



ISSN: 2146-7900

GIFAD

HAKEMLİ DERGİ / REFEREED JOURNAL



GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JULY / TEMMUZ 2019 YEAR / YIL:8 VOLUME / CİLT:8 ISSUE / SAYI:16



**GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

July/Temmuz-2019 Year/Yıl: 8 Volume/Cilt: 8 Issue/Sayı: 16

**THE JOURNAL OF GÜMÜŞHANE UNIVERSITY
FACULTY OF THEOLOGY**

**HAKEMLİ DERGİ
REFEREED JOURNAL**

GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ
THE JOURNAL OF GÜMÜŞHANE UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

ISSN: 2146-7900

Sahibi / Owner of the Journal

Prof. Dr. Ali KUZUDİŞLİ-akuzudisli@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
(The Dean)

Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet AYDIN- maydin@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Editör Yardımcıları / Associate Editor

Arş. Gör. Harun GEÇER-harun.gecer@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Arş. Gör. Hızır HACIKELEŞOĞLU- hizirhacikelesoglu@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ali KUZUDİŞLİ-akuzudisli@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK-selamisimsek@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ-zafer.erginli@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Rize.
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE-erkanper@omu.edu.tr
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun,
Doç. Dr. Saffet KARTOPU-skartopu@ksu.edu.tr
Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology, Kahramanmaraş.
Doç. Dr. Fetullah YILMAZ-fyilmaz@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Doç. Dr. Muhammed KIZILGEÇİT-mkizilgecit@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.
Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ-hilmi.karaagac@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.
Doç. Dr. İbrahim ASLAN-iaslan@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.

Dr. Öğr. Üyesi Berat SARIKAYA-beratsarikaya@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÖZKAN-fatih.ozkan@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR- ahmet.demir @erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Rize.
Prof. Dr. Celal TÜRER-cturer@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.
Prof. Dr. Davut YAYLALI-davut@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.
Prof. Dr. Ali AKDOĞAN-ali.akdogan @erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Rize.
Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN-oozden@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.
Prof. Dr. Hasan AYIK-hasan.ayik@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.
Prof. Dr. Hulusi ASLAN-hulusi.arslan @inonu.edu.tr
İnönü University, Faculty of Theology, Malatya.
Prof. Dr. Ali KUZUDİŞLİ-akuzudisli@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK-kalbayrak @cu.edu.tr
Çukurova University, Faculty of Theology, Adana.
Prof. Dr. Mehmet DAĞ-mehmet.dag@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.
Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR-metin.ozdemir@asbu.edu.tr
Ankara Sosyal Bilimler University, Faculty of Islamic Studies, Ankara.
Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN-rektor@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis.
Prof. Dr. Münir YILDIRIM-myildirim @cu.edu.tr
Çukurova University, Faculty of Theology, Adana.
Prof. Dr. Nihat YATKIN-nyatkin@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU-t.imamoglu@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.
Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ-zafer.erginli @erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Rize.
Prof. Dr. Mevlüt ERTEN-mevluterten@kku.edu.tr
Kırıkkale University, Faculty of Theology, Kırıkkale.
Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU-icapci@divinity.ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.
Doç. Dr. Adem ÇATAK-ademcatak@nevsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir.

Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK-ahmetalbayrak1@gmail.com
Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Bursa.

Doç. Dr. Bahset KARSLI-bkarsli@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya.

Doç. Dr. Fetullah YILMAZ-fyilmaz@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Doç. Dr. Mehmet ÜMİT-mehmet.umit@marmara.edu.tr
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul.

Doç. Dr. Saffet KARTOPU-skartopu@ksu.edu.tr
Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology, Kahramanmaraş.

Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ-hilmi.karaagac@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Doç. Dr. Bilal DELİSER-bilaldeliser@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas.

Doç. Dr. Hamza AKTAŞ-haktas@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Doç. Dr. İsmail BAYER-bayer@yildiz.edu.tr
Artvin Çoruh University, Faculty of Theology, Artvin.

Dr. Öğr. Üyesi Berat SARIKAYA-beratsarikaya@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÖZKAN-fatih.ozkan@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Dr. Öğr. Üyesi Fikri GÜNEY-fikriguney@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Dr. Öğr. Üyesi Mücteba ALTINDAŞ-altindas@aku.edu.tr
Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Studies, Afyonkarahisar.

Dr. Öğr. Üyesi Resul ERTUĞRUL-resulertugrul@bayburt.edu.tr
Bayburt University, Faculty of Theology, Bayburt.

Dr. Öğr. Üyesi Veysel AKKAYA-veysel.akkaya@izu.edu.tr
İstanbul Sebahattin Zaim University, Faculty of Islamic Studies, İstanbul.

Dr. Öğr. Üyesi Zeynel Abidin AYDIN-zeynelaydin@ibu.edu.tr
Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu.

Hakem Kurulu / Referee Board

Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

The Journal of Gümüşhane University Faculty of Theology have used the system of double-sided blind arbitration that has the duty of at least two arbitrators. The names of the arbitrators have been hidden and not published.

Redaksiyon ve Dizgi / Typographic and Redaction

Arş. Gör. Harun GEÇER-harun.gecer@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Arş. Gör. Mustafa BAL-mbal@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Arş. Gör. Aynur ATAR-aynuratar@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Arş. Gör. Ayşe AYTEKİN-ayseaytekin@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Yabancı Dil Editörleri / English Language Editors

Arş. Gör. Ayşe AYTEKİN-ayseaytekin@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

İrtibat / Contact

Bağlarbaşı Mahallesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kat:7, No: 721, pk: 29100
MERKEZ/GÜMÜŞHANE
Neighbourhood of Bağlarbaşı, Gümüşhane University Faculty of Theology, Floor:7, Number:
721, p.o.box: 29100, Gümüşhane, TURKEY

e- posta: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Gümüşhane 2019



Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gümüşhane University Faculty Of Theology
Cilt: 8 Sayı: 16 (15 Temmuz 2019) Volume: 8 Issue: 16 (July 15,2019)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Ergen Suçluluğu ve Dindarlık Lise Örneklemini Üzerinde Bir Araştırma
Adolecent Guilt And Religiosness: A Research On The High School Sample
Saffet KARTOPU-Leyla BAŞKONUŞ 185-217

Desiderius Erasmus'da Ötekileştirme Sorunsalı
The Problematic Of Otherisation In Desiderius Erasmus
Celal YEŞİLÇAYIR 218-228

İslâm Hukukunda Çevre Bilinci Algısı Üzerine
Environmental Awareness In Terms Of İslâmıc Law
Emine GÜMÜŞ BÖKE 229-251

Gençliği Dini Değerlerden Uzaklaştıran Sebepler
The Reasons Of Backslide Of The Young People
Mehmet MALKOÇ 252-268

Uğursuzluğun Psiko-Sosyal Sebepleri ve Kur'an'da Uğursuzluk Olgusu
The Psycho-Social Reasons Of Ominousness And Ominousness Phenomenon İn Quran
Kerim YILMAZ 269-294

البتكوين ماهيته – تكييفه الفقهي وحكم التعامل به شرعا

Bitcoin'in Mahiyeti ve Bitcoin'i Kullanmanın İslam Hukuku Açısından Hükmü
The Nature Of Bitcoin And The Provision Of It In Terms Of Islamic Law
Adnan ALGÜL-Ahmad SARHİL 295-319

Septuagint ve Masoretik Tevrat Metinleri Çerçevesinde Yahudi Tevrat'ı İle Sâmiri Tevrat'ının Karşılaştırması

Comparison Of Jewish Torah And Samaritan Torah İn The Framework Of Septuagint And Masoretic Torah Texts

Ahmet SEZER _____ 320-333

KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEWS

Güncel Dini-Siyasi Meseleler Üzerine Yazılar / Sönmez Kutlu, Fecr Yayınları: 235, Ankara, Mart 2017, 416 sayfa

Muhammet AYDIN _____ 334-339

ERGEN SUÇLULUĞU VE DİNDARLIK LİSE ÖRNEKLEMİ ÜZERİNDE BİR ARAŞTIRMA*

Saffet KARTOPU**

Leyla BAŞKONUŞ***

Öz

Bu çalışmada lise öğrencilerinin dindarlık eğilimlerine göre suçluluk hissetme düzeylerinde farklılaşma olup olmadığı temel problemimizi oluşturmaktadır. Kendisini dindar olarak tanımlayan kişiler açısından suçluluk duygusu, davranışlarında birtakım farklılıklar meydana getirmektedir. Dolayısıyla suçluluk ve günahkârlık duygusunun dindarlıkla ilişkisinin psikolojik olarak açıklanması önem kazanmaktadır. Ayrıca insanın yanlış yaptığına dair inancının psikolojik dünyasına etkilerini, dindarlık üzerinden açıklamak araştırmayı önemli kılmaktadır. Bu çerçevede çalışmamız, suçluluk ve günahkârlık duygusunun dindarlık eğilimine göre ortaya çıkan farklılaşmalarını Kahramanmaraş il merkezinde bulunan orta öğretim örneğinde araştırmayı amaçlamaktadır. Çalışmada, Hacı Mehmet Kalay İmam Hatip Lisesi (n=105), Kahramanmaraş İmam Hatip Lisesi (n=107), Simya Koleji (n=96), İbrahim Çalık Anadolu Lisesi ve (n=89) Süleyman Demirel Fen Lisesi öğrencilerinden tesadüfi yöntemle belirlenen örneklem grubunun (n=500) suçluluk ve günahkârlık düzeyleri ortaya konularak dindarlık eğilimine göre oluşan farklılaşmalar ortaya çıkarılmıştır. Uygulama Ekim 2018'de gerçekleştirilmiştir ve araştırmada, Frekans, kıkare, T Test ve Tek Yönlü Anova testleri kullanılmış olup, verilerin değerlendirilmesinde ve hesaplanmış değerlerin bulunmasında SPSS 24.0 istatistik paket programından yararlanılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre kendisini 'dindar' olarak görenlerin suçluluk ve günahkârlık düzeyinin kendisini 'dindar' olarak görmeyenlere göre daha yüksek olduğu ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ergenlik Dönemi, Dindarlık, Suçluluk-Utanç, Günahkârlık

Atf: Kartopu, Saffet & Başkonuş, Leyla (2019), "Ergen Suçluluğu ve Dindarlık Lise Örneklemleri Üzerinde Bir Araştırma", *Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (16), ss. 185-217.

