yorumlara müsait olan bu hadîsin esas amacının kadınlarla karşı yumuşak davranmayı temin etmek olduğunu belirtir. O halde burada Hz. Peygamber'in kadının psikolojisine dikkat çekmeyi kastettiğini ve bir teşbih yaptığını söylemek mümkündür. Bkz. Münâvî, *Fezvu'l-Kadîr Şerhu'l-Cami'l's-Sağîr*, (thk. Ahmed Abdusselam), Beyrut, 1994, I, 642; Hayrettin Karaman, *İslam'da Kadın ve Aile*, İstanbul, 1994, s. 24; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'*

Burada *ilk anlam* dediğimiz şey ile *zahir anlam* karıştırılmamalıdır. Zira ilk anlam hitap edenin hitap anında kastettiği manâdır yani murâdıdır. Zahir ise, bir lafzın ilk okunuşunda çıkarılan manâdır ve lafzın esas amacı değildir.⁶ Bu nedenle zahir manâ her zaman murâdı temin etmemektedir.

Bu çerçevede incelediğimiz bir metinde, anlam açısından en temel nokta metin ile metin sahibinin murâdı arasındaki mutabakatı temin etmektir. Diğer bir ifadeyle metin sahibinin zihninde var olan ile metinde söylenenin uygunluğunu araştırmaktır. Zira anlam metin sahibinin zihnindedir ve her zaman doğrudan metinde gözükmemektedir. Bu durum anlamın tespitini zorlaştırmakta, ama imkansız kılmamaktadır. Çünkü zihinde var olan veya murâd, bir iletişim vasıtası olan *dille* nesnelleşmiştir.

Söz konusu anlam tespiti dinî metinlere uygulandığında Allah ve Resulünün murâdının ortaya çıkarılmaya çalışılacağı açıktır. Dinî metinlerde kullanılan *lafızlar* her zaman ilk bakışta anlamı veya murâdı vermemektedir. Bunun bilincinde olan İslâm alimleri lafzın, *murâdı* işaret etmeyişi *lafzın zahiri* olarak adlandırmışlardır. Onlara göre murâdı tespit edebilmek için dile dayalı olarak zihinsel süreç işletilmeli ve lafzın zahiri aşılmasıdır. Çünkü metinde muhabata iletmeye çalışılan şey, zahir değil, murâddır.⁷

Yukarıda murâdın nesnelleşmesi olarak dile değinmiştik. Burada dile kastedilenin sarf-nahiv kuralları dahil olmak üzere bir dil topluluğunca o dilin *kullanılması* olduğu belirtilmelidir. Zira dilin bizatihi kendisi toplumsal bir olgudur.⁸ Bu noktada anlamın dilin kullanılmasına bağlı bir şey olduğunu söylersek mübalağa etmiş olmayız. Bir kelime birçok manaya gelebilir, ancak bir cümle içinde veya bir bağlamda kullanıldığında kendi anlamını belirlemiş olur. Burada vurgulanan *dil*, o dil topluluğunun örfünden kültürüne her şeyi göstermektedir. Dolayısıyla bir metin tahlilinin her şeyden evvel bir dilsel tahlil olduğu söylenebilir. Buradan yola çıkarak kültür tarihimizde *dilsel tahlil* olarak ifade edebileceğimiz durumun sadece *lafzî tahlile* indirgenemeyeceğini söylemek mümkündür. Zira dile ifade edilen bir şeyi o dil durumlarına bağlı kalarak araştırmak kadar tabii bir şey olamaz.⁹

an'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul, 1998, II, 189; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyyat*, Ankara, 1979, s. 253. Zira teşbihin açık bir delili Müslim'de bulunmaktadır: "Kadın eğe kemiği gibidir..." (bkz. Müslim, Rada', 65),

- 6 Usûl-i fıkhıta zahirin ne anlama geldiğine dair bkz. Abdulvahhap Hallaf, *İslâm Hukuk Felsefesi*, s. 345; Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, s. 320; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 210.
- 7 Şatıbî de "hitaptan kasıt zâhir değil, bâtındır; bâtından kasıt ise, Allah'ın murâdıdır" diyerek aynı şeyi ifade etmektedir. Bkz. *el-Muvafakât fi Usûli's-Ser'i'a*, (neşr. Abdullah Dıraz), Mısır, 1975, III, 383, 395. Ayrıca bkz. İbnu'l-Kayyim, *İlâmu'l-muvakkîin*, I, 208-209.
- 8 Dil-kültür ilişkisi ve dilin toplumsal bir olgu olduğuna dair bkz. F. de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, (çev. Berke Vardar), Ankara, 1985, s. 39-40; Bedia Akarsu, *Wilhelm von Humboldt'ta Dil-Kültür Bağlantısı*, İstanbul, 1984, s. 79-84; Kamile İmer, "Toplumsal Dilbilim", (*Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları* içinde), Ankara, 1980, 156-161; Hilmi Demir, "Tedvin Dönemi ve Anlamın Kökeni", *Dinî Araştırmalar*, (1998) I: 2, s. 137-140.
- 9 Ancak dile yaptığımız bu vurgu sosyal ve tarihî çevrenin anlamaya etkisi olmadığı manasına gelmez. Elbette dil dışı karineler dilde ifade edilen şeyin anlaşılmasına büyük oranda yardımcı olmaktadır. Bununla birlikte bu konu makalenin sınırları dışında kalmaktadır.

Belâgat ilmi ve Önemi

Bu çerçevede önemine vurgu yaptığımız belâgat ilminin de dilsel bir tahlil tarzı olduğu belirtilmelidir. Bu ilmin önemi, dini metinler özellikle Kur'an için daha da geçerlidir. Zira Kur'an insanın hidayeti için gönderilmiş bir kitap olmakla birlikte aynı zamanda bir edebiyat şaheseridir. Onda hakikat, mecâz, kinâye, istiâre, teşbîh ve diğer pek çok edebî sanat bulunmaktadır.¹⁰ Bu sanatları ve dolayısıyla Kur'an ve sünneti anlamak için belâgat ilmini bilmek gerekmektedir. Hadîsle ilgili olarak da Buhârî şarihî Aynî (ö. 855/1451) *Umdetu'l-Kârî* adlı eserinin hemen girişinde Hz. Peygamber'in sözlerinin Arapça olduğunu ve hakikat, mecâz, kinâye, sarîh, âmm, hâss, mutlak, mukayyed, mahzûf, muzmar, mantûk, mefhûm, iktizâ, işâret, ibâre, delâlet, tenbîh ve imâ gibi çeşitli yönleriyle Arap kelimelerini bilmeyen kimsenin hadîs ilminden uzak olduğunu belirtmiştir.¹¹

O halde belâgat ilminin mahiyeti nedir? Konusu nedir? Belâgatın da ilgilendiği alanlar itibariyle bir tarihî süreci vardır. İlk başlarda Kur'an'ın eşsizliğine, dolayısıyla i'cazına vurgu yapan belâgat, daha sonraları sözlerin ifade edilişi açısından lafız-mâna teorisiyle ilgilenmiş ve akabinde *ma'ânî*, *beyân* ve *bedî'* şeklinde üç dala ayrılarak sistemleşmiştir.¹² Hattâbî (ö. 388/998), *Beyânü'l-İcâzi'l-Kur'an* adlı eserinde, her sözün üç unsurdan oluştuğu üzerinde durmuştur. Bu unsurlar, şunlardır:

- 1-Mânayı taşıyan lafızlar
- 2-Lafızlarda var olan mânalar
- 3-Lafız ve mânayı birbirine bağlayan nazım.

Hattâbî, Kur'an'ın eşsizliğinin bu üç unsuru birleştirmesinde yattığını söyler.¹³

Belâgatçılar arasında lafız-mâna teorisine bağlı olarak belâgatta, sözün etkisinin seçilen kelime ve lafızlara mı, yoksa mânaya mı bağlı olduğu tartışılır. Burada dikkat çekmek istediğimiz husus lafız-mâna ilişkisinin, sadece usûl-i fıkha ait bir konu olmadığıdır. Bu ilişkiyi kendi ilmî amaçlarına uygun

10 Belâgat ilminin Kur'an'a uygulanmasına dair önemli bir çalışma için bkz. İbnü'n-Nakîb, *Mukaddimetü Tefsiri İbnü'n-Nakîb fi İlmî'l-Beyân ve'l-Ma'ânî ve'l-Bedî' ve'l-İcâzi'l-Kur'an*, (neşr. Zekeriya Said Ali), Kahire, 1995. Hadîsin belâgatla ilişkisine dair bkz. Muhammed es-Sabbâğ, *el-Hadîsu'n-Nebevî: Mustalahuhu, Belâgatuhu ve Kutübuhu*, Beyrut, 1981, s. 49-137; Adnan Muhammed Zarzur, "Simatu'l-belâgati'n-nebeviyye beyne'l-Cahız ve'r-Rafî ve'l-Akkad", *Mecelletü Merkezi Buhûsi's-Sünne ve's-Sire*, Katar, 1991, s. 236-276; Halil Muhammed Salim, "el-Belâgatu'n-Nebeviyye", *Hedyu'l-İslam*, (1993) VII, s. 20-40; Osman Ayud, "Belâgatu'l-us lûbî'n-nebeviyye", *Mecelletü'l-Ezher*, (1997) V, s. 896-90.

11 Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, Mısır, 1972, I, 11.

12 Belâgat ilminin doğuşu ve gelişimi için bkz. Abdulaziz Atik, *İlmü'l-Ma'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, Beyrut, ts. s. 23-39, 201-258, 425-493; Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Belâgat İlminin Gelişmesinde Kelamcılar ve İslam Filozoflarının Rolü", *At. ÜİFD.*, (1990) IX, s. 215-238; a. mlf. "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir olan Kaynaklar", *At. ÜİFD.*, (1993) XI, s. 268-299. Kur'an'ın i'cazi çerçevesinde belâgatın gelişimi için bkz. Issa J. Boullata, "The Rhetorical Interpretation of The Qur'an: I'jaz and Related Topics", (*Approaches to The History of The Interpretation of The Qur'an* içinde), Oxford, 1988, s. 139-157; Hulusi Kılıç, "Belâgat", *DİA.*, c. V, s. 381-383.

13 Muhammed Ömer Bâ Hâzîk, *Şerhu Risaleti Beyânü'l-İcâzi'l-Kur'an li'l-Hattâbî*, Beyrut, 1995, s. 58.

olarak belâgat ve nahiv de incelemektedir. Nahiv, daha çok kelimelerin bir araya gelmesi ve bir anlam ifade etmesinin formel kısmıyla uğraşarak bunun kaidelerini ortaya koymaya çalışırken, muhteva üzerinde fazla durmamıştır. Buna göre nahivciler açısından mesele sadece Arapça'nın doğru kullanımının kaidelerini tespit etmek olmuştur. Usûlcüler açısından mesele, daha çok lisanî olanın mânaya delâleti ve bu delâletin kısımlarından birisi olan şer'î hükmü tespit gayreti üzerinde yoğunlaşmıştır. Buna karşılık belâgat alimleri, mütekellimin ve muhatabın durumunu nazar-ı dikkate alarak canlı bir iletişim içinde anlaşmanın en mükemmel bir şekilde gerçekleşmesinin şartları üzerinde durmuşlardır.¹⁴

Şimdi belâgat ilminin tanımına geçebiliriz. Belâgat sözün, fasih olmakla beraber *muktezay-ı hal* ve *makama* mutabık olması şeklinde tarif edilmektedir.¹⁵ Sözün fasih olması, kusuru olmaması; muktezay-ı hale mutabık olması ise, yerine ve şahsa göre söylenmesidir.¹⁶

Hal, mütekellimi özel bir tarzda konuşmaya sürükleyen durum; muktezaya ise, sözün özel bir tarzda söylenmesini gerektiren durumdur. Örneğin, övme, ibarenin itnab şeklinde söylenmesini gerektiren bir durumdur. Muhatabın zeki olması ise, ibarenin icâz üslubuyla söylenmesini gerektiren bir durumdur. Öyle ise, övme ve zekanın her biri birer hal, itnab ve icazın her biri de muktezadır.

Belâgat ilmi, *ma'ânî*, *beyân* ve *bedî'* olmak üzere üçe ayrılır. Kelamın, muktezay-ı hale uygunluğuyla ma'anî ilmi, bir mânanın diğerinden daha açık bir kaç şekilde ifade edilmesiyle beyân ilmi, uygunluğu ve açıklığı olan sözün tezyiniyle de bedî' ilmi ilgilenir.¹⁷ Hadîslerin anlaşılması meselesine ışık tutan ise, daha çok *ma'ânî* ve *beyân* ilmidir. Haber, inşa (emir, nehiy, istifham, temenni, nida), zıkr ve hazf, kaşr, vasl ve fasl, icaz gibi bölümler ma'ânî ilminin; teşbîh, hakikat, mecâz, istiâre, kinâye gibi bölümler beyân ilminin konuları arasındadır.

Belâgat ilmi, hadîslerin anlaşılması açısından neyi ifade etmektedir? Yukarıdaki tariflerde geçen kelam, mütekellim ve muhatab gibi bazı kavramların konumuz açısından önemi vurgulanmalıdır. Bunlar, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, bir yazarın bilimsel bir tarzda kurguladığı metinden farklı

14 Tahsin Görgün, "el-Bahsu en-nahvî inde'l-usûliyyin adlı kitabın tanıtımı", *İLAM*, (1997) sy. 3; s. 222; ayrıca belâgat ve nahiv arasındaki fark için bkz. Halil Kefruri, *Nahve Belâğatin Cedide*, bs.y. 1994, s. 24.

15 İlmu'l-belâğanın tanımı için bkz. Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, (thk. Nuaym Zerzur), Beyrut, 1987, s. 168; Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, Beyrut, 1988, s. 156; Taşköprüzade, *Miftâh's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevzuâtî'l-Ulûm*, Beyrut, 1985, I, 185-187; Aynî, *Umde*, XIII, 255; Muhammed b. Ebi Bekr Merâşî, *Tertîbu'l-Ulûm*, (thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid), Beyrut, 1988, s. 153-154; Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn*, Beyrut, 1996, I, 342-343; Hulusi Kılıç, "Belâğat", *DİA*. C. V, s. 341; Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, İstanbul, 1989, s. 21-2; Tahir-ül Mevlevî, *Edebiyat Lugatı*, İstanbul, 1994, s. 25. İbn Hacer, belâğatın ta'rifinde ihtilâf edildiğini söyleyerek mânaları birbirine yakın on iki ta'rif kaydetmiştir. Bkz. *Feth*, XV, 84.

16 Belâğattaki makam teorisi çerçevesinde hadîsler arasındaki ihtilâfî çözümlerin imkanına dair bir deneme için bkz. Mohd Daud Bakar, "The Theory of Context (ihtilâfu'l-haleyn) and The Problem of İkhtilâf in Islamic Legal Theory", *Intellectual Discourse*, (1996), IV: 1-2, s. 1-12.

17 Tahir-ül Mevlevî, *Edebiyat Lugatı*, s. 26.

olarak, iletişimin canlı olarak gerçekleştiği bir ortamı hatırlatmaktadır. Burada, bir sözü söyleyen (konuşan), o sözü dinleyen (muhatap) ve bir de her ikisinin bulunduğu ortam (bağlam) vardır. Söyleyenin ağzından çıkan sözün anlaşılması bu üç durumun bilinmesine bağlıdır.¹⁸ O halde bir sözden kastedilene anlamak için bu ilme ihtiyaç hasıl olmaktadır.

Ayrıca hadîslere, murâd açısından değil de, murâdın ifade ediliş tarzı açısından baktığımızda, nazımda güzelliğin, üslubda fesahatın, delâlette açıklığın, tavsif ve anlatımda inceliğin, lafızlarda hoş bir musikinin, ifadede i'câzın, Kur'ânla etkilenmenin, muktezay-ı hale uygunluğun ve tekellüfden kaçınmanın olduğunu görüyoruz.¹⁹ Bir metin tahliline belâgat açısından yaklaşıldığında bunlar tespit edilebilir,²⁰ ancak metin tahlilinden murâd, sözden kastedilene anlamak olunca bu tür çaba bizi doğrudan ilgilendirmemektedir.

Buna paralel olarak hem dar (şer'i-amelî) hem de geniş anlamda (itîkadî, ahlakî) sözden kastedilene anlamak için belâgat ilmine ihtiyaç vardır. Meselâ, dar anlamda bir ifadenin şer'i-amelî hüküm değeri taşıyıp taşımadığını anlamak için de belâgat ilmi zorunludur. Ma'ânî ilminde emir ve nehyin otuzun üzerinde çeşidi olduğu bilinmektedir.²¹ Usûl-i fıkıh ise, bunlardan vücut, nedb, ibaha ve tahrîm emri gibi küçük bir bölümü kendisine konu edinmektedir. Ancak usûlcü, hüküm ile hüküm kullanıldıklarını bilmek durumundadır. Aynı şekilde mecâz ve diğerleri de böyledir. Mecâz olan bir ifadenin hakikat telakki edilmesi bazen telafi edilmez hatalara sürükleyebilmektedir. O halde nasıl ki, mantık ilmi, akli yanlışla düşmekten koruyorsa, belâgat ilmi de usûlcüyü yanlış hüküm vermekten korumaktadır. Örneğin, bir söz, mübalağalı bir tarzda ifade edilmiş olabilir. Burada mübalağa tespiti yapılmayıp mübalağalı ifadenin kendisi bir hüküm olarak kabul edilirse,

18 Bediuzzaman'ın ifadesiyle, "deniliyor ki, söylenene bak, söyleyene bakma...Fakat ben derim: Kim söylemiş? Kime söylemiş? Ne içinde söylemiş? Ne için söylemiş? Söylenen söz gibi bunlara da dikkat etmek belâgat nokta-i nazarından lazımdır, belki elzemdir". (Said Nursi, *Muhakemat*, İstanbul, 1997, s. 100). Muktezay-ı hale, bağlam olarak dikkat çeken bir yazı için bkz. Polat, "Esbâb-ı Nüzûl Üzerine", (*I. Kur'an Haftası Sempozyumu*, 3-5 Şubat 1995), s. 111. Ayrıca bkz. İbrahim Canan, "Resûlullah'ta 'Muhataba Göre' ve 'Tedric' Prensipleri", *At-ÜFD*. (1993), sy. XI, s. 37-74.

19 Muhammed es-Sabbağ, *el-Hadîsu'n-Nebevî*, s. 65. Ayrıca bkz. Yusuf el-Kardavî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. (çev. Bünyamin Erul), Kayseri, 1991, s. 33.

20 Örnekler için bkz. Muhammed es-Sabbağ, *el-Hadîsu'n-Nebevî*, s. 65-80. Aslında belâgatın temel amacı budur, yani metnin sanatsal yönlerini araştırmaktır. Zaten metin, sanatsal değerden yoksun ise, belâği tahlile ihtiyaç yoktur. (Bkz. Halil Kefruri, *Nahve Belâğatin Cedide*, s. 5). Bunun yanı sıra bir de bizatihi sanat amaçlı eserler vardır. Meselâ, şiir böyledir. Burada, şairin duyguları, duygularını ifade etme biçimleri ve bu duyguların okuyucudaki etkileri belâği tahlilin temel amacıdır. Dinî metinler ise, bizatihi sanatsal bir görev ifa etmekle temayüz etmezler. Onların temel görevi, Allah'a davettir. Dinî metinlerin, okuyucular üzerindeki etkisi ise, onların duygusal etkileşimlerinde değil, amellerinde (davranışlarında) ortaya çıkar. (Naile Faruki, Ahya Sinno, Louios Pouzet, Roland Meynet, *Tarikatü't-Tahlîli'l-Belâği ve't-Tefsîr*, Beyrut, 1983, s. 282-283)

21 Bkz. Ahmed Matlub, *Mu'cem'l-Mustalahati'l-Belâgiyye ve Tatavvuruha*, Beyrut, 1996, s. 184-190.

yanlış neticelere varmak mümkündür.²² Yine söylenen söz, muhatabın psikolojisine göre ifade edilmiş olabilir. Bu söz, muhatabla ilgili olarak düşünülme-yip genelleştirilirse hata kaçınılmaz olur.²³

Burada şu noktanın vurgulanması gerekmektedir: Bir metni belâğat açısından incelemek aslında dilsel açıdan incelemektir. Dilsel bir metin her zaman iki türlü bir bakış açısıyla anlaşılabilir. Bu bakışaçılarından biri zahirî bakışaçısı; diğeri ise yorumcu bakışaçısıdır. Birincisi anlamın zahirde olduğunu savunurken veya zahirin hakiki anlam olduğunu iddia ederken diğeri ise anlamın zahirde olamayabileceğini iddia etmektedir. Ancak hemen belirtelim ki, hem zahirî yaklaşım hem de yorumcu yaklaşım dil temeline dayanmaktadır. Çünkü dilin temel yapısı bu yaklaşımlara imkan vermektedir. İşte bu noktada yorumcu yaklaşımın dilin belâğat yönünden yararlanacağını belirtmemiz gerekmektedir.

Aşağıda örneklerle ilmu'l-belâğanın hadîslere nasıl uygulandığını görmeye çalışacağız. Örnekler *ilmu'l-ma'ânî-ilmu'l-bedî* ve *ilmu'l-beyân* başlıkları altında sunulacaktır. Ancak bu ilimlerin kendi içinde sistematik olarak işlenen konularının burada da aynı şekilde işlenmeyeceği belirtilmelidir. Çünkü burada dille ilgili bir çalışma amaçlanmamaktadır. Amaç, bu ilimlerin yardımıyla anlamın nasıl keşfedildiğine bir katkı sağlamaktır.

Ayrıca örnek alınan hadîslerin Buhârî'den seçildiği vurgulanmalıdır. Bu nedenle hadîslerin izahında Buhârî'nin şerhlerinden yararlanacağımızı belirtmek isteriz. Bunların yanında iki şeye daha dikkat çekmek istiyoruz. Birincisi, bu makalede amacımızın, anlamın veya murâdın nasıl ortaya çıkarıldığını göstermek olduğudur. Dolayısıyla özellikle fikhî çerçevede işlenen hadîslerde fikhî bir neticeye varmamız veya varılan fikhî neticeleri eleştirmemiz söz konusu değildir. İkincisi ise, özellikle hakikat-mecaz ilişkisi açısından incelenen hadîslere de aynı şekilde müdahale etmek durumunda değiliz. Çünkü amacımız alimlerimizin belâğattan yararlanarak hadîsleri nasıl anladıklarını ortaya koymaktır.

Örnekler

İlmu'l-ma'ânî-ilmu'l-bedî

Örnek 1. *Şiddetli kınamada (zerc) mübalağa:*

Buhârî'nin rivayet ettiği bir hadîse göre, "Huzeyfe, ruku ve secdeyi tam yapmayan bir kimse gördü. Ona: 'Sen namaz kılmış olmadın. Şayet bu hal

22 Batıda buna *literary criticism*, yani *edebî tür analizi* denmektedir. Çeşitli eserlere uygulanabilen bu analiz türünün Kutsal Kitapla ilgili konularda nasıl geçerli olduğunu belirlemek için R. C. Sproul, şu örneği verir: Kitab-ı Mukaddes'te mübalağa sanatı kullanılmaktadır. Etimolojik olarak mübalağa, 'aşırılığa kaçmak' demektir. Bir sözlük bunu, 'daha etkin olması için hayali olarak şişirip, mübalağalı olarak anlatılan şey' olarak tanımlar. Örneğin İncil yazarları, "İsa, tüm kent ve köyleri dolaşıyor, buralardaki havralarda ders veriyor, Göksel egemenliğin müjdesini duyuruyor, her hastalığı, her illeti iyileştiriyordu" derler. -Matta, 9: 35- Yazar, İsa'nın teker teker her köye gittiğini mi söylemek istiyordu? Belki de, ama bu, biraz şüphelidir. (R. C. Sproul, *Scripture Knowing*, America, 1977, s. 58)

23 Terğib ve terhib bildiren hadîslerle hüküm bildiren hadîsleri ayırmak da bu kabildendir. Bkz. Mehmet Görmez, *Sünnetin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s. 273.

üzere ölürsen Allah'ın Muhammed'i yaratmış olduğu fitrattan başka bir fitrat üzere ölürsün' dedi".²⁴ Hadîsin zahiri namazı terkedenin İslam dininden çıktığını ifade etmektedir. Ancak hadîsin bu şekilde anlaşılmasına bazı engeller vardır. Bu noktada yorumcu yaklaşım devreye girmekte ve dilin yapısına uygun bir târızda hadîsi te'vil etmektedir.

Bu sebeple İbn Hacer (ö. 852/1448) ve Aynî, bu hadîsin zâhiriyle namazı terkedenin kafir olduğuna istidlâl edildiğini, ancak meselenin böyle olmadığını ve zecirde mübalağa kastedildiğini belirtir.²⁵ Kirmanî (ö. 786/1384) de murâdın, namazı terkedenin dinden çıkması olmadığını ifade etmiştir. Ona göre, hadîste namazı ihmal etmenin zamanla küfre götürebileceğine dikkat çekilmiştir.²⁶ Burada sözün zahirinin problem çıkardığı görülmektedir. Bunun farkında olan şarihler, belâgat ilminden yararlanarak yanlış istid lâlleri tashih etmişlerdir.

Örnek 2. *Tağliz ve zecr*:

Hz. Peygamber "Eğer sen.evinde iken içeriye bakmasına izin vermediğin bir kimse senin evinin içine baksa, sen de ona bir taş atıp gözünü çıkarsan senin üzerine günah yoktur"²⁷ buyurmuştur. İbn Battâl'a (ö. 449/1057) göre alimler, sultan hariç kendi hakkını kisasla almanın hiç kimse için caiz olmadığına ittifak etmişlerdir. Bu durumda mezkur hadîs, insanların gizli hallerine muttali olmaktan sakındırmayı (tağliz ve zecr) ifade etmektedir.²⁸ İbn Hacer ise ittifak iddiasının doğru olmadığını belirtmiş, ancak yoruma karşı çıkmamıştır.²⁹ Kastallanî (ö. 923/1517) de özellikle Malikîlere göre hadîsin tağliz ifade ettiğini belirtmiştir.³⁰

Benzer bir örnekte Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Komşusu, şerinden emin olmayan kimse vallahi iman etmiş olmaz".³¹ İbn Hacer bu hadîsin zâhirinin, murâd olmadığını, zecr ve tağliz yani komşusuna kötülük yapanları kınamak ve sakındırmak amacıyla böyle ifade edildiğini belirtmiştir.³²

Örnek 3. *Te'kid*:

Buhârî'nin rivayet ettiği bir hadîse göre Hz. Peygamber "Allah'a ve ahiret gününe iman eden bir kadına yanında bir mahremi olmaksızın bir gün bir gecelik mesafeye kadar yolculuk yapması helal olmaz"³³ buyurmuştur. Bu hadîsle ilgili olarak İbn Hacer ve Aynî, bazılarının onun mefhûmundan nehyin sadece mü'minlere hâss olduğunu anladıklarını belirtir. Oysa her iki şarihe göre bu vasıfların, tahrimi te'kid için zikredilmeleri muhtemeldir.

24 Buhârî, Ezân, 119.

25 İbn Hacer, *Feth*, II, 529; Aynî, *Umde*, V, 126.

26 Kirmanî, *el-Kevâkibu'd-Derârî fi Şerhi'l-Cami's-Şahih li'l-Buhârî*, Beyrut, 1981, V, 149; ayrıca bkz. Kastallanî, *İrşâdî's-Sârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, 1990, II, 500.

27 Buhârî, *Diyât*, 15.

28 Bkz. İbn Hacer, *Feth*, XIV, 202.

29 İbn Hacer, *Feth*, XIV, 202.

30 Kastallanî, *İrşâdî's-Sârî*, XIV, 249.

31 Buhârî, *Edeb*, 29.

32 İbn Hacer, *Feth*, XII, 58.

33 Buhârî, *Taksîri's-Salât*, 4.

Mü'minlerin dışındakileri hariç tutmak gibi bir şey kastedilmemiştir.³⁴ Burada şarihler, hadîsten delâlet yoluyla, yani mefhumla hüküm çıkarmaya çalışanlara karşılık belâğattan istifade ederek murâdın böyle olmayacağını ifade etmişlerdir.

Örnek 4. *Emrin teşvik için olması:*

Hz. Peygamber "Cariye zina eder de zinası sabit olursa ona deynek cezası vurun. Yine zina ederse tekrar deynek cezası vurun. Tekrar ederse yine deynek cezası vurun. Sonra onu kıldan örülmüş bir ip karşılığında da olsa satınız"³⁵ buyurmuştur. İbn Hacer'e göre hadîste vücûbu gerektiren emirden sonra nedbi gerektiren emir gelmiştir. Çünkü deynek cezası vacib, satma emri mendubtur. Cumhur bunu kabul etmiş olup Zâhirîler buna muhalefet etmiştir. Onlara göre cariye dördüncü kez zina ettiğinde satılması vaciptir.³⁶ Aynî de aynı kanaatte olup emrin zina edeni zina fiilinden uzaklaştırmaya teşvik olduğunu ve bundan dolayı üslubun mübalağa tarzında geldiğini söylemiştir.³⁷ Aynı şekilde Kastallanî de hadîste geçen "ip" kelimesiyle mezkur fiili işlemekten sakındırmanın kastedildiğini ifade etmiştir.³⁸

Örnek 5. *Hadîsteki ifadenin fikhî çerçevede "acele" ile yorumlanması:*

Buhârî mehrin miktarı ile ilgili bir takım âyet ve hadîsler kaydetmiştir. Hadîslerden biri, "Hz. Peygamber'in mehrin demirden bir yüzük olsa bile verilmesini" emrettiği hadîstir.³⁹ Şâfiîler mehrin miktarının tespit edilemeyeceğini ve az mehir verilmesinin caiz olduğunu söyler.⁴⁰ Hanefîler ise mehrin tespiti ile ilgili rivayetlerin olduğunu belirtir. Aynî'ye göre Hanefîler mehrin en az miktarının on dirhem olduğu görüşündedir. Aynî delil aldıkları hadîsleri ve onlara yapılan itiraza cevapları kaydettikten sonra Buhârî'nin naklettiği hadîsi şöyle te'vil eder: "Hz. Peygamber'in bu sözle, az da olsa mehri vermede acele etmeyi kastetmesi muhtemeldir".⁴¹ Burada amacımız fikhî anlamda konuyla ilgili bir neticeye varmak değildir. Mesele alimlerin belâgat ilminden yararlanarak hadîslere nasıl yaklaştıklarını ortaya koymaktır.

Örnek 6. *Nefret ettirmede mübalağa:*

Buhârî'nin Câbir b. Abdullah'dan naklettiğine göre Hz. Peygamber putların satışını haram kılmıştır.⁴² İbn Hacer, Hz. Peygamber'in nefret ettirmede mübalağa yapmak için putların satışından nehyettiğini ifade etmiştir. Zira putlar kırıldığında kırıntılarını satmak caizdir.⁴³ Görüldüğü gibi İbn Hacer kırılan putların parçalarının satışının caiz olmasından yola çıkarak hadîste ifade edilen tahrimi, belâgat çerçevesinde yorumlamıştır.

34 İbn Hacer, *Feth*, II, 277; Aynî, *Umde*, VI, 128.

35 Buhârî, *Hudûd*, 36.

36 İbn Hacer, *Feth*, XIV, 135-6.

37 Aynî, *Umde*, XIX, 295.

38 Kastallanî, *İrşadi's-Sârî*, XIV, 295.

39 Buhârî, *Nikâh*, 50.

40 İbn Hacer, *Feth*, X, 256.

41 Aynî, *Umde*, XVI, 334.

42 Buhârî, *Buyu'*, 112.

43 İbn Hacer, *Feth*, V, 178; ayrıca bkz. Kastallanî, *İrşadi's-Sârî*, V, 221.

Örnek 7. *Fazilet ve ihsan tespiti:*

Meselâ, Hasan el-Basrî bir defasında Abdullah b. Mirdas'tan iki dânik (bir dirhem in altıda biri) karşılığında bir merkep kiralamıştı. Başka bir defa da yine merkebinin kiralamak istedi de daha önceki âdete güvenerek onunla yeniden ücret belirlemedi. Daha sonra ona yarım dirhem gönderdi.⁴⁴ Burada zâhiren ribayı çağrıştıran bu duruma karşı İbn Hacer ve Aynî şu açıklamayı yapar: "Hasan el-Basrî ikinci kez yeniden pazarlık yapmamış ve aralarında geçen örfü dayanmıştır. İkinci kez iki dânikten fazla ücret ödemesi başka bir sebepten değil, ancak onun fazilet ve cömertliğinden kaynaklanmıştır".⁴⁵

Örnek 8. *Hadîste geçen hasrın tağlîz veya muhatabın inancına vurgu olması:*

Konuyla ilgili Buhârî'deki rivayet şöyledir: "Ebû Saîd el-Hudrî 'dinar dinar ile gümüş de gümüş ile (artırmaksızın) değiştirilir' diyordu. Ebû Sâlih ez-Zeyyât, Ebû Saîd'e 'İbn Abbâs böyle söylemiyor (yani o artırmada riba vardır demiyor, ribayı yalnız veresiyeyle hasrediyor) dedi. Ebû Saîd de 'ben İbn Abbâs'a kavuşup ona bunu sordum ve ribanın veresiyeyle münhasır olduğunu Peygamber'den mi işittin yoksa bu hükmü Allah'ın Kitâb'ında mı buldun? dedim' dedi. İbn Abbâs şöyle cevap verdi: 'Ben bunların hiçbirini diyemem. Sizler Allah'ın Resûlünü benden daha iyi bilirsiniz. Şu kadar var ki, Usâme b. Zeyd bana, Peygamber'in 'riba (fazlalıkta değil) ancak veresiyede caridir' buyurduğunu haber verdi'".⁴⁶

İbn Hacer ve Aynî, Üsâme hadîsinin sıhhatında ittifak edildiğini ve bu nedenle aralarının cemedilmesi gerektiğini söyler. Onlara göre Üsâme hadîsinin mânası şöyledir: "Şiddetli ceza öngörülen ve haramlığı çok büyük olan riba, nesie (veresiye)dir. Nitekim Araplar "Şehirde Zeyd'den başka alim yoktur" derler, oysa o şehirde başka alimler de vardır. Ancak burada maksat tüm alimleri değil, en kamilini nefyetmektir.⁴⁷ Kirmânî de *ma'ânî ilmine* dayanarak hasrın ancak muhatabın inancının farklı olmasına göre farklılık arzettiğini belirtir.⁴⁸ Belki dinleyen o anda cinslerin dışında ribanın olduğuna inanıyordu. Onun bu inancı "riba sadece veresiyededir" denilerek reddedilmiştir.

Örnek 9. *Hadîsteki kelimenin misal amacıyla zikredilmesi:*

İbn Ömer'in naklettiğine göre Hz. Peygamber habelu'l-habele (gebe devenin dişi doğacak yavrusunun daha sonra doğacak yavrusunu, yani yavrusunun yavrusunu satmaktan) nehyetti. Zira bu, cahiliye ehlinin alış-verişiydi.⁴⁹ Hadîste bu işlemin nasıl yapıldığı deve ismi tasrih edilerek anlatılmaktadır. İbn Hacer devenin zikredilmesinin takyid olmasının ihtimali üzerinde durur. Zira cahiliye ehlinin sadece deve hakkında böyle bir alış-veriş yapıyor olması muhtemeldir. Ona göre ayrıca misal yoluyla zikredilmesi de

44 Buhârî, *Buyu'*, 95.

45 İbn Hacer, *Feth*, V, 155; Aynî, *Umde*, IX, 424.

46 Buhârî, *Buyu'*, 79.

47 İbn Hacer, *Feth*, V, 124; Aynî, *Umde*, IX, 393.