*Bu makale 2. yazarın 1. yazar danışmanlığında hazırladığı "Ergen Suçluluğu ve Dindarlık" (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019) adlı çalışmadan yararlanılarak hazırlanmıştır.

**Doç. Dr. KSÜ İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı, El-mek: Saffet333@Yahoo.com, ORCID: 0000-0001-6846-0511.

***Öğretmen, Hacı Mehmet Kalay İmam Hatip Lisesi, Kahramanmaraş, El-emek: baskonusleyla@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1186-3851.

JUVENILE DELINQUENCY AND RELIGIOSITY: A RESEARCH ON THE HIGH SCHOOL SAMPLE

Abstract

As a basic research problem, this study examines whether there is a differentiation in the level of guilty conscience of the high school students regarding the religiosity tendency. The guilty conscience causes some differences in behaviors of the individuals who define themselves as `religious`. Therefore, the psychological explanation of the relationship, between the guilty conscience - sinfulness feelings and religiousness, becomes important. In addition, explaining the effects of the individuals` self-belief on their wrong behaviours to their mental situation through religiosity increases importance of this study. In this context, the study aims to research differentiations in the guilty conscience and sinfulness feelings according to religious tendency in the scope of the secondary schools in Kahramanmaraş city center. In this study, through determination of the level of guilty sinfulness feelings, it was determined the differentiations in religious tendency for a survey group. The survey group (n=500), determined by random selection method, consisted the students from the Hacı Mehmet Kalay İmam Hatip High School (n=105), the Kahramanmaraş İmam Hatip High School (n=107), the Simya College (n=96), the İbrahim Çalık Anadolu High School (n=89) and the Süleyman Demirel Science High School. The study was carried out in October 2018. The frequency, chi-square, T-test and One-Way Anova tests were used in the study, and SPSS 24.0 statistical package program was used to evaluate the data and to find the calculated values. According to the results of the study, it was found out that the level of the guilty conscience and sinfulness of the individuals who define themselves as `religious` was higher than the individuals who was not define themselves as `religious`.

186

Keywords: Adolescence Period, Religiosity, Guilty-Shame, Sinfulness

Giriş

İnsan yaşamında ergenlik döneminin önemli etkilerinin olduğu yadsınmaz bir gerçekliktir. Birey, çocukluğundan yetişkinliğine kadar değişik gelişim dönemlerinden geçer. Bu gelişim dönemlerinden biri olan ergenlik dönemi fizyolojik ve ruhsal değişimlerin yoğun olarak yaşandığı bir evre olarak bilinmektedir. Kimlik ve kişiliğin şekillenmeye başladığı bu dönem, hem bir dini uyanış ve bilinçlenme, hem de dini şüphe ve kararsızlığın en yoğun görüldüğü bir dönem olarak kabul edilir. Bu anlamda biyolojik, psikolojik, zihinsel ve sosyal açıdan gelişme ve olgunlaşmanın yaşandığı çocukluktan erişkinliğe geçiş dönemi olarak tanımlanmaktadır (Yavuzer, 2017, 261). Ergenlik; kimlik ve kişilik gelişimi bakımından kritik ve bunalımlı geçen bir süreçtir. Her türlü otoriteye başkaldırı, bağımsız olma arzusu, stres, çatışma, cinsel arzuların baskısı, dini şüphe ve tereddütler, suçluluk ve günahkârlık duygusu gibi ruhsal problemler, bu dönemin en belirgin özellikleri olarak bilinir. Fizyolojik, ruhsal ve sosyal yapıda çok hızlı değişim ve dönüşümlerin görüldüğü bu evrede iç dünyada yaşanan duygusal dalgalanmalar ile dış dünyadaki kimlik arayışları, ergenlerin şüphe, çatışma,

karamsarlık, gerilim, bunalım ve tedirginlik yaşamalarına yol açar. Duygusal istikrarsızlık, kriz, çatışma ve bunalımların en yoğun olduğu bu dönemden her birey farklı düzeyde etkilenmektedir (Saylık-Yalçın, 2018, 99). Ergen bu dönemde suçluluk duygusunu bazen motive edici bir duygu olarak hissederken bazen ise yıkıcı etkilerini yaşamaktadır. Bu bağlamda dindarlık ve suçluluk duygusunun bireyin hayatına olumlu ya da olumsuz birçok etkisi söz konusu olabilir. Suçluluk duygusu dindarlık bağlamında ele alındığında; suçluluk duygusunun bireyi yenileyen, geliştiren, yapıcı işlevleri olduğu gibi bu duygunun yanlış anlaşılıp doğru bir şekilde kullanılmadığı durumlarda üstesinden gelinmesi neredeyse imkânsız boyutlara ulaşan ciddi sorunların yaşanmasına zemin hazırlayabilir. Kendisini dindar olarak tanımlayan kişiler açısından suçluluk duygusunu değerlendirdiğimizde, bu duygunun bireylerin davranışlarında birtakım farklılıklar meydana getirdiği düşünülebilir. Dolayısıyla suçluluk duygusunun dindarlıkla ilişkisinin psikolojik olarak açıklanması önem kazanmaktadır. Bu çalışmada suçluluk ve günahkârlık duygusunun dindarlık ile ilgili değişkenlerden etkilenip etkilenmediği ele alınmaktadır. Araştırmamız neticesinde, dinin bireysel ve toplumsal yaşamdaki karşılığı olan dindarlığın suçluluk duygusunu ne kadar etkilediğini belirlemek ailelere bu konuda farkındalık kazandıracaktır.

Suçluluk duygusu psikoloji literatüründe çok çalışılan konulardan birisidir ve bu konu üzerinde yayınlanmış birçok çalışma bulunmaktadır (Güleç, 2005; Karataş, 2008; Akbağ - İmamoğlu, 2010; Sıgır, Tabak, Sağır, 2010; Özer, 2011; Ellevli, 2012; Yaşa, 2012; Dinçer, 2013). Ancak dindarlık ve suçluluk duygusu ilişkisi üzerine yurtdışında yapılmış pek çok araştırma bulunsu da bu konuda Türkiye’de yapılmış çalışmaların sayısı nispeten azdır. Suçluluk ile ilgili Din psikolojisi bağlamında bir takım çalışmalar (Kartopu, v.dğr., 2016; Kıraç, 2007; Çetin, 2018) mevcuttur. Ayrıca kendini algılamaya yönelik bir kavram olan benlik saygısı, suçluluk duygusunu kapsayıcı bir çatı olarak araştırmalara konu edildiği görülmektedir (Eşer, 2005; Kınter, 2008). Yürütülen bu araştırmada ise ergen örneklem üzerinde dindarlık ve suçluluk duygusu ilişkisi incelenmek istenmiştir.

1. Suçluluk

Suçluluk kavramını tanımlamaya yönelik farklı yaklaşımlar söz konusudur. Psikolojik anlamıyla suçluluk, kanunen veya dinen yasaklanan ya da ahlaki açıdan ayıplanan bir şeyin yapıldığı, toplumun ahlaki normlarının ya da bireyin kendi standartlarının çiğnendiği düşüncesinin yarattığı pişmanlık ve rahatsızlık duyguları olarak tanımlanabilir (Budak, 2009, 679). Bunun yanı sıra utanma duygusu ise kişinin, içinde yaşamakta olduğu toplumun temel bir değerini, kuralını, töresini çiğnediği, dürüst davranmadığı veya aptalca davrandığı duygusu olarak tanımlanmaktadır (Budak, 2009, 755). Suçluluk duygusu, ihlal edilen normun içselleştirilmiş olması durumunda ortaya çıkar. İhlale konu olan norm içselleştirilmişse suçluluk duygusundan söz edebiliriz. Pişmanlık eşliğinde gelen bu duygu, kişinin kendi kendine istemsizce verdiği bir ceza olan bu duygu pişmanlık eşliğinde gelişir. Bir yasayı veya ahlaki bir normu, vb. çiğneyen ve sadece yakalanması halinde maruz kalacağı adli veya toplumsal ceza korkusuyla pişman olan kişide suçluluk duygusundan söz edilemez (Budak, 2009, 679). Utanç duygusunda da suçluluk duygusundaki gibi bir pişmanlık ve rahatsızlıktan bahsedilebilir, fakat utanç duygusundaki rahatsızlığın sebebi farklı olup sonuçları çok daha yıkıcıdır (Sıgır, v.dğr., 2010, 73).

Suçluluk kavramını tanımlamaya yönelik farklı yaklaşımlar söz konusudur. Psikanalitik kuramda suçluluk duygusu temel olarak egonun süperegö tarafından yargılanışından kaynaklanan gerilimin ifadesi olarak kavramsallaştırılmıştır (Yağmurlu, Dost, 2006: 38). Suçluluk nevrozikler tarafından daha yoğun yaşanan bir duygu çeşididir. Nevrotikler diğerlerinden daha kötü değildir fakat aşırı ahlâklı “süper egoları” yüzünden diğerlerinden daha kolay suçluluk duyarlar. Dolayısıyla Freud’a göre suçluluk duyguları, “süperegö” ile “ego” arasındaki gerilimin bir dışavurumudur (Horney, 2017, 185-186). Kendisine dış dünyanın normları süperegö tarafından empoze edilen ego bazen süper-egonun taleplerine uymaz ve bu defa id yerine süper egodan gelen istekleri bastırır. İşte bu noktada kişide suçluluk duygusu nükseder ki Freud bunun tipik bir nevroz olmadığını söyler (Köse, 2012, 35-36). Freud’a göre utanç duygusu ise, oedipus kompleksinin çözülmesiyle ortaya çıkan zihinsel güçlerin, özellikle cinsel ve saldırgan dürtüleri ve içtepileri sınırlamaya çalışmasıyla ortaya çıkan gerilimden kaynaklanmaktadır (Cirhinlioğlu-Güvenç, 2011, 251).

Psikanalitik literatürde suçluluk duygusu terimi, bazen bilinçsiz bir suçluluğa yönelik tepkiyi göstermek için, bazen de cezalandırılma ihtiyacıyla eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. Gündelik dilde ise bu terim son zamanlarda sık sık ve gelişigüzel kullanılmaktadır; bu nedenle birisi suçluluk duyduğunu söylediği zaman gerçekten suçluluk duyup duymadığı merak konusudur (Horney, 2017, 185-186). Freud’un suçluluğa nevrozik bir bakış açısı ile ele alırken Maslow suçluluğu sınıflandırma yoluna gitmiştir. Nevrotik suçluluk duygusunun farklı bir kategoride olduğunu belirten Maslow, ‘gerçek suçluluk duygusu’ olarak ifade ettiği Fromm’un deyişiyle insancıl suçluluk duygusu, kişinin kendine, kendi yaşamının yazgısına, kendi iç doğasına karşı dürüst olmamasından kaynaklandığını ifade etmektedir (Maslow, 2018, 130-131). Horney, suçluluğun bireyin içinde yaşadığı kültürde geçerli olan ahlaki beklentilerin veya yasakların ihlaliyle ortaya çıktığını ve suçluluk duygusunun, bu tür bir ihlalin olduğu yolunda acı verici bir inancın dışavurumu olarak görmektedir. Dolayısıyla suçluluk duyguların da acı verici inancın bireyin kendisinin de kural olarak kabul ettiği bir normun çiğnenmesiyle ilgili olduğunu ifade etmektedir (Horney, 2017, 187).

Vergote’a göre suçluluk dini, bağlamdan bağımsız olarak teşekkül eden bir gerçekliktir (Vergote, 1999, 85). Suçluluk, mahza dine ait değildir suçluluk evrensel olarak beşerî olup, her insan kendini onunla açıklamak zorundadır. Bu yüzden de dini yönelimden önce gelerek onu güdüleyebilir. Fakat din ona Tanrı önünde kusur (hata) olan “günah” boyutunu vermektedir. Bunu yaparken din, insan kalbinin derinliklerinde gizli bütün kusurları açığa çıkaran ve acımasızca bunları cezalandıran, ciddi bir hâkim olan Tanrı’nın bakışı önünde haşyeti işin içine sokabilir. Veyahut da din, hatanın yönünü lütfuyla bağışlayan ve günah bilincini yapıcı bir girişimin başlangıcı yapmaya çağıran bir Tanrı’nın minnettarlığı haline çevirmeye yardım edebilir” (Vergote, 1999, 85). Hökelekli (1998)’ ye göre suçluluk duygusu, kişinin ulaşmak istediği “ideal ben”i belirleyen içinde büyüyüp yetiştiği toplumun norm ve değerleriyle kendisini “çatışma” halinde hissettiği psikolojik bir durumdur. Bu önce deruni bir ahenksizlik, bir iç yaralanma hali olarak gözükür (s. 104-105). Bu hisler kişiyi suçluluk duygusuna sebebiyet veren nesne veya mercilere yapılan yanlışın tamirine yönelik hareket etmeye sevk etmektedir. Bu bağlamda suçluluk duygusunun, kişilerarası ilişkileri güçlendirmeye ve korumaya yardım ettiği ileri sürülmektedir (Özer, 2011, 28). Sağlıklı boyutta gelişen suçluluk-utanç

duygusunun büyüme, gelişme, olgunlaşma, bağışlama, değişme ve yenilenme gibi olumlu sonuçları vardır (Sığırı, v.dğr., 2010, 74). Yukarıdaki tanımlamalardan anlaşılacağı gibi suçluluk kişinin iç dünyasında gerçekleşen bir gerilim ve pişmanlık durumudur.

2. Suçluluk Duygusunun Dindarlık Eğilimiyle İlişkisi

Din duygusu, insanı ilâhi varlıkla, temasa getirip, ona yönelten, diğer duygulardan farklı olarak birbirinden farklı birçok duyguyu içerisine alan önemli bir duygudur. Yani din duygusu, tek bir duygu şekli olmayıp, fert ruhunda beliren dini nitelikli duyguların genel adıdır (Certel, 2016, 131-132). Dinler, varoluşsal boşluğu başka hiçbir beşerî sistemin dolduramayacağı kadar dolduran ve anlamlandırmaya çalışan güçlü kurumlardır. Dinler, söz konusu bu varoluşsal boşluğu, sadece ölümden sonra bir hayat vaad etmeyle, cennet ve cehennem tercihleriyle, bütün haksızlık ve zulümlerin hesabının sorulacağı bir hesap günü inancıyla doldurmaya çalışan uhrevî kurumlar değildir. Bunlar yaşama arzusuyla dolu, ödül ve cezaya meyilli, zayıflıklarını ve acizliklerini ödünlemeye çalışan insanoglunun rahatlamasına ve bir çıkış yolu bulmasına vesile olan ilahi unsurların sadece bir yönüdür. Bütün bunların yanı sıra, insanın dünyada yaşamla iç içe iken onu sarıp sarmalayan, esaret altında iken hür hissettiren, güçlü iken zayıf, zayıf iken umutlu olmayı unutturmayan, hayırda şer, şerde hayır aratan, yükü varsa taşıyabilecek gücü de olduğunu bildiren başka ilahi unsurlar da vardır. Allah- insan ilişkisinin şuur düzeyinde ne kadar canlı tutulduğunun ifadesi olan bu unsurlar dindarlıkla ilgili güçlü motivasyonlardır (Tokur, 2014, 258).

Dindar insan her türlü davranışın sebeplendirilmesinde dini motivlerin etkisi altında davranışta bulunan kişidir. Olgunluk derecesinde dini kişilik, “gitgide Allah’a doğru yükselmek O’nun varlığına gittikçe artan bir şekilde katılmak, her şey olarak ve her şeyin ötesinde Allah’da var olmak” anlamına gelir (Mehmedoğlu, 2004, 36). Öyle ki böyle bir ilişkiye, kişiliğinin her yönüyle katılır. Böylece dini yaşayış insanın bütün boyutlarını kuşatmış olur (Hökelekli, 1998, 73). Dindarlık ise, “Bir kişinin günlük hayatında dinin önemini ifade eden, kişinin dine inanma ve bağlanma derecesini gösteren bir kavramdır (Kirman, 2004, 63).

Bazı araştırmacılar dindarlık olgusunu farklı şekillerde tanımlamaktadır. Dindarlık inançları, tutumlar, davranışları, ibadetleri, kişisel tecrübeleri içerisine alan çok yönlü bir olgudur. Bu çerçevede dindarlık ve maneviyat birbirlerine yakın bir anlamda değerlendirilse de çoğunlukla her iki kavram arasında önemli farklılıklar olduğu söylenmekte, bu kapsamda geleneksel ve formel yaşayışa dindarlık, varoluşa anlam veren bireysel inanç ve bağlanmalara ise maneviyat adı verilmektedir (Yapıcı, 2007, 21). Bu durumu şu şekilde ifade etmek mümkündür: Vakte ve şekle bağlı ibadetleri belirlenmiş kurullarla usulüne uygun bir tarzda yerine getirme, ibadethanelere devam etme, kurumsal dinî organizasyonlara katılma, kutsal metinlerden pasajlar içeren dualar okuma vb. kutsalın belli bir gelenek dâhilinde dışta yaşanması “dindarlık” kavramı içerisinde değerlendirilebilir. Kutsala içsel ve kişisel bağlılığı ifade eden duygu ve düşünceler, serbest tarzda yapılan dualar, kurumsal dinî temeli olmayan halk inançları ise daha ziyade “maneviyat” kapsamına girmektedir. Buna göre dindarlık, bireyin geleneksel-kurumsal yapıya bağlı gözlenen davranışlarıyla ilişkili iken, maneviyat gözlem dışında kalan yaşantıları ifade etmektedir (Yapıcı, 2012, 3).