48 Bkz. Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-Derâfî*, X, 47.

49 Buhârî, *Buyu'*, 61.

muhtemeldir. Hükmüne gelince deve ve başkaları arasında fark yoktur.⁵⁰ Aynî de misal amacıyla sevkedildiği noktada İbn Hacer'le hemfikirdir. Ancak takyid ihtimaline “deveden başkası onun hükmü gibidir” diyerek karşı çıkar.⁵¹

Örnek 10. *Hadîsteki va'din mutlak olmaması*:

Meselâ, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kişi insanlardan devamlı ister durur. En sonu kıyamet gününde bu kişi yüzünde bir et parçası olmaksızın gelir”.⁵² İbn Hacer'e göre hadîsteki va'd, nadir isteyenlere değil, devamlı isteyenlere tahsis edilmiştir.⁵³ Aynî buna ilaveten özellikle mecbur kalındığında ve nefsin helakından korkulduğunda istemenin vacib olduğunu vurgulamıştır.⁵⁴

Örnek 11. *Mübalağa ve misal yoluyla anlatım*:

Buhârî Hz. Ebû Bekr'in şöyle dediğini nakleder: “Allah'a yemin ederim ki, bunlar Allah'ın Resûlüne verdikleri bir dişi oğlağı bana vermezlerse zekatı vermemek suçundan dolayı muhakkak onlarla savaşırım”.⁵⁵ Kirmânî, buzağı, kuzu gibi hayvanlarda zekatın vücûbiyetinin hadîste varolduğunu ifade eder.⁵⁶ Buna karşılık Aynî, Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre bu hayvanlarda zekatın vacib olmadığını söyler. Bu nedenle hadîs Hz. Ebû Bekr'in mübalağa ettiğine veya misal vermek kasdıyla böyle söylediğine hamledilir.⁵⁷

Örnek 12. *Bir şeyin önemine vurgu yapma veya muhatabın yanlış inancını düzeltme*:

Buhârî İbn Ömer'den şunu nakletmiştir: “Onlar nezretmekten nehyolunmadılar mı? Şüphesiz Peygamber şöyle buyurdu: ‘Muhakkak ki nezr, hiçbir şeyi mukadderin önüne geçirmez, kaderden geriye de bırakmaz. Ancak nezr sebebiyle cimriden (fakirler lehine) mal çıkarılır’”.⁵⁸

Kur'ân ve sünnette nezri yerine getirmeye dair teşviklerin olduğu bilinmektedir. Ancak burada nehiyden bahsedilmektedir. İbn Hacer'in Ebû Ubeyd'den naklettiğine göre “nezri yasaklamanın sebebi, onu işleyenin günahkar olması değildir. Günahkar olsaydı, Allah nezrin yerine getirilmesini emretmezdi. Bu durumda sebep şudur: “Nezr meselesinin çok önemli olduğuna ve onu küçümsememeye vurgu yapmaktır”.⁵⁹ Kâdî İyâd (ö. 544/1149) ise *ma'anî ilminden* yararlanarak konuyu şöyle açıklar: “Hadîste nezrin mukadderin önüne geçemeyeceği ve kaderden de geriye bırakmayacağı belirtilmektedir. Nehiyle birlikte böyle bir düşüncenin hadîste varid olması, bunun aksine inanan bazı cahillerin varolmasıdır”.⁶⁰

50 İbn Hacer, *Feth*, V, 93.

51 Aynî, *Umde*, IX, 359.

52 Buhârî, *Zekât*, 52.

53 İbn Hacer, *Feth*, IV, 103.

54 Aynî, *Umde*, VII, 319.

55 Buhârî, *Zekât*, 1.

56 Bkz. Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, VII, 173.

57 Aynî, *Umde*, VII, 174.

58 Buhârî, *Eymân*, 26.

59 İbn Hacer, *Feth*, XIII, 435. Ayrıca bkz. Kâdî İyâd, *Meşâriku'l-Envâr*, Beyrut, 1997, I, 140.

60 Kâdî İyâd, *İkmâlu'l-Muallim bi-Fevaidi Müslim*, (thk. Yahya İsmail), Kahire, 1998, V, 388.

Benzer bir örnekle ilgili olarak Buhârî'nin tahrir ettiği bir kutsî hadîste Allah şöyle buyurmuştur: "Ademoğlu dehre söver. Halbuki ben dehrim. Gecegündüz benim elimdedir".⁶¹ İbn Hacer ve Aynî, cahiliye ehlinin dehr ile ilgili inancını eleştirmek bakımından hadîsin bu şekilde varid olduğunu belirtmiştir.⁶² Ayrıca İbn Hacer, Allah'ın dehr olmasının üç şekilde te'vil edilebileceğini ifade etmiştir: "a- Allah bütün işleri tedbir edendir. b- Dehrin sahibidir. c- Dehri evirip çevirendir. Bundan dolayı hadîsin sonunda 'gecegündüz benim elimdedir' ifadesi vaki olmuştur".⁶³

Örnek 13. *Zemmetmek, kötölemek veya sonuçta hasıl olacak hüsrânın büyüklüğüne dikkat çekme:*

Buhârî şu hadîsi rivayet etmiştir: "A'meş Ebû Sâlih'den Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakleder: 'Allah şu hırsız kişiye lanet etsin ki, bir miğfer çalar da o sebeple eli kesilir, bir ip çalar da o yüzden eli kesilir!'. A'meş şunu eklemiştir: 'Ebû Hüreyre'nin bu hadîsini rivayet edenler hadîsteki 'beyda' lafzının harpte başa giyilen demir miğfer olduğunu ipin de en az kıymeti bir kaç dirheme müsavi olan ne'iden değerli bir şey olduğu görüşünde bulunurlardı'"⁶⁴

Hattâbî'ye göre A'meş'in te'vili hadîsin sevkediliş gayesine mutabık değildir. Hadîsin amacı hırsızlığı kötölemek, az veya çok olsun hırsızlıktan sakındırmaktır. Hattâbî'ye göre Hz. Peygamber şöyle der gibidir: "Kıymeti olmayan az bir şeyi çalmak miğfer çalmak gibidir. Kıymeti olmayan ip de hırsızlığa vasıta olduğunda adeden böyle devam ederse, onu elinin kesileceği miktara kadar çalmaya sevkeder".⁶⁵ Ma'zerî de "bazılarının hadîsteki beydayı elin kesildiği nisaba eşit olan demir miğferle te'vil ettiklerini; bazılarının da onu meydana gelecek hüsrânın büyüklüğüne dikkat çekmeye hamlettiklerini" ifade eder.⁶⁶ Kâdî İyâd ise şunları söyler: "Beydanın demir miğfer, ipin ise halat olduğunu söylemek gerekmez. Çünkü bunların kıymeti vardır. Zira hadîsin siyâkı da çok olanın değil, az olanın zemmini çağırıştırıyor".⁶⁷

Örnek 14. *Tehdidde mübalağa:*

Buhârî'nin tahrir ettiği hadîse göre "İslâm dininden başkasıyla yemin eden kimse söylediği o din sahibi gibidir".⁶⁸ İbn Hacer'e göre bu sözle, tehdid ve vaidde mübalağa kastedilmesi muhtemeldir. Böyle yapan kimsenin kafir olduğu kastedilmemiştir.⁶⁹ Aynî de benzer görüşleri paylaşmaktadır.⁷⁰

Örnek 15. *Gelecekle ilgili bir durumun, vukuu gerçekleşmiş gibi te'kid amacıyla mazi siğasıyla ifade edilmesi:*

61 Buhârî, Edeb, 101.

62 İbn Hacer, *Feth*, XII, 205; Aynî, *Umde*, XVIII, 253.

63 İbn Hacer, *Feth*, XII, 205.

64 Buhârî, Hudûd, 7.

65 Bkz. İbn Hacer, *Feth*, XIV, 32-3; Aynî, *Umde*, XIX, 252.

66 Ma'zerî, *Muallim bi-Fevaidi Müslim*, (thk. Muhammed eş-Şazeli en-Neyfer), Beyrut, 1992, II, 254.

67 Kâdî İyâd, *İkmâl*, V, 499; ayrıca bkz. Kastallani, *İrşadi's-Sâri*, XIV, 225.

68 Buhârî, Eymân, 7.

69 İbn Hacer, *Feth*, XIII, 388.

70 Aynî, *Umde*, XIX, 150.

Meselâ, Hz. Peygamber “iki soğuk namazını -sabah ve ikindi- kılan kimse cennete girmiştir” buyurmuştur.⁷¹ İbn Hacer ve Aynî durumun böyle ifade edilmesinin sebebinin, olayın vukuu gerçekleşmiş gibi te’kid amacıyla söylenmiş olduğunu belirtir.⁷² Kastallanî de va’dedilen şeyin muhakkak vuku bulacağını beyan etmek için mazi sigasıyla ifade edildiğini söylemiştir.⁷³

Örnek 16. *Bir şeyin vukuunu önlemede mübalağa:*

Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Ölüler için avuç içi ile yanaklarını döven, yakalarını yırtan ve cahiliyet çağrısı ile feryat eden kimse bizden değildir”.⁷⁴ İbn Hacer, “bizden değildir” ifadesiyle dinden çıkmanın kastedilmediğini belirtmiştir. Ona göre bunun anlamı, hadîste zikredilen şeylerin vukuunu önlemede mübalağa yapmaktır. İbn Hacer, yaptığı izahı dille destekler. Nitekim baba, çocuğunu azarlamak istediğinde ona şöyle der: “sen benim yolum üzere değilsin”.⁷⁵ Aynî de murâdın dinden çıkmak olmadığını, bilakis “bizim yolumuzun ehlinden değildir” anlamında olduğunu belirtmiştir.⁷⁶

Benzer bir örnekle ilgili olarak Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Bize silah çeken kimse bizden değildir”.⁷⁷ İbn Hacer buradaki ifadenin de “yolumuz üzere değildir” anlamında olduğunu ve “bizden değildir” lafzının korkutmada mübalağa yapmak için getirildiğini ifade etmiştir.⁷⁸

Örnek 17. *Sakındırmada mübalağa:*

Buhârî’nin naklettiği bir rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Her kim yalan söylemeyi ve yalanla amel etmeyi bırakmazsa o kimsenin yemesini içmesini bırakmasına Allah’ın hiçbir ihtiyacı yoktur”.⁷⁹ Hem İbn Hacer hem de Aynî’ye göre, hadîsin mânası kişiye orucunu bırakmayı emretmek değildir. Onlara göre bunun mânası sadece yalan söylemekten sakındırmaktır. Buradaki ifade “içki satan kimse, domuzları boğazlasın” hadîsindeki ifadeye benzemektedir. Zira Hz. Peygamber, onların boğazlanmasını emretmemiştir. Bilakis içki satma günahının büyüklüğü vurgulanmıştır.⁸⁰

Benzer bir örnekte Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Müslümana sövmek fısk, onunla savaşmak küfürdür”.⁸¹ İbn Hacer buradaki ifadenin haki ki anlamda olmadığını ve Hz. Peygamber’in dinleyeni böyle bir işi yapmaktan sakındırmak için mübalağa yaptığını belirtmiştir. Ona göre bir başka tevcih de teşbih yoluyla anlatım olmasıdır. Yani Hz. Peygamber “böyle ya-

71 Buhârî, *Mevâkiti’s-salât*, 27.

72 İbn Hacer, *Feth*, II, 246; Aynî, *Umde*, IV, 225.

73 Kastallanî, *İrşadii’s-Sâri*, II, 252.

74 Buhârî, *Cenâiz*, 35.

75 İbn Hacer, *Feth*, III, 512.

76 Aynî, *Umde*, VI, 456.

77 Buhârî, *Diyât*, 2.

78 İbn Hacer, *Feth*, XIV, 178.

79 Buhârî, *Savm*, 8.

80 İbn Hacer, *Feth*, IX, 611; Aynî, *Umde*, IX, 28.

81 Buhârî, *Fiten*, 8.

parsanız, yaptığınız şey kafirin yaptığı gibi olur” demek istemiştir.⁸² Aynı de şöyle diyerek iki tevcihte bulunmuştur: “Kişi o fiili helal görürse kafir olur veya bu ifade tağliz, yani sakındırmak içindir”.⁸³

Örnek 18. *Teşvikte mübalağa:*

Buhârî'nin naklettiği bir hadîste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Sizden biri kendisi için arzu ettiğini kardeşi için de arzu etmedikçe iman etmiş olmaz”.⁸⁴ Aynı bu hadîsle ilgili olarak önce bir soru sorar ve ardından onun cevabını verir: “Nefy ile murâd, imanın kemali ise o zaman bu hadîsteki haslete sahip olmayan kimsenin, diğer erkanı yapmasa da kamil mü'min olması gerekir, şeklindeki bir itiraza şöyle cevap verilir: Bu hadîste mübalağa yani vurgu vardır. Sanki imanın en büyük rûknü, muhabbet (kendisi için istediğini kardeşi için de istemek) gibidir. Bu hadîs ‘namaz ancak abdestle olur’ hadîsine⁸⁵ benzemektedir. Kâmil iman diğer erkanın da yerine getirilmesiyle meydana gelir”.⁸⁶

Örnek 19. *Soranın haline göre hitap etme:*

Buhârî'nin naklettiği bir rivayete göre bir kimse Hz. Peygamber'e “Bana, beni cennete sokabilecek bir amel haber ver!” diye sorunca Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah'a hiçbir şeyi ortak kılmayarak yalnız Ona ibadet edersen, namazı kıalarsın, zekatı verirsin, ramazan orucunu tutar ve sıla-i rahim yaparsın” buyurdu.⁸⁷ İbn Hacer ve Aynî, dinde diğer vacibler varken burada özellikle sıla-i rahmin zikredilmesinin soranın haline göre olduğunu belirtmiştir. Onlara göre sanki o kimse bunu mubah görerek sıla-i rahmi kesmişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber o şahıs için önemli olduğundan dolayı ona sıla-i rahim yapmasını emretmiştir.⁸⁸

İlmu'l-beyân

Örnek 1. *Sıcaklığın şiddetinin cehennemin kaynamasından olması*⁸⁹ :

Daha önce de belirttiğimiz gibi bu tür hadîsleri anlamada iki türlü yaklaşım bulunmaktadır. Zahiri yaklaşıma göre gerçekten cehennemin kaynamasından olabilir. Buna herhangi bir mani yoktur. Çünkü her şey Allah'ın kudretindedir. O istedikten sonra her şey olur. Ancak yorumcu yaklaşım meseleye daha aklî yaklaşır ve hadîsin zahirî anlamıyla kabul edilmesinin önünde engeller görür. Bu noktada yorumcu yaklaşım belağattan istifade eder. Zira belağat hadîsin zahirî anlamıyla kabul edilemeyeceğine imkan vermektedir.

Bu sebeple İbn Hacer, mezkur ifadenin cehennem ateşinin tutuşmasının şiddetinden kinâye olduğunu söyler. Hadîsin zâhiri, yeryüzündeki sıcaklığın ha-

82 İbn Hacer, *Feth*, XIV, 521.

83 Aynî, *Umde*, XX, 77.

84 Buhârî, İman, 6.

85 Ebû Dâvûd, Tahâre, 101; İbn Mâce, Tahâre, 399; Tahâvî, *Şerhu Ma'ani'l-Asâr*, (thk. Muhammed Zehra en-neccar), Beyrut, 1987, I, 26; Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, (thk. Ali Muhammed Muavaad-Adil Ahmed Abdulmevcud), Beyrut, 1992, I, 303.

86 Aynî, *Umde*, I, 161.

87 Buhârî, Zekât, 1.

88 İbn Hacer, *Feth*, IV, 8; Aynî, *Umde*, VII, 166.

89 Buhârî, Mevâkîtu's-salât, 9.

kikaten cehennemın kaynamasından olduğunu göstermektedir. İbn Hacer bunun mecâzu't-teşbih olduğunu söyleyenlerin bulunduğunu belirtir. Bunlara göre mâna "o, sıcaklıkta cehennem ateşi gibidir" şeklindedir. Ancak İbn Hacer ilk izahın daha uygun olduğunu, bunu "Cehennem Rabb'ine şikayette bulundu da iki nefes almasına izin verildi"⁹⁰ hadîsinin te'yid ettiğini söyler.⁹¹

Dikkat edilirse İbn Hacer hadîsleri anlamada her iki yaklaşımı da ortaya koymuştur. Ancak bunlardan zahirî yaklaşımı tercih etmiştir. Oysa diğer yaklaşımın da dilsel bir temeli vardır. O da belağattan istifade edilerek ortaya konabilir. Buna göre diğer anlam mümkün ve daha isabetli gözükmektedir.

Örnek 2. Sabaha kadar uyuyup kalkmayan adamın kulağına şeytanın bevletmesi⁹²:

İbn Hacer ve Aynî, bunun anlaşılmasında ihtilâf edildiğini söyleyerek şunları ifade ederler:

a- Bu, hakikattir. Buna mani yoktur. Zira muhal değildir. Çünkü şeytanın yediği, içtiği ve nikahlandığı sabit olmuştur.

b- Bu, uyuyup da namaza kalkmayanın kulaklarını, şeytanın örtmesinden kinâyedir.

c- Bu, adamın uykusunun ağırlığı sebebiyle kendisini namazdan gafil hale getirmesi, kulağına bevledilen ve işitme duyusu bozulan kimsenin haline benzetilmiştir (teşbih).⁹³

Hem İbn Hacer hem de Aynî'nin burada tercih belirtmediği görülmektedir. Ama daha önce söylediğimiz yaklaşımlar burada da geçerlidir. Bize göre mecâzî yaklaşımlar daha isabetlidir.

Örnek 3. Cehennemın Rabb'ine şikayette bulunması⁹⁴:

Şârihler bunun lisân-i hâl ile mi yoksa lisân-i makâl ile mi gerçekleştiği konusunda ihtilâf edildiğini kaydederler. Bir grup alim lafzın hakikate hamlinin kesin olduğunu, zira Hz. Peygamber mümkün bir durumu haber verdiği için onun te'viline ihtiyaç olmadığını belirtmiştir. Bazı alimler de bu durumu "cehennemın şikayet etmesi, onun kaynamışlığı ve taşkınlığından mecâzdır" diyerek mecâza hamletmişlerdir. Ancak hakikate hamli Allah'ın kudretinin büyüklüğünden dolaydır. Çünkü Allah Hz. Süleyman'ın hüdhüdü için ilim ve idrâk yarattığı gibi cehennem için de bir konuşma aleti yaratabilir.⁹⁵

Örnek 4. Hayânın imandan olması⁹⁶:

İbn Hacer İbn Teymiye'ye tabi olarak bu ifadenin anlamının şöyle olduğunu belirtir: "İman, sahibini günah işlemekten alıkoyduğu gibi hayâ da alıko-yar". Bu nedenle hayânın imandan kabul edilmesi kullanılması mecâzîdir.⁹⁷

90 Buhârî, Mevâkîtu's-salât, 19.

91 İbn Hacer, Feth, II, 201. Mecâzu't-teşbih ile ilgili mânanın en azından muhtemel olduğunu söylemek mümkündür.

92 Buhârî, Teheccüd, 13.

93 İbn Hacer, Feth, III, 338; Aynî, Umde, VI, 206.

94 Buhârî, Mevâkîtu's-salât, 19.

95 İbn Hacer, Feth, II, 202; Aynî, Umde, IV, 167.

96 Buhârî, İmân, 16.

97 İbn Hacer, Feth, I, 105.

Aynî de hayânın imanın hakikatinden olduğu, dolayısıyla hayâsı olmayanın imanı olamayacağı düşüncesinde olanlara cevap vererek dolaylı da olsa İbn Hacer'le aynı kanaati paylaşır: "Hayânın imanın hakikatinden olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü hadîsteki mâna 'hayâ, imanın tamamlayıcısıdır' şeklindedir. Kemalin nefyi ise hakikatin nefyini gerektirmez".⁹⁸

Örnek 5. *Hummanın cehennem kaynamasından olması*⁹⁹ :

İbn Hacer bunun hakikat olduğunu söyleyenler olduğu gibi hummanın sıcaklığının cehennemın sıcaklığına benzetildiğini söyleyenlerin de olduğunu ifade eder.¹⁰⁰ Ancak ona göre uygun olan hakikat olmasıdır. Aynî ise her ikisinin de muhtemel olduğunu belirtir.¹⁰¹

Örnek 6. *Yahudilerle savaşılacağı ve taşın "bu arkamdaki yahudidir" şeklinde dile geleceği*¹⁰² :

İbn Hacer ve Aynî'ye göre bu, mucize olup Hz. İsa'nın nuzülü esnasında taşlar böyle konuşacaktır. Taşı Allah konuşturacaktır ki O, her şeye kadirdir. Aynî mecâz olmasının da muhtemel olduğunu, çünkü bu hitâbın yapıldığı ashâbdan hiç birinin sonraya kalmadığını söyleyenler bulunduğunu belirtir. Ancak ona göre hakikat olması daha evlâdır.¹⁰³

Örnek 7. *Gelecekte nezdredip de nezrini yerine getirmeyecek olan, şahitlik yapmaları istenmediği halde şahitlik edecek olan insanlar arasında şışmanlık meydana geleceği*¹⁰⁴ :

Aynî'ye göre zâhir olanın hakiki mânada şışmanlığın meydana gelmesidir. Bunun yanında mânasının dünyaya rağbetten kinâye olduğunu söyleyenler de vardır.¹⁰⁵

Örnek 8. *Hz. Peygamber'in eviyle minberi arasının cennet bahçelerinden bir bahçe olması*¹⁰⁶ :

Her iki şârih burada üç şeyin kastedilebileceğini belirtir:

a- Hakikattir. Bu yer aynıyla cennete intikal eder.

b- Mecâzdır, yani orada yapılan ibadet cennete götürür. Dolayısıyla bu ifade ibadete teşvik olur.

c- Teşbîhtir. Orası cennet bahçesi gibidir.¹⁰⁷

Örnek 9. *Nil ve Fırat nehirlerinin cennetten çıkması*¹⁰⁸ :

İbn Hacer hakikaten bu nehirlerin cennetten çıktığını söyleyenlerin yanı sıra bu nehirlerin cennetten çıkmalarının mânasının, çok tatlılık, güzellik ve

98 Aynî, *Umde*, I, 202.

99 Buhârî, *Tıbb*, 28.

100 İbn Hacer, *Feth*, XI, 327.

101 Aynî, *Umde*, XVII, 391. Aynî'nin en azından mecâz yorumuna ihtimal vermesi isabetli gözükmektedir.

102 Buhârî, *Cihâd*, 94.

103 İbn Hacer, *Feth*, VI, 202; Aynî, *Umde*, XII, 10.

104 Buhârî, *Eymân*, 27.

105 Aynî, *Umde*, XIX, 181.

106 Buhârî, *Rikâk*, 53.

107 İbn Hacer, *Feth*, XIII, 308; Aynî, *Umde*, XIX, 108. Mecâz veya teşbîh olması daha uygun gözükmektedir.

108 Buhârî, *Menâkibu'l-ensâr*, 42.

bereketlilik gibi özelliklerinden dolayı cennete benzetilmesi (teşbih) olduğunu söyleyenlerin de bulunduğunu ifade etmiştir. Ancak İbn Hacer ilk görüşün daha uygun olduğunu belirtmiştir¹⁰⁹. Aynî de aynı kanaattedir.¹¹⁰ Nevevî de aynı görüşte olup hadîsin zahirine göre anlaşılmasının daha doğru olacağını belirtmiştir.¹¹¹ Ebu'l-Abbas el-Kurtubî (ö. 656/1259) de iki ihtimalden bahsetmiştir. Hadîs ya zahirine göredir ya da bu nehirler tatlı ve bereketli olması sebebiyle cennet nehirlerine benzetilmiştir.¹¹² Yusuf el-Kardavî ise mecaz yorumunu kabul etmiştir.¹¹³

Örnek 10. Resûlüllah'ın kalbinin Miraçtan önce iman dolu altın bir tasla yıkanması¹¹⁴:

İbn Hacer ve Aynî bunun hakiki olmasının mümkün olduğunu söylemiştir. Zira amellerin kıyamet günü tartılmasının mümkün olması gibi mânaların da somutlaşması mümkündür. İbn Hacer, bunun böyle olmasına kıyamette Bakara sûresinin karanlık, ölümün kaç gibi gelmesini misal verir. Onların belirttiğine göre Beydavî (ö. 691/1292) bunun temsil için olduğunu ifade eder. Zira mânaların bu şekilde temsil edilmesi pek çok kere vaki olmuştur.¹¹⁵

Örnek 11. Uhud dağınu bizim sevmemiz, onun da bizi sevmesi¹¹⁶:

İbn Hacer, iki taraftan vaki olan sevginin hakiki olduğunu söyler. Ona göre hadîsin zâhirinden Uhud dağının cennet dağlarından olduğu anlaşılmalıdır. Nitekim onun cennet dağlarından olduğuna dair İbn Hanbel'in (ö. 241/857) naklettiği hadîs de¹¹⁷ bunu te'yid eder. Resûlüllah akıllılara hitap ettiği gibi ona hitap etmiştir.¹¹⁸ Aynî ise Kirmânî'den naklederek dağdan maksadın ehli ve ehlienden de maksadın Medineliler olduğunu söyler.¹¹⁹ Ayrıca Allah'ın dağda sevgi yaratması sebebiyle sevginin bizzat Uhud'un kendisine hakiki olarak isnad edilmesi de mümkündür.¹²⁰

Örnek 12. Hz. Peygamber'in bir kimsenin Hayber günü taksim edilmemiş olan ganimetlerden aldığı ince kadifeden ihramın o kimse üzerinde tutuşup yanmakta olduğunu söylemesi¹²¹:

İbn Hacer ve Aynî'ye göre, ateş tutuşması bizzat ihramın ateş olup da onunla kişinin azap görmesi şeklinde hakikat olabileceği gibi, o hareketin ateşte azap görmeye sebep olabileceği de muhtemeldir.¹²²

109 İbn Hacer, *Feth*, VII, 616.

110 Aynî, *Umde*, XIV, 12.

111 Nevevî, *el-Minhâc*, (thk. Halil Me'mun Şiha), Beyrut, 1996, XVII, 175.

112 Ebu'l-Abbas el-Kurtubî, *el-Müfhim li-ma Eşkele min Telhisi Kitabi Müslim*, (thk. Yusuf Ali Bedevi), Beyrut, 1996, VII, 86.

113 Yusuf el-Kardavî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 186. Bu görüşün daha makul olduğu söylenbilir.

114 Buhârî, *Menâkibu'l-ensâr*, 40.

115 İbn Hacer, *Feth*, VII, 605; Aynî, *Umde*, XIV, 8.

116 Buhârî, *Meğâzi*, 28.

117 İbn Hanbel, *Müsned*, III, 141; 149; 159; 240.

118 İbn Hacer, *Feth*, VIII, 130.

119 Bkz. Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, XVI, 15.

120 Aynî, *Umde*, XIV, 164.

121 Buhârî, *Meğâzi*, 39.

122 İbn Hacer, *Feth*, VIII, 272; Aynî, *Umde*, XIV, 263.

Örnek 13. Hz. Peygamber'in Uhud dağı kadar altını üç gün içinde dağıtmak istemesi:

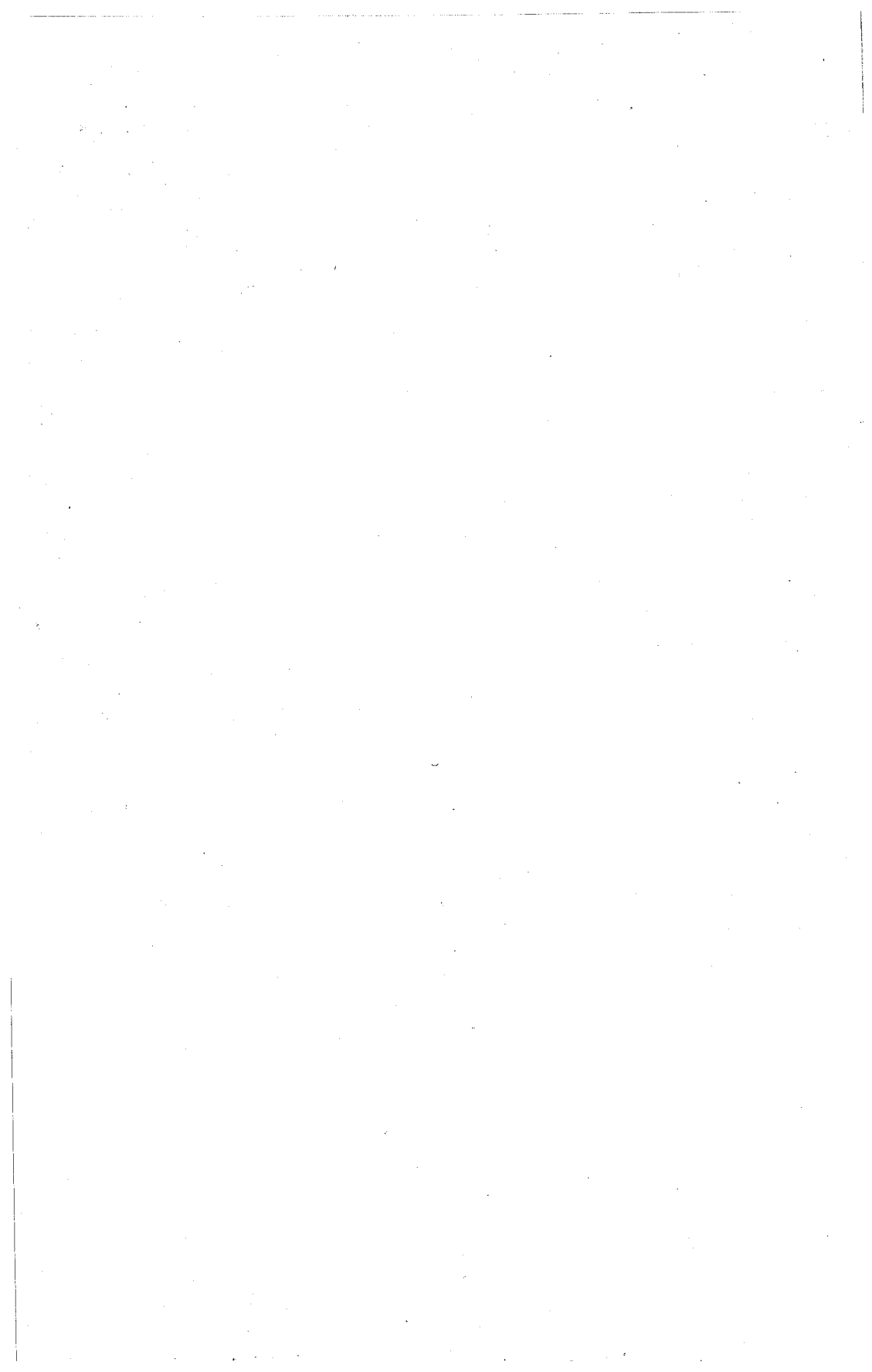
Buhârî'nin tahrir ettiğine göre Resûlullah Ebû Zerr'e şöyle buyurmuştur: "Yanımda şu Uhud dağı kadar altın olup da ondan benim yanımda bir dinar altın bulunduğu halde üzerimden üç gün geçmesi beni sevindirmez. Ancak borç için hazırlamakta olduğum altın müstesnadır. Beni sevindiren ise, o kadar çok altını Allah'ın kullarına şöyle, şöyle ve şöyle verip dağıtmamdır".¹²³ İbn Hacer'e göre hadîste geçen üç gün ile ilgili kaydın sebebinin "bu kadar altını dağıtmak için ancak üç gün gerekeceği" şeklinde yorumlayanlar bulunmaktadır. İbn Hacer bu yoruma "bir gün bir gece" ile ilgili rivayetin engel olduğunu söyleyerek uygun görüşün "üç günün bu miktarı dağıtmada ihtiyaç duyulan en uzun süre, bir günün ise mümkün olan en az süre" olduğunu belirtir.¹²⁴ Aynî ise, bu yorumlara karşılık olarak doğrusunun mezkur altını dağıtmayı ileri bir zamana te'hir etmeyip hemen dağıtmaktan kinâye olduğunu ifade eder.¹²⁵

Buraya kadar belâgat ilminin hadîslerin anlaşılmasına nasıl katkı sağladığını örneklerle ortaya koymaya çalıştık. Sonuç olarak şunları söylemek mümkündür: Hadîslerin anlaşılması her şeyden evvel bir dil sorunudur. Dil ise, toplumsal bir olgu olup her yönüyle bilinmesi gerekmektedir. Belâgat ilmi de dilin önemli bir yönünü oluşturmaktadır. Bu ilim, Hz. Peygamber'in murâdını, dolayısıyla hadîsteki anlamı ortaya çıkarmada önemli bir imkan sunmaktadır. Gerçekten belâgat ilmi, bir hadîsten kastedilene anlamada hitap ve muhatabın durumlarını göz önünde bulundurması yönüyle dikkat çekmektedir. Hem ilmu'l-ma'ânî-ilmu'l-bedî' hem de ilmu'l-beyân bölümünde sunulan örneklerle, bir hadîsi lafzının veya zahirinin dışında anlamının imkanı belâgat çerçevesinde ortaya konulmuştur.

123 Buhârî, Rikâk, 14.

124 İbn Hacer, *Feth*, XIII, 47.

125 Aynî, *Umde*, XIX, 9.



Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2002, C. 4, s. 12, ss. 145-168.

Türkiye'de Zorunlu Din Öğretimini Yapılandıran Süreç, Hedefler ve Yeni Yöntem Arayışları (1980-2001)

Nurullah ALTAŞ*

ABSTRACT

In the process of obligatory religious education began with the lessons of Religious Culture and Ethical Knowledge, the most discussed point has been whether this kind of education must focused on doctrinal teaching or pluralist one which puttin many into a melting pot. For non-muslims the problem was solved by eliminating the obligation. However, different undstandings within Islam persist in claiming their own conceptions, and objecting the present experience. Especiall, the Alevi organizations have either objected the obligatory religious education, or raised their voicve saying that as the Alevi teachings have not been involved in the curriculum, Alevis tended to become atheist.

Both how religious education must be maintained, and be restructured in wiev of new developments are primary occupation of religious educators. Especiall, nev developments in Theology Foculty of Ankara University with its organizations as seminars and symposia have a profound effect on reorienting and structering curriculum of Religious Culture and Ethical Knowledge from primary schools onwards. In the new programmes, the critical and questioning method has its weight and it is possible to observe the taraces of new conception on differences in the religious education.

Keywords: Religious Education, the Culture of Religion and Ethic Course, Compulsory (Mecburi) Religious Education

* Dr., A.Ü. İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı.

A. GİRİŞ

Zorunlu din öğretimi süreci açısından 12 Eylül 1980 tarihi ayrı bir önem taşır. Bu tarih, bir çok açıdan olduğu gibi din öğretimi açısından da Türkiye’de yeni bir dönemin başlangıcıdır. Bu dönemde, konumuz açısından en önemli gelişme din öğretiminin örgün eğitim çatısı altında zorunlu hale getirilmesidir. Dönemin Devlet Başkanı Kenan Evrenin talimatıyla Genel Kurmay Eğitim Dairesi Başkanı Osman Feyzoğlu başkanlığında “Din Eğitimi Danışma Kurulu” oluşturulmuş ve bu kurul 28 Mayıs 1981’den itibaren din öğretimi alanındaki yeni düzenlemelerle ilgili çalışmalarını başlatmıştır. Kurulun iki gün boyunca yapmış olduğu müzakereler sonucunda Din Kültürü ve Ahlak öğretiminin ilk ve orta öğretimde zorunlu olarak okutulması kararı, üyelerden ikisi hariç katılan diğer üyelerin tümünün olumlu görüşleriyle uygun bulunmuştur. Özellikle A.Ü İlahiyat Fakültesinin o dönemde dekanlığını yürüten Hüseyin Atay ve aynı fakülte öğretim üyelerinden Beyza Bilgin’in din öğretiminin zorunlu dersler alınması istikametindeki görüşleri komisyonun ulaştığı sonuçta etkili olmuştur¹.

Din öğretiminin zorunlu dersler arasına alınmasına karşı çıkan üyeler, laiklik ilkesine ve Tevhidi Tedrisatın ruhuna aykırılık noktalarında eleştiriler yöneltmişlerdir. Ayrıca farklı dini yorumlara sahip olan veya Müslüman olmayan vatandaşlarımız açısından sakıncalı olacağına dikkat çekmişler ve zorunlu uygulamaya karşı çıkmışlardır. Kurulun diğer üyeleri bu eleştirilere katılmayınca din derslerinin zorunlu olarak verilmesi konusunda mutabakat sağlanmıştır. Kurulun, çalışmaları sonucunda ulaştığı zorunlu din dersleri uygulaması önerisi, daha sonra yapılacak anayasal düzenlemede bu paraleldeki hükmün yer almasında oldukça etkili olmuştur².

Din öğretiminin zorunlu dersler arasında yer aldığı düzenlemelere kadar kamuoyunda yapılan tartışmaların üstünde bilimsel anlamda şekillendirici etkisi bulunan iki önemli toplantı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen ve 23-25 Nisan 1981 tarihleri arasında Ankara’da toplanan I. Din Eğitimi Semineri’dir³. İkincisi ise 9-10 Mayıs 1982 tarihlerinde yine Ankara’da toplanan ve Aydınlar Ocağı tarafından düzenlenen Milli Eğitim ve Din Eğitimi İlmî Semineri’dir⁴. Din öğretiminin zorunlu hale getiren karar sürecini resmi olarak başlatan Din Eğitimi Danışma Kurulu’nun toplantıları bu iki bilimsel toplantıdan sonradır. Yine başta Yüksek İslam Enstitüleri, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlanan raporlar da oluşturulacak din öğretimine etkili olmuşlardır. Ancak bu raporlardaki görüşler, ayrı-

1 Halis Ayhan, **Türkiye’de Din Eğitimi**, M.Ü.İ.V. yay., İstanbul 1992, 252; Ayrıca bkz. Mustafa Önder, **Prof. Dr. Beyza Bilgin ve Din Eğitiminde Yeni Yöntem Çalışmaları**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1997, 111.