Psikolojik bir gerçeklik olan suçluluk duygusu ise insanların büyük çoğunluğunun tecrübe ettiği evrensel insani bir deneyimdir. Bu sebeple o, dini eğilimden önce gelebilir ve onu güdüleyebilir. Fakat din ona yeni bir boyut, Allah huzurunda hata olan “günah” boyutunu ilave eder. Din bunu yaparken ya insan kalbinin derinliklerinde gizlenmiş bulunan bütün hataları açığa çıkaran ve acımasızca cezalandıran sert bir hâkim pozisyonundaki Tanrı’nın şiddet ifade eden bakışını devreye sokar ya da günahkârlık duygusunu, merhametiyle affeden ve bu duyguyu yapıcı bir faaliyetin başlangıcı yapmaya davet eden Allah’a karşı bir minnettarlığa dönüştürmeye yardım eder (Hökelekli, 1998, 103-104). Hayatın önemli bir dönemi olan gençlikte ise dini yaşantı ayrı bir önem kazanmaktadır. Gençlerin dini yönelimlerinde, değişen toplumsal şartlara göre bazı değişikliklerin olması kaçınılmazdır. Fakat temelde gençlik ruhu dine çok yakın ve dinle birçok yönden ilgili ve ilişkilidir. Hayatın anlamı, kimliğin tanımı, insani görev ve sorumlulukların sınırı gibi başta entelektüel konular olmak üzere duygusal ve sosyal birçok arzuların tatmini, gençlerin dini güdülenmelerinde etkili rol oynamaktadır. (Hökelekli, 2006, 14). Bireyin dinsel gelişimini onun ruhsal sosyal zihinsel ve kişilik gelişimi yakından etkilemektedir. Dolayısıyla bireyde sağlıklı bir dinsel gelişim olması ancak sağlıklı bir kişilik ve ahlak gelişimi ile mümkün olabilir (H. Apaydın, 2001, 320). Gençlik döneminde dini yaşantılar ve ibadetler, kişiye kendini anlamayı, olumlu ve olumsuz yönlerini tanıyıp kabullenmeyi öğretir (Hayta, 2006, 140).

Suçluluk hatasını fark eden herkesin yaşadığı bir duygu olmakla birlikte günahkârlık, dini kurallara uygun bir hayat yaşa(ya)mamaktan kaynaklanan bir duygudur. Zira din yanlış davranışlara yeni bir boyut, Allah katında “günah” boyutunu ilave ederek durumu daha karmaşık hale getirir. Günahkârlık duygusu, yapılan yanlışın mutlaka karşılığının görüleceğine yönelik inancın etkisiyle tazeliğini koruyarak, sıkıntı, yalnızlık, kaçma, kendini cezalandırmayı isteme ve durumu telafi etmek için güçlü arzu ve eğilimleri tetikler (Karaca, 2016, 161). Yani hataları sebebiyle kişi kendini, kendi öz ahlaki otoritesi vicdanı ve toplum otoritesi tarafından mahkûm edilmiş hisseder. Suçun Allah’ın huzurunda işlendiği bilincine varıldığında ise dini suçluluktan yani günahkârlık duygusundan bahsedilmesi mümkündür (Hökelekli, 1998, 104-105). Vicdan iyi ve kötüye, hayır ve şerre hüküm verme kuvvetidir. İnsan vicdanı ile kendi kendini muhakeme eder, bir nevi yargılar. Bu nedenle vicdan, insanın içinde bir muhakemedir denilebilir (Peker, 2011, 109). Bu manada vicdan, yapılan ve düşünülen eylemlerin doğru veya yanlış olduğuna karar veren içselleştirilmiş ahlaki ilkeler toplamıdır (Budak, 2009, 779).

Suçluluk duygusunun hissedilmesinde dinin veya dindarlık eğiliminin etkisi söz konusudur. Fakat suçluluk duygusunu sadece din veya dindarlık ile ilişkisi açısından sınırlamak indirgemeci bir yaklaşım olabilir (Kartopu, v.dğr., 2016, 1769). Freud dini ritüellerle saplantılı davranışlar arasında var olduğunu belirttiği benzerliğin bir noktası da suçluluk duygusudur (Köse, 2012, 69). Öyle ki dini davranışta bulunan bireyler de tıpkı saplantılı davranış gösterenler gibi yaptıkları davranışı suçluluk (günahkârlık) duygusunun etkisinde kalarak yerine getirirler ve eğer bu davranışı yapmazlarsa kendilerine bir kötülüğün isabet edeceğini düşünürler (Ayten, 2012, 54). İçten gelen zorlamayla veya yasaklarla hareket eden kimse kendisinin de farkında olmadığı bilinçsiz bir suçluluk duygusunun tesiri altındadır. Bu suçluluk duygusunun kaynağı daha önce yaşanan ve zihinde yer eden olaylardır ki, bunlar uygun zamanlarda yeni motivasyonlarla canlanırlar. Dine

inanlar saplantılı davranışın tahakkümü altında olanlar gibi kendilerinin “zavallı günahkâr” olduklarını hissederler. Onların günlük işlerinde, özellikle de nadir yaptıkları işlerde dua, niyaz gibi dini vasıtalarla başvurmaları koruyucu ve savunmacı bir özellik taşımaktadır (Köse, 2012, 72). Allah’a inanmaya, dinin esaslarını kabul etmeye çağrı, insanda tepki ve isyan duygularına neden olabilir. İsyân ise zamanla suçluluk ve günahkârlık duygusu oluşturabilir. Kurtuluş ümidi, suçluluk duygusundan kurtulma ve günahlarının bağışlanacağı ümidi insanı rahatlatır ve onda güdüleyici bir etki meydana getirir (Peker, 2011, 84). Dindarlıkla suç işleme davranışı arasında olumsuz bir ilişki söz konusuysen (Yapıcı, 2007, 59); dindarlık ile suçluluk duygusu arasında pozitif yönlü bir ilişki olduğu öngörülmektedir.

Suçluluk duygusu, kişiyi hürriyetinden mahrum eden, taşınılacak ağır bir yük altında bulunma duygusu; kişiyi kendini ifade etmeye ve kurtulmaya sürükleyen baskılı bir can sıkıntısı; vicdan azapları, esasen keşfedilme endişesiyle ilgili olan ve kaçma, gizlenme eğilimine yol açan korku ve sıkıntı; çoğu zaman yalnızlıkla birlikte bulunan ruhi çöküntüdür (Hökelekli, 1998, 104). Dolayısıyla, suçluluk duygusu tamamlanmış bir amaca yönelir, hatalara uygun bir şekilde uygulanır ve Allah merhametli ve affedici olarak tasavvur edilirse bireyin sorumluluk duygusunu arttırarak hataların telafi edilmesine imkân tanıyabilir (Khosravi, 2018, 10). Ausubel’e göre, makul boyutlardaki suçluluk duygusu, bireyi toplumda kabul görmeyen davranışları ortaya koymaktan alıkoyarak toplumsal açıdan uyumlu davranışlara yönlendirebilir (Yağmurlu- Dost, 2006, 38). Dolayısıyla suçluluk belli düzeylerde kaldığı müddetçe insan gelişimine olumlu katkı yapan bir duygu olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim kendini suçlu hisseden birey, prososyal ilişkiler, bir takım insâni erdemler kazanma veya dindarsa dindarlığını artırma gibi gelişimler gösterebilir (Kartopu, v.dğr., 2016, 1768).

Diğer yandan, orantısız ve şiddetli suçluluk duygusu uyandıran, öz saygının altını oyan ya da kişinin kendisinden utanç duymasına sebep olan din eğitimi, bireylerin hatalarını telafi edememesine sebep olacaktır. Öfke, saldırganlık, empati eksikliği, kendini veya başkalarını affedememe, hayal kırıklığı ve güven gibi tutum ve davranışların tamamı utanç sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, sağlıklı bir din eğitimi, kişinin Allah’ın huzurunda hissettiği, affediciliğe inandığı, suçlamayı doğru biçimde hataya ve yanlış eyleme yönlendirmeyi öğrendiği bir süreci ihtiva etmelidir. İslami ilkelere göre kınanacak olan şey zat olarak bireyin kendisi değil yanlış eylemleridir (Khosravi, 2018, 10). Bununla birlikte suçluluk ve günahkârlık duygularının çift yönlü etkisini hesaba katmak gerekir; bunlar dini hayatı olumlu yönde etkiledikleri gibi, olumsuz etkileri de olabilir. Çok şiddetli ve dayanılmaz hâl alan suçluluk ve günahkârlık duygusu, tevbe ve pişmanlığa karşı duygusuzluğa, ilgisizliğe, hatta buna sebep olan ahlaki ve dini değerleri hiçe sayıp, bunlara saldırmaya bile sevkedebilir (Hökelekli, 1998, 106). Dindarlık bireyi kötü alışkanlıklardan koruyan, insanın yaşadığı çevresi ile iyi ilişkiler kurmasını sağlayan, ona güvenilir ve inanılır olma nitelikleri kazandıran bir süreçtir. İnsan aşkın bir varlığa inanma ona icabet etme eğilimine sahiptir. Dindarlık, birey üzerinde farklı his ve duyguları motive edici bir etkiye sahiptir. Nitekim suçluluk duygusu bazı durumlarda kişiyi dini inançlara güdüleyerek daha yoğun bir şekilde yaşamasına sebep olurken bazı durumlarda ise dine karşı bir tutum sergilemesine neden olabilmektedir.

3. Problem

Bu çalışmada ergenlerde suçluluk duygusu ve günahkârlık düzeylerinin dindarlık eğilimleri ile ilişkisi araştırılmıştır. Tarama modelindeki çalışmanın araştırma grubunu Kahramanmaraş il merkezinde bulunan 5 farklı lisede öğrenim gören toplam 500 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırma grubuna demografik bilgi formu dağıtılmış, dindarlık eğilimini anlamaya yönelik bazı sorular yöneltilmiş, suçluluk duygusu düzeyini belirlemek için suçluluk duygusu ölçeği (SDÖ) uygulanmıştır. Buna bağlı olarak temel ve alt problemlerimiz aşağıda sıralanmıştır.

4. Denenceler

A. Örneklemin Suçluluk Duygusu Düzeyi Sosyo-Demografik Değişkenlere Göre Farklılaşmakta mıdır?

- A1. İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin diğer liselerde okuyan öğrencilere göre suçluluk düzeyleri daha yüksektir.
A2. Kızların suçluluk duygusu düzeyi erkeklerden daha yüksektir.
A3. Anne öğrenim düzeyi yükseldikçe suçluluk düzeyi düşer.