2 Ayhan, 252.

3 **Türkiye I. Din Eğitimi Semineri**, AÜ İlahiyat Fakültesi 23-25 Nisan 1981, İlahiyat Vakfı Yayınları, Ankara 1981.

4 **Millî Eğitim ve Din Eğitimi**, İlmî Seminer Tebliğleri, Aydınlar Ocağı, Ankara 9-10 Mayıs 1981, Özal Matbaası, İstanbul 1981.

tılı olarak değerlendireceğim yukarıdaki iki bilimsel seminerde önemli oranda seslendirildiklerinden ayrıca değerlendirmemeyi tercih ettim.

Uygulamaya geçirilen zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri içindeki din öğretimi, hemen bir takım tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu çalışma çerçevesinde zorunlu din öğretimi kararının alınması öncesi yapılan tartışmaları inceleyerek ortaya konan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi programlarının arka planındaki zihniyeti, programların özelliklerini belirlemeye çalışacağım. Zorunlu din öğretiminin başlaması ile ortaya konan eleştirileri, karşılaşılan problemleri, bu problemlerin aşılması için geliştirilmeye çalışılan yeni yöntemleri ve nihayetinde bu arayışlar sonucunda ortaya çıkan ilköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi programlarını analiz etmeye çalışacağım.

B. ZORUNLU DİN ÖĞRETİMİNİN YAPILANDIRILMASINDA ÖNE ÇIKAN ANLAYIŞLAR

1. Din Öğretiminin 12 Eylül 1980 Öncesinde Durumu

13.8.1956 tarih ve 4-7805 sayılı İcra Vekilleri Heyeti'nin kararı ve Milli Eğitim Bakanlığı'nın 17.9.1956 tarih ve 921 sayılı genelgesiyle orta okullar dengi diğer okulların 1. ve 2. sınıflarına Din Bilgisi dersleri konuldu. Bu derslere velisinden dilekçe getiren öğrenciler girmeyebiliyordu⁵. Bu derslerin programı ve tatbikatıyla ilgili esaslarda Müslümanlığın iman, ibadet ve ahlaka müteallik esaslarının öğretilmesi belirlenmiş ve öğretmen ve öğrencilere yönelik örnek kitapların hazırlanması istenmişti. Liselere din derslerinin girme süreci ise 1967 yılında 271 milletvekilinin meclise önerge vermesiyle başladı. Bu milletvekilleri liselere din derslerinin konması yolunda teklif verince meclis ve kamuoyunda yoğun tartışmalar yaşandı. Tartışmalarla birlikte aynı yıl mecliste kabul edilen önerge uyarınca Talim Terbiye Dairesi 23 Ekim 1967 tarihli kararıyla anılan derslerin lise ve dengi okulların 1. ve 2. sınıflarında okutulmasını kabul etti⁶. Bu kararda derslerin amacını Talim Terbiye Kurulu şu şekilde belirler: "Milli birlik ruhu içinde, Anayasanın laiklik prensibine ve isteğe bağlılık şartına uygun olmak üzere, lise çağındaki öğrencilere din bilgisi dersi okutmanın başlıca amacı, ilk ve ortaokullarda edinmiş oldukları bilgilere dayanarak, bir manevi alemin varlığını kavratmak, maddi ve manevi değerler arasında sıkı bir bağlılık bulduğuna, bunların birbiriyle çelişmediğine dikkatleri çekmektir."⁷ Beyza Bilgin bu derslerle ilgili olarak daha sonra yapılan düzenlemelerle derslere devamın değil devamsızlığın teşvik edildiğini söyler⁸. Liselerdeki din derslerinin müfredatı, 23 Ekim 1967 tarihli, Talim Terbiye Dairesi Başkanlığı'nın kararına göre üç yıl denendikten sonra kesin şekli verilmek üzere düzenlen-

5 Ayhan, **Türkiye'de Din Eğitimi**, 128.

6 Beyza Bilgin, **Türkiyede Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri**, Ankara 1980, 69; Ayhan, 251.

7 Bilgin, 70.

8 agy.

diği halde, deneme süresi 1976-1977 öğretim yılına kadar devam etmiştir. Bu yıl din bilgisi dersinin müfredatında bazı değişikliklere gidilmiştir.

Beyza Bilgin'in liselerdeki din dersleri üzerine yeni düzenlemeler yapılmadan önce, 1976 yılında tamamladığı alan araştırmasında ulaştığı sonuçlardan birisi dersin amaçlarının öğrencilerin içinde buldukları yaşın ihtiyaçlarına uygun olarak geliştirilmesi gerekliliği ve bunların davranışlara nasıl dönüştürüleceği probleminin çözülmesi gerekliliğidir. Yine sonuç ve öneriler kısmında vurgu yapılan, dersin bazı konularının derinliğine işlenmemiş olması⁹ ve öğretimin okul çatısı altında sınırlandırılmış olması gibi belirlemeler, bu döneme kadar uygulamadaki din öğretiminin ilmiyalci bir yönetime dayalı olarak yürütüldüğünün göstergesidir.

Okutulmakta olan din derslerinin programları ve kitapları üzerinde geliştirici yönde çalışmaların yetersizliğinin en önemli sebebi din eğitimi alanında çalışan akademisyen ve araştırmacıların özellikle bu derslerin örgün eğitim içinde bulunmasının meşruiyetine odaklanmış olmalarıdır. Bilgin'in çalışması bu düşüncemi temellendiren iyi bir örnektir. Bilgin'in liselerdeki din derslerinin problemleri üzerine yaptığı alan araştırmasının teorik kısmında din öğretiminin okul çatısı altında yapılması gerektiğinin temellendirilmesi önemli yer tutar. Aynı yöneliş Bilgin'in "Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi" isimli çalışmasında da geçerlidir. Çünkü dönemin özelliği, genel eğitimcilerin din eğitiminin örgün eğitim içinde yapılmasına tavır alışları sebebiyle din eğitimcilerinin en fazla bu konuyu araştırmıştır. Cemal Tosun'un da belirlediği gibi din dersleri üzerindeki bu meşruiyet tartışması, din eğitimi biliminin bilimselleşmesinin önünde bir engel olarak dururken aynı zamanda program geliştirme ve ders kitaplarının gelişiminin yavaş ilerlemesine neden olmuştur¹⁰.

Program geliştirme faaliyetlerini eleştirmeyi bir tarafa bırakalım, o dönemde kaleme alınan ders kitaplarıyla ilgili olarak bile şekil başta olmak üzere bir çok eleştiri Bilgin'in araştırmasında alan öğretmenleri tarafından dile getirilmiştir. Öneriler kısmında ders kitaplarının şekil açısından daha iyi hale getirilmesi talebinin bulunması ve özellikle kitapların bireyin duygu yönüne yeterince eğilmediği noktada ortaklaşa bir eleştiri gelmesi bu görüşümüzü desteklemektedir¹¹.

Beyza Bilgin'in araştırmasında din derslerinin yöntem olarak gelişiminde etkili olacak en önemli tespit, din derslerine katılımdaki mezhep farklılıklarının etkisi konusundadır. Daha sonra Din Derslerinin zorunlu olduğu dönemde alevlenecek olan mezhep farklılıklarının din derslerini düzenlemede nasıl etkilediği konusunda Bilgin iki farklı örnek sunar. Alevi ailelerin çoğunlukta bulunduğu bir lisenin din dersi öğretmeni, bu lisede din dersine katılımın yüksek olduğunu söylerken bunun sebebini de alevi ailelerin çok

9 Bilgin, 152.

10 Cemal Tosun, **Din Eğitimi Bilimine Giriş**, PegemA Yayıncılık, Ankara 2001, 59.

11 Bilgin, 115.

dindar olduklarına ve çocuklarının din eğitimine önem verdiklerine bağlamıştır. Yine alevi ailelerin çoğunlukta olduğu başka bir semtteki lisede ise din dersi öğretmeni din dersine katılımın düşük olduğunu söylerken gerekçesini alevi ailelerin çocuklarını din dersine göndermek istememesine bağlamıştır. Bilgin bu iki farklı örnekten hareket ederek mezhepsel farklılıkların din dersi üzerinde etkili olmadığı gibi bir genel sonuca ulaşmamakla birlikte din dersine karşı takınılan tavırların da salt mezhebi farklılıklarla açıklanamayacağını belirlemektedir¹². Her ne kadar Bilgin, bu dönemdeki din derslerinin mezhebi farklılıklara vurgu yapmadığını söylese de dönemin programları ve ders kitaplarının incelenmesi sonucunda din öğretiminin tek yanlı ve eleştiri kabul etmeyen bir ilmihal bilgisini amaçladığını söylemek iddialı bir tavır olmayacaktır¹³. Aynı çizgide gelişen anlayış, daha sonra mecburi din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinin programlarına da yansımaya sahiptir. 1980 öncesi genel öğretimde, din eğitimi ve öğretimiyle ilgili en son gelişme 23.9.1976 tarih ve 345 sayılı Talim-Terbiye Kurulu kararı ile Din Bilgisi derslerinin, temel eğitim ikinci kademesinin, orta okulun üçüncü sınıfı ile lise ve dengi bütün okulların üçüncü sınıfına konulmuş olmasıdır. Bu düzenleme ile artık ilköğretim 4. sınıftan lise son sınıflara kadar örgün eğitim çatısı altında din dersleri öğretimi söz konusu olmaktadır¹⁴.

Görüldüğü gibi din öğretimi zorunlu hale getirilmeden önce giderek yükselen bir şekilde örgün eğitim içinde yerini almaktadır. Bu yükselişte en önemli sebep, halkın bu konu ile ilgili beklentiler ve bu beklentiler çerçevesinde alınan politik kararlardır. Her ne kadar Milli Eğitim Bakanlığı içinden bu derslerin eğitim bilimi çerçevesinde yapılandırılması konusundaki gayretler veya entelektüel kesimde dile getirilen öneriler bulunsa da henüz din eğitimi bir bilim alanı olarak teşekkül etmemiş ve konu ile ilgili bilimsel çalışmalar ortaya konmaya başlamamıştır. Din eğitimi bilimi alanında yapılan ilk doktora çalışması Beyza Bilgin'in "İslam'da Eğitimin Temeli Olarak Sevgi" isimli çalışmasının tamamlanma yılı 1970'dir¹⁵. Yine Bilgin'in din öğretimi uygulamalarına ilişkin olarak Ankara'daki 19 Lise üzerinde yaptığı çalışmasının tarihi de 1973'tür¹⁶. Kamuoyunda dile getirilen bir çok konuyu bilimsel olarak ortaya koyan çalışma ise yine Beyza Bilgin'e aittir ve tamamlanma yılı 1979'dur. Bahsettiğim çalışmalar din öğretimi uygulamalarına teorik destek sağlayacak bir çalışma alanının, din eğitimi biliminin oluşumunda çekirdek niteliği taşıyacaktır. Ancak henüz bu dönemdeki oluşturmaya yeterli seviyede etkin değildir

12 Bilgin, 121.

13 Bu konudaki ayrıntılı araştırma için bkz. Nurullah Altaş, *Türkiye'de Örgün Öğretimde Dinin Yeri (1924-1980 Arası Din Öğretimi Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme)*, **Marife**, Yıl:2, Sayı: 1, Bahar 2002, 219-229.

14 Ayhan, **Türkiye'de Din Eğitimi**, 133.

15 Beyza Bilgin, **İslam'da Eğitimin Temeli Olarak Sevgi**, Basılmamış Doktora Tezi, AÜİF, Ankara 1970.

16 Beyza Bilgin, *Liselerde Din Bilgisi Eğitiminin Bugünkü Durumu*, **50. Yıl**, AÜİF Yayınları, Ankara 1973, 273-290.

2. Zorunlu Süreç Öncesi Yapılan Tartışmalar

Din eğitimi bilimi alanında yapılan teorik çalışmaların bir ürünü olarak Ankara İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen I. Din Eğitimi Semineri'nde din öğretimi çeşitli yönleriyle tartışılmış ve bundan sonraki uygulamalara yol gösterecek önemli görüşler ortaya konmuştur. Ancak din öğretiminin "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi" dersleri ismiyle zorunlu dersler arasına alındığı uygulama sürecinde genişçe tartışacağımız gibi bu önemli görüşlerden büyük bir kısmı ders kitapları ve öğretmen uygulamalarına yansımamış, öğretim sürecinde ders kitapları ve öğretmen tutumları önemli oranda belirleyici unsur olarak öne çıkmıştır. Bu seminerde din öğretimi, hukuksal ve sosyal temelleri, genel eğitim içindeki yeri ve din eğitiminin içeriği açılarından Türkiye'deki çerçevede tartışılmış, yurtdışındaki işçi vatandaşlarımızın çocuklarının din eğitimi sorunları ve yaygın din eğitiminin temelleri ve hedefleri çeşitli tebliğler çerçevesinde tartışılmıştır. Seminerdeki tebliğ konuları, katılımcılar ve tartışmalar incelendiği zaman bu iki günlük çalışmalarda konu tamamen bilimsel sınırlarda tartışılmış, dersler için amaç belirlemeyi hedefleyen tebliğlerde her hangi bir politik veya dinsel duruşun savunması yapılmamıştır.

"Din Eğitimi Üzerine" isimli tebliğinde Ekrem Üçyiğit, zorunlu din öğretimini daha sonra problem haline dönüşebilecek olan mezhep ayırımına dayalı çatışmaların önlenmesi bağlamında dile getirmiştir. Üçyiğit şunları söylemektedir: "1980 öncesi meydana çıkan Sivas, Maraş ve Çorum olayları bizi derinliğine düşündürmelidir. Bu illerde asırlardan beri küllenmiş, Cumhuriyet Devrinde tamamen unutulmuş bulunan Alevi-Sünni davası akıllara durgunluk veren bir hayatıyetle hortlatılmış, tezgahlanmış ve uygulanmıştır. Bunu yapan, planlayan karanlık merkezler bu fitneyi nasıl tahrik edeceklerini çok iyi biliyorlardı. Başarıları bunu ispatlamaya yeter. Ama buna çare düşünmesi gereken Türk münevverlerinin büyük çoğunluğu ömründe bir ilmihal kitabı dahi okumamışken olaya müdahale edebilir mi? Değil alevi-Sünni meselesi, İslam'ın şartını dahi bilmeyen on binlerce öğretmen, idareci ve memurdan bu soruna nasıl çözüm bekleyebiliriz?"¹⁷

Üçyiğit, Türk toplumunda geçmişte yaşanan mezhep ayrılıklarına dayalı çatışmaların önlenmesinde din öğretimini olumlu bir şekilde devreye sokmaktadır. Aslında din öğretiminin zorunlu hale getirilmesinde, ciddi boyutlara ulaşan sokak çatışmaları ve anarşist eylemlerin önlenmesi ve toplumun giderek birbirinden uzaklaşan kamplara bölünme tehlikesinin yeniden yaşanmaması için dinin birleştirici bir unsur olarak kullanılması düşüncesi, kararı etkileyen süreçlerde yapılan tartışmaların satır aralarında gözlenebilmektedir. Üçyiğit'in ifadelerinde yaşanan çatışmaların belli bir boyutunun yani mezhep çatışmalarının önüne geçme kaygısı okunmaktadır. Birleştirici bir unsur olarak önerilen din öğretimi, yöntemini ve yaklaşımını geçmişten tevarüs eden ilmihalci anlayışa dayanmaktadır. Din öğretiminin

17 Ekrem Üçyiğit, *Din Eğitimi Üzerine*, Türkiye I. Din Eğitimi Semineri, İlahiyat Vakfı Yayınları, Ankara 1981, 359.

hedefini İslam'ın şartlarını bilmek olarak belirleyen bu bilimsel temellerden ziyade geleneksel anlayışa paralel uygulama, çatışmaların önlenmesinde yetersiz kalmıştır.

Seminerdeki tebliğinde Hasan Ali Koçer, din eğitimi programlarının genel eğitimin amaçları çerçevesinde düzenlemesiyle, genel eğitim programlarının dinin amaçlarına göre düzenlemesi paradoksunu tartışırken şu soruları sormaktadır:

“- Çeşitli din müntesiplerinin bulunduğu bir ülkede, genel eğitimin programları, hangi dine göre düzenlenecektir?

“- Aynı din, fakat çeşitli mezheplerin bulunduğu bir ülkede, genel eğitim programları hangi mezhebe göre düzenlenecektir?”¹⁸ Koçer, din öğretimi programlarının Milli Eğitimin temel amaçlarına göre şekillenmesini savunurken yukarıda sorduğu soruların çözümüne yönelik öneri de sunmamaktadır. Koçer'in önerileri sadece din öğretiminin amaçlarının Milli Eğitimin amaçları çerçevesinde sınırlandırılması üzerinedir.

Seminerde zorunlu din öğretimi başlangıcı arifesinde ilerde ortaya çıkabilecek muhtemel sorunlardan birisine dikkat çeken isim Mehmet Dağ'dır. Tebliğinde Türkiye'de din öğretiminin bazı sorunlarını ortaya koyan Dağ, laik devlete ters düşmeyecek, aynı zamanda din öğretimini de yerine getirecek öğretmen kadrolarının yetiştirilmesini ve din öğretimi veren okulların müfredat ve ders programlarının laik devlete vatandaşlar yetiştirecek, dinin kişinin özgür vicdanlarında gelişebileceğini zihinlere yerleştirebilecek biçimde düzenlenmesini ihtiyaç olarak görür¹⁹. Dağ, din öğretimi program çalışmalarında bir dönüm noktasını ifade edebilecek önerilerinde şunları söyler: “Bir yazarın da genel olarak eğitimin amacının ne olması gerektiğini ortaya koyarken belirttiği gibi; ‘dünyanın her yerinde insan, temel sorunları bakımından benzerlik göstermektedir. Bu sorunları çözümlmek için o, kendisi, tabiat ve evren hakkında varsayımlar oluşturur. Bu varsayımlardan felsefesi, sanatı, sosyal, ekonomik ve siyasal kurumları doğar. İnsanın tabiatını anlamak bakımından bunların incelenmesi değerli bir takım sonuçlara ulaşmamızı sağlar. Hiçbir kültürel ifade kendi başına tam ve yeterli değildir. Her biri sınırlı ve kısmidir; başkalarının vardığı sonuçlarla tamamlanabilir. O halde gençleri yalnız kendi kültür değerleriyle karşı karşıya getirmek önemli olmakla birlikte, yeterli değildir. Onların eğitimi başka zaman ve ülkelerin inanç ve uygulamalarını tanımayı ve saygı göstermeyi de içermelidir. Böylece, kıyaslama ve karşılaştırma yoluyla gençler kendi miraslarında iyi olan şeylere sıkı sıkıya bağlanmaya ve bu mirasta değişikliğin geçerli olduğu yerlerde bazı iyileştirmeler yapmaya teşvik edilmiş olacaklardır. Kuşkusuz, böyle bir eğitim düzeyi sağlamak için öğrencileri koşullandırmadan, onlara yol gös-

18 Hasan Ali Koçer, *Genel Eğitimin Bütünlüğü İçinde Din Eğitiminin Yeri, Türkiye I. Din Eğitimi Semineri*, 23.

19 Mehmet Dağ, *Türkiye'de Din Eğitiminin Bazı Sorunları, Türkiye I. Din Eğitimi Semineri*, 381.

terebilecek, kendi sorunlarını kendilerine çözdürebilecek yetenekli ve aydın öğretmenlere ihtiyaç vardır.²⁰”

Dağ'ın V. T. Thayer'in "Religion in Public Education (New York 1974)" isimli eserinden alıntılandığı bu ifadeler, din öğretiminde arzulanan bir değişikliğe işaret ediyordu. Ancak Dağ, sunmuş olduğu önerilerin gerçekleşmesi için gerekli ortamın o dönem için uygun olmadığını düşünmektedir. Bununla birlikte yine de Dağ'ın önerileri, din öğretiminde bir anlayış değişiminin habercisidir.

12 Eylül 1980'den itibaren devletin her alandaki yeniden yapılanma sürecinde din eğitimi alanında yapılan çalışma ve toplantıların önemli bir bölümü, din öğretiminin örgün eğitim içinde zorunlu olması, İmam-Hatip liselerinin ve yüksek din öğretiminin konumu üzerine odaklanmaktadır. Din öğretimindeki bu önemli dönemeçte programlar ve muhteva üzerinde ciddi bir şekilde düşünülmemiştir. Programlar ve muhteva üzerinde yoğunlaşılmasının sebebi din öğretiminin o dönemdeki meşruiyet tartışmalarıdır. Din öğretiminin, örgün eğitim içinde zorunlu dersler arasında yer alma mücadelesi vermektedir. Verilen bu mücadele içinde zorunlu süreç içinde hangi problemlerle karşılaşılacağı ve bu problemlerin nasıl bir anlayış ve programla ortadan kaldırılacağı üzerinde yeterince düşünülmemiştir. O dönemin uygulamadaki problemlerini Beyza Bilgin şu satırlarda formüle eder:

“Din öğretimindeki problemlerden birisi de din bilgisi dersinin amacı konusunda birliğin mevcut olmadığı noktasındadır. Devletin eğitim politikasının belirlediği amaç başkadır, dersi okutan öğretmenin amacı başkadır, dersi okuyan öğrencinininki başka, çocuğunun bu dersi okumasını isteyen velinininki başkadır. Beklentilerde yaklaşıma, birleşme olmadığı sürece tarafların çabalarının büyük bölümü boşa gitmekte devam edecektir. ‘Devlet’ kendi ilkelilerinin korunmasını, buna din bilgisi dersinin de katkıda bulunmasını ister. ‘Öğretmen’ kişisel din anlayışına, benimsediği yoruma, bazen de ideolojiye göre, belirlenen amacı yeterli bulmaz, ‘bu şartlarda din öğretmenliği olamaz’ der, ama yine öğretmen kalmakta ısrar eder. ‘Veli’ öldüğü zaman çocuğunun arkasından bir Yasini şerif okumasını, okulun ona bu beceriyi kazandırmasını bekler. ‘Öğrenci’ ise bütün bunların arasında perişandır. Ona kimse sormaz. Onun ihtiyaçları nelerdir, beklentileri nelerdir?... Öğrenci, özellikle lise devresinde, ilkokulda ve ortaokulda okuduğu konuların sürekli tekrardan bıkmıştır. O, Kuranı Kerimi Türkçe anlamı ile okumak, insanın varlık sebebi ve vazifeleri üzerinde düşünmek, dinin özünün ne olduğunu, dini hayatın ve inanmanın değerini, duayı, bugünün Türkiye’sinde ve dünyada dinin durumunu, mevcut ideolojilerle dinin karşılıklı etkileşimini, demok-rasi, Cumhuriyet, Anayasa ve laiklik konuları ile İslam dininin prensiplerinin karşılaştırılmasını, faiz, kaza, kader, mezhep vb. konuları öğrenip anlamak istemektedir. Görüldüğü gibi bunlar, din dersinin başka hiçbir derste işlenmeyen gerçek konularıdır.”²¹

20 Dağ, 382.

21 Beyza Bilgin, *Din Dersi Öğretmenliği ve Güçlükleri*, AÜİFD, Cilt: XXVI, Ankara 1983, 261-262.

Beyza Bilgin bir başka makalesinde din öğretiminin mecburi hale getirilmesinden önceki gelişmeleri ve problemleri ortaya koyarken, dinin uzun süre genel eğitimden uzak tutulması, yüksek öğretimde araştırma konusu yapılmaması sonucunda yaşanan hayatla birlikte yeni anlayışlar kazanmasının engellendiğini vurgular. Bilgin'e göre imanın ve dinin bir vicdan işi olması da üzerinde tartışılmasını adeta bir tabu haline getirmiş ve bunun sonucunda yetişkinlerin çocuklarıyla bu konuda konuşmaları önünde engel teşkil etmiştir. Ancak bu engelleme sonucunda da çocuklar din hakkında sadece tesadüfi bilgilenme yoluyla kültür edinmişlerdir. Ancak kültür edinmede bir dil fakirliği söz konusudur. Bilgin'e göre din dersleri işte bu dil fakirliğini göz önünde bulundurarak öğrencilerin din alanındaki tabii eğilimine cevap verecektir. Yani ona, hayatı ve kendi varlığını anlamlandırmaya yardım edecektir. Bunun için Bilgin şu önerileri sunar;

1. İlköğretim din dersi alan öğrencilerin düşünmeye ve konuşmaya yatkınlıkları,
2. Dinle ilgili konuların uzun süre işlenmemiş olmasından dolayı yaygın biçimde hissedilen değer ve tutum belirsizlikleri,
3. Dersin giderek daha fazla teorikleşmesinden kaynaklanan ve gittikçe daha fazla hissedilen "bütünlüğü kaybediş"tir²².

Beyza Bilgin'in önerileri din eğitiminin bilimselleşme sürecinin somutlaşmış ifadeleridir. Halbuki konu üzerindeki tartışmaların önemli bir bölümü bilimsel sınırların ötesinde yapılmaktadır. Çeşitli bilimsel toplantılarda ve medyada yapılan tartışmalar genellikle din eğitimi felsefesi alanında görünmekle birlikte zaman zaman bilimsel alanın dışında gerçekleşmektedir. Derslerin zorunlu hale getirilme kararı alınana kadar meşruiyet konusunda yapılan tartışmalarda politik referanslar arka planda kalırken, uygulamanın başlaması ve özellikle ders kitaplarının ortaya çıkmasından itibaren politik kaygıyla yapıldığı fark edilen tartışmalar yaşanmaya başlamıştır. Burada benim asıl dikkat çekeceğim çalışma İsraili antroplog Sam Kaplan'ın bu dönemde yazılan ders kitapları üzerinde yapmış olduğu araştırmadır.

Kaplan araştırmasında ders kitaplarındaki muhteva, resimler ve vurgularla bir Türk-İslam sentezi doktrininin kurgulanmaya çalışıldığını iddia etmektedir. Kaplan'a göre bu kurgunun arkasında da yetmişli yıllardan beri ülkede Türk-İslam sentezi isimli ideolojiyi egemen kılmak için entelektüel seviyede çaba gösteren Aydınlar Ocağı bulunmaktadır²³. Kaplan'ın bu iddiasına ilişkin olarak zorunluluk kararına kadar herhangi bir referans bulunmamaktadır. Referanslar, zorunlu din öğretiminin uygulamaya girmesinden sonra yapılan tartışmalardan alınmaktadır. Her ne kadar I. Din Eğitimi se-

22 Beyza Bilgin, *İlkokullarda Din Bilgisi Dersleri, İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi V*, AÜİF İslam İlimleri Enstitüsü Yayınları, Sayı 5, Ankara 1982, 158.

23 Sam Kaplan, *Türkiye'de 1980'lerden Sonra Devletin Din Politikası, Devlet ve Din İlişkileri-Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler Sempozyumu*, İstanbul, 10-11 Ekim 2002, Yayınlanmamış Bildiri.

minerinde Süleyman Hayri Bolay'ın²⁴ ve Aydınlar Ocağı'nın düzenlediği Milli Eğitim ve Din Eğitimi seminerinde Ahmet Gürtaş²⁵ ile Abdurrahman Küçük²⁶'ün tebliğlerinde İslamiyet ve Türklük arasındaki ilişki üzerine belirlemeler bulunsa da bunları tüm din eğitimi düzenlemelerinin merkezine alacak kadar önemli vurgulamalar olarak kabul etmek imkansızdır. Kaplan'ın incelediği birkaç ders kitabındaki referans ise ilerdeki bölümlerde ayrıntılı durulacağı üzere yazarların kendi bakış açıları ile ilgilidir ve genelleme yapmaya yetecek sayıda değildir.

3. Zorunlu Süreçte Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Kitapları

Talim Terbiye Kurulunun 8.12.1981 gün ve 213 sayılı kararıyla temel eğitim ve orta öğretimde o güne kadar sürdürülen "Din Bilgisi" ders programları yürürlükten kaldırılmış ve mevcut Din Bilgisi ve Ahlak Bilgisi derslerinin "Din ve Ahlak Bilgisi" dersi adı altında program bütünlüğü içinde birleştirilmesi şeklinde bir düzenlemeye gidilmiştir. Buna göre hazırlanan programlar da 28 Mart 1982 tarihli Tebliğler Dergisinde yayınlanarak yürürlüğe girmiştir²⁷. Dersin temel ilkeleri yeniden düzenlenerek 30 Ekim 1986 tarih ve 2219 sayılı Tebliğler Dergisinde yayınlanmıştır. Aynı programda tekrar mahiyetinde olan bazı üniteler çıkarılarak yapılan bir değişiklikle son program 13 Nisan 1992 tarih ve 2356 sayılı Tebliğler Dergisinde yayınlanmıştır²⁸ ve tüm resmi ve özel okullarda uygulanan bu programlarla 2000 yılına gelinmiştir.

Anayasal düzenleme ile de zorunlu hale getirilen din kültürü ve ahlak bilgisi öğretiminin genel amaçları ilkökul, ortaokul, lise ve dengi okullar için şu şekilde belirlenmişti: "İlköğretim ve orta öğretimde 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."²⁹ Bu temel amaç içinde dikkat çeken husus dersin, dinler hakkında genel bir kültür kazandırıcı yönüne işaret edilmesidir. Nitekim genel ilkelerden bahsedilirken bu yön üzerinde ağırlıklı olarak durulmuş ve İslamiyet'ten başlayarak diğer dinler hakkında

24 Süleyman Hayri Bolay, *Din Eğitiminin Şümulu*, **Türkiye I. Din Eğitimi Semineri**, AÜİF Yayınları, 97-106.

25 Ahmet Gürtaş, *Türkiye'de Din Eğitiminin Hukuki Dayanakları*, **Milli Eğitim ve Din Eğitimi (İlmi Seminer Tebliğleri, Ankara 9-10 Mayıs 1981)**, Aydınlar Ocağı, İstanbul 1981, 142-152.

26 Abdurrahman Küçük, *Temel Eğitimde Din Eğitimi*, **Milli Eğitim ve Din Eğitimi**, Aydınlar Ocağı, 153-163.

27 Milli Eğitim Bakanlığı **Tebliğler Dergisi**, Sayı 2109, Tarih: 29 Mart 1982.

28 Milli Eğitim Bakanlığı, **Tebliğler Dergisi**, Sayı 2219, Tarih: 30 Ekim 1986; Sayı 2356, Tarih: 13 Nisan 1992.

29 Milli Eğitim Bakanlığı, **İlköğretim Okulu Programı**, MEB Yayınları, Ankara 1997, 547.

da bilgiler verilmesi gerektiği esasa bağlanmıştır. Dersin genel ilkeleri şöyle sıralanmıştır:

“Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programı, Anayasamız ile Milli Eğitim Temel kanunu hükümlerine uygun olarak hazırlanmıştır. Bu programın hazırlanmasında, okullarımızın bazı sınıflarında az sayıda da olsa, Musevilik, Hıristiyanlık ve diğer dinlere mensup öğrencilerin bulunabileceği hususu da dikkate alınmıştır. Böylece milli kültür unsurlarını ve genel kültürü destekleyici nitelikte olmak üzere, bu programdaki konuların detaylandırılması sırasına göre İslamiyet, Musevilik, Hıristiyanlık ve diğer dinler hakkındaki bilgilere de yer verilmiştir. Hiç şüphesiz bu bilgiler, öğrencilerin inanç ve kültür dünyalarına genişlik kazandıracak ve başka dinden olanlara karşı daha toleranslı ve anlayışlı davranmalarını sağlayacaktır.

Bu programda, %99’u Müslüman olan ülkemizde İslam Dinine ait bilgilere daha fazla yer verilmiş olması, hem öğrencilerin bu konudaki ihtiyaçlarının karşılanması bakımından, hem de tarihimizi, edebiyatımızı, musikimizi ve diğer sanat varlıklarımızı tanıtmak, benimsetmek, sevdirmek ve kısaca onları milli kültürümüzün bir üyesi yapmak açısından büyük önem taşımaktadır.”³⁰ Programın öğretiminde belirlenen genel amaca ulaşmak için uyulması gereken temel ilkelerde vicdan ve düşünce özgürlüğünün zedelememesi, dini ayrı olan milletlerle iyi niyet ve dostluk ilişkilerinin geliştirilebileceği anlayışının verilmesi, Müslüman olmayan öğrencilere uygulamaya dönük bilgilerin öğretilmemesi, okul dışından gelen yanlış bilgilerin düzeltilmesi yönünde gayret gösterilmesi, yardımcı ders kitaplarının tavsiye edilmiş olanlar içinden seçilmesi gibi hususlara vurgu yapılmaktadır³¹.

İlköğretim 4. ve 5. sınıflarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretiminin amacında ise Allah ve Peygamber kavramlarının tanıtılması, sevdirmesi ilk maddede zikredilmektedir. Bunun ardından ise İslam Dininin inanç, ibadet ve ahlak esaslarının öğrenci tarafından bilinmesinin sağlanması, kendi iç dünyasında, içinde yaşadığı aile ve toplumda, inanç ve ibadet yönünden dengeli ve uyumlu bir kişilik kazanmasının amaçlandığı belirtilmektedir. Ardından da temel ahlaki prensipleri bilen ve hayatında uygulayan bireyin hedeflendiği belirtilmektedir. Vatan, millet ve Atatürk sevgisinin pekiştirilmesi de amaçlar arasında zikredilen maddelerdendir³².

Tüm bu amaçlar çerçevesinde ortaya konan 4. ve 5. sınıf programının genel karakteri, önceki yıllarda hazırlananlardan pek de farklı değildir. Dinin belli bir bakış açısıyla yorumlanmasını esas alarak bunun eleştirisiz kabulünü öngören bir modelin öğretilmesi ve uygulanması temel hedeftir. Bu programların en önemli farkı, konsept konuları adıyla programa yerleştirilen Atatürkçülükle ilgili konulardır. Fakat, yeni yapılandırmada din öğretiminin içeriğinde Milli eğitimin genel hedeflerinin daha fazla etkisi hissedilmekte ve bu yıllara kadar din eğitimi biliminde katedilen aşamalar fark edilmektedir.

30 a. g. y.

31 a. g. y.

32 a. g. y.

İlköğretim 6-7 ve 8. sınıflarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretiminin amacında ise ilköğretimdekilere ilaveten Müslümanlığın en son ve en gelişmiş din olduğunu bilmekle birlikte başkasının inancına, düşüncesine, canına, malına ve diğer haklarına saygı gösteren bir hoş görü göstermesi hedeflenmektedir³³. Burada amaçlanan İslam'ı bir din olarak benimsemiş ve hayatına uygulayan bireyde diğer din mensuplarına karşı bir hoşgörü anlayışını geliştirmektir. Ancak bu hoşgörü anlayışının geliştirilmesine niçin 4. ve 5. sınıflardan itibaren başlanmadığı ve Müslümanlar içindeki farklılıklara karşı aynı hoşgörü anlayışının geliştirilmesinin niçin düşünülmeyeceği bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Yine bununla birlikte bu amaçların program içinde hangi üniteler altında gerçekleştirileceği de belirsiz gibidir. Her ne kadar İlköğretim 6. sınıftaki 1. ünite olan "Din Kavramı"nda³⁴ dinler hakkında genel bilgi başlığı altında Musevilik ve Hıristiyanlık dinleri hakkında bilgi veriliyor gibi görülüyorsa da hem diğer dinler bu iki dinle sınırlandırılmış gibi görünüyor hem de öğretmene bu amaçlara yönlendirici konu başlığı bu ünite altına alınmamaktadır.

Lise Müfredat Programında da İlk ve orta öğretim için konan genel amaç aynen korunmakta öğretimin temel ilkeleri de benzer biçimde sıralanmaktadır. Ancak Orta Öğretime has olarak Din ve Ahlak Bilgisi öğretiminin amaçlarında din kavramı ve dinler hakkında genel bilgi vermek, başkasının inancına, düşüncesine, canına, malına ve diğer haklarına saygı gösteren bir hoşgörü kazandırmak, dini inanç ve duyguların şahsi çıkarlara alet edilmesini engellemek, kendi iç dünyasını düzenlerken çevreyle, toplumla, ayrı dinden olanlarla, ilim, sanat ve uygarlık dünyasıyla sağlıklı ilişkiler kurmak, okul dışından alınması muhtemel batıl inanç ve fikirlerden uzak, saygılı bir görüş ve tutum kazanmaya özel bir vurgu yapılmıştır³⁵.