B. Örneklemin Dindarlık Tutumlarına Göre Suçluluk Duygusu Düzeyi Farklılaşmakta mıdır?

- B1. Ailesi dindar olanların suçluluk düzeyi dindar olmayan ailelere göre daha yüksektir.
B2. Namaz ibadetini yerine getirenlerin suçluluk düzeyleri yerine getirmeyenlere göre daha yüksektir.
B3. Oruç tutan bireylerin suçluluk düzeyleri tutmayanlara göre daha yüksektir.
B4. Sık sık dua edenlerin suçluluk düzeyleri dua etmeyenlere göre daha yüksektir.
B5. Dini uyarıda bulunanların suçluluk düzeyi bu düşünceye katılmayanlara göre daha yüksektir.

5. Evren ve Örneklem

Çalışmanın evreni Kahramanmaraş şehir merkezindeki Milli Eğitim Kurumuna bağlı okullarda öğrenim görmekte olan lise öğrencilerinden meydana gelmektedir. Örneklemini ise, Hacı Mehmet Kalay İmam Hatip Lisesi, Kahramanmaraş İmam Hatip Lisesi, Simya Koleji, İbrahim Çalık Anadolu Lisesi ve Süleyman Demirel Fen Lisesi öğrencilerinden tesadüfi yöntem ile seçilmiş 500 kişiden oluşmaktadır². Araştırmaya katılanların 244 kız (%48,8), 248'i (%51,2) erkektir. Bunlardan 105'i (%21,0) Hacı Mehmet Kalay İmam Hatip Lisesi, 107'si (%21,4) Kahramanmaraş İmam Hatip Lisesi, 96'sı (%19,2) Simya Koleji, 89'u (%17,8) İbrahim Çalık Anadolu Lisesi ve 103'ü (%20,6) Süleyman Demirel Fen Lisesi'ndendir.

6. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırmadan elde edilen bulgular dört temel sınırlılığa sahiptir:

² 2017-2018 Stratejik Planına göre, Kahramanmaraş Onikişubat ve Dulkadiroğlu ilçelerindeki Öğrenci Sayısı: 49912'dir. Kahramanmaraş 2018.

1) Seçilen örneklemden kaynaklanan sınırlılıklar vardır. Bu araştırma da kendi örneklemiyle sınırlıdır. Çünkü elde edilen veriler belli bir grup üzerinde gerçekleştirilen bir ankete dayanmaktadır. Dolayısıyla başka gruplar üzerinde gerçekleştirilecek bir çalışmada daha farklı sonuçlara ulaşabilmek mümkündür.

2) Çalışma boylamsal değil, kesitseldir. Bu sebeple ulaşılan bulguları çalışmanın yapıldığı zamana ve duruma göre yorumlamak gerekir.

3) Araştırmanın bağımlı değişkeni olarak belirlenen “örneklem suçluluk duygusu düzeyi” bu çalışmada kullanılan ölçüm envanterlerinin geçerlik ve güvenilirliğiyle sınırlıdır. Sosyal bilimlerde yapılan araştırmaların merkezinde insan ögesinin bulunmasından kaynaklanan sınırlılıklar ve bu alanda kullanılan istatistiksel yöntemlerin duyarlıklarına ilişkin sınırlılıklar bu araştırma için de söz konusudur.

7. Saha Çalışmasının Uygulanması ve İstatistiksel İşlemler

Araştırmanın verilerini toplamak amacıyla Kişisel Bilgi Anketi ve Suçluluk-Utanç Ölçeği kullanılmıştır. Uygulama Ekim-2018’de gerçekleştirilmiştir. Bir anket formunun doldurulma süresi ortalama olarak 20-25 dakika arasında gerçekleşmiştir. Anket formları Hacı Mehmet Kalay İmam Hatip Lisesi, Kahramanmaraş İmam Hatip Lisesi, Simya Koleji, İbrahim Çalık Anadolu Lisesi ve Süleyman Demirel Fen Lisesi öğrencilerine yüz yüze görüşülerek, anketör yardımı alınmadan doldurulmuştur ve 550 adet anket örnekleme uygulanmıştır. Ancak özensiz ve eksik doldurma vb. nedenlerle anketlerden 50’si çıkarılmış ve 500 anket istatistiksel analize dâhil edilmiştir.

a) Suçluluk-Utanç Ölçeği (SUTÖ) ve Dindarlık Eğilimi

Araştırmada suçluluk düzeyini ölçmek için 1992 yılında Nesrin H. Şahin ve Nail Şahin tarafından geliştirilen Suçluluk ve Utanç Ölçeği (SUTÖ) kullanılmıştır. Ölçek verileri, alt, orta ve üst olmak üzere üç sosyo-ekonomik düzeyden 263 kız, 277 erkek toplam 540 lise ve üniversite öğrencisinden elde edilmiştir. Ölçek, iki ön çalışma ve bir ana çalışma sonucu ortaya çıkarılmıştır. Birinci pilot çalışmada, Johnson ve Noel’in Dimensions of Conscience Questionnaire’i oluşturan 28 madde ve iki açık uçlu soru 100 öğrenciye uygulanmıştır. Bu uygulama sonucu elde edilen verilerden kişilerin suçluluk ya da utanç duyguları yaşadıkları ve en sıklıkla belirtilen 36 durum alınmıştır. İkinci pilot çalışmada ölçek, 311 kişiye uygulanmıştır. Frekans sayımı sonrasında, suçluluk ya da utanç boyutunda oransal olarak daha fazla işaretlenmiş maddeler seçilerek, bu kez derecelendirilmiş 24 maddelik ölçek geliştirilmiştir. Bu 24 maddeden 12’si suçluluk ölçeğini oluşturmaktadır (Özer, 2011, 35-36). Anketin hazırlanmasında kullanılan Suçluluk ve Utanç Ölçeği (SUTÖ) 24 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin Cronbach Alfa değeri suçluluk alt ölçeği için 0.81, utanç alt ölçeği için 0,80 olarak bulunmuştur (Sığırı -Tabak -Sağır, 2010, 78). Bu çalışmada ise Cronbach Alfa değeri 0,825 olarak gerçekleşmiştir. Ölçme araçlarından elde edilen veriler SPSS 24. paket programı ile analiz edilmiştir.

Ankette örneklemin dindarlık eğilimini belirlemeye yönelik 24 soru (12’ten 35’e kadar olan sorular) yöneltilmiştir. İstatistiksel anlamlılığa ulaşanlar analize konu edilmiştir. Soruların belirlenmesinde temel olarak yapılan ibadetler ve günlük hayatın seyrinde yapılan ibadetler esas alınmıştır. Aile dindarlık durumuyla ilgili

tutum, namaz kılma tutumu, oruç tutma tutumu, dua etme tutumu vb. dikkate alınmıştır.

8. Verilerin Analizi

Anket verilerinin hem girilmesinde hem de verilerin istatistiksel tekniklerle analiz edilmesinde SPSS (24.0) programı kullanılmıştır. İstatistiksel analizde katılımcıların suçluluk duygusu puan ortalamaları (Xsd) ve standart sapmaları (Ssd) günahkârlık düzeyi puan ortalamaları (Xg) ve standart sapmaları (Sg) hesaplanmıştır. Veriler çözümlenirken; yüzde (%), frekans dağılımı, Varyans Analizi (Tek Yönlü ANOVA) ve T-Testinden yararlanılmıştır. Değişkenlerin hem olgusal özellikleri hem de demografik durum verilerinde frekans ve yüzdelik oranlar kullanılmış ve sonuçlar tabloda gösterilmiştir. Değişkenler suçluluk duygusu düzeyinin dinî eğilimlerle ilişkisine Varyans Analizi (Tek Yönlü ANOVA) ile bakılmıştır. Varyans analizi sonucu önemli bulunan ortalamalar arasındaki farkın hangi gruplar arasında önemli olduğunun belirlenmesinde Post-Hoc (Scheffe, Tukey ve LSD) testleri kullanılmıştır. Veriler test edilirken genellikle istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşanlar tablo olarak verilmiştir. Hipotezlerin test edilmesinde önemlilik düzeyi “.05” olarak alınmıştır.

BULGULARIN ÇÖZÜMLENMESİ

Araştırmada kullanılan bilgi toplama araçlarından elde edilen veriler bağımsız değişkenlere uygun olarak tablolarda verilmiş ve daha sonra bulgular yorumlanmıştır. Tablolarda belirtilen yüzdelik oranlar, belirtilen kategori içindeki örneklem grubuna göre değerlendirilmektedir.