Bu amaçların gerçekleştirilmesi ise özellikle lise 1. sınıf programındaki Din, Dinler ve Özellikleri üniteleri içinde verilmesi düşünülmüştür. Yine Lise 3. sınıftaki "Yeryüzündeki Dinler ve İslam Dini" isimli ünite de bu amaçlara hizmet edecek şekilde düzenlenmiştir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri programlarının oluşturulmasından önce, meşruiyet tartışmaları üzerinde yoğunlaşılması sebebiyle yaklaşım ve yöntemler üzerine yeterince eğilinmediği daha önceki bölümlerde belirtilmişti. Ancak sınırlı da olsa yöntem ve yaklaşımlar üzerine yapılan önerilerden programların geliştirilmesi aşamasında yeterince yararlanılmadığı görülmektedir. Bu nedenle programların yürürlüğe girmesiyle birlikte uygulamada karşılaşılan problemler, tartışmaların yoğunlaşmasına yol açmıştır.

Beyza Bilgin, din öğretiminin isteğe bağlılığının aykırılıklara sebep olması ve sorunlar yaratmasından sonra, Din derslerinin müfredatının Mezhepler üstü olarak, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ismiyle yeniden düzenlen-

33 İlköğretim Okulu Programı, 556.

34 İlköğretim Okulu Programı, 557.

35 Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, Lise Müfredat Programı, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1987, 73.

mesi ve mecburi olarak okutulması sonucuna ulaşıldığını belirtmektedir. Bilgin'e göre bu kararın alınmasından sonra dersin metodunda değişimler meydana gelmiş ve kitaplar bu doğrultuda yazılmıştır. Bilgin, bu değişimle birlikte artık İslam Din Dersinin İslam'ın mezheplerinden birinin öğretimini yapmayacağını aksine bu mezheplerin dayanağı olan İslam Dininin temellerini ve bu temeller doğrultusundaki yaşanişın ürünü olan din kültürünü öğreneceklerini düşünmektedir³⁶.

Kültür, mezheplerin yorumundan bağımsız olarak oluşmamakta aksine mezheplerin etkisi altında şekillenmektedir. Nitekim programlarda ortaya konan ünite başlıkları da mezheplerin etkisinden bağımsız olarak muhtevanın oluşturulmasını güçleştirmektedir. İnanç ve İbadetle ilgili konuları mezheplerden bağımsız olarak düşünmek ne derecede mümkün olacaktır. Bu imkansızlıklar kitapların yazımı aşamasında muhtevanın belirli bir mezhebi anlayış çerçevesinde şekillenmesine yol açmıştır. Beyza Bilgin'de bu problemi ön plana çıkararak günümüzde din dersleri üzerindeki tartışmaların derslerin örgün eğitim çatısı altında verilip verilemeyeceğinden ziyade, nasıl verileceği üzerinde yoğunlaştığına dikkat çekmektedir.³⁷

4. Zorunlu Din Öğretimi Uygulama Sürecinin Değerlendirilmesi

Din öğretiminin uygulamaya geçirilmesi sırasında eleştirilerin en dikkat çekici olanları, uygulamaya mezhebe dayalı bir anlayışın hakim olması noktasındadır. İlkokul 4. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi programlarını değerlendiren çalışmasında Nazan Kuloğlu şunları söylemektedir:

"Şimdi bu müfredata bakarak şunları söylemek olasıdır: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi adını taşıyan bu derste daha çok din bilgisi verilmektedir. Hanefi mezhebi esaslarına göre hazırlanan bu planda tamamen İslami bilgiler verilmekte; öğrenci yalan ve yanlış olarak verilen bu bilgiler ile kendi iç dünyasında, içinde yaşadığı aile ve toplumda inanç ve ibadet yönünden dengeli bir kişilik kazanabilmektedir(?) . Amaç bu şekilde ifade edilse bile Anadolu'nun çok kültürlülüğü içinde sadece İslami öğretilerin verilmesi ve bireyin verilen bu bilgiler ile topluma kazandırılması tabii ki tek tip insan yetiştirme politikası ile anlatılabilmektedir..."³⁸

Kuloğlu ders kitaplarındaki bilgilerin de tamamen Hanefi mezhebi görüşleri doğrultusunda hazırlandığını belirlemekte, Anadolu çok renkliliğini oluşturan diğer inançların adeta reddedildiğini, hazırlanan bu kitaplarda Alevilik, Yezidilik ve Süryanilik gibi diğer inançlara yer verilmediğini söylemektedir. Verilen tüm bilgilerin İslami açıdan değerlendirildiğini ve Hanefi mezhebi paralelinde anlatıldığına vurgu yapan Kuloğlu, Alevi inancında önemli yer tutan Aşure kültürünü örnek olarak vermektedir. Ders kitaplarında Muharrem

36 Beyza Bilgin, *İslam'ı Yeniden Anlamak ve Anlatmak*, AÜİFD, Özel Sayı, Cumhuriyetin 75. Yılına Armağan, Ankara 1999, 24.

37 a. g. y.

38 Nazan Kuloğlu, *Dinsel Eğitim Allaha Emanet*, Ardiç Yayınları, Ankara 1998, 55.

ayının dokuz ve onuncu veya onuncu ve on birinci günleri oruç tutmanın sünnet olduğunun söylenmesine rağmen bu ayda on iki gün susuz oruç tutmayı öngören alevi inancından bahsedilmediğini belirlemektedir³⁹.

Cem Vakfının 1998 yılında düzenlediği “Din-Devlet İlişkileri ve Türkiye’de Din Hizmetlerinin Yapılanması” isimli Uluslar arası Sempozyumda bir tebliğ sunan Abidin Özgünay, Devletin Aleviliğe İslami bir inanç, bir iman-akıl-yaşam bütünlüğü olarak yaşayanların yorumu anlayışıyla yaklaşmasını beklemekte ve kendi inançlarınınca yaşamaktan mahrum bırakılan Alevilerin ateizme doğru yönelmesi tehlikesinden söz etmektedir. Özgünay’ın tebliğinden alıntılar yapan Beyza Bilgin, din kültürü ve ahlak bilgisi öğretiminin uygulama sürecindeki aksaklıklara temas etmekte ve şu öneriyi sunmaktadır: “Alevilik nedir, hiç kimse bilmediği gibi, Hanefi mezhebini ve diğer Sünni mezhepleri, mesela Şafiiilik, Malikilik ve Hanbeliliğin de ne olduğunu uzmanlarının dışında kimse bilmez. Alevi vatandaşlarımızın şikayetlerine çözüm bulmalıyız, fakat onları yeniden kendi içlerine kapatarak değil, Alevi-Sünni bütünleşmesini, hatta kültürler arası dediğimiz, yaşanan diğer mezhepler ve dinlerin cemaatleri ile de, farklılıkları saklı tutacak bir bütünleşmeyi sağlayacak yol bularak.”⁴⁰

Örgün din eğitiminde Aleviliğin nasıl konu edileceğini tartıştığı çalışmasında Osman Eğri, kendisini Alevi-Bektaşî olarak tanımlayanların da, bu tanımın dışında olanların da Aleviliği ve Bektaşîliği yeterince tanımadığını iddia etmekte ve mevcut bilgilerin kulaktan dolma olduğunu söylemektedir. Geçmişte yaşanan çatışma ve gerilimleri, bu bilgisizlik sürecinin beklemeye tahammülü olmadığını göstergesi olarak sunan Eğri, milletimizin birlik ve beraberliğini temin edici, manevi mirasımıza dayanan çözümler üretilmesi gerektiğini önermektedir. Bu çözümlerin üretim yerinin ilköğretim ve lise-lerde okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri olduğunu belirleyen Eğri, Alevilere mahsus bir din dersi kitabının yazılmasının yanlışlığına temas etmekte, böyle bir teşebbüsün tartışmaları körükleyeceğini iddia etmektedir. Böyle bir ayrımcı yöneliş yerine mevcut programlarda toplumsal üretimin ayrılmaz bir parçası olan Alevi-Bektaşî kültürünün unsurlarının mevcut programlar içine yerleştirilmesini önermektedir⁴¹. Uygulamadaki problemlerin bir kısmı ise derslerin kültürleme amacına yönelik olmasından ziyade pratiğe dönük yürütülmesi çabalarıdır. Yani “dini bütün Müslüman kuşaklar” yetiştirme çabalarıdır. Ders kitaplarını bu açıdan değerlendiren Hüseyin Batuhan’a göre bu çabaları ders kitaplarının tartışma konusu olabilecek hiçbir soruya yer vermemesinden anlamak mümkündür⁴².

Uygulama dönemi içinde zorunlu din öğretiminin değerlendirilmesine yönelik bilimsel çalışmaların sayısının yeterli olduğunu söylemek mümkün

39 Kuloğlu, 132-133.

40 Bilgin, *İslamı Yeniden Anlamak ve Anlatmak*, 27.

41 Osman Eğri, **Örgün Din Eğitiminde Alevilik Nasıl Konu Edilebilir**, Yayınlanmamış Makale.

42 Hüseyin Batuhan, **Bilim, Din ve Eğitim Üzerine Düşünceler**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1998, 142.

değildir. Her ne kadar eğitimle bir şekilde ilişki içinde bulunan hemen herkes zorunlu din öğretimi program, kitap ve uygulama anlayışları üzerine değerlendirmeler yapmışsa da bunların önemli bir kısmı kişisel gözlem ve değerlendirmelerle sınırlı kalmaktadır. Yukarıda belirtilen uygulama problemlerine ilişkin değerlendirmelere ilave olarak alanda yapılan bilimsel çalışmalar toplu halde değerlendirildiği zaman şu problemlerin varlığı karşımıza çıkmaktadır⁴³:

1. Halen ilkokullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerini okutan öğretmenler, genelde AÖF Eğitim Ön lisans Bölümü ile Eğitim Enstitüsü ve Eğitim Yüksekokulu gibi iki yıllık yükseköğretim kurumlarından, kısmen de Biyoloji, Fizik ve Sosyoloji gibi branş eğitimi veren dört yıllık fakültelerden mezun olmuşlardır.

2. Öğretmenlerin büyük çoğunluğu yükseköğrenimleri boyunca din öğrenimi görmemişler, çok az bir kısmı mesleğe başladıktan sonra da bu alanla ilgili hizmet içi eğitim kurslarına katılmışlardır.

3. Öğretmenlerin yaklaşık 1/3'ü, bu dersi okutmaya kendisini yeterli görmemekte, yarıdan fazlası ise zorlanarak dersi verebilmektedir.

4. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders saatleri öğretmenler tarafından sık sık amacı dışında kullanılmaktadır.

5. Bu dersi olumsuz yönde etkileyen faktörlerin başında, ders saatinin amacı dışında kullanılması ile, öğretmenlerin bu alandaki yetersizlikleri gelmektedir.

6. Öğrenciler bu derste en çok "namazların kılınışı" ile "dua ve sûrelerin öğrenilmesi" konularında zorlanmaktadır.

7. İlkokul öğrencilerinin çoğu okulda edindikleri dini bilgileri yeterli görmeyerek, yaz tatillerinde yaz Kur'an kurslarına gitmektedirler.

8. Bu dersin ilkokullar için amacı, öğretmenlerin çoğu tarafından "dinin temel ilkelerinin kavratılması" olarak belirlenmiştir.

43 Sonuçlarını bir araya getirdiğimiz bu araştırmalar için bkz. Mustafa Tavukçuoğlu, **Konya Merkez İlköğretim Okullarında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Program Yönünden Değerlendirilmesi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1987; Muhammed Şevki Aydın, **Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyon Yeterlilikleri**, Basılmamış Doktora Tezi, EÜSBE, Kayseri 1992; Hasan Dam, **İlköğretim 1. Kademe (4-5) Öğrencilerinin Din Hakkında Sordukları Sorular ve Bu Sorular Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi**, OMÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun 1996; Abdurrahman Boran, **Lise Birinci Sınıflarda Okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Öğrencilerin İslam Dini Dışındaki Dinler Hakkındaki Bilgi ve Düşüncelerine Etkisi**, AÜSBE, Ankara 1996; Halil İbrahim Kahya, **İlköğretim Okullarında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri ve Öğretimi**, UÜSBE, Bursa 1997; Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Recep Eryılmaz, **Orta öğretimde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Geliştirilmesi Üzerine Bir Araştırma**, Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 1995; Şeref Şen, **İlkokullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi**, DEÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1997; Mehmet Akif Sütçü, **Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretmenlik Tutumları**, GÜEBE, Ankara 1997.

9. Araştırma yapılan okulların tamamında “uygulama odası”, büyük çoğunluğunda da dersle ilgili kaynak eser bulunmamaktadır.

10. Genelde bu dersle ilgili gezi-gözlem yapılmamakta, derslerde araç-gereç kullanılmamaktadır.

11. “Allah ve mahiyeti, ahiret, cennet, cehennem, cin, melek, şeytan ve ruh” öğrencilerin en çok ilgilerini çeken ve öğrenmek için sordukları konuların başında gelmektedir.

12. Öğrenciler, yüksek oranda diğer dinleri öğrendikleri takdirde ders konularının yetersizliği ve zaman azlığı nedeniyle inançlarının sarsılabileceği endişesi içindedir.

12. Dersin mevcut müfredatı süresi içerisinde genelde bitirilebilmektedir.

13. Öğretmenlerin çoğu, bu dersi branş öğretmenlerinin okutması gerektiğini düşünmektedirler.

14. Bu sonuçlara göre, ilkokullardaki adı geçen dersin mevcut durumuyla ondan hedeflenen özel ve genel amaçların gerçekleşmesi mümkün görülmemekte, sadece Anayasal zorunluluk yerine getirilmektedir.

Devlet Planlama Teşkilatı Milli Eğitim Özel İhtisas Komisyonu tarafından oluşturulan Din Eğitimi Alt Komisyonunun hazırlamış olduğu raporda ise programlar ve uygulama anlayışı üzerine hiçbir değerlendirme bulunmamakta, sadece ders saatlerinin artırılması, sürecin ise ilkokul 1. sınıftan itibaren başlatılması önerilmektedir⁴⁴.

Ankara’da 1988 yılında düzenlenen Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri, zorunlu din öğretiminin tartışıldığı bir başka platformdur. İlk defa bu seminerde ortaya çıkan yeni yönelişleri ayrı bir başlık altında inceleyeceğim. Burada ise özellikle uygulama problemlerine yönelik tartışmalar üzerinde durmak istiyorum. Seminerin din öğretimini mercek altına alan oturumunda bir tebliğ sunan Halis Ayhan, din öğretiminin amaçlarından birisinin, insanın içinde bulunduğu ruhi ve sosyal problemlerin çözümünde dinin izahından faydalanmak, bir çok anlaşılmasız gibi görünen olaya dini yönden bakarak çözümleme yeteneği sağlamak olduğunu belirleyerek, bu yeteneğin sağlanmasında doğru bir şekilde yapılacak din öğretiminin etkili olacağını söylemektedir⁴⁵. Ayhan’ın doğru din öğretiminden anladığı Kur’an ve Sahih hadislerle dayalı bir din anlayışının çocukların ruhi gelişimlerini göz önünde bulundurarak vermektir. Bu çerçevede müfredatı yeterli bulunan Ayhan, müfredata eklenmesi gereken yeni konuların az olduğundan bahseder. Ders kitapları yazımının serbest bırakılması gerektiğini savunan Halis Ayhan Milli Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığının bu derslerde kullanılacak ders malzemelerinin üretilmesi için işbirliği yapmasını önermektedir. Uygulamada yukarıda bahsettiğim problemlere hiç temas etmeyen Ayhan, tebliğinde ağırlıklı olarak öğretmen yetiştirme problemi üzerinde durmaktadır.

44 Ethem Ruhi Fırlalı-Ahmet Gürtaş-Ethem Levent-Ahmet Tabakoğlu-Ramazan Ayvalı, **Devlet Planlama Teşkilatı Din Eğitimi Alt Komisyon Raporu**, Aralık 1982-Mart 1983.

45 Halis Ayhan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Başlıca Meseleleri, Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri (8-10 Nisan 1988)*, DİB Yayınları, Ankara 1991, 343.

Aynı oturumda özel öğretim yöntemleri üzerine bir tebliğ sunan Mualla Selçuk ise yapmış olduğu alan araştırmasından hareketle din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinin problemlerini şu şekilde belirlemektedir:

- i. Dersi veren öğretmen sorunu,
- ii. Öğretim ve araç-gereç eksikliği
- iii. Özel öğretim yöntemlerinin uygulanmaması, dersin bilgi ağırlıklı (teorik) olarak işlendiği, öğretmenin anlatımı metoduna fazla yer verildiği
- iv. Öğretimin, öğrencinin ilgi ve ihtiyaçları göz önünde bulundurularak düzenlenmesi⁴⁶.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretiminin zorunlu olarak öğretim programları içine alındığı süreç içinde yapılan değerlendirmeleri bir araya topladığımızda şu sonuçların karşımıza çıktığını görmekteyiz:

1. İlköğretim 4. ve 5. sınıflarda bu dersleri önemli oranda sınıf öğretmenlerinin okuttuğunu ve bu öğretmenlerin, almış oldukları hizmet içi kursları bir tarafa bırakırsak yetiştikleri okullarda dersi okutmaya yetecek seviyede din öğretimi almadıkları,
2. Yine ilköğretim 4. ve 5. sınıflarda bu ders saatlerinin amacı dışında kullanılması eğiliminin bulunduğu,
3. Öğretmenlerin ders kitabı dışında yardımcı araç-gereç kullanmadıkları, bu bağlamda Kur'an mealini de ders aracı olarak kullanmadıkları,
4. Ders kitaplarına ilişkin şekil ve muhtevaya yönelik eleştiriler,
5. Dersin özel öğretim yöntemlerinin kullanılmadığı,
6. Öğretimin, öğrencinin ilgi ve ihtiyaçları çerçevesinde düzenlenmediği,
7. Dersin teorik ağırlıklı olarak sürdürüldüğü, salt bilgi aktarımı şeklinde algılandığı,
8. Öğrencilerin bireysel ve kültürel farklılıklarının göz önünde bulundurulmadığı.

Bununla birlikte alanda yapılan bilimsel araştırmalar, genel geçer sonuçlara ulaşmak için yeterli sayıda değildir ve genellikle benzer problemleri varsayım olarak kabul ettikleri için birtakım eğitimciler tarafından problem olarak nitelendirilen konular, bu bilimsel araştırmalarda karşımıza çıkmamıştır. Örneğin sınıf içindeki mezhepsel ve dinsel farklılıkların yapılan öğretimi nasıl etkilediğine ait kişisel gözlemler dışında bilgiye maalesef sahip değiliz. Bu araştırmaların problemin karşımıza çıktığı bölgelerde yapılmaması belki etken kabul edilebilir. Ancak, problemlerde zorunlu din öğretiminin seyrine ilişkin bir araştırmanın bulunmaması bir eksikliklerdir.

5. Din Öğretiminde Yeni Yönelişlerin Ortaya Çıkması

Türkiye'de din öğretimi sürecinde geleneksel ilmiyalci yönelişe alternatif olarak yeni yönelişlerin dile getirilmesi Ankara'da 1988 yılında toplanan Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri'nden itibaren. 8-10 Nisan 1988

46 Mualla Selçuk, *İlköğretimde Din Dili ve Sembolik Anlatım, Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri*, 336.

yılında Diyanet İşleri Başkanlığı, A.Ü. İlahiyat Fakültesi ve Türkiye Diyanet Vakfı tarafından ortaklaşa düzenlenen seminerin din öğretimi çalışma gruplarından birisi yurtdışındaki Türk çocuklarının din öğretimine, birisi Türkiye'deki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretimine, birisi de dinler arası öğretime odaklanmıştır. Bu üç çalışma grubuna özellikle yurtdışından gelen eğitimcilerin katkıları Türkiye'deki din öğretiminde yeni yönelişlerin gelişimine öncülük etmiştir.

Din Öğretimi Çalışma Grubunun I. Oturumunda "Federal Almanya'da İslami Din Derslerinin Çerçeve Koşulları" isimli tebliği sunan Rotraud Wielandt, "Almanya'daki Müslüman Çocukları İçin Din Eğitiminin Öğrenim Amaçları ve Metotları" isimli tebliği sunan Johannes Lahnemann, "Müslüman Öğrencilerin Alman Okullarındaki Din Eğitimi" isimli tebliği sunan Klaus Gebauer ve Dinler arası öğretim oturumunda "İslam ve Din Eğitimi (Mezhebe Dayalı Olmayan Yaklaşım)" isimli tebliği sunan John Shepherd, Türkiye'de din öğretiminde kültürlerarası bir açılım geliştirilmesinde ilk adımları atmışlardır. Çünkü tebliğciler, bu seminer vesilesiyle yurtdışındaki Türk çocukları açısından da olsa Türkiye'de ilk defa kültürlerarası eğitimin karakteristik özelliklerini gündeme getirmiş ve tartışmışlardır. Almanya'dan gelen eğitimciler konuya Almanya'daki Türk çocukları açısından yaklaşmışlar ve "Kültürlerarası Eğitim" ilkeleri doğrultusunda Türk çocuklarının din eğitimi üzerine uygulama denemelerinden söz etmişlerdir.

İngiliz eğitimci Shepherd ise İngiliz merkezli olmakla birlikte İslam din eğitimi için kullanılabilir mezhebe dayalı olmayan bir din eğitimi önerisi sunmuştur⁴⁷. Yetmişli yılların başından itibaren İngilterede Ninian Smart yönetimi altında geliştirilen Fenomenolojik yaklaşımı ifade eden bu yönetime göre din eğitimi malumat vericiliği aşarak inançları daha iyi anlamak ve söz konusu olayı daha iyi takdir etmek için geçici olarak doğruluk ve yanlışlık sorularını paranteze almalıdır. Bu yaklaşım inançlı olmaya engel değildir, ancak tek yönlü düşünmekten peşin hükümlülüğü veya din eğitimi-ne sokulabilecek tek yanlı izahları engellemeye çalışır. Öğretmen, belli bir dine bağlı olmanın ve bu dini belli tarzlarda yaşamanın ne anlama geldiği konusunu çocukların yaratıcı bir şekilde anlamalarına örnek bir kişi olarak yardım eder. Böylece çocukların daha sonra yapacakları değerlendirmeler ne yüzeysel ne de yanlışlarla dolu olacaktır. Bu anlayışın belli bir inancın müminlerini meydana getirmeyi hedeflemediği bizzat ortaya konanlarca savunulmaktadır⁴⁸.

Shepherd'ın tebliğinde savunduğu mezhebe dayalı olmayan yaklaşım, Bilgin'in hazırlamış olduğu "Din Eğitimi" isimli çalışmada "Türkiye'nin eğitim politikası ve İslam Dininin bütünlüğü açısından din dersleri, devletin okullarında mezhepler üstü olarak öğretim yapılmak durumundadır." ifadesine yansımıştır. Bilgin, mezheplerin gelişim sürecine temas ettikten son-

47 John Shepherd, *İslam ve Din Eğitimi (Mezhebe Dayalı Olmayan Yaklaşım)*, **Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri**, 370-378.

48 Shepherd, 372.

ra İslam dininin bütünlüğü ilk ve orta öğretimde sağlam bir biçimde verildikten sonra yüksek öğretimde veya aile içinde ayrıntılara gidilebileceğini önermektedir⁴⁹.

Beyza Bilgin'in "İslam'da Eğitimin Temeli Olarak Sevgi" isimli doktora çalışmasından itibaren Türkiye'de din eğitimi biliminde yeni yönelişlerin ortaya çıkmasının yolunu açmıştır. Bilgin'in doktora tezinde ortaya koymuş olduğu, İslam'ın geleneksel sunuş biçiminde hakim olan korku ahlakının Kur'an'ın ve İslam'ın yanlış anlaşılmasına etken olduğu, Müslümanların dinin kabuğu denebilecek görünen kısımlara bağlandığı şeklindeki görüşleri ve çözüm olarak da İslam'ın derinliğine tetkik edilerek Peygamber dönemindeki içtenliğe ve coşkunluğa ulaşılması, Allah ve dolayısıyla insan sevgisinde birleşmesi gibi önerileri alanda daha sonra gelişecek yönün habercisi niteliğindedir⁵⁰. Bilgin'in daha sonra liselerde yürütülmekte olan Din Dersleri üzerinde yaptığı alan araştırması, din eğitimi biliminde yapılmış ilk alan araştırması niteliğindedir. Din öğretiminde özel öğretim yöntemlerinin geliştirilme çabalarına ise Mualla Selçuk tarafından 1988 yılında tamamlanan ve Bilgin tarafından yönetilen "Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler" ismiyle yayınlanan doktora tezi öncülük etmiştir⁵¹. "Din Öğretimi- Özel Öğretim Yöntemleri" ismiyle basılan, Beyza Bilgin ve Mualla Selçuk tarafından birlikte hazırlanan çalışma bahsedilen doktora tezinin ardından ortaya çıkarılmıştır⁵².

Ankara'da toplanan Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri aslında bu yönelişin bir devamı niteliğindedir. Zorunlu olarak öğretim programlarına giren ve Anayasa güvencesine kavuşan din eğitimi sürecinde meşruiyet tartışmalarından uzaklaşarak program ve uygulama anlayışları üzerine yoğunlaşması gerekiyordu. Bundan dolayı yukarıdaki Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri'ni bahsettiğim sürecin somutlaşması, dönüm noktasının başlangıcı olarak değerlendirmekteyim. Bilgin ve Selçuk'un birlikte hazırladıkları din öğretimindeki özel öğretim yöntemleri üzerine yoğunlaşan çalışma, Bilgin'in din öğretiminde Kur'an'ın anlaşılabilir olarak okunmasına yönelik çalışmaları ve kültürlerarası eğitimin A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünde Din Eğitimi programında doktora dersleri arasına alınması bu seminerden sonra ortaya çıkan gelişmelerdir⁵³.

Beyza Bilgin, kültürlerarası eğitimin ülkemiz için de önemli olduğunu şu şekilde ifade eder: "Ülkemizde aynı dine inanmalarına rağmen mezhep, tarikat ayrılıkları giderek artmakta, dini cemaatler arasında dindar ve dindar olmayanlar arasında git gide uçurumlar büyümektedir. Bunlar, aynı kültürün alt bölümlerini oluşturmalarına rağmen kendi aralarında çekişmeye sebep olabilecek farklılıklara sahiptirler. Bunların bir birini tanınması, anla-

49 Bilgin, **Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi**, 102.

50 Mustafa Önder, **Prof. Dr. Beyza Bilgin ve Din Eğitiminde Yeni Yöntem Çalışmaları**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1997, 24-25.

51 Mualla Selçuk, **Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler**, TDV Yayınları, Ankara 1991.

52 Beyza Bilgin-Mualla Selçuk, **Din Öğretimi-Özel Öğretim Yöntemleri**, Ankara 1991.

53 Yeni yöntemlerin ortaya çıkış süreci hakkında geniş bilgi için bkz. Önder, 29-53.

ması ve aynı hedefe gitmekte olduklarını fark etmeleri için de kültürler arası eğitim gereklidir. Herkes kendi inancını, kültürünü, ananesini devam ettirecek ama birlik içinde olmak kaydıyla Milli ve dini bütünlüğümüzü zedelemeyen. Bunu sağlamak için de kültürlerarası eğitim ülkemiz açısından ihtiyaçtır.”⁵⁴

Bu ihtiyaç çerçevesinde Bilgin, “Kültürlerarası Eğitim” isimli doktora derslerinde diğer dinler ve dini anlayışların tanınması ve farklılıkların farkına vardırıarak bir hoşgörü anlayışının oluşturulmasına çalışmıştır. Bilgin’in yönlendirmeleri neticesinde farklılıkların öğretim konusu yapılması üzerine akademik çalışmalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Çeşitli Doktora ve Yüksek Lisans seminerlerinin yanı sıra⁵⁵ Abdurrahman Boran’ın lise 1. sınıflardaki diğer dinlerin öğretimi üzerine yapmış olduğu doktora tezi ve “Çokkültürlü Din Eğitimi” anlayışını temel alan doktora tezimiz bu çalışmalara örnektir⁵⁶.

C. İLKÖĞRETİM DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ PROGRAMLARI VE “ANKARA MODELİ”

Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 1998 yılından itibaren İmam-Hatip Liselerinin programlarını geliştirmek için bir komisyon oluşturmuştur. Bu komisyonun hazırlamış olduğu programların 10.05.1999 tarih ve 39 sayılı Talim Terbiye Kurulu Kararıyla kabul edilerek uygulamaya girmesinden sonra aynı komisyon, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin programlarını da hazırlamak üzere görevlendirildi. Kurumsal işbirliği çerçevesinde bilimsel destek sağlanarak oluşturulan bu program geliştirme çalışmalarına Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü’nün çoklu katılımı sağlanmış ve A.Ü. İlahiyat Fakültesinden 10, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden 2, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesinden bir öğretim üyesi katılmıştır. Bu katılımlar sonucu oluşturulan çalışma grubunun hazırlamış olduğu programlar Talim Terbiye Kurulunun 19.09.2000 tarih ve 373 karar sayısı ile kabul edilmiştir⁵⁷.

2000-2001 Öğretim yılından itibaren ilköğretim okullarında uygulanmaya başlanan programların en önemli özelliği, din eğitimi biliminde yurtdışında özetlemeye çalıştığım yeni yöneliş arayışları sonucunda ortaya çıkan alternatif önerilerin uygulamaya geçirilmesinde ilk adımları atmış olmasıdır.

Kendinden öncekilerden çok farklı bir formatta hazırlanan yeni programlarda temel ilkeler üç grup altında sıralanmıştır. Bunlardan birinci grup-

54 Önder, 61.

55 Bu çalışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Önder, 65-74.

56 Abdurrahman Boran, **Lise Birinci Sınıflarda Okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Öğrencilerin İslam Dini Dışındaki Dinler Hakkındaki Bilgi ve Düşüncelerine Etkisi**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 1996; Nurullah Altaş, **Çokkültürlü Din Eğitiminin Temellendirilmesi ve Öğretim Programlarına Uygulanması**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2001.

57 MEB Tebliğler Dergisi, 2517 Sayılı Tebliğler Dergisi, Ekim 2000, 911.

ta yer alan ilkelerde demokratik, laik ve sosyal hukuk devleti olan Türkiye'de bireylerde bulunması gereken çağdaş eğitimsel özellikler yer almaktadır. Bu özellikler şu şekilde sıralanmıştır: Eğitimsel süreçlerde aktif olarak yer alan, bu süreçlerde kazanılan yeterlilikleri yaşamına taşıyabilen, Bilimsel verileri dikkate alan, "Öğrenmeyi öğrenme" yeterliliğini kazanan ve yaşam boyu öğrenmeyi alışkanlık haline getiren, Araştıran, soran, sorgulayan, demokrasiyi özümsemiş, hoşgörülü bireyler yetiştirilmesidir. Görüldüğü gibi bu özelliklerle, din öğretimindeki klasik ilmihalci anlayışın, verileri olduğu gibi alan ve tam bir teslimiyetle iman etme sürecini başlatan özelliğinde bir değişim gerçekleştirilmek istenmektedir.

İkinci grupta yer alan ilkeler ise ilköğretim ve orta öğretim kurumlarındaki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin bilimsel hedefleri ve içeriğiyle ilgili olarak ortaya konmuştur. Bu ilkeler ise şunlardır: Dinin, insan yaşamına anlam kazandırması, İnsanın, insanca yaşamasına yardımcı olması, İnsanların birbirlerini anlayabilmeleri için gerekli olan temel iletişim kodlarını bünyesinde taşıyan, Allah-İnsan ilişkilerini düzenleyen bir olgu olduğu, **dinin evrensel barış kültürünün yaratılmasında ve hoşgörü ortamının oluşturulmasında katkıda bulunabileceği** bilgisinin katkıda bulunabileceği bilgisinin kazandırılması, İnancın akılla bütünleştirilmesi ve insanların kendi din, örf ve adetlerini olduğu kadar, diğer milletlerin din, **örf ve adetlerini de saygı ve hoşgörü çerçevesinde değerlendirebilmesi**. Bu ilkelerle din öğretiminde ilahiyat eksenli olmaktan ziyade eğitim bilimleri ve davranış bilimlerindeki yeni gelişmeleri eksen alan yeni bir anlayışa doğru açılım hedeflenmektedir.

Üçüncü grupta düzenlenen ilkeler ise ilköğretim ve orta öğretim kurumlarındaki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin programlarının geliştirilmesi, ders kitaplarının yazılması, eğitim ortamlarının düzenlenmesi ve öğretimin gerçekleştirilmesiyle ilgili tüm süreçlerde uyulması gerekli esaslardır. Bu ilkeler ise şunlardır: Programların, ders kitaplarının ve alanda yapılacak tüm etkinliklerin işlevsel olması, Toplumdaki bir ihtiyaca cevap vermesi, Bir sorunun çözümüne yardımcı olması, **Her şeye karşı sevgi ile olumlu yaklaşım bilincinin verilmesi**, Hoşgörülü olunması, Birey bilincinin ön plana çıkarılması, **Akılcı ve eleştirel yaklaşım sergilenmesi**, insanın evrenden kopuk bir varlık olmadığına ön planda tutulması, Dinin, hukukun üstünlüğünü esas aldığına ortaya konması, **Mezheplerin, ayrımcılık değil, çağlara ve ortamlara göre, dinin anlaşılabilir biçimlerini ortaya koyan bir zenginlik olduğunun vurgulanması**, Eğitim aktivitelerinin işlevsel olması, toplumdaki bir ihtiyaca cevap vermesi ve yaşanan sorunların çözümüne katkıda bulunabilmesi için, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin programında yer alması gereken üniteler yaşımla ilişkilendirilerek belirlenmiştir.⁵⁸

Belirlenen genel ilkelerin ortaya konuşundaki amaçlara da yer veren program, mezhepleri dinin anlaşılış biçimleri olarak değerlendirebilen, dinin hükümlerinin çağlara göre yorumlanacağını bilen, dinin evrenselliğinin farkında olan, dini konularda akılcı yöntemi kullanarak gerçeğin keşfedebilen ve zihinde oluşabilecek sorulara karşı kendi sağlıklı yorumunu geliştirebilen, dinin sevgi ve hoşgörü boyutunun farkında olan bireyleri hedeflemektedir⁵⁹. Kültürlerarası etkileşimin hızlandığı günümüzde barış kültürünün geliştirilmesi ve hoşgörü ortamının oluşturulabilmesi diğer dinler hakkında da bilgi sahibi olunması gerekli hale geldiğine program özellikle vurgu yapmakta ve bu amaçla bütün dinlerin esas amacının iyi insan yetiştirmek olduğu, Yahudilik, Hıristiyanlık, Hinduizm ve Budizm'in tarihi gelişimleri ile temel özelliklerinin ve öğretilerinin içeriği, İslam'ın Yahudilik ve Hıristiyanlık karşısındaki konumunun objektif kriterler içinde değerlendirilmesi hususları da programda yer almıştır. Yukarıda belirtilen noktalarda getirmiş olduğu yeni yaklaşım sebebiyle çokkültürlülük açısından yeni Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları, zorunlu din öğretiminin başlatılmasından sonra din eğitimi tarihinde ikinci bir dönüm noktasını yansıtmaktadır.

Öğrenme-öğretme süreçlerinde uyulması gereken temel ilkeler arasında dinsel anlayış ve uygulama farklılıklarının birer zenginlik olduğunun fark ettirilmesi, tüm eğitsel süreçlerde konuların işlenmesinde ve örneklerin belirlenmesinde Kuran'a ait olanla sonradan üretilenlerin ayırt edilmesine özen gösterilmesi gerekliliği ilkeleri önceki programlarda hakim olan belli bir mezhebe dayalı ilmiyalci anlayışın önemli oranda terk edildiğinin göstergesidir. Sekizinci sınıfın 6. ünitesi dindeki anlayış farklılıklarını içermektedir. Bu ünite bile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri'ndeki anlayış dönüşümünü tek başına göstermeye yeterlidir. Çünkü ilk defa bu ünite çerçevesinde öğrenciler din anlayışlarındaki farklılıkların sebeplerini, din anlayışındaki farklılıklara dayalı olarak oluşmuş mezhep, tarikat, cemaat gibi oluşumların kökenlerini öğrenme ve tartışma fırsatları bulacaklardır.

Programın önemli farklılıklarından birisi de Ünite başlıklarının birinci tekil şahıs kipleriyle oluşturularak öğrencilerin kendilerini olayın içinde olmaya motive etmesidir. Benzer bir uygulama daha önce Almanya'da Türk çocuklarına yönelik olarak hazırlanan eğitim programlarında yapılmıştır⁶⁰. "Allah'a İnanıyorum", "İbadetler Davranışlarımızı Güzelleştirir", "Toplumsal Hayatın Kurallarına Uyarım" gibi ifadeler, öğrencinin kendisini konunun daha fazla içinde hissetmesine sebep olmaktadır. Amaçların taksonomik sınıflamasının yapıldığı genel amaçlar başlığı altında bir biri ardınca verilen 15 ve 16. maddelerde kazandırılmak istenen çokkültürlü/kültürlerarası yaklaşımla çelişki varmış gibi görünmektedir. On beşinci maddede başkalarının inanç ve yaşayışlarına hoşgörü ile yaklaşabilme yeteneğinin kazandırılması hedeflenirken, on altıncı maddede ise toplum içindeki sağlıksız dini

59 **Tebliğler Dergisi**, 914.

60 **Müslüman Çocuklara Dini Eğitim** (İlkokullar için 24 Ders Birimi), Landesinstitut für Schule und Weiterbildung, 1986.

oluşumları ayırt edebilmeleri beklenmektedir. “Sağlıksız dini oluşum”la “Sağlıklı dini oluşum” arasında kavramsal farkı ortaya koymayan bir programın özel amaçları içinde sağlıklı din anlayışının hangi davranışlarla kazandırılacağını belirlemek mümkün görünmemektedir. Zaten “Genel Amaçlar” başlığı altında programın hedeflerinden birisi olarak belirlenen, sağlıksız dini oluşumları ayırt edebilen bireylerin oluşturulabilmesi için bu hedefin davranışa dönüştürüldüğü “özel amaçlar” içinde desteği bulunmamaktadır. Halbuki program geliştirme çalışmalarında hedeflerin davranışa dönüştürülmesinin sağlanması ve hedef ifadelerinin programda bir süs olarak kalmasının önüne geçilmesi beklenmektedir⁶¹. Bununla birlikte başkalarının inanç ve yaşayışlarına hoşgörülü yaklaşabilme yeteneğini kazandırmayı hedeflediğimiz bireye böyle sağlıklı-sağlıksız ayırımı da kazandırırız “öteki”nin inanç ve yaşayışlarına nasıl hoşgörülü olacaktır? Önceki ders kitaplarında dinleri “İlahi olanlar-olmayanlar”, “Bozulmuş (Muharref) Dinler-Bozulmamış (-Gayri Muharref)” diye ayıran anlayışın⁶² yeni programlardaki uzantısı inanç ve uygulamaları “Sağlıklı-Sağlıksız” şeklinde ayırma tabi tutan yaklaşımdır.

D. SONUÇ

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleriyle başlayan zorunlu din öğretimi sürecinde en önemli tartışma, mezhebi öğretinin dersiyse mi yoksa farklı dini anlayışları bir araya getiren bir dersle mi karşı karşıya olunduğu yönünde gelişmiştir. İslam dini dışındaki dinlerin mensupları için sorun, bu din mensuplarından zorunluluk kaldırılarak çözülmüştür. Ancak İslam dini içindeki farklı anlayışların itirazları sona ermemiştir. Özellikle alevi yurttaşlarımızı temsil eden çeşitli dernek ve yapılanmalar zorunlu din öğretimine ya karşı çıkmış, ya da kendi inançlarının örgün öğretime monte edilmesi sebebiyle alevilerin ateizme kaydığı yönünde sesler yükselmiştir.

Gerek farklılıklara karşı din öğretiminin nasıl yapılacağı, gerekse eğitim bilimindeki gelişmeler çerçevesinde din öğretiminin nasıl yapılandırılacağı sorunu din eğitimi bilimcilerini sürekli meşgul etmiştir. Özellikle Ankara İlahiyat Fakültesi’nde din bilimindeki gelişmeler ve yeni anlayışlarla bu fakültenin önderlik ettiği din eğitimi bilimi alanında düzenlenen seminer ve sempozyumlarla yürütülen yeni yöntem arayışları ilk öğretimden başlayarak din kültürü ve ahlak bilgisi programlarının yeniden düzenlenmesinde etkili olmuştur. Yeni programlarda ilahiyat alanındaki sorgulayıcı ve eleştireci yöntem etkisini hissettiren, din eğitimi bilimindeki farklılıklara yeni bir bakış açısı geliştirme anlayışının izlerini gözlemlemek mümkündür.

Bu gelişmelerle birlikte ilahiyat alanında henüz klasik anlayışlara tam anlamıyla alternatif sistemlerin üretilmemesi, din eğitimi biliminde ise

61 Demirel, **Eğitimde Program Geliştirme**, 121.

62 Süleyman Ateş-Süleyman Hayri Bolay-Orhan Karmış, **Din Bilgisi, Lise 1** ders kitabında “Batıl Din-İlahi Din”, “Değişikliğe Uğramış İlahi Dinler” ayırımı yapmaktadır, MEB Devlet Kitapları, Ankara 1976. Halbuki aynı konuları **Ortaöğretim 3. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi** ders kitabında anlatan Mehmet Aydın, yeryüzündeki tüm dinleri objektif bir üslupla anlatmaktadır. MEB Devlet Kitapları, Ankara 1982.

arayışların sürmesi nedeniyle yeni programlarda bir takım eksikliklerin görülmesi normal karşılanmalıdır. Programlarda aksayan yönlerin, ilahiyat ve din eğitimi bilimindeki gelişmelerle birlikte toplumun değişen ihtiyaçları çerçevesinde düzeltilmesi imkanı bulunmaktadır. Zaten her eğitim programı, uygulanmaya başladığı ilk günden itibaren eskimeye başlamıştır ve uygulama içinde geliştirilmeye muhtaçtır. Bu programların da bahsettiğimiz anlayış çerçevesinde gelişimini sürdüreceğini düşünmekteyim.

Yeni bir anlayış çerçevesinde yapılandırılan bu programların etkinliği, öğretmenlerin bu anlayışı öğretim faaliyetlerinin merkezine almalarına bağlıdır. Bir anlamda başarı veya başarısızlık mevcut öğretmenlerin hizmet içi kurs ve seminerlerle programlara adapte edilmesine ve öğretmen yetiştirme sisteminin yeni programları merkeze alarak gerçekleştirilmesinden sonra değerlendirilebilecektir. Dolayısıyla Recai Doğan'la birlikte geliştirdiğimiz ilköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenleri yeterlik ölçeğinin ilk uygulama sonuçları, programların uygulamadaki ilk değerlendirme sonuçlarını içinde bulunduracaktır⁶³. Programların gereği gibi değerlendirilebilmesi de yüzeysel gözlemlere dayalı analizlerle değil, bu tür bilimsel çalışmaların çoğalması ile mümkün olabilir.

63 Recai Doğan-Nurullah Altaş, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Yeterlik Ölçeği Üzerine Bir Ön Araştırma*, **AÜİFD**, Cilt XLIII (2002) Sayı 1, 109-122.

Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2002, C. 4, s. 12, ss. 169-180.

Gökçeada Hıristiyanlarında Kurban Geleneği

İskender OYMAK*

ABSTRACT

Sacrifice tradition has taken place from primitive communities to our times in every period. It has had form in each religions as most important ritual in all of rituals. In this article we have researched the sacrifice ritual about orthodox Christians living in Gökçeada. People that live there dedicate to the Virgin Mary and the other saints their sacrificies. This sacrifice rituals have some signal that had lived in ancient Greek, classic Jewish and Islamic social group.

Keywords: *Orthodox Christians, Ritual of Sacrifice, Gökceada.*

Kurban geleneği en ilkel toplumlardan günümüze kadar her dönemde varlığını sürdürmüş ve hemen her dinin en önemli ritüellerinden birini teşkil etmiştir. Kurban geleneğinin en etkin bir biçimde uygulandığı Yahudilikten çıkan Hıristiyanlık ise çarımıhta ölen İsa'nın, insanlığın Tanrı'ya sunduğu en etkili ve geçerli kurban olduğu gerekçesiyle artık kanlı kurbanlara gerek kalmadığını savunmakta ve kurban sunma ritüelini terk etmiş bulunmaktadır. Ancak Gökçeada ve çevresinde yaşayan Ortodoks Hıristiyanlar, Hıristiyanlık-taki bu genel görüşten farklı olarak kurban geleneğini benimsemekte ve yılın belli dönemlerinde, başta İsa'nın annesi Meryem olmak üzere bazı Hıristiyan azizleri için adak kurbanları sunmaktadır. Aşağıda öncelikle, kurban hakkında kısa bilgi vererek, araştırma alanımızda elde ettiğimiz bilgileri değerlendireceğiz.

Kurban kelimesi Arapça "k- r b" kökünden gelmekte ve doğrudan doğruya yakın olmak anlamını taşımaktadır. Nitekim Ahkâf/ 27. ayette geçen kur-

* **Yrd. Doç. Dr.**, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

ban kelimesi de kurban kelimesinin anlamına uygun olarak Allah'a yakınlık anlamına gelmektedir. Ayrıca Hz Muhammed'in muttaki insanların, namazla Allah'a yakın olmasını ifade eden, "salat kurbandır"¹ şeklindeki sözü de kurbanın, yukarıda ifade ettiğimiz kelime anlamına açıkça delil olmaktadır. Nitekim İbni Manzur da kurban kelimesini açıklarken, peygamberin bu ifadesini kurbanın kelime anlamına delil olarak göstermektedir².

Terim olarak ise kurban; Allah'a manen yaklaşmak maksadı ile sunulan şey demektir³. Burada yakınlığı sağlamak için sunulan şey; tahıl türü ürün, herhangi bir sıvı içecek veya çeşitli hayvanlar olabilir⁴. Arapça'ya İbranice "korban" dan Aramice vasıtası ile geçtiği belirtilen kurban⁵; tapınlan yüce varlık veya varlıklara ya da herhangi bir güce şükran duygularını ifade etmek, bir şeyler dilemek, günahları affettirmek gibi sebeplerle sunulan hediye olarak mütalaa edilmektedir⁶. Kur'an'da, kurbanın bu terim anlamına uygun değişik ayetler bulunmaktadır. Ali İmran /183 ve Maide /27 ve Hac /34 bunlardan birkaçını teşkil etmektedir. Ayrıca örnek olarak zikrettiğimiz bu ayetlerden sonuncusunda "Biz her ümmet için kurban kesmeyi meşru kıldık, kendilerini rızıklandırdığı dört ayaklı hayvanlar üzerine Allah'ın adını ansınlar..." ifadeleri ile Allah, kurbanı tüm ümmetlere uygun gördüğünü belirtmektedir.

İnsanların, belli zamanlarda Tanrının emrine uyarak ibadet amacıyla sundukları kurbanın yanında, çeşitli dileklerinin gerçekleşmesi amacıyla gönüllü olarak sundukları kurbanlar da bulunmaktadır. Kişinin, belirli bir amacının gerçekleşmesi halinde sunmayı vaat ettiği bu tür kurbanlar adak olarak adlandırılmaktadır. Eski Arap örf ve adetlerinden İslamiyet'e geçmiş olan adak; İbrani- Arami ve kısmen Asuri dillerinden Arapça'ya geçen "n- z- r" kökünden türemiştir. Adamak; takdis ve tahsis etmek anlamlarına gelir. Adak, adakta bulunan kimse ile ilahi güçler arasında münasebet kurar ve bir ahit gerçekleşmiş olur⁷. Türkçe sözlüklerde adak; bir dileğin gerçekleşmesi amacıyla kurban kesip yoksullara dağıtmak veya kutsal bir güce yönelik bir niyette bulunmak,... ant niteliğinde söz vermek⁸ anlamlarında kullanılır. Türk kültüründe adak; iduk (mukaddes) kelimesi ile ifade edilir. Kutlu, mübarek olan her nesne, bırakılan her hayvana bu ad verilir. Söz konusu hayvana yük vurulmaz, sütü sağılmaz, yünü kırılmaz...⁹.

Kurban geleneği, en ilkel toplumlardan günümüze kadar her dönemde varlığını sürdürmüş ve hemen her dinin en önemli ritüellerinden birini teşkil

1 Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, Kahire 1313, III, 321, 399.

2 İbni Manzur, **Lisanul Arab**, Beyrut 1990, I, 665.

3 Bkz. İbni Manzur, I, 662-665.

4 Everett F Harrison, "Sacrifice" **Baker's Dictionary of Theology**, Michigan 1988, 466.

5 A.J. Wensinck, "Kurban", **İslam Ansiklopedisi**, M.E.B, İstanbul 1993, VI, 1013.

6 Şinasi Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, Ankara 1998, 226.

7 Johs Pedersen, "Nezir" **İslam Ansiklopedisi**, M.E.B., İstanbul 1993, IX, 239-241.

8 **Türkçe Sözlük**, Türk Dil Kurumu, Ankara 1988, I, 14.

9 Kaşgarlı Mahmut, **Divanı Lügat-it Türk**, (nşr: Besim Atalay) Ankara, 1992, 64; Abdulkadir İnan, **Şamanizm**, Ankara 2000, 97-108; Jean-Paul Roux, **Türklerin ve Moğolların Eski Dini**, (nşr: Aykut Kazancıgil), İstanbul 1994, 198, vd.

etmiştir. Bu yönüyle insanlık tarihi kadar eski olan kurbanın, insanlığın ilk atası olan Adem'in oğulları Habil ve Kabil dönemine kadar uzandığı kutsal kitaplarda açıkça görülmekte¹⁰ ve böylece kurban, insanlığın başlıca tapınma araçlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Örnek olarak Mayalar'da kurban; esir kurbanı ve kimi kadınların aşk tanrısına kendilerini kurban etmeleri şeklinde görülmüştür. Aztekler'de de kurban, adeta vahşet derecesinde insan kurbanı; ilk doğan çocuk veya onun yerine satın alınan esirin ve tapınaklarda rahiplerin kendilerini parçalamaları şeklindedir. İnkalar'da insan kurbanı yaygın olup, kurbanlarını esirlerden seçmişlerdir. Sümerler, "Tanrı Evleri" olarak isimlendirilen yerlerde, tanrıları yatıştırmak veya bağ kurmak için kanlı ve kansız kurbanlar sunmuşlardır¹¹. Yine Hititlerde ilk ürün kurbanının yanında, Tanrılara adak ve kefarete kurbanları olarak, kursesiz ve iyi durumda öküz, koyun ve keçilerin boynu kesilerek kurban edildikleri belirtilir¹². Kanlı kurban geleneği, İslam öncesi Türk toplumlarında¹³ ve Araplarda da¹⁴ mevcuttur.

Diğer pek çok toplumda olduğu gibi Yahudi toplumunda da kurban en önemli ibadetlerden biri olarak görülmüştür. Hatta Yahudilerin ilk dönemlerden itibaren kurban, bu toplumun ifa ettiği en temel ibadet olarak kabul edilmiştir. Ayrıca ibadet olarak sunulan kurbanlar yanında, günahları affettirmek için de kurban gerekli görülmüştür¹⁵. Bu sebeple Yahudiler, oturdukları yerlerde bir çok mezbah (takdime yeri) inşa etmiş ve Mabedin yıkıldığı tarihe kadar kurbanı en önemli ibadet olarak telakki etmişlerdir. Bu önemi sebebiyle de Yahudi Kutsal Kitabında kurban kesmeyi ifade eden bir çok emir bulunmaktadır¹⁶.

Yahudiler arasında, çeşitli şekilde pişirilmiş ekmek takdimeleri de kurban olarak ifade edilmekle beraber, en önemli kurbanı hayvanlar oluşturmuştur. Bu sebeple Tevrat'ta en yaygın kurban hayvanları olarak; öküz, boğa, koç, erkek kuzu, güvercin gibi hayvanların isimleri zikredilir¹⁷. Söz konusu kurbanlık hayvanların, kusursuz olması gerektiği de¹⁸ belirtilir. Yahudiler arasında kurban takdim eden kimse elini, yakılacak takdimenin başı üzerine koyar ve mezbahın kuzey tarafında hayvanı kendisi boğazlar¹⁹. Kahinler ve Levililer sadece krallık, Beytul Makdis ve Yahuda için günah takdimeleri

10 Bkz. Tekvin, 4/ 3-4; Maide, 27.

11 Gürbüz Erginer, **Kurban, Kurbanın Kökenleri ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüelleri**, İstanbul 1997, 72-82.

12 Geniş bilgi için bkz: Erginer, 78-84.

13 Türk toplumlarındaki kanlı ve kansız kurbanlar ve sunuş şekilleri hakkında bkz: Ünver Günay, Harun Güngör, **Türk Din Tarihi**, Kayseri 1998, 75-79; İnan, 97, vd; Roux, 200-204.

14 İbni Hişam, **Hz. Muhammed'in Hayatı**, (nşr: Neşet Çağatay), Ankara 1971, 55-56; Erginer, 74.

15 Mehmet Katar, **Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da Tövbe**, Ankara 1997, 64-65.

16 Bkz. Tekvin 43/16; Sayılar: 7/12-23, vd.

17 Kurban ve türleri ile ilgili geniş bilgi için bkz: Sayılar, 6/ 14-18; 7/ 3, vd.; Tekvin, 22/7-8, 13; Levililer, 1/1-17, 2/1-16,3/1-17, 4/1-35, vd.

18 Tesniye 15/ 21; 17/ 1.

19 Levililer 1/ 3-5, 11.

olarak sunulan hayvanları boğazlarlar²⁰. Yukarıda belirttiğimiz kurbanların dışındaki kurbanlarda kahinlerin rolü, kurban mezbaha getirilmeden ve boğazlanmaya başlamadan önce uygun şekilde vaaz etmek ve kurban kesildikten sonra da mezbah etrafına kanı serpmekten ibaretti²¹. Yahudiliğe göre kan, canı ihtiva ettiği için²² kesilen bu hayvanların kanı sadece Allah'a ait olarak telakki edilmiş; vücudunun belirli kısımları ise mezbahta yakılan takdime olarak Tanrıya sunulmuştur. Bu nedenle kurbanın derisinin yüzülmesi, parçalanması, kirli kısımlarının yıkanması ve mezbah üzerinde bütün parçaların (kuşun tüyleri hariç) dikkatli bir şekilde tanzim edilmesi hususunda büyük bir titizlik gösterilmesi benimsenmiştir²³.

Yahudilikte bazı dini günlerde kesilen kurbanların cinsi ve sayısı ile ilgili olarak Tivratta bilgiler yer alır. Buna göre; Sebt günlerinde birer yıllık kursuz iki erkek kuzu ve ekmek takdimesi, aybaşlarında (Roş Hodeş'de) ise iki genç boğa, bir koç ve yedi erkek kuzu kurban edilmekteydi²⁴. Aynı sayıda kurbanın, Pesah (Fışih)²⁵ ve Şavuot²⁶ gibi önemli günlerde de sunulması istenmiştir. Yılbaşında (Roş Haşana) ve Yılbaşının ilk gününden itibaren on günlük tövbe süresinin (Aşeret Yemey Teşuva) son günü olan tövbe gününde (Yom Kipur) bir boğa, bir koç ve yedi kuzu kurban edilmesi gerekli görülmüştür²⁷. Bu belirlenmiş günler dışında ise kefaretle amacıyla kurban kesilmesi emredilmiş ve işlenen günahların genç bir boğa veya koç gibi kurbanlarla giderilmesi emredilmiştir²⁸.

Yahudilikteki bu zengin kurban kültüne karşın Hıristiyanlık ise İsa'yı nihai kurban olarak algılamış ve başka kurbanlara yer vermemiştir. Çünkü Hıristiyanlıkta kanlı kurban; İsa'nın, Adem ve Havva'dan gelen asli günaha kefaretle olarak ve gönüllü olarak kendini feda etmesi şeklinde tasavvur edilir. Bu anlayışa göre İsa, çarmita kanını dökerek, Tanrının, günahkar olan insanlara karşı öfkesini dindirmiş ve Adem'den beri günahkar olan insanlığı Tanrı ile barıştırmıştır²⁹. Bu durum Pavlus'un Romalılara Mektubunda "...bir suç vasıtasıyla bütün insanlara mahkumiyet geldiği gibi, böylece de hayatın

20 II. Tarihler 29/ 21, 24, 34; Hezekiel, 44/ 11.

21 II. Tarihler, 29/ 22. vd; Özen, 185-190; Yahudilikte çok önem verilen kurban, Mabel'din M.S. 70 yılında İmparator Titus tarafından yıkılmasından sonra Yahudi alimlerin içtihadı ile Mabelde ayakta olmadığı gerekçesiyle terk edildiği ifade edilir. Bkz: Hayrullah Örs, **Hiz. Musa ve Yahudilik**, İstanbul 1966, 145, 261.

22 Levililer 17/ 14; Tekvin 9/4-5; Tesniye 12/ 23.

23 Levililer 1/ 6-9, 12-13.

24 Sayılar 28/ 9, 11-14.

25 Pesah (Fışih), İsrailoğullarının Mısır topraklarından çıkışının anısına bir çeşit bahar festivali olarak kutlanan ve İbrani takviminde 15 Nisan'a denk gelen bir Yahudi bayramıdır. İsrail'deki Yahudilerce 7, diğerleri tarafından 8 gün boyunca kutlanır. Sayılar 28/ 19-24; Bkz: Gündüz, 305.

26 Şavuot (Haftalar Bayramı, Pentakost), Yahudilikte Pesah'ın ikinci gününden tam yedi hafta sonra, İbrani Takvimine göre Sivan ayının yedinci gününde kutlanan bayramıdır. Yahudi geleneğindeki en eski bayramlardan biri olan şavuot, ilk mahsulün bir kısmının tanrıya sunulduğu bir çeşit hasat bayramıdır. Sayılar 28/ 26-29; Bkz: Gündüz, 351.

27 Sayılar 29/ 2-4, 8.

28 Levililer, 16/ 3,5,27.

29 Felicien Challaye, **Dinler Tarihi**, (nşr: Samih Tiryakioğlu), İstanbul 1998, 191-192.

salih sayılması için bir salah filii vasıtası ile bütün insanlara atıye geldi.”³⁰ şeklinde ifade edilmektedir. Bundan sonra da Hıristiyanlar ekmek-şarap ayini vasıtasıyla İsa'nın kurban olarak sunulmasına iştirak etmeyi temel görev saymış ve İsa'nın üzerinde öldüğüne inanılan haçı, insanlar için hikmet, adalet ve kurtuluş aracı olarak tasavvur eder. Onlara göre insan, ancak vaftiz vasıtasıyla İsa'nın mistik vücuduna girer ve bu şekilde meydana gelen münasebet, mukaddes yemeğe (evharistiya) katılmak suretiyle İsa'nın vücudunu ve kanını ruhani bir şekilde benimsemekle kuvvetlenir³¹. İsa bu şekilde kurban olmakla beraber kıyamete kadar kurtarıcılık vasfını muhafaza eder. O, kendisi kurban olduğu için hayvan kurbanı istemez.

Hıristiyanlar, bu kurban anlayışları nedeniyle bizim bildiğimiz türden kanlı kurban ayinlerini icra etmemektedirler. Ancak istisna olarak bazı Hıristiyan toplumlarda kanlı kurban uygulaması görülmektedir. Bunun bir örneğini Gökçeada'da yaşayan Ortodoks Hıristiyanlar oluşturmaktadır. Gökçeada'da yaşayan Ortodoks Rumlar, kanlı ve kansız olmak üzere çeşitli kurban takdimelerinde bulunmaktadırlar.

Biz, çalışmamızın esasını oluşturan bu kısımda, Hıristiyan Ortodoks mezhebi mensupları açısından kurban geleneğini, Gökçeada örneği ile incelemeye çalışacağız. Bunun için Ada'da, yerinde gözlem ve mülakat yaparak elde ettiğimiz verileri fenomenolojik metot ile değerlendirerek sunmaya gayret edeceğiz.

Gökçeada'da yöresinde kansız kurban olarak; mezara su veya şarap dökmek, içecek yahut yiyecekleri kabıyla bırakmak gibi uygulamalar yaygındır. Ayrıca Panaia³² Panayırı gününde ayin yapılan kiliselerde, ana mekana girişte sol taraftan başlamak üzere değişik yerlere mum yakılıp bırakılır. Yine ana mekanın giriş kapısının karşısına konulan ve kiliseye giren her insanın öncelikle selamladığı, saygı gösterdiği ve eğilerek öptüğü, çevresi çiçeklerle süslenen İsa ve Meryem ikonasının ön kısmına naylon içinde, kurutulmuş hamur parçaları ve ekmek parçaları bırakılır. Bazı ziyaretçiler bu ikonanın kenarlarına para bırakmaktadır. Bütün bu uygulamalar kansız kurban olarak tasavvur edilir. Ayrıca panayır günü Gökçeada'da kansız kurban örneği-

30 Romalılara, 5/12-20; Yeni Ahid'te İsa'nın kurban edilme olayı şöyle anlatılır: “Çünkü ben zaten kurban ediliyorum ve ayrılmam zamanı gelmiştir” II. Timoteosa Mektup, 4/ 6; Bir başka ayette İsa'nın, günahın iptali ve insanların çoğunun günahlarını taşımak için kurban edildiği ile ilgili olarak; “ ... ve insanlara bir defa ölmek ve ondan sonra hüküm olunmak mukadder olduğu gibi, böylece de Mesih çoğunun suçlarını taşımak için bir defa takdim edilmiş...” şeklinde bilgiler yer alır. İbranilere, 9/4, 27-28; Yine İsa ile ilgili olarak İncilde; zira insan oğlu kendisine hizmet edilmeğe değil ancak hizmet etmeğe ve bir çokları için canını fideye vermek için geldiği belirtilir. Markos, 10/45;Efesoslulara, 5/ 2; Filipelilere, 2/17.

31 Annamari Schimmel, **Dinler Tarihine Giriş**, İstanbul 1999, 174-175.

32 Meryem Ana'nın ölüm yıl dönümü için kullanılan Panaia, Panagia- Panayia kelimesi, kutsal anlamında Meryem Ana yerine de kullanılır. Kaynaklarda panagia; Yunanca da “Tamamen kutsal”, İsa'nın annesi Meryem için kullanılan bir kavram olarak belirtilir. Gündüz, 299; Bu panayırın geçmişi ile ilgili kaynaklarda bilgi bulunmama ile beraber, yöre halkı, bu adeti büyüklerinden miras olarak aldıklarını ve yıllardır aynı coşkuyla kurban kestiklerini, yemek ve eğlence ile kutladıklarını belirtirler. Makula İxilara, 1920 Gökçeada doğumlu, Merkez Yemimahalle de ikamet etmektedir.

ni, kiliselerde, ayinin sonuna doğru icra edilen Evharistiya Sakramenti oluşturur. Cemaat büyük bir titizlikle evharistiya ayinine katılır ve bazı kişiler fazladan aldıkları ekmeğe parçalarını evlerine götürüp ayine katılmayan aile fertlerine de yedirirler

Gökçeada'da yaşayan Ortodoks Hıristiyanların kansız kurbanları yanı sıra kanlı kurban uygulaması da adak şeklinde çok yaygındır. Kurbanlar, Meryem Ana'ya ve Ada'da adlarına kilise veya manastır yapılmış olan azizlere adanır. Ancak adakların önemli bir kısmı, Ağustos ayında kesilmek üzere, Meryem Ana kilisesi olarak isimlendirilen ve Kimisis³³ unvanına sahip olan kiliselere yapılır. Ada'da bu unvana sahip olan kiliselerin sayısı üçtür. Özellikle Tepeköy'deki Evangelismos Teodokus³⁴ isimli kiliseye adanan kurbanlar, Meryem Ana kültürü çerçevesinde kesilerek etleri ile rit yemeği ve eğlence düzenlenmektedir. Bu eğlence için kesilen kurbanlar; yıl içerisinde Ada'da yaşayan veya yabancı ülkelerde yaşayan Gökçeadalı Ortodoks Hıristiyanların çeşitli sebeplerle (hastasının iyileşmesi, çocuğunun askerden dönmesi, çocuklarının iş sahibi olması, çocuk sahibi olmak, ev sahibi olmak gibi) yaptıkları adaklardan oluşur. Ayrıca Zeytinlik köyünde Aya Yorgi kilisesinde, Dereköy de Kimisis olan kilise de ve bazı manastırlarda, 15-24 Ağustos tarihleri arasında adak kurbanları kesilmekte ve rit yemekleri sunulmaktadır³⁵. Burada pek çok dinde görülen kurbanın bir uygulama şekli olan, topluca yenilen yemek (rit yemeği) görüntüsü, kurban ibadetine katılan kimselerin Tanrı ile (bu ibadete katılanlara kurban yiyecek ve içeceği sunulması anında) ortak bir yemeği paylaştıkları düşünülür³⁶.

Meryem Ana günü arifesinde (14 Ağustos) Gökçeada'da evler temizlenir, Kiliseler baştan başa yıkanır ve ikinci vaktine doğru herkes en güzel elbiselerini giyerek panayır için yapılan pratiklere ve rit yemeğinin hazırlıklarına iştirak eder. Bu hazırlıkların bir aşaması olarak adak sahipleri arife günü öğleden sonra kurbanlarını Tepeköy'deki kilisenin bahçesinde ağaçlara bağlarlar. Kurbanlıklar burada, Kilise Papazı tarafından adak sahiplerinin de bulunduğu takdis töreni ile kutsanır. Takdis için Papaz küçük baş hayvanların başına haç işareti (İstavroz) yaparak elini sürer, sesli şekilde ilahiler ve dualar okur, tütsü de yapar. Büyük baş hayvanlara Papaz fazla yaklaşmadan dua ve diğer pratikleri yapar. Kurbanların kesimi öncesinde, halk çocukları ile beraber güzel elbiselerini giyinmiş olarak, kesim yeri olan ve eskiden beri kullanılan, Tepeköy'ün girişinde yolun sol kenarında bulunan meşe ağacının çevresinde toplanır ve bayram coşkusu ile beklerler. Bu kesim yerinin yanında pınar da bulunmaktadır. Ayrıca

33 Meryem Ana için kullanılan kimisis unvanı uyku anlamında kullanılmaktadır. Yani Meryem'in İsa gibi ölmediği, tanrının yanına, göğe çıkarıldığı inancı hakimdir.

34 Tanrı'nın anası, bir başka ifadeyle tanrıyı doğuran kadın unvanı olarak kullanılan Teodokus, Meryem Ana'ya 431'de Efes Konsilinde verilmiştir. Katolik ve Ortodoks kiliseleri tarafından Meryem Ana, Tanrı'nın ve kurtarcının gerçek annesi olarak kabul edilir ve saygı görür.

35 Meryem Ana günü (15-Ağustos) veya başka günlerde kanlı kurban sunma davranışının Hıristiyan Gagavuzlarda da yaygındır. Geniş bilgi için bkz: Harun Güngör, **Türk Budun Bilimi Araştırmaları**, Kayseri 1998, 175.

36 Eric J. Sharpe, **Dinler Tarihinde Elli Anahtar Kavram**, (nşr: Ahmet Güç), Bursa 2000, 45-46.

sağ tarafında 200 m mesafede bir ayazma ve ayazmanın yanında da manastır kalıntıları bulunmaktadır.

2000 yılında Meryem Ana günü için yapılan kutlamalara katıldım ve bu yıl adak olarak büyük ayinin yapıldığı Tepeköy'deki kiliseye sekiz tane büyük tosun ve beş tane de koç adanmıştı. Adak kurbanı olarak bırakılan hayvanların tamamı takdis edilmesine rağmen, 14 Ağustos'ta sadece büyük baş hayvanların kesimi yapıldı. Kesim saat 15.00 civarında başladı. Adak sahipleri kesilen hayvanların kanını eş ve çocuklarının alınlarına sürüyor ve kan ile alına haç işareti yapıyorlar. Günümüzde Anadolu'da Müslümanlar arasında yaygın olan ortak kurban alma uygulamasına benzer bir uygulamayı Gökçeada da yaşayan Ortodokslarda da tespit ettik. Hatta kurban ortakları kesim süresince kurbanın başında bulunur ve erkekler, kesim işlemlerine yardımcı olurlar. Kesim işlemlerine köy halkından bazıları da yardım eder. Bu köyde kurban kesimi, her yıl aynı tarihte, aynı yerde ve aynı saatlerde yapılır.

Gökçeada-Tepeköy'de yaşayan Hıristiyanlar kurbanlarını genellikle köyün girişinde ve toprak zeminde kesmeye özen gösterirler. Kanaatimizce bu kurbanları köyün girişinde ve yol kenarında kesmeleri, kötü ruhların bu yerleşim yerine ve burada bulunan insanlara zarar vermelerini engelleme düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Diğer kilise ve manastırlara yapılan adaklar o yapıların yanında kesilir.

Kurbanların kesim işlemleri devam ederken saat 18 civarında Tepekök'deki kilisede, ilçe Metropolit'i'nin yönettiği ve iki saat süren bir ayin düzenlenir. Diğer taraftan köyden bazı insanlar da bir sonraki gün için yapılacak yemek hazırlıklarına başlar. Et haşlamak ve pilav pişirmek için ocaklar kilisenin bahçe duvarının dış kısmına yan yana kurulur. Evlerden yakacak getirilir. Kilisenin avlusunda bulunan bir ev bu organizasyonlar için kullanılmaktadır. Evde panayır için gerekli olan tencere, kazan gibi eşyalarla beraber et doğramak için tezgahlar bulunmaktadır. Gece boyunca doğranan etler sabah erken pişirilir ve etin suyundan birkaç kazan bulgur pilavı pişirirler. Bulgur pilavı; Anadolu'nun çeşitli yörelerinde yağmur duası, hatim ve mevlit gibi özel günlerde pişirilen pilava benzemekle beraber biraz sulu olur. Hatta Anadolu'nun bir çok yerinde Alevilerin kutsal mekanlarda hazırladıkları ve lokma olarak isimlendirdikleri yemeğe de benzer.

Bu panayıra Almanya, Belçika ve Yunanistan gibi bazı ülkelerden de din adamları zaman zaman katılırlar. Bazı yıllarda Fener Rum Patriği Bartelemeus'un Gökçeadalı olması hasebiyle panayıra katıldığı ve ayini yönettiği ifade edildi. İlçe Metropolit'i, Patriğin o yıl rahatsızlığından dolayı panayıra katılmadığını belirtti³⁷.

Meryem Ananın ölüm yıl dönümü (Göğe yükselişi) olan 15 Ağustos günü³⁸ Tepeköy'deki Kilisede ayin saat 9.30 da başlayıp 12.00 de sona erer.

37 Fotios Savaidis, Gökçeada Rum Ortodoks Metropolit'i, İstanbul doğumlu, Hukuk ve Din eğitimi almıştır. Kendisi 75 yaşlarında, 28 yıldır aralıksız bu ada da görevli olduğunu ifade etti.

38 Meryem Ana için, ziyaret yerlerinde (Efes, Lourdes, Fatma v.s.) büyük merasimler yapılır ve ayinler düzenlenir. Xavier Jacob, **Hıristiyan Kiliseleri ve İbadet Merasimleri**, İstanbul 1994, 31.

Ayin sona erinceye kadar yemekler hazırlanır ve kilisenin avlusunda bulunan evin bir odasında dinlenmeye bırakılır. Ayin boyunca kilisenin içi ve avlusu yerli ve yabancı, hatta bir kısmı da Müslümanlardan oluşan kalabalık tarafından dolar. Kilise görevlilerinin Evharistiya'ya hazırlık amacıyla sabah ayin başlamadan önce temin ettikleri ekme ve şarap, ayinin başlangıcında mihrap da bulunan beyaz örtülü masanın üstüne bırakılır ve orada ayin boyunca kutsanır. Ayinin son aşamasını oluşturan Evharistiya'nın başlamasına yakın görevliler tarafından ekme alınıp küçük parçalara bölünür ve küçük sepetlerle mihrabın sol tarafında bir sehpanın üzerine bırakılır. Şarap da ipek örtü ile sarılmış sarı bir kupa içerisinde getirilir. Ayini yöneten Metropolit, Evharistiya duasını diğer din adamları ve cemaatten de bazı kişilerin katılımı ile sesli bir şekilde okur. Daha sonra Metropolit, ayine katılan diğer metropolitler ile beraber, başta resmi konuklar olmak üzere sıraya giren cemaate kaşıkla şarap ikram ederler. Buradan kişi, ekmeğin bulunduğu tarafa yönelip orada birkaç dilim ekme alıp bir kısmını yer bir kısmını da peçetenin içine koyup yanına alır. Evharistiyanın sonunda sepetler dolaştırılarak cemaatten para toplanması ile ayin sona erer. Ayinin sona ermesi ile Metropolitler ve papazlar ayin kıyafetlerini çıkararak protokol da yer alan konuklar, ellerinde şamdanlar taşıyan iki genç eşliğinde yemeklerin dağıtımının yapılacağı kısma gelirler. Yemeklerin dağıtım işlemlerine metropolitler, yurt içinden ve dışından katılan resmi konuklar (Yunanistan büyük elçisi, Yunanistan İstanbul baş konsolosu...) eşlik eder ve hazırlanan yemek tabaklarından metropolitler ve resmi konuklar yemeğin tadına bakarak dağıtım sürecini başlatırlar.