1. Sosyo-Demografik Değişkenlere Suçluluk Duygusu Düzeyleri a) Okul Türüne Göre Suçluluk-Utaç Düzeyleri

Tablo 1: Okul Türüne Göre Suçluluk-Utaç Düzeyleri (Tek Yönlü Anova)						
No	Okul Türü	N	%	Xsu	Ssu	Scheffe
1	Hacı Mehmet Kalay İ.H.L	105	21,0	103,2667	12,30718	1/2,3,4,5 2/3
2	Kahramanmaraş İ.H.L	107	21,4	91,8598	14,16643	
3	Simya Koleji	96	19,2	84,8333	19,31984	
4	İbrahim Çalık Anadolu Lisesi	89	17,8	89,9551	18,53186	
5	Süleyman Demirel Fen Lisesi	103	20,6	88,7476	15,86198	
	Toplam	500	100,0	91,9260	17,22713	
		SDsu= 4/495	Fsu= 19,011	p= .000	p<.05	

Tablo 1 örneklemin okul türüne göre suçluluk-utanç düzeyini göstermektedir. Buna göre Hacı Mehmet Kalay İ.H.L öğrencilerinin puan ortalaması 103.26, Kahramanmaraş İ.H.L öğrencilerinin puan ortalaması 91.85, Simya Koleji öğrencilerinin puan ortalaması 84.83, İbrahim Çalık Anadolu Lisesi öğrencilerinin puan ortalaması 89.95 ve Süleyman Demirel Fen Lisesi öğrencilerinin puan ortalaması 88.74'dür. Tek yönlü varyans (Anova) analizinde istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p < .05$). Post-Hoc (Scheffe) ise bu durumun, Hacı Mehmet Kalay İ.H.L öğrencileri (1. Grup) ile Kahramanmaraş İ.H.L (2. Grup), Simya Koleji (3. Grup), İbrahim Çalık Anadolu Lisesi (4. Grup) Süleyman Demirel Fen Lisesi (5. Grup) arasındaki ilişkiden kaynaklandığını göstermektedir. Buna göre Hacı Mehmet Kalay İ.H.L (1. Grup) ve Kahramanmaraş İ.H.L (2. Grup)'den olan öğrencilerin Suçluluk-Utanç düzeyleri ortalamasının diğer okullara oranla daha yüksek olduğu gözlenmektedir.

b) Cinsiyete Göre Suçluluk-Utanç Düzeyleri

No	Cinsiyet	N	%	Xsu	Ssu
1	Erkek	244	48,8	86,7254	17,23125
2	Kız	256	51,2	96,8828	15,72440
	Toplam	500	100,0	91,8041	16,477825
		SDsu= 498	Fsu=7,248	p= .007	p<.05

Tablo 2 cinsiyete göre suçluluk-utanç düzeyini göstermektedir. Buna göre erkeklerin suçluluk-utanç puan ortalaması 86.72, ve kızların ortalaması 96.88 olup T-Test analizi sonucunda istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p < .05$). Buna göre kızların suçluluk-utanç puan ortalaması, erkeklere göre daha yüksektir.

c) Anne Öğrenimin Durumuna Göre Suçluluk-Utanç Düzeyleri

N o	Öğrenim Durumu	N	%	Xsu	Ssu	Scheffe
1	Okuryazar değil	42	8,4	96,2857	15,42296	1/7
2	Okuryazar	15	3,0	96,8000	16,46728	
3	İlkokul mezunu	154	30,8	94,7338	16,15774	3/7
4	Ortaokul mezunu	110	22,0	91,9364	17,90560	

5	Lise mezunu	90	18,0	89,5111	17,70878
6	Üniversite mezunu	81	16,2	88,0864	15,85891
7	Master/Doktora	8	1,6	71,7500	24,71408
	Toplam	500	100,0	91,9260	17,22713
		SD _{su} =6/493	F _{su} = 4,288	p=.000	p<.05

Tablo 3 araştırmaya katılanların anne eğitim durumuna göre dağılımını göstermektedir. Örneklem anne eğitimi açısından değerlendirildiğinde; annesi okuma-yazma bilmeyenlerin oranı %8,4 (n: 42), annesi okur-yazar olanların oranı %3 (n: 15), ilkokul mezunu olanların oranı %30,8 (n: 154), annesi ortaokul mezunu olanların oranı %22 (n: 110), annesi lise mezunu olanların oranı %18 (n: 90) annesi üniversite mezunu olanların oranı %16,2 (n: 81) ve annesi master/doktora mezunu olanların oranı %1,6 (n: 8) olarak gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Katılımcıların çoğunluğunun (%30,8) ilkokul mezunu bir anne tarafından yetiştirildiği görülmektedir. Buna göre; annesi okuyamaz olmayan katılımcıların suçluluk-utanç düzeyi puan ortalaması 96.28, annesi okuyamaz olanların ortalaması 96.80, annesi ilkokul mezunu olanların ortalaması 94.73, annesi ortaokul mezunu olanların ortalaması 91.93, annesi lise mezunu olanların 89.51, annesi üniversite mezunu olanların 88.08, annesi master/doktora mezunu olanların oranı 71,75 olarak gerçekleşmiştir. Bu sonuçlara göre Tek Yönlü Varyans Analizinde (ANOVA) de istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur (p<.05). Post-Hoc (Scheffe) ise bu durumun; annesi okuyamaz olmayan katılımcılar (1. Grup) ile annesi master/doktora mezunu (7. Grup) olan katılımcılar ve annesi ilkokul mezunu olan katılımcılar (3. Grup) ile annesi master/doktora mezunu (7. Grup) olan katılımcılar arasındaki ilişkiden kaynaklandığını göstermektedir. Buna göre annesi sadece okur-yazar olan ve okuyamaz olmayan katılımcıların suçluluk-utanç ortalamasının diğer katılımcılara oranla daha yüksek olduğu gözlenmektedir.

2.Dindarlık Eğilimine Göre Örneklemin Suçluluk Duygusu Düzeyleri

a) Aile Dindarlık Durumuna Göre Suçluluk-Utanç Düzeyleri

No	Aile Dindarlık	N	%	X _{su}	S _{su}	Scheffe
1	Dindarlar	278	55,6	93,2446	15,69858	1/4 2/4
2	Biraz dindarlar	128	25,6	89,4688	15,85711	
3	Çok dindarlar	82	16,4	94,2439	20,62993	

4	Hiç dindar değiller	12	2,4	71,7500	24,92945	3/4
	Toplam	500	100,0	91,9260	17,22713	
SDsu=3/496 Fsu=7,690 p=.000 p<.05						

Tablo 4 aile dindarlık durumuna göre suçluluk-utanç düzeyini göstermektedir. Buna göre ailesini 'dindar' olarak tanımlayanların suçluluk ortalaması 93.24, 'biraz dindar' olarak tanımlayanların suçluluk ortalaması 89.46, 'çok dindarlar' şeklinde tanımlayanların suçluluk ortalaması 94.24, 'hiç dindar değiller' şeklinde ifade edenlerin suçluluk ortalaması ise 71,75 olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sonuçlara göre Tek Yönlü Varyans Analizinde (ANOVA) de istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur (p<.05). Post-Hoc (Scheffe) ise bu durumun ailesini 'dindar' olarak görenler (1.Grup) ile 'hiç dindar' olmadığını belirtenler (4. Grup); ailesini 'biraz dindar' olarak görenler (2.Grup) ile hiç dindar olmadığını belirtenler (4. Grup); ailesini 'çok dindar' olarak görenler (3.Grup) ile hiç dindar olmadığını belirtenler (4. Grup) arasındaki farklılıktan kaynaklandığını göstermektedir. Ailesini 'dindar' ve 'çok dindar' olarak görenler de suçluluk-utanç düzeyinin daha yüksek olduğu görülmektedir. Dolayısıyla ailedeki dindarlık arttıkça suçluluk düzeyinin de arttığı gözlenmektedir.

b) Namaz Kılma Durumuna Göre Suçluluk-Utanç Düzeyleri

No	Beş Vakit Namaz	N	%	Xsu	Ssu	Scheffe
1	Kesinlikle Bana Uygun	104	20,8	97,0481	15,89796	1/3,4,5
2	Bana Uygun	169	33,8	94,4911	16,48055	
3	Kararsızım	125	25,0	89,5920	15,96725	
4	Bana Uygun Değil	64	12,8	86,1875	16,80785	2/4,5
5	Kesinlikle Bana Uygun Değil	38	7,6	83,8421	21,99696	
	Toplam	500	100,0	91,9260	17,22713	
SDsu= 4/495 Fsu= 8,114 p= .000 p<.05						

Tablo 5 namaz kılma durumuna göre suçluluk-utanç düzeyini göstermektedir. Örneklemeye namaz kılma durumları 'Beş vakit namaz kılıyorum' şeklinde sorulmuş, buna göre 'Kesinlikle Bana Uygun' diyenlerin oranı %20,8 (n: 104), 'Bana Uygun' diyenlerin oranı %33,8 (n: 169), 'Kararsızım' diyenlerin oranı %25 (n: 125), 'Bana Uygun Değil' diyenlerin oranı %12,8 (n: 64), 'Kesinlikle Bana Uygun Değil' diyenlerin oranı %7,6 (n:38)'dir. Katılımcıların çoğunluğunun (%33,8) "Bana

Uygun" seçeneğini işaretlediği görülmektedir Buna göre; 'Kesinlikle Bana Uygun' diyenlerin suçluluk-utanç düzeyi puan ortalamaları 97.04, 'Bana Uygun' diyenlerin ortalaması 94.49, 'Kararsızım' diyenlerin ortalaması 89.59, 'Bana Uygun Değil' diyenlerin ortalaması 86.18, 'Kesinlikle Bana Uygun Değil' diyenlerin ortalaması 83,84 olarak gerçekleşmiştir. Bu sonuçlara göre Tek Yönlü Varyans Analizinde (ANOVA) istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p>.05$). Post-Hoc (Scheffe) ise bu durumun 'Kesinlikle Bana Uygun' (1. Grup) diyen öğrenciler ile "Kararsızım" (3. Grup), "Bana Uygun Değil" (4. Grup) ve 'Kesinlikle Bana Uygun Değil' (5. Grup) diyen öğrenciler; "Bana Uygun" diyen öğrenciler (2. Grup), ile "Bana Uygun Değil" (4. Grup) ve "Kesinlikle Bana Uygun Değil" (5. Grup) diyen öğrenciler arasındaki farklılıktan kaynaklandığını göstermektedir. Buna göre namaz kılanlarda suçluluk-utanç düzeyinin daha yüksek olduğu görülmektedir.