Bu safhada panayıra katılan insanlardan kimisine getirdikleri tencereleri ile, kimisine de mevcut olan plastik kaplarla pilav üstü etten oluşan ekme dağıtılır. Yöre halkı bu yemeğin şifalı olduğuna inanır. Bu sebeple panayıra katılan halkın büyük bir kısmı bu yemekten evlerine de götürür. Müslümanlardan panayıra katılanların da bir kısmı bu yemeğin şifalı olduğuna inanır. Ekme dağıtımını yaklaşık iki saat sürer. Bazıları birkaç kez sıraya girerek kutsal kabul ettikleri bu yemekten fazlaca almaya gayret eder. Bu günde yapılan uygulamalara yaşlı, genç, kadın erkek herkes adeta bayram havasında iştirak eder. Yemeği alan kişilerden bazıları köy mezarlığında, bazıları mezarlığın yanında bulunan alanda yer, bazıları da aldıkları yemeği evlerine götürür.

Tepeköy sakinlerinden ve bu panayırda gönüllü olarak çalışan yaşlı bir adam, burada kurbanların geçmişte de aynı yoğunlukta kesildiğini ve kesim işlemlerinin son yıllara kadar adak sahipleri ve köylüler tarafında yapıldığını,, son yıllarda ise kasaplara yaptırıldığı söyledi. Ayrıca, eskiden köy halkına pişirilmemiş et olarak da kurban etinin dağıtıldığını, katılımın çok olması sebebiyle yetmeyeceği endişesi ile son birkaç yıldır pişirilmeden kimseye et vermediklerini, ekme yapılıp dağıtıldığını belirtir³⁹. Ada'da görevli

39 Kosta Çukari, 1938 Gökçeada /Tepeköy doğumlu, ilkokul mezunu, halen Tepeköy de ikamet etmektedir. Kendisi köyedeki bu organizasyonda gönüllü görev yapan bir kişi. Kurban kesimi, yemeklerin pişirilmesi, dağıtılması ve 15 Ağustos günü Kilisede yapılan ayin sırasında para toplanması gibi görevlerde bulunuyor.

Metropolit: “Bu gün için yeterli adak kurbanı olmadığı durumlarda, kilise tarafından kurban alınıp kesildiğini, fazla adak olduğu zamanda bir kısmının kesilmeden bekletildiğini, o günün akşamında düzenlenen eğlence yemeğine yeteri kadar et kalmadığı zaman kilisenin avlusunda bulunan adak hayvanlardan kesimin gün içinde yapılıp akşama hazırlık yapıldığını” ifade etti⁴⁰. Nitekim katıldığımız rit yemeğinde, etin arta kalan kısmı o günün akşamında düzenlenen ve gece yarısına kadar devam eden müzikli eğlence için ayrıldı ve akşam, eğlence esnasında konuklara para karşılığında ikram edildi. Ayrıca bir ödül (üç-dört kilo balık) ortaya konularak açık artırma ile köy yararına para toplandı. Bu balıkların da bağış olarak halk tarafından bırakıldığı belirtildi.

Bu bayramın sosyal ilişkiler açısından işlevi oldukça belirgindir. Çünkü panayır, her yıl Gökçeada’da Rum Ortodoks Hıristiyanların, yaşadıkları değişik bölgelerden, buraya gelmelerine vesile olmak suretiyle, onların kaynaşmasını temin etmektedir. Ayrıca hayvanların Kilisenin avlusunda kalabalık insan kitlesi eşliğinde Papaz tarafından takdisi ve kesim mahalline getirilip kesilmesi ve yemek olarak hazırlık yapılmasında kadın erkek herkes tarafından gösterilen çaba, dayanışmayı artırıcı bir işlev oluşturuyor. Bu dayanışma, ayın sonrasında hep beraber yemek alıp gruplar halinde yeme de kendini gösterir ve kurban etlerinden arta kalan kısmı ile akşam yapılan yemekli eğlencede doruğa çıkar. Ayrıca bir gün önceden halkın bir kısmı evlerinde bazıları da pastanelerden baklava vb. tatlılar temin eder. Panayır günü yemek töreni sonrasında halk, gün boyunca birbirlerinin evlerine ziyaretlerde bulunur. Bu ziyaretler esnasında gelen misafirlere tatlı, şarap vb yiyecek ikram edilir.

Gözlem yaparak incelediğimiz Hıristiyan grup (Ortodoks Rumlar) Ege Denizi’nde bulunan Gökçeada’da yaşadıkları için, sergiledikleri pratikler eski Yunan kültürünün izlerini de yansıtmaktadır. Grek kültürü, Hıristiyanlığın yayılma aşamasında, putperest Roma kültürü yanında etkili olan diğer önemli bir kültür olmuştur. Bu kültür coğrafyasında Tanrı için baba-oğul nitelendirmeleri yanında tanrının anası gibi motifler yaygın olarak kullanılan unsurlardır. Bu çerçevede kurban geleneği ve buna bağlı olarak sık sık düzenlenen rit yemekleri bu kültürün unsurlarından bazılarıdır. Nitekim Yunan Mitolojisinde; Zeus’un tercihi olan kurbanın ilk örneği olarak; taçlarla süslenmiş olan kurban, halk tarafından törenle sunağa kadar taşınır, orada öldürülür ve törensel olarak parçalara ayrılır, içyağı ve kemikler, tanrıların şerefine yakılır, etler kızartılır, sonra kaynatılır ve katılanlara dağıtılır. Kurbanın kanı da, adına tapınak yapılan kimselerin güçleri ile bir diyalog sağlardı. Eliade’nin belirttiğine göre Odysee’de (XI. Kitap) ölümler tarafından içilen kan onlara anlama yetisi ve ses verirdi⁴¹.

40 Fotios Savaidis.

41 Mircea Eliade, **Dinler Tarihi Sözlüğü**, (nşr: Ali Erbaş), İstanbul, 1997, 98; Erginer, 85-86.

Günümüzde Gökçeada'da yaşayan Ortodoks Hıristiyan kültüründe Meryem Ana'nın ölüm yıl dönümü ve buna bağlı olarak ortaya konulan uygulamalar, eski Yunan kültüründe ölümler için düzenlenen yıl dönümleri ve Genesia gibi bayramlardaki uygulamalar ile benzerlikler taşımaktadır. Bu bayramlar sırasında mezarlar üzerinde yenilen aile yemekleri, onlar adına şaraplar ve tahıl ile baldan yapılmış pastalar dağıtılması yaygındır. Atina'da, ritüel temizlik ve hazırlanma ayından sonra yaz ortasında Panathenaialar (Atina'nın şerefine her yıl Temmuz ayında kutlanan bayram) kutlanırdı. Tören alayı, şehrin kapılarından hareket eder. Bunu takiben kurbanlar sunulur, at yarışları düzenlenir ve ardından da gece eğlenceleri yapılırdı⁴².

Gökçeada'da yaşayan Ortodokslar, kestikleri kurbanların etlerini insanların yararına değerlendirirler, herhangi bir bölümünü yakma uygulaması söz konusu değildir. Grek kültüründe ifade edilen kurbanın bir kısmını yakma şekline yukarıda belirttiğimiz gibi Semitik kültürde daha çok rastlanır. Burada kendilerine kurban kesilen varlıklar ile ilgili motif, Gökçeada'da yaşayan Ortodokslar arasında günümüzde Meryem Ana'ya ve Azizlerden adlarına manastır yapılan kişilere kurban sunulması şeklinde yaşamaktadır. Halkın inancına göre Meryem Ana ve Azizlerin ruhları kendilerini her türlü musibet ve felaketten korumaktadır. Zor durumda kaldıklarında da bu iyi ruhlar imdada yetiştiği için, bu yardımları karşılığında adak adama geleneği sürekli gelişme göstermiştir. Günümüzde bu yörede yaşayan Ortodokslar, kurban olarak; koç ve sığır (öküz) cinsinden hayvanları tercih ederler. Kurbanların derisi kiliseye bağışlanıyor ve kilise adına kurban organizasyonunda görevli olan kişiler bu derileri köy yararına değerlendirir. Kurbanın kelle ve bağırsakları da atılmaz, ihtiyaç sahibi köylüler tarafından alınır. Bu panayırda kesilen kurban türlerine benzer hayvanların, Yunan mitolojisinde de (boğa, koç, keçi ve sığır gibi erkek hayvanların), tanrılara kurban edildiği⁴³ belirtilir. Hatta Eski Yunan'da sayıları çok olan Tanrı ve tanrıçalara, her biri için belirlenmiş evcil, yabani hayvanlardan kurbanların iyi ve kursesiz olanların seçimine özen gösterdikleri ve kurbanın hiçbir yerinin telef edilmediği belirtilir⁴⁴.

Gökçeada'da yaşayan Rumların kurbanları burada anlattığımız ile sınırlı değildir. 15 Ağustos günü sabahı Ada'da bulunan Dereköy'de de kurbanlar kesilir. Bu köyde kurban kesimi eskiden az olmakla beraber son yıllarda bu köyde de sayı artmıştır. Ancak bu köyde kesilen kurbanlar genellikle küçük baş hayvanlardan (koç) oluşur. Burada 15 Ağustos sabahı erkenden kurbanlar Papaz tarafından kutsandıktan sonra kesilir. Kesim işlemleri ve yemek pişirme işlemleri devam ederken Kimisis olarak nitelendirilen köyün içindeki kilisede ayin yapılır. Ancak buradaki ayin Tepeköy'deki gibi kapsamlı olmayıp sadece bu köy halkının katılımı ile gerçekleşir.

42 Eliade, 99.

43 Donna Rosenberg, **Dünya Mitolojisi**, (nşr: Kudret Emiroğlu), Ankara 1998, 85, 97, vd.

44 Erginer, 86.

Aslında Meryem Ana kültürünün etkisiyle 15 Ağustosta Gökçeada'da bulunan ibadete açık bütün kiliselerde küçük çaplı ayinler yapılır. Ayrıca Gökçeada'da 15 Ağustos öncesi bayram arifesi olarak nitelendirilen 14 Ağustosta başlayan kurban kesme süreci değişik mekanlarda 25 Ağustosa kadar devam eder. Bunlardan biri; Panaia Panayırından iki gün sonra 17 Ağustos ta Tepeköy'ün batısında Marmaros denilen mevkiye, Ege denizine bakan tepenin yamacında bulunan "Aya Panaia Balomeni" (Yamalı Meryem) Manastırındır. İlçe merkezi ve çevre köylerden insanlar sabah erkenden kurbanlarını da alarak, araçlar ile bu manastıra gelirler. Çevre köylerden bazı insanlar yaya olarak gelirler. Burada kesilen kurban etleri ile pişirilen yemekler toplu halde yenilir. Bütün bu on günlük zaman dilimi içerisinde çeşitli manastırlara halk, adakları ile gelir, adaklarını kesip o mekana gelen ziyaretçiler ile beraber yerler. Bu ziyaretlere din adamı (papaz) da getirirler. Son olarak 24 Ağustos'ta Zeytinlik (Bartelemeus'un doğduğu köy) köyünde bulunan Aya Yorgi (atın üzerinde olan aziz) kilisesinde (Bu kilise de kimisis olarak nitelendirilir) kurban kesimleri yapılır ve yemekler yapılarak gelen konuklara ikram edilir. Bu kilise ve diğer manastırlarda kesilen kurbanların tamamı küçük baş hayvanlardan oluşur.

Sonuç olarak, Gökçeada'da yaşayan Ortodoks Hıristiyanlar kendi dinlerinin özünde olmayan bir geleneği benimsemişler ve yaşatmayı sürdürmektedirler. Burada önem verdikleri ve yerine getirmeye özen gösterdikleri kanlı ve kansız kurban geleneğinde eski Yunan putperest kültür izleri yanında ilahi dinlerdeki (Yahudi, Müslüman) uygulamalar ile benzerlik taşımaktadır. Bu noktada kültürlerin birbirinden bağımsız olmadıkları, az veya çok birbirlerinden etkilendikleri gerçeği ortaya çıkmaktadır. Etkilenmelere bir örnek olarak Gökçeada'da bulunan Ortodoksların yaşattığı kanlı kurban uygulamasını ve rit yemeğini belirtebiliriz. Hatta yörede yaşayan Hıristiyanların bu kurbanlardan dolayı Meryem Ana gününü (Panaia Panayırı) kurban bayramı olarak nitelendirmeleri ve birbirlerinin evlerine ziyaretlerde bulunma, kurban etlerini dağıtma veya pişirip ikram etme, tatlı ve içecek ikramında bulunma, mezarlıkları ziyaret etme gibi bazı pratikler ortaya çıkmaktadır. Bu davranışlar Müslümanların kurban bayramındaki uygulamaları ile benzerlik taşır.

Yine kanlı kurban geleneği Hıristiyanlıkta hiç bir şekilde yer almadığı halde, bu yörede yaşayan Hıristiyanların, Yahudilik ve İslamiyet'te önemli görülen, büyük baş hayvanlardan erkek olanını (boğa ve koç) tercih etmesi, dikkat çeken bir noktadır. Diğer önemli bir husus da kurbanın kesimi öncesinde de kurbanın başında din görevlisi tarafından dua okuma geleneğidir. Ancak Yahudilikte takdimeyi yapan kişi takdis ve boğazlamayı kendisi yapar. Hıristiyanlıkta adak sahipleri, Papazın kurbanı takdis törenine katılırlar. Fakat boğazlanmasını eskiden adak sahipleri kendileri yaparken günümüzde kasap tutup kestirmektedirler. Gökçeada'da bir kısım adaklar yine de adak sahipleri tarafından kesilir.. Ancak büyük baş hayvanların kesimini 5-6 yıldır Müslüman kasaplara yaptırmaktadırlar. Hıristiyanlar da Müslümanlarda olduğu gibi kurban etlerini ve sakatatlarını değerlendirirler. Bu

bilgiler asırlardır bir arada yaşayan Müslümanların ve Hıristiyanların dini ve kültürel bazda birbirlerinden etkilendiklerini ortaya koymaktadır. Hatta Gökçeada'da yaşayan veya çeşitli illerden tatil için gelen Müslümanlar, Panagia panayırı çerçevesinde yapılan dini törene ziyaretçi olarak, eğlenceye de önemli oranda iştirak ederek Hıristiyanlarla beraber dayanışmanın bir başka yönünü sergilerler. Bu coğrafyada asırlardan beri iç içe yaşayan iki ayrı din mensubu toplumun huzur içerisinde kendi dinlerini ve kültürlerini yaşatmaları ile beraber birbirlerinden etkilenmeleri de doğal olarak kendini göstermektedir.

Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2002, C. 4, s. 12, ss. 181-196.

Ney'in Tarihi Gelişimi ve Dini Mûsikimizdeki Yeri

Fatih KOCA*

Abstract

In this article, the progress of the ney, predominant instrument in the religious music, throughout the known human history is shortly investigated. Although the past forms of the ney is not very similar to today's modern one, it is discussed that the ney was in use in past. Moreover, finding answer to the question of how ney has taken place in the religious music is also in the vicinity of the main interests of the article.

After ney completed its historical progress with Kutb-i Nâyi Osman Dede, it has taken place in the religious music with Mevlana and master of neyzen's Hamza Dede. Apart from the fact that the ney is capable of giving all the sounds in nature, it is also most likely instrument to the human voice. Even though ney is made of reed and looks simple, it affects the human soul dramatically, even in the first hearing. This is, of course, the proof of the fact that its effect to the universal soul.

Keywords: *religious music, reed, universal soul of music.*

Ney'in Kısa Tarihteki Yeri

İlk insan Hz. Adem (a.s) yaratıldığından bu yana ses varolduğuna göre, musiki de ilk insanla beraber varolmuştur. İnsanoğlunu diğer canlılardan ayıran özellik sadece düşünme duygusu değildir. İnsanda yüksek hisler deni-

* **Öğr. Gör.**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk Din Mûsikisi Anabilim Dalı e-mail: m_fatih_koca@yahoo.com.

len din hissi ve estetik gibi yaratılışında varolan hisler de vardır. İnsanoğlu bu hislere doğuştan sahiptir.¹

İnsanın olduğu her yerde müzik yapılmıştır. Her ne kadar bazı yerlerde üflemeli çalgıların kullanıldığını biz bilesek de, bilmediğimiz ya da kaynaklarda bize bildirilmemiş insan topluluklarında da üflemeli çalgıların kullanıldığına inanmaktayız.

İlk insanlar ren geyiklerinin parmak kemiklerinden düdüklü yapıp çalmaktaydı. Daha sonra bu düdüklere delikler açarak nefesli çalgı çeşidini geliştirdiler. Sümerler, Babilliler, Asurlular bu üflemeli çalgı türünden olan flütleri kullanmışlardır. Mısırlılar ise şimdiki bizim neyimize benzeyen yanall flütü kullanmışlardır.²

Çinliler (İ.Ö. 551) su kabuğundan “ağız orglarını”, Japonlar (İ.S. VII. yy) bir düdük türü olan “yamato-bue” yi, İbraniler “şofar” adlı koç boynuzundan yapılmış üflemeli çalgıyı, Grekler (İ.Ö. 3000) “aulos” denilen üflemeli çalgıyı ve pan düdüklüklerini kullandılar.³

İbn Haldun, Mukaddime isimli eserinde eskiden “Şebbabe” isminde içi boş bir kamıştan yapılmış, üzerinde belirli bir kaide üzere açılmış delikleri bulunan, parmaklarla basılarak güzel sesler çıkaran ve insanları neşelendiren üflemeli bir saz’ın varlığını kaydetmiştir. Batı Afrika’da da “Zulami” isimli ney şeklinde ağaçtan yapılan başka bir üflemeli çalgıdan bahseder. Yine Batı Afrika’da “Buk” isminde nefesli başka bir aletten de söz etmiştir.⁴

Sümerler’de M.Ö.5000 yıllarından itibaren kullanıldığı sanılan bu saz’a ait elimizdeki en eski bulgu, M.Ö.2800-3000 yıllarından kalan bugün Amerika’da Philadelphia Üniversitesi Müzesi’nde sergilenen ney’dir. Ney’in o dönemlerde de dinsel törenlerde kullanıldığı sanılmaktadır. Assomption rahiplerinden Thibaut’un “Esrarengiz, cezbedici, tatlı ve ahenkli bir ses” diye tanımladığı neyi “Kamışların üzerinden geçerken, kuşları uyandırmaya korkan tatlı bir meltemin kanat çırpınışları” diyerek lirik bir anlam yüklemiştir.⁵

Bunlardan başka İskandinavlılar, Romalılar, Hindistanlıların da üflemeli çalgılar kullandıklarını bazı kaynaklardan öğreniyoruz.

M.Ö. I. binden itibaren gelişmekte olan bir müzik görmekteyiz. Bunların ispatı, Sibirya’da yapılan bazı kazılarda, müzik aletleri ve ney’e benzer yan tutularak üflenen nefesli çalgıların kalıntılarıdır. Doğu Türkistan ve Fergana vadisi bölgelerinde de aynı kalıntılar mevcuttur.⁶

Daha sonraları bu çeşit ilkel boru ve düdüklük geliştirilerek, ses oktavları genişletilmiştir. XII. yy’da “Nây-i Türki” adı verilen Türk Borusu da bu üflemeli çalgılar arasındaki yerini almıştır.⁷

1 Ruhi Kalender; *Dini Musiki Ders Notları*, Ankara 1983, s.1.

2 Gültekin Oransay; *Musiki Tarihi*, Yaykur, Ankara 1976, s.65

3 Oransay; a.g.e. s.71-81

4 İbn Haldun, *Mukaddime*, M.E.B Yayınları, İstanbul 1996, Cilt 2, s.424-425.

5 Timuçin Çevikoğlu, *“Ney” adlı yayınlanmamış eseri*, Konya 1998.

6 Ogün Atilla Budak; *Türk Müziğinin Kökeni ve Gelişimi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000s.24.

7 Budak, a.g.e. s.24.

Eski zamanlarda Kuzey Afrika'da yaşayan Berber topluluğu, genellikle kamıştan yapılmış üfleme aletlerinden "Şebbabe" adını verdikleri "Mizmar"ı icad etmişlerdir. İran şairi Firdevsî (1020) Şehnâme isimli eserinde Kürdistanlı İbn Kurdâbî'nin "Fute"(ney) isimli kamıştan üflemleri sazı, Perslilerin siyah nây'ı icad ettiklerini kaydetmektedir.⁸

İbn Haldun'un belirttiğine göre Araplar mûsikîyi İranlılar ile Rumlar'dan almışlardır. Acem ve Rum mûsikîcileri Hicaza giderek Araplara uşak ve köle olmuşlar, toplantılarda ud, tanbur, düdük ve "ney" çalmışlardır.⁹

Uygurlar'ın mabetlerinin duvar resimlerinde ud ve ney birlikteliği göze çarpar. M.Ö. 3000 yılına ait Sümer, Akat, Hitit dilinde yazılmış çivi yazılı metinlerde enstüraman adlarını sayarken üflemleri enstüramanlara "giy" adını verdiklerini görmekteyiz.¹⁰

Eski Türk Uygurlıklarında diğer müzik aletlerinin yanında üflemleri çalgıların da kullanıldığı hatta ney sazına daha da önem verdikleri tarihi bir gerçektir.¹¹

Türk Dünyasında en yaygın ve en eski çalgı, kamış parçası, kaval kemiği ve içi boş boynuz türlerine üflenilerek ses çıkartılan kaval sazıdır. Sıbızgı adıyla tanınan eski Türk çalgısı bugün hâlâ ülkemizde Sipsi adıyla yaşamaktadır. Avar Türklerine ait kemikten yapılmış çifte kaval, Macaristan'da ki bir kazıda ortaya çıkarılmıştır.¹²

Maragalı Abdülkadir, kullanılan nefesli çalgıları iki grupta incelemiştir.

1- Mukayyedat; Nây-ı Sefid, zembr-i siyah nây, nây-ı balaban, nây-ı çâver, surnay, borgu, bak, nefir, nây-ı huyk.

2- Mutallekât; Mûsikâr, çıpçık, erganun¹³.

Türk kabilelerinin kullandığı ney çeşitlerinin tümüne nây-i çâver denmektedir.¹⁴

Hüseyin Sadettin Arel, Türklerdeki Mûsikî âletlerini tanıtırken, onların kullanmış oldukları nefesli sazların isimlerini kitabında şöyle zikretmiştir;

Asafi zurna, ana düdüğü, afrasiyab borusu, acemi zurna, çığırma, balaban, battal, borazan, boy zurna, bülür, cin düdük, cuk-cuk, cura, argul, çığırmaç, çibuk, çifte kaval, sipsi, çimon, çar veya şor, cubçık, dane-kıyü düdüğü, derviş borusu, dilli düdük, efresyab, eyyûb, gayda, gırnata girift, ingiliz borusu, kaba düdük, kakratcu, mizmar, karabaş, kargı, kaval, karney, kornay, koşnay, kuray, kurrenay, eşul, luturiyan, macar

8 Ruhi Kalender, *XV. Yüzyıla Kadar Arap İran ve Türk Müsikîsi'nin Kısa Tarihçesi*, c. XXXIX, s. 253, Ankara 1999.

9 Hüseyin Sadettin Arel, *Türk Müsikîsi Kimindir*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s.37. Ayrıca bakınız İbn Haldun, *Mukaddime*, c.II. s.435.

10 Budak, a.g.e. s.24.

11 Selâmi Bertug; "Sazlarımız Ney", Ankara 1970.

12 Salih Turhan; *Türk Halk Musikisinde Çeşitli Görüşler*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1991, s. 375.

13 Murat Bardakçı; *Maragalı Abdülkadir*, Pan Yayıncılık, İstanbul 1986, s. 99-108.

14 Hüseyin Ali Mahfuz; *Kâmûsu'l-Mûsikîyyi'l-Arabiyye*, Dâru'l-hurriye, Bağdat 1977, s. 124-125.

düdüğü, mehter düdüğü, mey, mûsikal, nefir, organun, piriç, pîşe, safir, safir-i bülbül, sarbasnay, sarnay, sızığa, şabr, şahlıca, şihâbî zurna, şişe, tulum, turumpeta, tutek, yaslı, yelli, arabî düdüğü.¹⁵

Ney'in Tarihteki Mistik Yeri

Bunların dışında, nefesli çalgıların ilk üfleyicisinin Hz. Musa olduğunun ve Hz. Musa'nın çoban iken ibtida kaval üflediğinin rivayetleri de kaynaklarda bildirilmektedir.¹⁶

Hz. Davud'a verilen Zebur'un Ramazan ayında indirildiği, içinde mev'iza ve hikmetli sözlerin bulunduğu, Hz. Davud'un onu genellikle makamla ve bir musiki aleti (kamuş) eşliğinde okuduğu da nakledilmektedir.¹⁷

Hz. Adem'in yaratılmasından sonra ruhun, mûsikî ile Hz. Adem'in cesedine girmesi teması, Türkistan mehterleri arasında yaygındır. Cebrail cennetten bir koş-ney (iki neyin bir arada bulunduğu çalgı) getirir. Bunun sesinden hoşlanan ruh cedese girer. Bu suretle mehterlik ve ney sazı Cebrail'den kalmış ve mehter sazı olan koş-ney de kutlu bir saz olmuştur. Türk Borusu olarak da bilinen nây-i türkî XII. yy. da savaşılar da kullanılmıştır.¹⁸

Ayrıca, kaynaklarda mûsikîyi, tedâviye ilk uygulayan Hz. Lokman ve O'nun çağdaşı Hz. Davud olduğu bildirilmektedir. Hz. Lokman, hastalarını ilaçla tedavi ederken, Kur'an-ı Kerim'de sesinin güzelliği övülen Hz. Davud'un çok defa hastalara güzel sesi ve sazı ile şifa kaynağı olduğu; hatta yine sesi ve sazı ile şifa duası okuduğu ve bu yolla "Saul" adlı hükümdarı iyileştirdiği de nakledilmektedir.¹⁹

İsrail kavminin, Davud Peygamberin güzel sesini taklid amacıyla nefesli çalgılar icad ettikleri, Kürtlerin de otlayan koyunları çağırma amacıyla nây-ı sefid'i icad ettikleri kaynaklarda belirtilir.²⁰

Anlaşıldığı üzere ney sazımız ilkçağlardan bu yana tüm uygarlıklarda farklı biçimde de olsa kullanılmıştır. Ney ilk zamanlar kullanıldığı basit şekliyle kalmamış hem fiziksel şekil olarak hem de oktav genişlemesi yönüyle kendini tekamül ettirmiş ve bugünkü şeklini almıştır. Mûsikîminin her türünde kullanılacak bir karaktere ve ses sahasına sahip olması nedeniyle bu değerli sazımız unutulmamış ve bugünüme kadar gelmiştir.²¹

15 Hüseyin Sadettin Arel; *Türk Musikisi Nazariyatı*, Hüsniyatı mat, İstanbul 1968, Ayrıca bkz. Arel, "Türklerde Musiki Aletleri", *Musiki Mecmuası*, sayı 235-260 (Bu sayıların 25-29. sayfaları içerisindeki bilgilerden elde edilmiştir.)

16 Henry George Farmer; *17. yy'da Türk Çalgıları*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1999, çev.; Dr. M. İlhami Gökçen, s.20.

17 Ömer Faruk Harman; *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, C. 9., s. 22.

18 Süleyman Erguner; *Ney Metodu*, Yaşar Matbaası, İstanbul 1986, s.1146 Öney, Cahit, i Hz Mevlânâ ve Musiki, *Musiki Mecmuası*, İstanbul 1948, sayı 419.

19 Ruhi Kalender; "Ruh Hastalıkları Tedavisinde Musiki", *A.Ü.İ.F.D. C. XXXI*, s. 271, Ankara 1989.

20 Bardakçı, a.g.e. s.99-108.

21 Bayram Akdoğan; *Türk Din Musikisinde Kullanılan Çalgılar ve Özellikleri*, Seminer, Ankara 1994, s.3-18.

Ney'in Dini Mûsikîmizdeki Yerini Alması

Ney gerçek mânâda bugünkü hâlini Mesnevî sahibi Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ile birlikte almıştır. Ney'e kutsallık kazandıran ve onu bir mürşid-i kâmil olarak nitelendiren Mevlâna ve O'ndan sonraki mevlevîlerdir.

Mevlevîler bu saza maneviyât izâfe ederek sazların en mükemmeli ve en hazini olarak nitelendirmişler ve ona nây-i şerif demişlerdir. Klasik Türk şiirinde bu şaz sonsuz mecazlara ve edebi sanatlara konu olmuştur.

Ortaçağda önem kazanan ney, mevlevî tarikatında itibar kazanmıştır. XVII. asra ait olan bir osmanlı vesikasında, bir dervişin ney çalıp çalamamasının mevlevî olup olmadığının bir göstergesi sayılmıştır.²²

Ney, Türk mûsikisinde sadece Tasavvuf musikisi icrasında kullanılmaz. Askerî mûsikî hariç, dindışı mûsikîde de mühim bir saz haline gelmiş ve diğer nefesli sazların yanındaki yerini almıştır.

Ney'in Hikâyesi

Ferîduddîn-i Attar, Mantîkû't-tayr isimli eserinde ney'in dinî menşei Hz. Muhammed (s.a.v.) zamanına kadar götürmektedir.

Attar'a göre, Hz. Muhammed (s.a.v.) yeğeni Hz. Ali ile sohbet ederken O'na ilahi aşkın esrar ve hakikatleriyle ilgili öyle bir sır veriyor ki, Hz. Ali onun azametini içine sığdıramıyor. Hemen Medine haricine çıkıyor ve boş bir kuyuya tákât ve tahammül gösteremediği o sırrı anlatıyor. Boş kuyu coşuyor, suları taşıyor. Bu suların feyzi ile kuyunun kenarında kamışlar oluşuyor. Nihayet bir çoban bu kamışlardan birini kesiyor. Onu muhtelif yerlerinden deliyor ve üflemeye başlıyor. O anda, o kamış parçasından âşikâne inleyiş ve feryadlar yükseliyor. Kalplere vecd ve heyecan veriyor. O sırada Resul-i Ekrem Efendimiz ney denilen bu kamış parçasından çıkan bu âşikâne sesleri işitiyor. Bundaki sır ve hikmeti derhal anlıyor ve Hz. Ali'yi çağırıyor.

– Benim sana tevdi ettiğim sırrı açıkladın mı? buyuruyor.

Hz. Ali;

– Evet, o büyük sırrı, kalbime sığdıramadım ve boş bir kuyuya söylemeye mecbur kaldım, diye cevap veriyor.

O andan itibaren o kamış parçası, aşk ve esrar-ı ilahînin hakikatlerine tercüman oluyor.²³

Tasavvufî Anlamda Ney

Tasavvufî olarak ney'in hikayesi şöyle anlatılır;

Ney bir zamanlar, kendi asıl vatanı sazlık, kamışlık bir bölgede hemcinsleriyle birlikte yaşamaktadır. Onu oradan keserler, pişsin olgunlaşsın, içi boşalsın diye gübre yığınının içine sokarlar. Ney, o karanlık ve pis yerde bir müddet kalır, çile çeker, sabır ve tahammül gösterir. Sonunda içi bomboş hale

22 Yılmaz Öztuna; *Türk Musikisi Ansiklopedisi*, M.E.B., İstanbul 1969, c. II, s. 78.

23 Mehmed Zeki Pakalın; *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, M.E.B. c. II, s. 689.

Ayrıca bkz. Fonton Charles, *18. yy. da Türk Müziği*, Pan Yay., 1987, s.80, Çev : Cem Behar Mehmet Önder, *Gönüller Sultanı Hz. Mevlana*, No Name Ofset Matb. Ankara 2000, s.104.

gelir, rengi sapsarı olur. Onu oradan çıkarırlar, üzerine delikler açarlar. Ağız kısmından üfürülünce, kalpleri yakan bir ses ile feryada başlar. Bu feryadı, asıl vatanı Neyistan yani kamışlıktan olan ayrılığının doğurduğu hasretten kaynaklanmaktadır. O, nağmeleri ile ötelerin mükemmelliğini, ötelerin güzelliğini terennüm etmektedir. Kamış, içi boşalmadan yani fena halini, yokluk, hiçlik makamını elde etmeden, ötelerin ruhani soluklarını haykıramaz.²⁴

Mevlâna içteki ilahi cezbeyle harekete geçiren bir ilham kaynağı olduğu için neye âşıktır. Mânâ âleminin o güzelliğine götürebilen, ötelere ile yaşadığımız şu ânı birleştirebilen, ötelere diline tercümân olan neyin o yanık, hazin sesidir. Bu aslında insanlara Allah tarafından sunulan ilâhî bir lutuftur. Ne mutlu o lutfu mazhar olabilen kişilere.

Mevlâna eserine “Bişnev ez ney.....” mısraları ile başlamış ve devam eden onsekiz beyitte neyi sembolleştirmiştir. Neyi dinle, çünkü ney birşeyler anlatmakta, birşeylerden haber vermede, ayrılıklardan şikayet etmemedir. İçi boşalmış, başı kesilmiş, yüzü benzi sararmış, neyzenin nefesine terkedilmiş olduğu halde o, Allah’ı zikretmektedir. Burada kastedilen aslında İnsan-ı Kâmil’dir.²⁵

Basit bir kamış parçası olan ney, gönül sahibinin elinde bir kamış olmaktan çıkar ve Tanrı esrarını fısıldayan bir ses, bir nefes olur. Bu nefes Mesnevi’de ney olmaktan çıkıyor ve Mevlânâ’nın tâ kendisi oluyor.

Neyzen sözle şiirle söyleyemediklerini veya dile getiremediği duygularını, neyin içine girip bir yanardağ gibi kükreyerek haykırır, etrafına aşk volkanları saçar. Bu ateş etrafını da yakar. Ney’indeki o uğultu, ne rüzgarın ne de dalgaların uğultusuna benzer. O uğultuda, neyzen’in vicdanındaki temennilerin ağlayarak yalvarışı vardır.²⁶

Ney’in üzerindeki yedi delik aslında insan başında bulunan göz, kulak, burun, ağız gibi yedi deliği ifade etmektedir. Nitekim Mesnevi’yi İngilizceye tercüme eden Reynold A. Nicholson “Mevlânâ, kendisini, Çelebi Hüsameddin’in ağzından üflenen ve kendi yarattığı gîryan mûsikîyi döken bir neye benzettir” demektedir.²⁷

Yaman Dede “Nây” adlı manzumesinde şöyle seslenir;

İçi boş, benzi sararmış, ona âşıktır maya
Derd-i hicran ile inler, eder ah Leylâ’ya
Arzeder hıçkırarak aşkını hep Mevlânâ’ya
Bak neler söyletiyor Hazreti Mevlânâ’ya

Davud Peygamber bir gün bir sazlıktan geçiyormuş. Bu sırada hafif bir rüzgar esmeye başlamış. Kamışlar başlamış ötmeye. Ama ne ötüş! Hz. Davud olduğu yerde kalakalmış. Bu ses ne ilâhî bir ses, ne içten bir teren-

24 Ethem Cebecioğlu; *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Basın Yayın, Ankara 1997, s. 555.

25 Süleyman Ergenur; “19. Asır Neyzenleri”, Kubbealtı Akademi Mecmuası, 1993, sayı 1, s.46

26 Şevki Koca –Murat Açık,*Halikarnaslı Bohem(Neyzen Tevfik Külliyyâtı)*,Nazenin Yayınları,İstanbul 2000,s.20

27 Mehmet Önder; a.g.e. s.104

nüm..... Bir tanesini koparmış, dudaklarına götürmüş, başlamış üfleme. Bundan sonra Allah'a olan aşk ve muhabbetini bu kamışla dile getirmiş.²⁸

Ney'in sesi, aşk evinin temel harcıdır. Bu harç olmasa aşk olmaz. Bu evi inşa etmede büyük rolü olan ney, kulun rabbiyle olan bağlantısında dosttur, sırdaştır.

Mevlânâ;

Gizli sırlarını söylemede cihanın

O yanık ney, o yanık ney, yanık ney

Ney nedir? O bûsesi güzel cânânın

Öptüğü şey, öptüğü şey, öptüğü şey.²⁹

Bir arşın uzunluğundaki kamış parçasının esrarlı nağmeleri, Mevlânâ'nın hassas ruhunda bir ilham kaynağı tesiri meydana getirmiştir. Mesnevi gibi muazzam bir kitap hiç şüphesiz o yüksek ilhamlarla meydana gelmiştir.³⁰

Mevlânâ'nın ney üflediğine dair bilgi Henry George Farmer'in "XVII. Asırda Türk Çalgıları" isimli kitabında geçmektedir. Ancak Mevlânâ'nın, Neyzenlerin Pîri olan Neyzen Hamza Dede'yi hiç yanından ayırmadığını gözönünde bulundurursak, Mevlânâ'nın ney'siz, hiçbir gün geçirmedicine ve o mânâ sesinden mahrum olmadığına tanık oluruz.

Ney, ney olmadan nasıl bir halde ise, insan da o haldedir. Ney'in içi temizlenip vesaire işlerden sonra gerçek ney haline nasıl geliyorsa ve ondan ilahî sırlar ifşâ oluyorsa, insan da ruhanî pisliklerinden temizlendikten sonra gerçek mânâda insan-ı kâmil olur ve artık ondan ilahî sırlar ifşâ olur.

Ney, bir musiki aleti olmasının yanında, öncelikle bir tefekkür ve inanç vasıtasıdır. Allah'a ulaşmada bir yoldur, rehberdir.

Mevlânâ, musikiyi, bütün maddî ve fiziki hâdiselerin üstünde, tamamen ilâhî bir anlayış ve sezîşle Elest Bezmi*'nin âvâzesi diye tarif etmiştir.³¹

Elest Bezmi'ndeki bu âvâzeyle gerçek mânâda tercüman olan bu bağlantıyı sağlayan, gönüllerde ferahlık ve huşû yaratan hazîn ve yanık sese malik enstrüman, musikimizdeki icrâ heyetlerinin baştaçı nây-i şeriftir.

Türk milleti maneviyât ve sanat güzelliğini birleştiren en önemli ifade vasıtası olarak gördüğü ney'i asırlarca baştaçı etmiştir. Ney neyzen Süleyman Erguner için, insan varlığının iç âlemini insan nefesi ile dile getiren bir sazdır. İnsanın ruh âlemine doğrudan doğruya tesir eden bu saz ayrıca Türk milletinin millî ve manevî değerlerini ifade etmeye yarayan teknik bir yapıya da sahiptir. Nefes-nefis, nefesi alıştırmak-nefsi alıştırmak....işte bir neyzenin riayet etmesi gereken iki önemli husus. Ney'i bir müzik âleti olmasının yanında öncelikle bir mânevî tefekkür ve inanç vasıtası olarak görmek gerekir.³²

28 Önder, a.g.e. s.104-105.

29 Önder, a.g.e. s.104-105.

30 Akdoğan, a.g.e. s.3-18.

31 Ruhi Kalander; "XV. yy.'a Kadar Arap İran ve Türk Musikisinin Kısa Tarihiçesi", A.Ü.İ.F.D. c. XXXIX, s. 253, Ankara 1999.

32 Yalçın Çetinkaya, *Müzik Yazıları*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, s.40-4147 Öztuna, a.g.e.

Müzik, Şîrazlı Ruzbahan Bağlı'ye göre "Esrar-ı Rabbânî" nin uyarıcısıdır. Müzik eğer insanı günaha teşvik ediyorsa, o kişi de noksanlık vardır. Mükemmele erişen için ise müzik; bir öğüttür.³³

Neyzenin ney üflerken ruhunda olanı, ney'ine üfleyerek ney'in feryâdı ile dışarıya aktarması, ney'i ile bütünleşmesi hali aslında iki bedenin tek vücûd olması demektir.³⁴

İsmail Ankaravî, Minhâcu'l-Fukarâ isimli eserinde Sûfi'den bahsederken, Sûfi'nin tıpkı ney gibi kin, nefret, garaz, hile mefhumlarından, mâsivânın* kir ve paslarından temizlenmiş; dünyaya ait dağdağadan, dedikodudan, meşguliyetlerden hâli olmuş, gönlünü arındırmış birisi olduğunu nitelendirmiştir.³⁵ Yine aynı eserde Resulullah'ın şöyle buyurduğunu bildirmiştir: "Cennette ağaçlar üzerine takılı ziller vardır. Cennet ehli, onların güzel sedasını dinlemek istediği zaman, Allah-û Teala arşın altından bir rüzgâr yaratır ve gönderir. O rüzgâr ağaçların dallarını hareket ettirerek zillerin leziz bir ses çıkarmasını sağlar. Şayet dünya ehli o sesi duysaydı, dayanamaz ölürdü."³⁶

Bu hadîs'e binaen Ankaravî; bu cennete mazhar olan ârifler ilim ve irfan sofrasına erdikten sonra, semâ* ile lezzet bulmak isterler. Bu cennetteki ağaçların dalları diye tarif edebileceğimiz neyzenlere müteveccih olarak otururlar. Allah-û Teala neyzenlerin Hak aşkıyla gönüllerinde husûle gelen arş-ı âlâlarından âdeta bir kutlu nefes gibi yarattığı esintilerle, cennetteki ağaçların zillerin mesabesinde olan ney'e dokundurur ve ondan çıkan ilâhî nağmeler; âşıkları mest eder. Eğer halktan biri o leziz nağmeleri âşıkların dinlediği gibi dinleseydi, onun güzelliğinin şiddetinden nefisleri ölür ve böylece derviş olurlardı. Bununla da kalmaz "ölmeden önce ölüünüz" sırrına mazhar olurlardı diyerek ney kamışlarını, cennetteki ağaç ve dallara; neyden sâdır olan o hazin seslere de cennetteki zillerin sadâsı benzetmesini ifade etmeye çalışmıştır.³⁷

Ney'in Kelime Anlamı ve Tarifi

Nây veyahut ney kelimesi Farsça bir kelimedir. Ney kamış demektir. Eski Türklerin ve şimdiki Türklerin ve şimdiki Bulgarların çalgısı olan "gayda"-nın ucundaki kamışın ismi de neydir. Mevlevilerin biraz daha maneviyat izafe ettiği ve sazların en mükemmel ve en hazini olan Nay-i Şerif'in de adıdır.³⁸

33 Çetinkaya, a.g.e.s.49.

34 Çetinkaya, a.g.e.s.123.

35 İsmail Ankaravî; *Minhâcü'l-Fukara*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, s.31.

36 Ankaravî; a.g.e. s.111.

*Elest Bezmi: Mîsâk. İnsanın ezelde, Allah'ın Rabliğini kabul etmesi. Bkz.Hayrani Altıntaş; *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1991, s.72.

*Mâsivâ: Allah'ın dışındaki herşey. Bütün yaratılanları içine alır. Bkz.Ethem Cebecioğlu; *Tasavvuf Terimleri ve Değimleri Sözlüğü*, Mâsivâ mad. s.488.

37 Ankaravî; a.g.e. s. 111.

*Semâ: Raks. Âşıkların ve fukarânın deverânı. Bkz.Ankaravî *Minhâcü'l-Fukara* s.369

38 Uz, Kazım, *Musiki Istilâhâtı*, Küg Yayını, Ankara 1964, sh. 47.

Ney Farsça “nây” kelimesinin muhaffefidir ve kamış demektir.³⁹ Araplar “mızmar” derler, fakat bu kelimenin manası ney’den şümüllüdür. Üflenerek çalınan bir grup sazı içine alır.

Batıda tipik bir Türk sazı olarak tanınmış ve “Turkish Flute = Türk Flütü” denmiştir. Kelimenin menşei çok eskidir ve Sümerce’de bir nefesli saza denilen “nâ”dan türediği ileri sürülmüştür.⁴⁰ Ney yahut Nây /genirc name for flute, flüt için genel isimdir. Türk musikisi yazarı Ahmet oğlu Şükrullah’a (XV. yy) göre nây’a, önceki dönemlerde pîşe denilmekteydi.⁴¹ Ney eğlence aleti, üflemelilerden, mızmar, zammare⁴² Türk müziğinde yer alan, kaval biçiminde, yanık sesli⁴³ dudak pozisyonuna tâbî olarak bir sesin değişik şekillerde üflenebildiği bir nefes sazıdır.⁴⁴

Ney isminin beş manası vardır.

1. Bütün Doğu memleketlerinin daha çok sanat musikilerinde kullandıkları kamıştan yapılmış dilsiz nefesli sazlar için kullanılan kolektif isimdir.

2. Sıra kamışlı, miskal nevinden bir saz

3. Yan flüt

4. Nay anbanan, ney erbab şeklinde “tulum”

5. Dilli kaval, düdük⁴⁵

Nây terimi Mesnevi Şerif de; a) Kamıştan yapılmış nefesli saz, b) İçi boş ve değersiz kamış, c) Usâresinden (özünden) şeker çıkarılan kamış, d) Nefes borusu, manalarında kullanılmış ve ekseriyetle bir sembol olarak işlenmiştir.⁴⁶

Ney’in Yapısal Özelliği

Ney sarı ve budaklı bir kamıştan yapılır. Oldukça basit bir alet olduğu için, fosurtusuz ve falsosuz çalmak zordur. Kamışın üzerine parmaklar basılarak çalınır. Ses çıkması için baş sola eğilerek üflenir ki, bu pozisyon çok meşhurdur. Muhtelif kalınlıkta ve uzunluktadır. Küçüldükçe sesi tizleşir. Kalın seslilerin çalınması daha fazla hüner işidir ve geniş nefes ister. Ney’in delikleri kızgın demirle veya hususi şekilde yapılmış keski ile dairevi bir biçimde açılır.⁴⁷

39 Öztuna, Yılmaz, Türk Musikisi Ansiklopedisi, MEB, İstanbul 1969, c. II, sh. 78.57

Tanrıkorur, a.g.e. s.384-387.

40 Öztuna, Yılmaz, a.g.e.

41 Farmer, Henry George, 17. yy’da Türk Çalgıları, T.C. Kültür Bakanlığı, Ankara 1999, sh. 20, 21, çev. Dr. M. İlhami Gökçen.

42 Mahfuz, Hüseyin Ali, Kâmûsü’l-Mûsikiyyi’l-Arabiyye, Dârü’l-hurriye, Bağdat 1977, s. 124-125.

43 Türk Dil Kurumu Okul Sözlüğü, Milliyet 1997, Heyet.

44 Tanrıkorur, Cinuçen, Müzik Kimliğimiz Üzerine Düşünceler, Ötügen Neşriyat, İstanbul 1998, s. 383-387.

45 Arel, Hüseyin Saadetin, Türk Musikisi Nazariyatı Dersleri, Hüsnütabiat Matbaası, İstanbul 1968.

46 Öney, Cahit, Hz Mevlana ve Musiki, Musiki Mecmuası, İstanbul 1948, sayı 419.

47 Öztuna a.g.e.

Ney yapımında kullanılan kamışın boğumlu olması gerekir. Yarım açılan en üstteki boğum dışında, öbür yedi boğum yeri, tümüyle açılır. Altısı ön-yüzde olan perde deliklerini açmak için neyin toplam boyunun 26 / 1'i ölçü olarak alınır. Arkadaki delik tam ortadadır. Ön delikler üçerli iki grup halindedir.⁴⁸ En iyi cinsi Şam civarında Ainazarca adı verilen bir sazlıkta yetişen bir cins boğumlu kamıştan yapılır. Ney'in uzunluğu normal olarak yirmi dört ya da yirmi beş parmaktır. Boğumları kamışa düzgün bir görünüm sağlamak amacıyla altın ya da başka bir madeni telle sarılır.

Ney'in üst kısmına, kesik bir koniye benzeyen, boynuz ya da fildişinden yapılmış bir ağızlık takılır. Bu ağızlığın içi oyuktur ve dışına göre ters bir diğer kesik koni oluşturur.⁴⁹ Buna başpâre denilir. Başpare sesin daha sıhhatli çıkmasını sağlar. Ney'de sesin hasıl olma prensibi flütün aynıdır. Yalnız flüt gibi tam yan tutulmayarak hafif yan tutulup ağzın bir kısmı açığa bırakılarak üflenir. Bu sebepten Türkçede ney çalmak yerine ney üflemek deyimi daha çok kullanılmıştır.

Ney yapımına uygun kamışlar, Suriye, Trablus gibi sıcak memleket kamışlarıdır. Hakikatte bize neyi doğa imâl eder. Şöyle ki ney yapımına uygun boğum boyları olan kamışlar binlerce kamış arasında ancak birkaç adet bulunabilir. Uzun müddet kullanılan ney'ler koyu kırmızı kahverengi bir hal alırlar ki bunlar kıymetlidir.⁵⁰

Türk sazları içinde ney hariç diğerlerinin akortları sabit değildir. Ney belli bir akorda açık esnasında gelir ve burada kalır. Bu nedenle Türk Musikisinde ahenk denildiğinde "Ney ahengi" akla gelir.⁵¹

Her kamıştan ney yapılmaz. Bunun için gerekli kamışın parlak, sağlam, dengeli gelişmiş ve özellikle sık boğumlu olması şarttır. Ülkemizde ney için kamışlar Ege'de, Mudanya dolaylarında ve bilhassa Hatay - Antakya (Samandağı) bölgelerinde bulunur. Diğer ülkelerde yetişen kamışlardan da ney yapılır. Bunlar Mısır, Suriye (Halep civarı), Fransa (Güney Fransa) gibi.⁵²

Yapısı ve çıkan sadâsı ile tabiata ve insan sesine en yakın olan sazdır. Kamış üzerinde birbirleri ile eşit ölçüde 9 adet boğum vardır. Ney'in ilk boğumu olan boğaz boğumunun üstünde yer alan başpare genellikle boynuzdan yapılan bir ağızlıktır. Camış boynuzu en çok tercih edilen malzemesidir. Başparede şu kısımlar bulunur;

- a- Nefesin üflendiği delik
- b- Dudağın dayandığı sadih
- c- Ayak
- d- Hazne (boğazın içinde kalan kısım)
- e- Tabla

48 Temel Britannica, Hürriyet, c. 13, s. 70.

49 Fonton, Charles, 18. yy. da Türk Müziği, Pan Yayıncılık, 1987, Çev. Cem Behar.

50 Bertuğ, Selami, Sazlarımız Ney, Ankara 1970.

51 Erguner, Süleyman, Ney Metodu, Yaşar Matbaası, İstanbul 1986.

52 Erguner, a.g.e. s.19.

Parazvâne neyin boğaz boğumu ile 9. boğumuna takılan koruyucu metaldir. Bafondan yapılır. Aksi halde başpârenin zorlaması ile kemiş kırılabilir.⁵³

Ney'in seslerini veren delikler (perdeler) boğumlara göre şu şekilde dağılır.

V Boğum : Aşiran Perdesi. Sadece bu delik ney'in arka tarafında bulunur.

VI. Boğum : Burada iki delik bulunur.

1- Nevâ perdesi

2- Hicaz perdesi

VII. Boğum : Birbirlerinden diğerlerine göre biraz fazla aralıklı iki delik vardır.

3- Çârgâh perdesi

4- Segâh perdesi

VIII. Boğum : İki delik vardır.

5- Kürdî Perdesi

6- Dügâh Perdesi⁵⁴

Ney Çeşitleri

Ney üç ana grubta toplanır:

1- Esas Ney : Aralarında bir tam ses (Tanini) olan Neyler; Kız, Mansur, Şah, Davud, Bolahenk

2- Nisfiyeler : Esas neylerden bir oktav tiz ses verirler

3- Ara (Mabeyn) ney ve nisfiyeler

Dinî ve klasik Musikimize mâledilmiş bulunan, batı musikisinde La sesi-ne tekâbül eden ney, Mansur Ney adını taşır.⁵⁵

Bugün kullanılan akordlar ve bu akordlardaki ney'lerin hangi perdelerinin Mansur-Dügâh Ney'inin sesine karşılık geldiği sesler aşağıda belirtilmiştir.

1- Bolahenk Nisfiye (Yerinden) Yegâh verir: Mansurla

2- Süpürde (Bir ses aşağı) Hüseyniâşiran: Mansurla

3- Müstahzen (Bir buçuk ses aralığı aşağı) Acemâşiran : Mansurla

4- Yıldız (2 tanini ses aşağı) Irak : Mansurla

5- Kız neyi (4 tanini ses aşağı) Rast : Mansurla

6- Mansur (5 tanini ses aşağı) Dügâh : Mansurla

7- Şah (6 tanini ses aşağı) Büselik : Mansurla

8- Davud (7 tanini ses aşağı) Çârgâh : Mansurla

9- Bolahenk (8 tanini ses aşağı) Nevâ : Mansurla

Genel olarak çeşitli ülkelerde kullanılan Ney ve Nisfiye ara neylerin tablosu aşağıdadır.

1- Bolahenk Nisfiye

2- Bolahenk Mâbeyn Nıfsiye

3- Süpürde

53 Erguner, a.g.e.

54 Erguner, a.g.e.

55 Erguner, a.g.e.

- 4- Müstahzen
- 5- Yıldız
- 6- Kız Neyi
- 7- Kız Neyi – Mansur Mabeyni
- 8- Mansur
- 9- Mañsur – Şah Mabeyni
- 10- Dik Şah
- 11- Şah
- 12- Davud Mabeyni
- 13- Davud
- 14- Bolahenk

Tabiatıta 22 akord ney vardır. Ney tablosu Kaba Rasttan Neva'ya kadardır. En pes akord Bolahenk Neydir. Uzunluğu 104 cm olduğundan kullanılması güçlük nedeniyle yapılmamaktadır.⁵⁶

| | |
|------------------|--|
| Davud ney | Birim : 35mm uzunluk : 35 x 26 910 mm |
| Şah ney | Birim : 35 mm uzunluk : 33 x 26 858 mm |
| Mansur ney | Birim : 31 mm uzunluk : 31 x 26 806 mm |
| Kız ney | Birim : 27 mm uzunluk : 27 x 26 702 mm |
| Yıldız ney | Birim : 25 mm uzunluk : 26 x 26 650 mm |
| Müstahzen | Birim : 23 mm uzunluk : 23 x 26 598 mm |
| Süpürde | Birim : 22 mm uzunluk : 22 x 26 572 mm |
| Bolahenk Nisfiye | Birim : 20 mm uzunluk : 20 x 26 520 mm |

Ney'in üfleniş tarzı

Süleyman Erguner "Ney Metodu" isimli eserinde neyin üfleniş tarzını şöyle özetler:

Neyde sesin oluşumu, üflenen havanın, aralarında ölçü farkı olan boşluklardan geçerken titreşimi ile olur. Akciğerler hava deposu, boşluklar ağız ve ney boşluklarıdır. Üfleyişte, ağız boşluğunun, dudaklar arasında husule getirilen deliğin büyüyip küçülmesi ve neyin dudaklara göre eğimi rol oynadığı kadar ciğerlerden sevk edilen havanın az veya çok şiddetli oluşu da etkilidir.

Ney'in ölçüsü sabit olduğundan, birçok sesin üflenişindeki rol, daha çok neyzenin bu işle ilgili uzuvlarına düşmektedir. Bunlar da ciğerler ve ağız boşluğu ile bunu sınırlayan adalelerdir. Ciğerler kendi kendine çalışan bir sistem olmakla beraber irade altına da alınabilir. Öğrencinin çekeceğı güçlüklerden biri, olabildiğince nefesini irade altına almasıdır. Sonra, ağız boşluğunu çevreleyen dudak, dil, yanak, damak ve boğaz adalelerinin ney üfleme vaziyetinde gerektiğı gibi ve gereken zamanda kalabilmesini sağlamasıdır.

Ney'in tutuluşu ve parmakların hareketi ikinci derecede kalan zorluklardır. Ney üfleyecek kimsenin ciğerlerinin normal olması, sıhhati için olduğu kadar ney üfleyebilmesi için de ciğerlerinin kapasitesini fazlalaştırması lazımdır. Bu nedenle neyzenlerin sabahları özellikle derin solunum hareketleri yapmalarını tavsiye ederiz:

⁵⁶ Erguner, a.g.e.58 Erguner, a.g.e.

Ney'in bütün sazlarla birlikte icra edilebilir bir saz olma özelliği de vardır. Dolayısıyla ney sazı bu özelliğini, hangi sazla beraber solo yapsa kendisindeki o büyüleyici esrareniz nağmeleriyle dinleyenleri etkisi altına alır.

Her enstrüman çalan müzisyen gibi, ney üfleyen neyzenler de, üflemele-ri bakımından tavırları (yorumları) değişik değişikdir. Büyük neyzenler hocalarından aldıkları tavrı, kendi bilgi ve becerilerini de katarak, kendi tavırlarını bulmaya çalışırlar.

Türk Müsikisi'nin hava şartlarından en az etkilenen sazımız Kânun'dur. Kânun, müsikimizin diyaazonu (sabit perdeli akort sazı) olarak kabul edilmiştir. Ney ise; dudak pozisyonuna bağlı olarak bir sesin değişik şekillerde üflenebildiği bir sazdır. Bunu daha iyi anlayabilmemiz açısından Cinuçen Tanrıkorur, Neyzen Akagündüz Kutbay ile arasında geçen bir olayı şöyle anlatıyor;

Birlikte çaldığımız ilk yıllarda bir gün Aka'ya bir karar sesi üflemesini istediğim zaman, O'ndan şu ihtarı almıştım."Benden akort alınmaz, ben ne duyarsam onu üflerim. Sen benden daha sabitsin, evvela sen iyi bir akort yap" ... Tanrıkorur şöyle devam ediyor; Rahmetli Aka, Kemâni Haydar Tatlıyay'ın oyun havalarını da, J.S.Bach'ın müziklerini de çalardı. Bunu insanların "Adam Bach bile çalıyor"u dedirtmek için değil; elindeki o ilkel görünümlü sazın, dünyanın az veya çok gelişmiş her türlü müsikisine ait eserleri çalabileceğini ispat için yapmıştı. Yunus Emre Oratoryası'nda ney'i ilkel bulup flüt'e sabâ taksim yaptırana çarparcasına...O, Batı'nın budala bir taklitçisi değil; şuurlu bir "güzel" düşününü neyzendi.⁵⁷

Ney'in Ses Alanı

Ney 250 yıl öncesine kadar altı delik ve iki oktavlık bir ses alanına sahipti. Kutb-u Nâyi Osman Dede (1730 – 1818) tarafından 7. delik ilave edilmiştir (arka delik). Bu suretle Neyin ses alanı 3 oktav genişliğine çıkartılmıştır. Bu sesler kaba rast'dan başlar ve Türk musikisindeki bütün aralıkları kazanmak şartı ile tiz gerdaniye'ye kadar ulaşır.

Eskiden ney çoğunlukla tekkelerde üflenirdi. Neyzenler dizleri üzerinde oturur neyin alt kısmını sol dize dayarlardı. Günümüzde genellikle sandalyede oturarak ney üflenir. Ney'i sol dize koyarak üflemek normal üfleme demektir. Ancak sol elle çalışanlar ney'i sağ dizlerine dayarlar.⁵⁸

Ney çeşitlerine verilen isimler birer mana taşımaktadırlar.

Davud : Sesinin güzelliği ile meşhur, şair İsrail Hükümdarı = Do

Şah : Padişah = Si

Mansur : Tanrı yardımı ile üstün gelen = La

Kız Neyi : Şehribay = Sol

Müstahsen : Herkesin güzel bulup beğendiği = Fa

Süpürde : Ismarlanmış, bırakılmış, verilmiş = Mi

Bolahenk : Ahangi bol = Re⁵⁹

57 Tanrıkorur, a.g.e. s.384-387.

58 Ergüner, a.g.e.

Ney'in Muhafazası ve Bakımı

1- Bez veya kumaştan bir torba içerisinde duvara dikey asılmalı. Yatay durumda olan ney daha çabuk eğilir. Bu, ses yönünden bir mahsur teşkil etmez.

- 2- Serince bir mahalde muhafaza edilmeli.
- 3- Ney susam yağıyla yağlanmalı. Badem yağı da olabilir.
- 4- Dışına hiçbir madde sürülmez sadece yumuşak kuru bezle silinir.
- 5- Boynuz başpâreleri de yağlanmalı.
- 6- Uzun süre kullanılmayacak başpâreler çıkarılmalıdır.⁶⁰

İhsan Tür ney açılımında yeni bir sistemden bahsetmekte ve ney'deki bazı perdelerin falsolu olduğunu ileri sürmektedir. Bu yeni sistemde açılan neylerin, neydeki falsolu sesleri gidereceğini dile getirmektedir.

Bu sisteme göre perdelerin yerleri şöyledir;

| | | |
|-------------------------------|---|---------|
| Rast – Dügâh mesafesi | : | 105 mm |
| Dügâh Nim Kürdî mesafesi | : | 37,5 mm |
| Nim Kürdî – Segâh mesafesi | : | 37,5 mm |
| Segâh – Çârgâh mesafesi | : | 45 mm |
| Çârgâh – Hicaz mesafesi | : | 37,5 mm |
| Hicaz – Nevâ mesafesi | : | 37,5 mm |
| Nevâ – Hüseyniâşirân mesafesi | : | 90 mm |
| | | 390 mm |

Bu, alt uçtan Hüseyniâşirân'a olan mesafedir. Misalimizde ise bu ney'in uzunluğu $390 + 390 = 780$ mm olmaktadır.

Netice itibariyle, ney perdeleri, yukarda izahını bir misalle göstererek yaptığımız şekilde açıldığında, klasik sistemdeki falsoların hepsi ortadan kalkmış ve neyzenin icra sırasında karşılaştığı tüm zorluklar bertaraf edilmiş olur.⁶¹

Neyzen Doğan Özeke, Türk Mûsikîsi'nin bir kulak mûsikîsi olduğunu, ancak hissedilirse icrâ edilebileceğini iddia etmiş ve ney'i perdeli bir saz olarak gösterenlere karşı tavrı almıştır. O'na göre ney, kemençe gibi bir sazdır. Tıpkı bir telin üzerinde kayan bir parmağın yaptığı hareketler gibi, ney'de de dudak ve el pozisyonları marifetiyle, bir perdeden çok sayıda ses elde edilebileceğini savunmuştur.⁶²

Özeke, ney sazında bugün iki ekolün varlığından söz etmektedir. Yenikapı Ekolü ki Yusuf Paşa ve Rauf Yekta kanalıyla kendisine (Özeke) kadar ulaştığını, ne yazık ki kendisiyle son bulduğunu dile getirmiştir. Diğeri de Kuledibi Ekolü ki Aziz Dede ve Emin Dede kanalıyla günümüze kadar ulaşmıştır. Bugün konservatuarlarda öğretilen ekol budur diyerek, hicivleriyle de ünlü

59 Bertuğ, Selâmi, a.g.e.

60 Akdoğan, Bayram, Türk Din Musikisinde Kullanılan Çalgılar ve Özellikleri, Seminer, Ankara 1994.

61 Tür, İhsan, Klasik Tarzda Açılmış Neyler Hakkında Bir Eleştiri ve Yeni Bir Sistem, Musiki Mecmuası, İstanbul 1948.

62 Ahmet Doğan Özeke, *Neyzenler Kahvesi*, Pan Yayıncılık, İstanbul 2000, s.7.

şair, Neyzen Tevfik'i apayrı bir kategoriye yerleştirip "O kendi yolunu kendi çizmiştir" ifadesini kullanmıştır.⁶³

Elimizde 3 ney metodu vardır. Ziya Santur (1947) ve Avni Zaimler (1948), ikincisi, Türk Musikisinin ilmî esaslarına göre yazılmıştır. Her ikisi de Arel Kütüphanesinde dir.⁶⁴

1986 da basılmış olan Neyzen Süleyman Ergüner'in "Ney Metodu" bunlardan daha kapsamlıdır. Bugün elimizde daha kapsamlı bir şekilde genişletilmiş hali bulunan Ergüner'in kitabı, ney öğrenmek isteyen neyzen adaylarına, resimli ve CD destekli olması ile bu konuda idealdir.

Günümüzde ney imâlâtçıları

Niyazi Sayın – İstanbul'da
Mahmud Uğurlu Akdoğan – Konya'da
Sencer Derya – Ödemiş'te
Ferhan Gültekin – Adana'da
Hanefi Usta – İstanbul'da
Kemal Köker- İzmir'de
Ersin Atlı- Mersin'de
Ömer Özçelik – Konya'da
Selahattin Gülzel – Bursa'da

Günümüzdeki başlıca neyzenler

Niyazi Sayın, Andaç Arbaş, Süleyman Ergüner, Kudsi Ergüner, Sadrettin Özçimi, Arif Biçer, Ömer Erdoğanlar, Ahmet Şahin, Mahmut Bilki, Uğur Onuk, Ekrem Vural, Ali Balakbabalar, Celalettin Biçer, Osman Yıldız, Cihat Gencer, Ercan Irmak, Eyüp Hamiş, Mahmut Uğurlu Akdoğan, Aziz Şenol Filiz, A. Argun Aktuğ, Bülent Özbek, Arif Erdemir, Nuri Uygun, Ender Doğan, Bayram Akdoğan, Ramazan Kâmiloloğlu, Ahmet Çakır, Ümit Gürelman, Arif Erdebil, Yavuz Akalın, Murat Salim Tokaç, Arkin Arıcalı, Ömer Faruk Tekbilek, Yusuf Kayya, Hakan Alvan, Salih Bilgin, Mustafa Güvenkaya, Yavuz Ballıoğlu, Hüseyin Kutsi Sezgin, Fahrettin Acar, Cevdet Yıldız, Tuba Alagöz, Ömer Bıldik, Kâşif Demiröz, Faysal Arpakuş, Timuçin Çevikoğlu, Hasan Kazancı, Ahmet Bilen, Kaan Birhekimoğlu, Murat Aytekin, Mustafa İsmail Toprak ve daha nice isimlerini sayamadığımız neyzenler...

KAYNAKLAR

AKDOĞAN Bayram; Türk Din Musikisinde Kullanılan Çalgılar ve Özellikleri (Seminer), Ankara 1994.

ALTINTAŞ Hayrani; Tasavvuf Tarihi, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1991.

ANKARAVİ İsmail; Minhâcû'l-Fukara, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.

AREL Hüseyin Sadettin; Türk Musikisi Nazariyatı, Hüsnütabiat Matbaası, İstanbul 1968.

AREL Hüseyin Sadettin, "Türklerde Müsiki Aletleri", Müsiki Mecmuası, sayı 255

63 Özeke; a.g.e s.68.

64 Öztuna, a.g.e.

- BARDAKÇI Murat; Maragalı Abdülkadir, *Pan Yayıncılık, İstanbul 1986.*
- BERTUG Selami; "Sazlarımız Ney", Ankara 1970.
- BUDAK Ogün Atilla; *Türk Müziğinin Kökeni ve Gelişimi, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000.*
- CEBECİOĞLU Ethem; *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Rehber Basın Yayın, Ankara 1997.*
- ÇETİNKAYA Yalçın, *Müzik Yazıları, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999*
- ÇEVİKOĞLU Timuçin, *Ney, Yayınlanmamış Kitap, Konya 1998*
- ERGUNER Süleyman; "19. Asır Neyzenleri", *Kubbealtı Akademi Mecmuası, 1993, sayı 12*
- FONTON Charles; 18. yy. da Türk Müziği, *Pan Yay., 1987, Çev : Cem Behar.*
- ÖNEY Cahit, "Hz Mevlâna ve Mûsiki", *Mûsiki Mecmuası, İstanbul 1948, sayı 419*
- ÖZEKE Ahmet Doğan, "Neyzenler Kahvesi", *Pan Yayıncılık, İstanbul 2000*
- ERGUNER Süleyman; *Ney Metodu, Yaşar Matbaası, İstanbul 1986.*
- FARMER Henry George; 17. yy'da Türk Çalgıları, *çev.; Dr. M. İlhami Gökçen. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1999.*
- HARMAN Ömer Faruk; *İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1994.*
- KALENDER Ruhi; "XV. yy.'a Kadar Arap İnan ve Türk Musikisinin Kısa Tarihçesi", *A.Ü. İ.F.D. c. XXXIX, s. 253, Ankara 1999.*
- TANRIKORUR Cinuçen, "Müzik Kimliğimiz Üzerine Düşünceler" *Örügen Yayınları, İstanbul 1998*
- KOCA Şevki, AÇIŞ Murat, Halikarnash Bohem Neyzen Tevfik Külliyyâtı, *Nâzenin Yayınları, İstanbul 2000*
- HALDUN İbn, *Mukaddime, MEB Yayınları, İstanbul 1996*
- UZ Kâzım, *Mûsiki İstilâhâtı, Küğ Yayınları, Ankara 1964*
- KALENDER Ruhi, *Dini Musiki Ders Notları, Ankara 1983, s.1*
- KALENDER Ruhi, "Ruh Hastalıkları Tedavisinde Musiki", *A.Ü.İ.F.D. C. XXXI, s. 271, Ankara 1989.*
- MAHFUZ Hüseyin Ali; *Kâmûsu'l-Mûsikiyyi'l-Arabiyye, Dâru'l-hurriye, Bağdat 1977.*
- ORANSAY Gültekin; *Musiki Tarihi, Yaykur, Ankara 1976.*
- ÖNDER Mehmet; *Gönüller Sultanı Hz. Mevlâna, No name ofset matbaa, Ankara 2000.*
- ÖZTUNA Yılmaz; *Türk Musikisi Ansiklopedisi, M.E.B., İstanbul 1969.*
- PAKALIN Mehmed Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, M.E.B.*
- TURHAN Salih; *Türk Halk Musikisinde Çeşitli Görüşler, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1991.*
- Türk Dil Kurumu Okul Sözlüğü, Milliyet Yayınları, Heyet, 1997*
- TÜR İhsan, "Klasik Tarzda Açılmış Neyler Hakkında Bir Eleştiri ve Yeni Bir Sistem" *Mûsiki Mecmuası, İstanbul 1948.*
- Temel Britannica, Hürriyet Yayınları*

Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2002, C. 4, s. 12, ss. 197-205.

Osmanlı Toplumunda Bir Sosyal Kurum Olarak Vakıf eşitleri ve İşleyişi

Ömer Faruk TEBER*

ABSTRACT

The institution of foundation (Waqf), which takes its basic fundamentals from İslamic Thought and Turkish traditionals, is inevitable element in the formation of Ottoman society.

Of course, the foundations and their functions, which constitute, so far, a subject for the social, cultural, economical, religious and historical investigations are not restricted only with this points. Although we restricted this article with kind of foundations and their proceeding ways in the Otoman society, we also talked about the point above.

Keywords: Foundation, kind of foundations(Waqf), Otoman Society

GİRİŞ

Temel dayanağını İslâm anlayışından alarak Türk örf ve geleneklerinde kendisine kolayca yer bulan vakıf müessesesi, Osmanlı toplum yapısının teşekkülünde vazgeçilmez bir unsur halini almıştır.

Bugüne kadar, sosyal, kültürel, ekonomik, dinî, hukukî, ve tarihî pek çok yönden ele alınıp araştırma konusu yapılan vakıflar ve vakıfların toplumsal hayatta icra ettikleri fonksiyonlar elbetteki dile getirilenlerle sınırlı değildir. Bununla birlikte biz bu çalışmamızı, zikredilen konulara değinmekle birlikte, Osmanlı Devleti'nde vakıfların eşitleri ve işleyişi hakkında didaktik bilgiler ile sınırlandırmaya çalışacağız.

* Arş. Gör., Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (İslâm Mezhepleri Tarihi) Anabilim Dalı Arş. Gör.

I. VAKFIN TARİFİ, MENŞEİ VE TÜRLERİ

a) Vakfın Tarifi:

Vakıf, VIII. asır ortalarından XIX. asır sonlarına kadar uzanan bir dönemde İslâm memleketlerinin, özellikle Selçuklular ve Osmanlılar zamanındaki Türk dünyasının sosyal, kültürel ve ekonomik hayatında çok önemli bir rol oynamış olan dinî, hukukî ve sosyal bir müessesedir. İnsanlık tarihinin kurumsal olarak en önemli yardımlaşma örneklerinden biri olan vakıf, kişinin malının veya mülkünün bir kısmını ya da tamamını belli bir gaye için kendi hür iradesiyle mülkiyetinden çıkarıp; alınıp-satılmaktan alıkoyması ve gelirini belirlediği şartlar dahilinde bu gayeye harcanmak üzere ebedi olarak tahsis etmesidir¹.

Bir çok ilim adamının üzerinde yaptığı derin araştırmalar sayesinde ulaşılmış olduğu bir "vakıf" tarifi olsa da genel olarak vakfı, "kişinin malının veya mülkünün bir kısmını ya da tamamını (veya hem malını, hem mülkünü) belli bir gaye için kendi hür iradesiyle mülkiyetinden çıkarıp; alınıp-satılmaktan alıkoyması ve gelirini belirlediği şartlar dahilinde bu gayeye harcamak üzere ebedi olarak tahsis etmek" diye tarif edebiliriz².

Vakfı, Hanefî Mezhebinin önde gelen imamlarından Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ile Şafiî Mezhebinin birçok alimi ise şu şekilde tarif etmektedirler: "Kendisi ile intifâ (yararlanma) mümkün olan bir malın aynında, vakfedenin de başkasının tasarruflarına son verip, aynı bâki kaldığı halde Allah'a yakınlık maksadıyla gelirini mubah ve var olan bir harcama yerine hapsedmek (alıkoymak) tir. Buna göre mal, vakfedenin mülkiyetinden çıkar ve Yüce Allah'a mülk olmak hükmü üzere hapsedilmiş olur. Artık bu durumda vakfedenin onda tasarrufuna imkan kalmaz. Vakfedenin gelirinin de vakıf cihetine teberru edilmesi lazım gelir"³.