c) Oruç Tutma Durumuna Göre Suçluluk-Utanç Düzeyleri

Tablo 6: Oruç Tutma Durumuna Göre Suçluluk-Utanç Düzeyleri (Ramazan oruçlarını tutarım.) (Tek Yönlü Anova)						
No	Ramazan orucu	N	%	Xsu	Ssu	Tukey
1	Kesinlikle Bana Uygun	369	73,8	93,8672	16,44428	1/3,4
2	Bana Uygun	70	14,0	89,4286	16,39156	
3	Kararsızım	18	3,6	82,5000	17,98120	
4	Bana Uygun Değil	14	2,8	79,7857	22,74669	
5	Kesinlikle Bana Uygun Değil	29	5,8	84,9655	19,74929	
	Toplam	500	100,0	91,9260	17,22713	
SDsu= 4/495				Fsu= 6,043	p= .000	p<.05

Tablo 6 Oruç tutma durumuna göre suçluluk-utanç düzeyini göstermektedir. Örnekleme oruç tutma durumları 'Ramazan oruçlarını tutarım' şeklinde sorulmuş, buna göre 'Kesinlikle Bana Uygun' diyenlerin oranı %73,8 (n: 369), 'Bana Uygun' diyenlerin oranı %14,0 (n: 70), 'Kararsızım' diyenlerin oranı %3,6 (n: 18), 'Bana Uygun Değil' diyenlerin oranı %2,8 (n: 14), 'Kesinlikle Bana Uygun Değil' diyenlerin oranı %5,8 (n:29)'dur. Katılımcıların büyük bir çoğunluğunun (%73,8) "Kesinlikle Bana Uygun" seçeneğini işaretlediği görülmektedir. Buna göre; 'Kesinlikle Bana Uygun' diyenlerin suçluluk-utanç düzeyi puan ortalamaları 93.86, 'Bana Uygun' diyenlerin ortalaması 89,42, 'Kararsızım' diyenlerin ortalaması 82.50, 'Bana Uygun Değil' diyenlerin ortalaması 79,78, 'Kesinlikle Bana Uygun Değil' diyenlerin ortalaması 84,96 olarak gerçekleşmiştir. Bu sonuçlara göre Tek Yönlü Varyans Analizinde (ANOVA) istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p>.05$). Post-Hoc (Tukey) ise bu durumun 'Kesinlikle Bana Uygun' (1. Grup) diyen öğrenciler ile "Kararsızım" (3. Grup) ve "Bana Uygun Değil" (4. Grup) diyen

öğrenciler arasındaki farklılıktan kaynaklandığını göstermektedir. Buna göre oruç tutanlarda suçluluk-utanç düzeyinin daha yüksek olduğu görülmektedir.

d) Dua Etme Sıklığına Göre Suçluluk-Utanç Düzeyleri

Tablo 7: Dua Etme Sıklığına Göre Suçluluk-Utanç Düzeyleri (Her gün dünyam ve ahiretim için dua ederim.) (Tek Yönlü Anova)						
No	Dua	N	%	Xsu	Ssu	Scheffe
1	Kesinlikle Bana Uygun	160	32,0	97,0500	15,75872	1/3,4,5 2/5
2	Bana Uygun	183	36,6	92,3005	16,05288	
3	Kararsızım	108	21,6	87,9722	17,36387	
4	Bana Uygun Değil	29	5,8	86,1724	21,78641	
5	Kesinlikle Bana Uygun Değil	20	4,0	77,2000	16,12647	
	Toplam	500	100,0	91,9260	17,22713	
		SDsu= 4/495	Fsu=10,137	p= .000	p<.05	

Tablo 7 dua etme sıklığına göre suçluluk-utanç düzeyini göstermektedir. Örnekleme dua etme durumları 'Her gün dünyam ve ahiretim için dua ederim.' şeklinde sorulmuş, buna göre 'Kesinlikle Bana Uygun' diyenlerin oranı %32 (n: 160), 'Bana Uygun' diyenlerin oranı %36,6 (n: 183), 'Kararsızım' diyenlerin oranı %21,6 (n: 108), 'Bana Uygun Değil' diyenlerin oranı %5,8 (n: 29), 'Kesinlikle Bana Uygun Değil' diyenlerin oranı %4 (n: 20)'dür. Katılımcıların çoğunluğunun (%36,6) "Bana Uygun" seçeneğini işaretlediği görülmektedir. Buna göre; 'Kesinlikle Bana Uygun' diyenlerin suçluluk-utanç düzeyi puan ortalamaları 97.05, 'Bana Uygun' diyenlerin ortalaması 93.30, 'Kararsızım' diyenlerin ortalaması 87.97, 'Bana Uygun Değil' diyenlerin ortalaması 86.17, 'Kesinlikle Bana Uygun Değil' diyenlerin ortalaması 77,20 olarak gerçekleşmiştir. Bu sonuçlara göre Tek Yönlü Varyans Analizinde (ANOVA) de istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur (p<.05). Post-Hoc (Scheffe) ise bu durumun "Kesinlikle Bana Uygun" diyen öğrenciler (1. Grup) ile "Kararsızım" diyen öğrenciler (3. Grup), "Bana Uygun Değil" diyen öğrenciler (4. Grup), "Kesinlikle Bana Uygun Değil" diyen öğrenciler (5. Grup); "Bana Uygun" diyen öğrenciler (2. Grup), ile "Kesinlikle Bana Uygun Değil" (5. Grup) diyen öğrenciler arasındaki farklılıktan kaynaklandığını göstermektedir. En yüksek suçluluk-utanç düzeyi puan ortalamasını dua etme sıklığı en çok olan 1. Grubun aldığı ve dua etme sıklığı arttıkça suçluluk-utanç düzeyi puan ortalamalarının arttığı da görülmektedir. Buna göre sık sık dua edenlerde suçluluk-utanç düzeyinin daha yüksek olduğu görülmektedir.

e) Dini Uyarıda Bulunmaya Göre Suçluluk-Utanç Düzeyleri

Tablo 8: Dini Uyarıda Bulunmaya Göre Suçluluk-Utanç Düzeyleri (Gerektiğinde arkadaşlarıma dini uyarılarda bulunurum.) (Tek Yönlü Anova)						
No	Dini Uyarı	N	%	Xsu	Ssu	Scheffe
1	Kesinlikle Bana Uygun	143	28,6	97,0140	15,24910	1/ 3,4,5 2/4
2	Bana Uygun	193	38,6	93,1658	15,36987	
3	Kararsızım	95	19,0	87,6000	17,43767	
4	Bana Uygun Değil	44	8,8	84,4773	22,97267	
5	Kesinlikle Bana Uygun Değil	25	5,0	82,8000	18,41422	
	Toplam	500	100,0	91,9260	17,22713	
		SDsu= 4/495	Fsu= 9,250	p= .000	p<.05	

Tablo 8 dini uyarıda bulunma davranışına göre suçluluk-utanç düzeyini göstermektedir. Örnekleme dini uyarıda bulunma durumları 'Gerektiğinde arkadaşlarıma dini uyarılarda bulunurum.' şeklinde sorulmuş, buna göre 'Kesinlikle Bana Uygun' diyenlerin oranı %28,6 (n: 143), 'Bana Uygun' diyenlerin oranı %38,6 (n: 193), 'Kararsızım' diyenlerin oranı %19 (n: 95), 'Bana Uygun Değil' diyenlerin oranı %8,8 (n: 44), 'Kesinlikle Bana Uygun Değil' diyenlerin oranı %5 (n: 25)'dir. Katılımcıların çoğunluğunun (%38,6) "Bana Uygun" seçeneğini işaretlediği görülmektedir. Buna göre; 'Kesinlikle Bana Uygun' diyenlerin suçluluk-utanç düzeyi puan ortalamaları 97.01, 'Bana Uygun' diyenlerin ortalaması 93.16, 'Kararsızım' diyenlerin ortalaması 87.60, 'Bana Uygun Değil' diyenlerin ortalaması 84.47, 'Kesinlikle Bana Uygun Değil' diyenlerin ortalaması 82,80 olarak gerçekleşmiştir. Bu sonuçlara göre Tek Yönlü Varyans Analizinde (ANOVA) de istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur (p<.05). Post-Hoc (Scheffe) ise bu durumun "Kesinlikle Bana Uygun" diyen öğrenciler (1. Grup) ile "Kararsızım" diyen öğrenciler (3. Grup), "Bana Uygun Değil" diyen öğrenciler (4. Grup), "Kesinlikle Bana Uygun Değil" diyen öğrenciler (5. Grup); "Bana Uygun" diyen öğrenciler (2. Grup), ile "Bana Uygun Değil" (4. Grup) diyen öğrenciler arasındaki farklılıktan kaynaklandığını göstermektedir. En yüksek suçluluk-utanç düzeyi puanının dini uyarıda bulunan 1. grubun (97.01) puanı olduğu ve dini uyarıda bulunma davranışı arttıkça suçluluk-utanç düzeyi puanının da arttığı görülmektedir.