Vakıflar konusunda titiz araştırmaları bulunan Ali Hikmet Berki de vakfın tarifini şu şekilde yapmaktadır: "Gaye bakımından hükûk-ı tasarruf, iki kısma ayrılır. Birisi müteakıl ihtiyaç ve menfaatleri ve diğeri de insanî yardım hedefler. Bunlardan birinci kısım yaşamak zaruretinin; ikinci kısım, ahlâk-ı fâzılanın icabıdır. Gayesi devamlı yardım teşkil eden kısma hukuk lisanında vakfı denir"⁴.

Vakıflar konusunda çeşitli araştırmaları bulunan Şakir Berki de vakıf hakkında İslâm hukuku ile medeni hukuk arasındaki temel farkı dile getirirken şöyle söylüyor: "İslâm hukukunda vakıf, bir malın ebedi olarak bir gayeye tahsisidir. Medeni hukukta ebedilik vasfı yoktur"⁵.

1 Akgündüz, Ahmet, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf*, Ankara 1988, s.42.

2 Yüksel Hasan, "*Vakfiyelere Göre Osmanlı Toplumunda Aile*" *Sosyo Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi*, Ankara 1992, S.II, s.468.

3 Zuhayli Vehbe, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, (Ç. Komisyon), İstanbul 1994, C.X, s.245.

4 Berki, Ali Hikmet, "Hukûkî ve İctimai Bakımdan Vakfı", *Vakıflar Dergisi*, V, s.9.

5 Berki, Şakir, "Türkiye'de İmparatorluk ve Cumhuriyet Devrinde Vakıf Çeşitleri", *Vakıflar Dergisi*, IV, s.1.

İnsanoğlunun hayatta iken oluşturabileceği en hayırlı sosyal kurumlardan biri de vakıftır. Esas gaye, dinî anlamda Allah'ın rızasını kazanmaktır⁶. Bu anlamda vakıf, sadaka-i cariye nevinden olup, hiçbir zaman ve zeminde dünyanın hâli kalmadığı fakr ve yoksulluk hayatının elem ve ızdırabını ıslaha hizmet eden bir müessesedir⁷.

b) Vakfın Menşei ve Meşruluğu:

İslâmiyet'ten önce diğer dinlerde kelimenin özel anlamıyla vakfı var mıydı? Semavî dinler Hıristiyanlık ve Musevilik'te vakfın kaynağı ve gelişmesi, burada konumuzun dışında kalmakla birlikte, Hıristiyanlık'ta halka değil, kiliseye ve din adamlarına tahsis edilen vakıfların bulunduğu bilinmektedir. Yine Budist vakıfların mevcut olduğu ve en büyük Budist mabedini bugün Brahmanlar tarafından yönetildiği de bilinmektedir⁸.

Büyük mezhep imamlarının vakfın mahiyeti ve hukûki temelleri hakkında derin görüş ayrılıklarına sahip olmalarının Kur'ân ve Sünnette bu konuda açık ve müşahhas delillerin yokluğundan ileri gelmesi; İslâm'ın ilk saflığına dönmek isteyen Vahhabilik ve Selefiye gibi yeni İslâmî cereyanların vakfı bir bidat olarak telakki etmeleri, vakıf ve İslâm'ın bazı temel prensipleri arasında kurulmak istenen münasebetlerin çok şüpheli olduğunu doğurmuştur⁹.

Bununla birlikte vakıf, Hanefilerin dışında kalan cumhura göre mendup ve sünnettir. Vakfı teşvik edilmiş teberrulardan biridir. Hanefilerde vakıf mübahdır¹⁰.

Bir kısım araştırmacılar, "Kur'ân'da ve hadislerde vakıf konusunda açık bir hüküm yoktur" gibi bir kanaata sahiptirler. İlerde sunacağımız bir hadis-i şerif, vakfın menşei olarak gösterilmesine rağmen, bu konuda başka rivayetlerin gelmemiş olması ve bu rivayetin de kişisel bir öğüt olarak değerlendirilmesi, İslâm Hukuku'nda önemli bir yer işgal eden vakıf müessesesinin Kur'ân'da pek çok ayette anlam olarak yerini aldığı gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır.

Bu ayetlerden örnek olarak şunları zikredebiliriz.

"Siz sevdiğiniz şeylerden infak etmedikçe iyiliğe kavuşmuş olmazsınız"¹¹.

"Mallarınızı Allah yolunda harcayın, kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayın, iyilik edin; doğrusu Allah iyilik edenleri sever"¹².

"Ey iman edenler! Kazandıklarınızın en güzel olanlarından ve sizin için yerden çıkardığımız şeylerden infak ediniz"¹³.

6 Kayaoğlu, İsmet, "Vakfın Menşei Hakkında Görüşler", *Vakıflar Dergisi*, XI, s.49.

7 Berki, Ali Hikmet, a.g.m., s.10.

8 Ruben, W., "Buddhist Vakıfları Hakkında", (Ç. Meliha Toprak), *Vakıflar Dergisi*, II, s.180.

9 Yediylidiz, Bahaeddin, "İslâm'da Vakfı", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1993, C.XIV s.25.

10 Kayaoğlu, İsmet, *İslâm Kurumları Tarihi*, Ankara 1985, s.145.

11 Âl-i İmrân, 92.

12 Bakara, 195.

13 Bakara, 267.

“Asıl iyilik o kimsenin iyiliğidir ki; Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere inandı, sevdiği malını yakınlarına, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilencilere ve boyunduruk altında bulunan (köle ve esir)lere mal verdi”¹⁴.

“İyilik yapmada, birr ve takvada yardımlaşın”¹⁵.

Bu ayetler dışında, gönül hoşluğu ile ödünç vermeyi, fakir fukarayı beslemeyi ve hayır yapmakta yarışmayı tavsiye eden pek çok ayetlerin bulunması, manaca vakfa delalet etmekte olduğunun en güzel örnekleridir.

Öte taraftan Müslümanları vakıf kurmaya götüren nedenleri Hz. Peygamber’in hadislerinde de buluruz.

“Bir insan öldüğünde ameli(nin sevabı) kesilir. Defter-i âmâli kapanır. Yalnız;

1-Sadaka-i cariyesi

2-İlmî bir eseri

3-Kendisine duâ eden hayırlı bir evladı olan kimsenin defter-i âmâli kapanmaz”¹⁶ diye buyurur.

Bu hadis-i şerifteki sadak-i câriye kavramıyla vakfın kastedildiği ileri sürülmektedir.

Yine vakıf hakkında sağlam bir dayanak, Hz. Ömer’den rivayet edilen bir hadistir. Burada Hz. Ömer, sağlığında Semğ adı verilen ve öz malı bir hurmalığı vakfetmek isteyerek Hz. Peygamber’e başvurur: “Ya Rasulallah! Bana göre en güzel ve kıymetli bir hurmalığa malik bulunuyorum, halis kazancım olan bu malımı vakfetmek istiyorum, diye peygambere sorduğunda O: bu hurmalığın aslını, rakabesini vakfet. Artık o satılmaz, hibe edilmez, vâris olunmaz, yalnız onun mahsulü (ihtiyacı olana) infak edilir, yedirilir” buyurdu¹⁷.

Yine vakfın menşeyini Hz. Peygamber’e kadar götürmek isteyen hukukçular konu ile ilgili hadisleri toplamaya gayret ederler. “Enes b. Mâlik’ten rivayet edilen bir hadise göre Hz. Peygamber, Benî Neccâr’dan bahçeler satın alarak burada bir cami yapmak istiyordu. Onlar verilen parayı reddettiler ve toprağı kalplerindeki Allah muhabbeti için verdiler”. Diğer bir hadis-i şerif de aile vakfını ihtiva eder: Kur’ân’ın III. sure 86. ayeti nâzil olduğunda Ebû Talha çok kıymetli toprağı olan Medine’deki Beruha Bahçesini Hz. Peygamber’e bıraktı. Hz. Peygamber, burada gölgelenir ve suyundan içerdi. Fakat daha sonra Hz. Peygamber bunu iade etti ve Ebû Talha’ya onu ebeveynlerine bırakmasını tavsiye etti. Bunun üzerine Ebû Talha, bahçeyi Ubeyy ve Hasan’a bıraktı¹⁸.

Bu hadis-i şerifler ve onun fiilî sünneti sonradan gelen Müslümanlara vakıf kurma yolunu açmış bulunmaktadır.

14 Bakara, 177.

15 Mâide, 2.

16 Müslim, Vasiyye 14; Ebû Dâvud, Vasâya 14; Tirmizî, Ahkâm 36; Ahmed b. Hanbel, III, 372.

17 Sahih-i Buhârî Muhtasarı, Tecrid-i Sarih Tercümesi, C.VIII, s.221.

18 Buhârî, Vasâya, 23.

İmâm-ı A'zam, vakıf hakkında gayet hassas davranmıştır. Bu dikkat ve hassasiyet, Kur'ân'daki miras ayetlerinin çiğnenmemesini hedef almaktadır. İmâm-ı A'zam vakfa cevaz vermekle birlikte, lüzum ifade etmeyeceğini ve âriyet kabîlinden olduğunu söyler. Bu durumda vakf olunan mal vâkıfın mülkünden çıkmaz ve istediği zaman vakıftan geri dönebilir¹⁹.

İmâm-ı A'zam, vakfı bir müessese olarak kabul eder. Onun öğrencisi olan İmâm ebû Yûsuf, vakfın ateşli bir savunucusu; hocasının kabul etmediği "gallesi (geliri) tamamıyla vâkıfa ait olmak üzere" vakıf tesisini Hz. Ömer'den gelen hadis-i şerife dayanarak kabul etmiştir. İmâm ebû Yûsuf, üstadı olan İmâm-ı A'zam'a ve arkadaşı imâm Muhammed'e rağmen Hanefî mezhebindeki vakıf prensiplerinin esasını kurmuştur²⁰.

Şafîî, Ebû Hanife'den ayrı görüştedir. Şafîî, vakfın mülkiyet olarak, vâkıfın ve vârislerinin mülkiyeti olarak kalacağı hakkındaki görüşü reddeder.

Vakfın menşei hakkında bu şer'î dayanaklar dışında, Fuad Köprülü, İslâm vakfının menşeiini açıklarken bunun eski Roma hukukundan geldiği iddialarını reddederek Bizans hukukundan esinlenerek geliştiğini ifade eder²¹.

Bu noktada son söz olarak şunu ifade etmemiz yerinde olacaktır ki; menşei ve unsurları hakkında her ne kadar spekülasyon yapılırsa yapılsın, vakıf, yeni bir terkip halinde direk Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerden mülhem olarak zuhurundan itibaren bir İslâm müessesesi hüviyetini almış ve İslâm ülkelerinde meydana gelen ictimâî değişmelerde umumiyetle müspet, fakat bazı devrelerde de menfî izler bırakmıştır.

Vakıf konusunda yaptığımız bu çalışma, daha çok araştırma alanımıza giren Osmanlı Devleti'ndeki durumuyla ilgilidir. Zira Osmanlı Devleti'nde, daha ilk beyler zamanından başlayan ve devletin siyasî ve malî kudretinin inkişafı ile mütenasip olarak artan vakıf sistemini değişik cemiyetler, değişik gayeler için kullanabilmektedirler. Mesela Araplar vakıf müessesesini, eski adetleri icabı kızları mirastan mahrum etmek için kullanabilirlerken; Türkler ondan yine kendi ananeleri gereğince mirası kız ve erkek arasında eşit bir şekilde taksim etmek için yararlanmışlardır²².

c) Osmanlı İmparatorluğu Devrinde Vakıf Çeşitleri:

Özellikle Osmanlı tarihindeki tatbikata bakılarak vakfın, münhasıran ahiret ve sevap düşüncesiyle mi, malını müsadereden kurtarmak endişesiyle mi, yoksa kendisinden sonra gelecek çocuklarına bir geçim kaynağı bırakmak kaygısıyla mı yapılmış olduğu daima tartışmaya açık olmuştur²³. Bununla birlikte Osmanlı Devleti'nde vakıf uygulamalarını dört başlık altında ele alabiliriz.

19 Berki, Ali Hikmet, *Vakıflar*, İstanbul 1940, s.5.

20 Köprülü, Fuad, "Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti ve Tarihi Tekâmülü", *Vakıflar Dergisi*, II, s.4.

21 Köprülü, Fuad, a.g.m., s.7.

22 Yediyıldız, Bahaeddin, "İslâm'da Vakfı", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, C.XIV, s.27.

23 Pakalın, M., Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1993, III/580.

A. Vakıfların mülkiyetinin vakıf idaresine ait olup olmaması bakımından çeşitleri

1-Sahih Vakıf: Bu çeşit vakıf mülk araziden yapılır.

2-Gayr-ı Sahih Vakıf: Daima devlet tarafından yapılır. Zira mirî arazinin rakabesi (aynı) kendisine ait olan arazinin ekilip biçilmesi şeklindeki tasarruf hakkını mevcut bir vakfa tahsis eder.

B. İdareleri bakımından vakıf çeşitleri

1-Gayr-ı Mazbut Vakıflar: Mütevelliler tarafından idare edilen vakıflar olup, mülhak ve müstesna olmak üzere iki kısımır.

a)Mülhak vakıflar, Mütevelliler tarafından idare edilen ve Evkâf İdaresi tarafından teftiş olunan vakıflardır.

b)Müstesna vakıflar, mütevelliler tarafından idare edilmekle birlikte Evkâf İdaresinin teftiş ve kontrolüne tabi olmayan vakıflardır ki, Eizze ve Guzzat vakıfları diye ikiye ayrılır.

i-Eizze vakıfları: Abdulkadir Geylânî, Hacı Bektaş-ı Velî ve Hacı Bayrâm-ı Velî gibi ünlü din adamları tarafından yapılan vakıflardır.

ii-Guzzât vakıfları: Bunlar ise ünlü gaziler tarafından yapılmış olanlarıdır.

2-Mazbut Vakıflar: Mütevellileri munkariz olmuş bir vakfin inhitât etmesi, gayesinin tahakkuku ve mevcudiyetinin devamı için idaresi devlet tarafından ele alınmış vakıf manasına gelir.

C. Vakıfların kiraya verilmesi bakımından çeşitleri

1-Mukataalı Vakıflar: Bir vakfa ait olup, üzerinde bina ve ağaç ve benzeri şeyler bulunmayan araziye vakıf idaresi, vakfı mali durumunun kifayetsizliği sebebiyle işletemez, arazinin bu suretle âtil kalması da vakıf aleyhinedir; boşa duracağı yerde kiraya verilerek vâridat temin etmesi için vakıf idaresi işletemediği bu araziye icâr bedeli, senede ödenmek üzere kiraya verir.

2-İcâreteynli Vakıflar: Vakfa ait arazide binalar ve sair tesisat vardır. Fakat tamire muhtaçtır. Vakıf idaresi de tamir edecek mâli güçte değilse, peşin bir kira bedeli verilmesi şartıyla vakfa ait binaları kiraya verir.

İcâreteynli vakıfla mukâtaalı vakıf arasındaki fark ise, mukâatâlı vakıfta yalnız arsa vakfa aittir. İcâreteynli vakıfta ise hem arsa hem o arsa üzerindeki binalar vâkıfın mülküdür.

3-İcâre-i Vahîdeli ve İcâre-i Vahîde-i Kadîmeli Vakıflar: İcâre-i vahîdeli vakıf, alelade icarla intifa olunan vakıflardır. İcâreteynli ve mukâtaalı vakıflar zarurete binaen ihdas edilmiş olduğu halde, bu tür vakıfta, vakıf işler halledir ve vakıf idaresi, vakfın arazi ve binalarını bizzat işletmeye muktedirdir. Fakat mütevellî kira akdine isnat ederek vakfı bu suretle işletir ve kira bedeli vakfa gelir kaynağı olur.

D. Kuruluş amacına göre vakıflar

Vakıfları kuruluş amacına göre gruplandırdığımız zaman karşımıza şu tablo çıkmaktadır.

1-Hayrî Vakıf: Dinî, sosyal, kültürel amaçlar için tahsis edilen vakıflardır. Bunlar, aynıyle intifa olunan, yani bizzat kendisinden yararlanan vakıflar-

dır. Bu tür vakıflara dinî, sosyal, kültürel amaçlar için tesis edilmeleri ve bunların dışında başka bir gayeye mâtuf olmadıklarından “müessesât-ı hayriye”²⁴ adı verilmektedir. Bu grup içerisine camiler, mescitler, medreseler, imaretler, hanlar, zâviyeler, hastahaneler, kütüphaneler, sebiller, su yolları, mezarlıklar v.s. girmektedir.

Arabistan’ın Osmanlı idaresine girmesinden sonra Mekke ve Medine şehirlerindeki hayrî müesseseler ile orada oturanlar lehine imparatorluğun muhtelif bölgelerinde yapılmış binlerce vakfın yani “Haremeyn Vakıfları”nı da bu gruba dahil ederiz ki; Osmanlı Devleti’nde bu vakıfların nâzırlığına Dârü’s-Saâde Ağaları tayin edilmişti. Bu vakıfların teftiş ve kontrol işlerini yürütmek maksadıyla da Dârü’s-Saâde Ağalığı’na bağlı Evkâf-ı Haremeyn Müfettişliği, Evkâf-ı Haremeyn Muhasebeciliği, Evkâf-ı Haremeyn Mukâtaacılığı ve Dârü’s-Saâde Yazıcılığı adlarıyla dört daire kurulmuştu²⁵.

Hayrî ve şer’î vakıflar türünde, çoğunlukla kurduğu bu vakıftan vâkif, ilahî lütuftan başka bir menfaat beklememektedir. Bazen şöret ve nüfuz gibi maddi menfaatler beklenirse de amaç, Allah’ın rızasına matuftur. Vâkif ile kuruluş arasında herhangi bir münasebet söz konusu değildir.

2-Avâız Vakıfları: Avâız vakıfları, mahalle ve köylerde hastalanan fakirlerin tedavisi ve hastalık sebebiyle kâr-u kisbden âciz kalanların ailelerinin infâk ve iâşesi ve kimsesiz çocukların bakılıp gözetilmesi ve fukara cenazelerinin techiz ve tekfini gibi insanî gayelerle yapılan vakıflardır ki; bunların cemiyet hayatının gereksinimlerine ne kadar uygun olduğu izaha muhtaç değildir²⁶.

Bu vakıflar varlıklı kimseler tarafından zamansız gelen vergi paylarını ödemek veya köy ve mahalle sakinlerinin belirttiğimiz türden birçok ihtiyaçlarını karşılamak üzere kurulan vakıflardır. Ayrıca bu vakıflar sayesinde vergisini ödeyemeyen fakirlerin payları ödendiği gibi köy ve mahallede yol, kaldırım, kuyu ve su yolu gibi ortak hizmetlere de katkıda bulunmaktadır. Paranın işletilmesi ise köylülerden seçilen bir müteveli tarafından yürütülmektedir²⁷.

3-Aile Vakıfları: Gelirinin bir kısmı sosyal, kültürel ve dinî amaçlara; bir kısmı da vakıf kurucusunun kendisine, aile fertlerine, akrabalarına ve diğer kişilere tahsis edilen vakıflardır.

Temelde dinî, sosyal, kültürel ve ekonomik amaçlı hayır işlerine adanmış ve bu gaye ile ortaya çıkmış olan vakıf müessesesi, zamanla vakıf kurucularının aile bireyleri ve diğer yakınları lehine gelir, menfaat, mal, mülk tahsis etme (vakfetme) amacına yönelmiştir.

İslâm’ın getirmiş olduğu miras sisteminden kaçış, müsadere endişesi vakıf kurucularının herhangi bir yoldan ulaştıkları servetin ve hayat seviyesinin

24 Halaçoğlu, Yusuf, “Osmanlı Devlet Teşkilatı”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, C.XI, s.438.

25 Halaçoğlu, Yusuf, a.g.m., s.439.

26 Berki, A. Hikmet, a.g.m., *Vakıflar Dergisi*, V s.11.

27 Öztürk, Nazif, *Menşei ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar*, Ankara 1983, s.85.

çocuklarına güvenle bırakabilme düşüncesi ve siyasi güvensizlik, ailevî vakıfların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Çünkü ailevî vakıflar böylesi bir felaket karşısında ailenin sefalete düşmemesini temin eden bir tür sigorta vazifesi görüyordu²⁸.

II. VAKIFLARIN İŞLEYİŞİ

Hayrat veya müessesât-ı hayriye denilen kuruluşların devamlı olarak işleyebilmesi için düzenli gelirlere ihtiyaç vardı. Bu kuruluşların umumi masraflarını karşılamak ve bilhassa oralarda çalışan personelin ücretlerini ödemek için vakfedilen menkul veya gayr-ı menkuller, vakıf akdinin esas konusunu teşkil ediyordu. İşte bunlara “akarât” denilmektedir²⁹.

Vakfedilen bu akarlar arasında araziler, arazilerin işletilmesinden elde edilen gelirler, çiftlikler, üzüm bağları, bahçeler, iktisadî gayeler için yapılmış başka yapılar gibi gayr-ı menkuller ve hayvan derisi, gemi, nakit para gibi menkuller gelmekteydi. Bu akarlarda altı çizilmesi gereken “nakit para” akarlarıdır ki, bu akarın işletilmesi vakfiyelerde geçiği şekliyle faize dayanıyordu ve bundan dolayı İslâm tarihi boyunca bu konu hukukçular arasında zaman zaman tartışmalara sebep olmuştur³⁰.

Para vakıflarının, ihtiyacı olanlara, daha yüksek faiz hadleriyle tefecilik yapanların elinden kurtarma ve onlara uygun şartlarla kredi sağlama gayesine yönelik olduğu söylenebilir. Para vakfedenlerin genellikle idareci sınıfına mensup olmaları, bu işin şuurlu bir şekilde yapıldığı düşüncesini doğrulamaktadır.

III. VAKFİYELER

Vakfiye, vakfa dair, vâkıfın takrîr ve kadının tescilini hâvi tanzim olunan hüccet hakkında kullanılan bir tabirdir³¹.

Vakfiyeler, vakfın kurulduğu bölge şer’î mahkeme siciline geçerek bir nüshası da merkezde bulunan vakfiye defterlerine işlenir. Vakfiyelerde, kurulan müessesenin nasıl idare edileceği, ne türlü masraflar yapılacağı, müessesede kaç adamın ne suretle çalışacağı, bunlara ne kadar aylık ücret verileceği, bu aylıkların nerelerden alınacak gelirlerle karşılanacağı ve nihayet bu müesseseden kimlerin ne şekilde istifade edeceği, bir takım kayıtlar ve şartlar ileri sürülerek uzun uzadıya ifade edilir. Bütün bunların yanı sıra, sûistimale, çalınmaya meydan vermemek için de vakfı idare edeceklerin yiyecekleri, giyecekleri ve diğer ihtiyaçlarının temin edilmesi istenir³².

Vakfiyeler, bir belge olarak “hüccet” olma özelliği taşıdıklarından yalnızca vakfiyeleri içerisinde barındıran vakfiye defterlerine işlenmelerinden başka

28 Köprülü, Fuad, a.g.m., *Vakıflar Dergisi*, II, s.12.

29 Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I/32.

30 Bkz. Osmanlıda Din Devlet İlişkileri, (Haz. Vecdi Akyüz), Ömer Lütfi Barkan, *Türkiye’de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi*, İstanbul 1999, s.9-56.

31 Pakalın, a.g.e., III/577.

32 Akgündüz, Ahmet, *Şer’iye Sicilleri*, İstanbul 1995, c.I, s.20.

bir de vakfın bulunduğu mahaldeki kadının tutturmuş olduğu şer'î mahkeme defterlerine işlenirler.

Vakfiyeler yine hüccetlerin ortak özelliklerine sahip birer hukukî belge olduklarından vâkif ve vakıf ve vakfedilen kişi veya kurumlar arasındaki tüm ayrıntılar verildikten itibaren vakfiyenin altına olaya orada bulunarak bizzat şahitlik yapan zevat; isim, unvan ve iştigal ettikleri görevleriyle birlikte "şuhûdu'l-hâl" diye tek tek kaydedilirler. Vakfiyeler, menkul ve gayri menkul değerlerin vakfedilmeleri noktasında bir takım üslup ve ifade farklılıklarını da içerebilirler³³.

Pek çoğunu saymadığımız bu gibi hizmetler, İslâm hukukunun tatbik sahası Osmanlı devletinde vakıf yolu ile yerine getirilmiştir. Bu da gösteriyor ki, vakıfların Osmanlı devleti içerisindeki ekonomik ve sosyal misyonu inkar edilemez bir gerçektir. Bütün bunlarla beraber yerine getirilen vakıf hizmetlerinin çok ciddî bir şekilde her bölgenin kendi şer'îye sicil kayıtlarında ve vakfiye defterlerinde kadı ve şuhûdu'l-hâl (şahidler) nezaretinde kaydedilmesi, devletin en yüksek kademesinden halkın en küçük birimine kadar bu hayır hizmetlerine ne kadar ehemmiyet verdiğinin bir göstergesidir³⁴.

SONUÇ

Vakıf müessesesi, asırlarca İslâm devletlerinde büyük önem kazanmış, sosyal ve iktisadî hayat üzerinde derin tesirler bırakmış dinî, hukukî bir müessesedir. Bütün İslâm devletlerinde gelişen vakıflar, bilhassa Osmanlı Devleti'nde gelişmesinin zirvesine ulaşmış ve İslâm tarihi ve hukukunun orijinal kurumlarından biri olmuştur.

Maksadına ve idaresine göre birkaç kısma ayrılan vakıflar, Osmanlı toplum yapısını her yönden kuşatarak tekamülünde büyük pay sahibi olmuştur.

Her ne kadar vakıflar, sefalet ve fakirlikle savaş ve ilmi teşvik için hizmet etmişse de zamanla parazit haline gelen büyük kileleri beslemek suretiyle ekonomik ve moral yönden mahzurlar doğurmuştur.

Her ne olursa olsun, ulvî gayeler için temelde Allah rızasına matuf olarak kurulan vakıflar, iktisadî hayat için hiç de zararlı değil faydalı olmuş, tüm sosyal hedefleriyle Osmanlı toplumunda en müttekâmil seviyesine ulaşarak toplumun sosyo-ekonomik hayatını rahatlatmıştır.

33 Biz bu çalışmamızda Adana Şer'îye Sicil Defterlerinden 4 Nolu Defterin 107/a da Kayıtlı bir Vakfiye Örneğini Metin ve Latin Harflere Çevirisini Ek Olarak Sunacağız.

34 Teber, Ömer Faruk, *Adana Şer'îye Sicillerine Göre 1150-1160/1737-1747 Yılları Arasında Adana'nın Sosyo-Ekonomik Yapısı*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, Ankara 1996, s.88.

Ek : Adana 4 Nolu Şer'îye Sicili 1 Sayfada kayıtlı "Siyavuş-zâde Hacı Ahmed'in Vakfiyesidir.

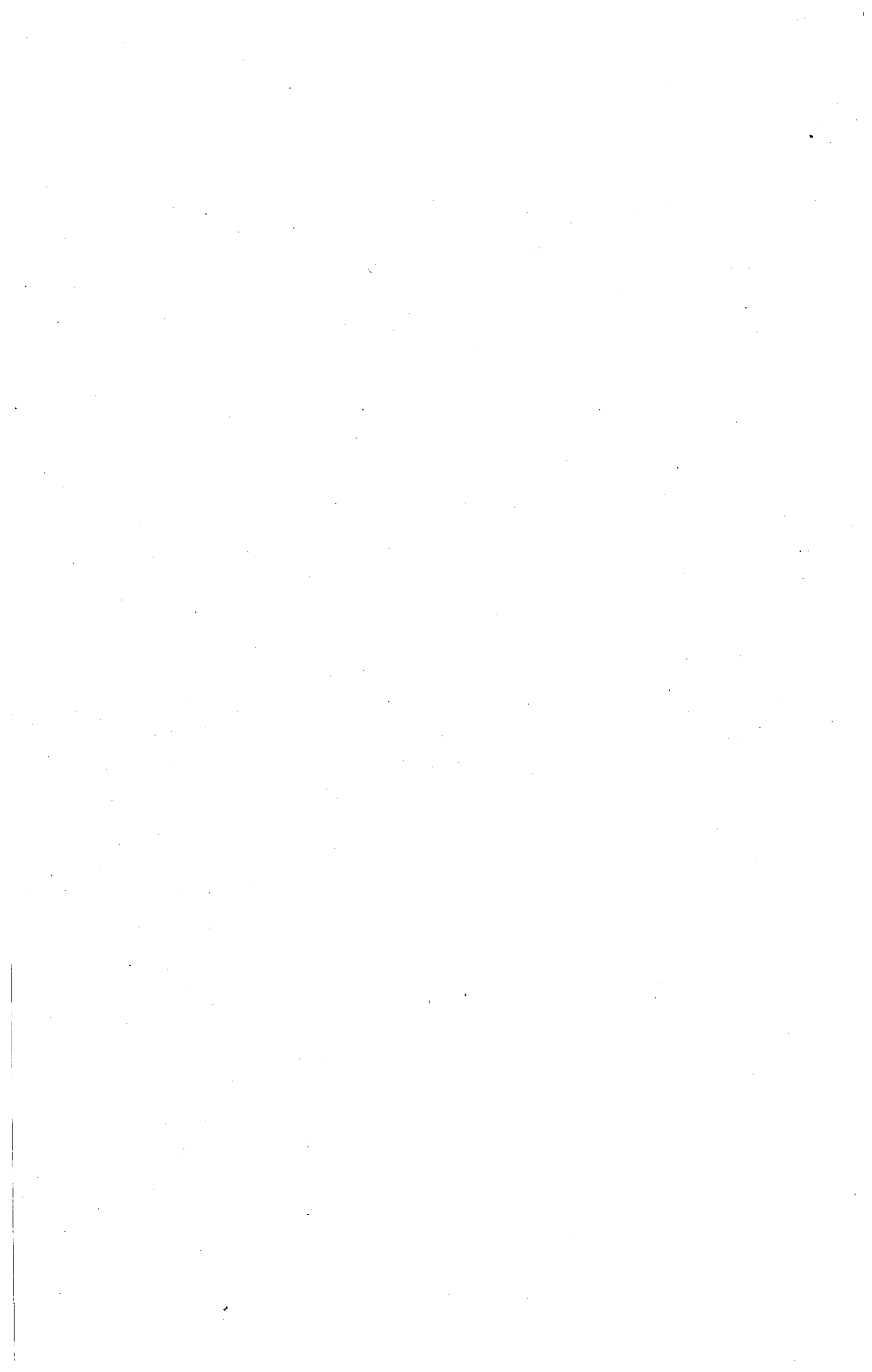
El-Hamdülillâhî'l-vâkıfı a'lâ külli mâlin âlimî'l-ğaybı ve şehâdetü'l-kebîrî'l-müte'âl ve's-salâtu ve's-selâmu a'lâ resûlihî Muhammedi'l-Meb'ûsı li-beyânî'l-helâli ve'l-harâm ve a'lâ âlihi ve ashâbihi hayrî'l-ashâb ve hayrî'l-âl.

Ve Ba'd, İşbu kitâb-ı sıhhat-nisâbın tahrîr ve tastürine bâis ve bâdi budur ki: Medîne-i Adana'da vâkı' Kassâb Ebûbekir Mahallesi sükkânından ashâbü'l-hayrât ve'l-hasenât, tâlibü's-sadakât ve'l-hayrât Siyavuş-zâde demekle arîf Hacı Ahmed Ağa nâm kimesne, meclis-i şer'î şerîf-i enverde vakf-ı âtî'l-beyâna li-eclî't-tescîl mütevellî nasb ve ta'yîn eylediği Eski Hamam Mahallesi mütevellisi Avâr Hacı Mehmed ibn-i Mehmed nâm kimesne muvâcehesinde ikrâr-ı sahîh-i şer'î ve i'tirâf-ı sarîh-i mer'î edüp, vakf-ı âtî sudûruna değın, silk-i mülk-i sarfımda münselik olup, eski Hamam Mahallesi-vinde vâkı' tarîk-i âmm, mahalle-i merkûme mütevellisi mezkûr Hacı Mehmed mülki ile mahdûd bir bâb fevkânî ve bir bâb tahtânî beyt ve bir sofa ve bir-i mâ ve kenîf ve bir mikdâr hubûrı müstemil Seyyid Çelebî nâm kimesneden iştirâ eylediğim mülk menzili mi hasbünallahü's-Samed ve tâlibân-ı li-merdâti Rabbihi'l-Ahad, vakf-ı haps edüp, şöyle şart ve ta'yîn eyledim ki:

Eski Hamam Mahallesi-vinde bundan akdem atyab-ı malımdan binâ ve ihyâ eylediğim mescid-i şerîfde her kim imâm olur ise, menzil-i mahdûd-ı mezkûrda sâkin olup, ba'de't-ta'mîr ve't-terfîm a'lâ sene mutasarrıf ola ve benim rûhuma hayr du'â ile yâd eyleye. Menzil-i mahdûd-ı mezkûru vakfiyyet üzere mütevellî-i merkûma teslim ve ol dahî, sâir evkâf mütevellileri kabz ve teslîm eyledikten sonra mezkûr semt-i şikâka azîm olup, vakf-ı akâr hazret-i İmâm-ı A'zam ve himâm-ı afham hazretleri katında lüzûmdan ârî olup, benim için rücû'a şer'î olmağla ve vakfımdan rücû' ederim. Ve mezkûrda mütevellî-i merkûm dahî kendüye lâzım ve mahalle mülâyim cevâb-ı bâ sevâba âzîm olup, vakf-ı akar hazret-i İmâm-ı A'zam ve himâm-ı afham hazretleri katında lüzûmundan ârî ise, İmâmeyn-i Himâmeyn hazretleri katlarında sahîh ve câizdir. Kavl-i sarîh üzere hükm talep ederim deyû hakîm-i hâsım mevki'-i sadr-ı kitâb ve hüsn-i ma'âb huzûrunda vasl-ı husûsa tâlibân olduk da anda hâkim-i mûmâ ileyh dahî tarafından delîline nazar ve metâ'an li'l-hayr olmaktan hazer edüp, İmâmeyni'l-Himâmeyn kavl-i şerîfleri üzere menzil-i mahdûd-ı mezkûrun evvelen vakfiyyetine ve sâniyen şurût ve kuyûduna ve lüzûmuna hükm-i muhkem-i şer'î ve kazâ-i mer'î edüp, min ba'di nakz-ı nakîzine mecâl-i muhal oldur ki; Femen beddelehû ba'de mâ semî'ahu fe-innemâ ismuhû alellezîne yubeddilûnehû İnnellâhe semî'un alîm. Ve ecra'l-vâkı' a'lâ hayyî'l-kerîm, ve hurrire fî'l-yevmi'l-yevmi'l-hâdi ve'l-i'srîm min şehri-zî'l-hicce li-sene seb'a ve hamsîn ve mie ve elf. (21.Zî'l-Hice.1157/1744)

Şuhûdu'l-Hâl:

- Mehmed Efendî ibn-i Fazlullah
- el-Hâc Mustafa Ağa Serdengeçti.
- es-Seyyid Hacı Hamîd
- Vekîl-i vakf Osmân Efendi.
- Abdullah Efendî.



Dini Araştırmalar

Religious Studies

7 • RAMAZAN BUYRUKCU

Selim Sabit Efendi'nin Rehumâ-i Muallimîn'ine
Pedagojik Bir Yaklaşım

31 • FERİT USLU

Düzen ve Gâye Delili Üzerine Bir Analiz

49 • İSMAIL HAKKI GÖKSOY

İbn Battûta'ya Göre Güneydoğu Asya Ülkeleri

71 • NURİ KAHVECİ

Kusur Sorumluluğu Açısından Ehliyetin Önemi

87 • KADİR ALBAYRAK

Dinlerde Günah Kavramı ve Kurtuluş Yolları

109 • ALAU ADİLBAYEV

Rus Oryantalizminin Oluşumunda Kazan Ekolü'nün Rolü

125 • YAVUZ KÖKTAŞ

Hadislerin Anlaşılmasında Belâgat İlminin Önemi

145 • NURULLAH ALTAŞ

Türkiye'de Zorunlu Din Eğitimi Yapılandırılan Süreç,
Hedefler ve Yeni Yöntem Arayışları (1980-2001)

169 • İSKENDER OYMAK

Gökçeada Hıristiyanlarında Kurban Geleneği

181 • FATİH KOCA

Ney'in Tarihi Gelişimi ve Dini Müsikimizdeki Yeri

197 • ÖMER FARUK TEBER

Osmanlı Toplumunda Bir Sosyal Kurum Olarak
Vakıf Çeşitleri ve İşleyişi