TARTIŞMA

A. Sosyo-Demografik Değişkenlere Göre Örneklemenin Suçluluk Duygusu Düzeyi ile İlgili Bulguların Tartışılması

A1. “İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin diğer liselerde okuyan öğrencilere göre suçluluk düzeyleri daha yüksektir” hipotezi doğrulanmıştır ($p<.05$). Araştırma sonuçlarına göre İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin suçluluk düzeyleri diğer lise öğrencilerine göre daha yüksek çıkmıştır. Bu durum İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin dindarlık düzeyleriyle ilişkili bir sonuç olarak ele alınabilir. Nitekim Kartopu (2016) tarafından yapılan araştırmaya göre İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin suçluluk düzeyleri diğer fakülte öğrencilerine göre daha yüksek olduğu belirtilmiştir. Ancak Kula (2012) tarafından yapılan araştırmaya sonucuna göre düz lise öğrencilerinin utanç duygusu düzeyinin, İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin utanç duygusu düzeyinden anlamlı düzeyde yüksek olduğu görülmektedir. Dilber (2013) tarafından Genel, Meslek ve Anadolu lisesi öğrencileri ile yürüttüğü araştırmada ise Anadolu Lisesindeki öğrencilerin diğer liselere göre daha fazla suçluluk duygusu yaşadığı sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca din eğitiminin yapıldığı okullarda öğrenim gören gençlerin dinî duygu, düşünce ve davranışlarının şekillenmesinde içinde yetiştikleri sosyo-kültürel çevrenin etkinliği de dikkatten kaçırılmamalıdır (Yapıcı, 2006, 105).

Dinsel farkındalığın yükselmesi, inanan insanı davranışlarının inancına uygun olması açısından uyarmaktadır. Dini emir ve tavsiyelere uygun davranmadığını düşünen birey suçluluk duygusu hissetmektedir (Karaca, 2016, 83). Söz konusu dinsel farkındalık arttıkça suçluluk düzeyi de artmaktadır. Çünkü bu şekilde dindarlıkta hem bilgi hem de duygu boyutunda birtakım değişimler meydana gelmektedir. Örneğin “bu devirde içki içmek haram mı olur?” şeklinde yorum yapan biri alkol kullandığında muhtemelen herhangi bir suçluluk duymayacaktır. Bu tavır dinsel farkındalığın eksikliği sebebiyledir. Bu bakımdan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin daha fazla suçluluk hissetmesinin daha fazla suçlu/günahkâr oldukları anlamına gelmediği ifade edilmelidir. Nitekim suçluluk, bir duygu olarak kişinin kendine yönelik algısı ve bilgisi ile ilişkilidir. İslâm dini açısından birey her ne kadar dindar olsa da sosyal hayat içerisinde birtakım ilişkiler kurmakta ve bunun sonucunda hata yaptığını veya yapabileceğini düşünmektedir. Ayrıca ibadetlerindeki birtakım eksiklikler veya hakkıyla yerine getirme konusundaki endişeler, kişinin suçluluk duygusuna kapılmasına sebebiyet vermektedir. Dindarlık arttıkça somut olarak günah ve suç azalsa da bireyin iç dünyasında söz konusu suçluluk duygusu artış göstermektedir. Dolayısıyla bireyin dindarlığı derinleştikçe suçluluk hassasiyeti artmaktadır. Bu bağlamda dindarların suçluluk düzeylerinin yüksek olması, sahip oldukları dinsel hassasiyet ile ilişkilendirilebilir (Kartopu, v.dğr., 2016, 1781).

A2. “Kızların suçluluk duygusu düzeyi erkeklerden daha yüksektir” hipotezi doğrulanmıştır ($p<.05$). Kızların suçluluk duygusu düzeyi puan ortalaması, erkeklere göre daha yüksektir. Bu yüksekliğin örneklem grubunu lise öğrencilerinin oluşturduğu düşünüldüğünde gelişim psikolojisi alanyazınıyla uyumlu olduğu düşünülebilir. “Ergenlik döneminde kızların, erken olgunlaşmaya paralel kimlik gelişimleri de erkeklere oranlara daha hızlı olduğu bilinmektedir. Alanyazına bakıldığında, suçluluk duygusu düzeyi ile cinsiyet ilişkisini inceleyen

araştırmalarda birbirinden farklı sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir” (Kartopu, 2015, 211). “Kız ve erkeklerin, depresyon, öfke içte ve öfke dışta durumları açısından aralarında fark olmadığı saptanmış ve kızların suçluluk ve utanç durumlarının erkeklere göre daha fazla olduğu belirlenmiştir. Bu durumun, Türk toplumunun, kızların davranışlarına daha sınırlayıcı ve daha az hoşgörü göstermesinden dolayı, kızlarda suçluluk duygusu daha fazla hissettirilmesinden kaynaklandığı düşünülmektedir” (Köksal-Gençdoğan, 2007, 172). Yine Cirhinlioğlu ve Güvenç (2011) tarafından yapılan bir araştırmada da suçluluk duygusunu kadınların erkeklerden daha yoğun yaşadıkları yönündedir. Yaşa (2012) üniversite öğrencileri ile yürüttüğü çalışmada cinsiyet değişkeni ile suçluluk duygusu arasında anlamlı bir ilişki olduğu görülmüş buna göre kız cinsiyete sahip kişilerde erkek cinsiyete kıyasla daha fazla suçluluk yaşama eğilimi olduğunu saptamıştır.

“Kadınların erkeklerden daha fazla utanç ve suçluluk eğilimi göstermesi cinsiyet kalıp yargıları temelinde sosyalleşmesine bağlı olarak daha fazla utanç ve suçluluk eğilimli olmasının yanında bu duyguyu erkeklerden daha fazla kabul ettiğini veya duyguları hakkında daha açık olma eğilimi taşıdığını yansıtıyor olabilir” (Cirhinlioğlu - Güvenç, 2011, 263). Erkekler ise cinsiyet farklılıklarını anlamalarıyla birlikte, aile ve toplum içerisinde daha rahat hareket etme, daha serbest olma hakkını kendilerinde görebilirler. Kendine güvenle birlikte ortaya çıkan bu durumun sonucunda, yapılan yanlış davranışta benliklerini hedef alma tutumunu sergileyebilirler. Bunun yerine davranış odaklı olan suçluluk duygusunu daha çok yaşayabilirler (Sığır-Tabak-Sağır, 2010, 82). Mevcut araştırmanın sonucunu destekleyen bir başka çalışma ise Özer (2011) tarafından yapılmış cinsiyetin, suçluluk ve utanç duyguları üzerinde anlamlı fark yarattığı, kızların erkeklere oranla daha fazla suçluluk ve utanç yaşadıkları sonucuna ulaşılmıştır. Bazı araştırmalarda ise kadınların, erkeklere oranla daha fazla utanç yaşadıkları (Akbağ-İmamoğlu, 2010) tespit edilmiştir. Suçluluk ve Utanç duygusunun cinsiyete göre farklılaştığı ile ilgili bulgular Karataş'ın (2008) çalışmalarında da belirtilmiştir. Karataş'ın çalışması sonucuna göre de kız öğrencilerin suçluluk puanlarının erkek öğrencilerin suçluluk puanlarına göre anlamlı derecede farklılaştığı tespit edilmiştir. Bu da kız ve erkek öğrencilerin birbirlerinden farklı olarak suçluluk duygusu yaşadıkları anlamına gelebilir. Kız öğrencilerin toplumsal baskı sebebiyle duygularını çok fazla ortaya koyamamaları ve yanlış anlaşılmaktan korkmaları onlardaki suçluluğu arttırmış olabileceği belirtilmiştir. Sığır ve diğerleri (2010) tarafından yapılan bir araştırmada ise ve erkeklerin suçluluk puanları kadınlara göre yüksek bulunmuştur. Benzer şekilde Kula (2012) tarafından yapılan bir araştırmada da erkeklerin suçluluk puanları kızlarınkinden anlamlı düzeyde yüksek olduğu sonucu paylaşılmıştır.

A3. “Anne öğrenim düzeyi yükseldikçe suçluluk düzeyi düşer” hipotezi doğrulanmıştır ($p < .05$). En yüksek suçluluk düzeyi puanı annesi sadece okuryazar olan öğrencilere ait iken en düşük suçluluk düzeyi puanı ise annesi master/ doktora mezunu olan öğrencilere ait olduğu görülmektedir. Böyle bir tabloda anne öğrenim durumunun yükselmesine ya da azalmasına bağlı olarak suçluluk düzeyi puanının farklılaştığı ifade edilebilir. Yaşa (2012) üniversite öğrencileri ile yürüttüğü araştırmada annenin eğitim düzeyinin yaşanan suçluluk duygusu üzerine anlamlı düzeyde etkisi olduğunu belirtmiştir. Özellikle ilkökul ve altı düzeyinde eğitime sahip anneleri olan katılımcıların suçluluk eğiliminin daha fazla, üniversite mezunu

annelerin çocuklarında ise suçluluk duygusunun daha az olduğunu ifade etmektedir. Düşük anne eğitimine sahip ergenlerin, anneleri ile sağlıklı bir iletişim içinde olamayabilecekleri, yaşadıkları sıkıntılarını rahatça ifade etmekte sorunlar yaşayabilecekleri, herhangi bir hata veya başarısızlık durumunda, anneleri tarafından destek verilmek yerine daha da aşağılanacakları düşüncesinin hâkim olabileceği, dolayısıyla da herhangi bir hata yapmamaya çalışacakları, hata veya başarısızlık durumunun ise suçluluk ve utanç duygularını yüksek seviyede yaşayabileceklerine sebep olabileceği ifade edilebilir (Özer, 2011, 114). Uzun (2018) tarafından yapılan araştırma da öğrencilerin annelerinin eğitim durumları ve suçluluk düzeyleri incelenmiş, anneleri okumayan ve ilkokul mezunu olan öğrencilerin utanç duygularının yüksek olduğu ifade edilmiştir.

B. Dindarlık Tutumlarıyla Suçluluk Duygusu Düzeyi Arasındaki İlişkiye Yönelik Bulguların Tartışılması

B1. “Ailesi dindar olanların suçluluk düzeyi dindar olmayan ailelere göre daha yüksektir” hipotezi doğrulanmıştır ($p < .05$). Dindarlık seviyelerine göre suçluluk düzeyi anlamlı oranda artmıştır. Puanlar arasında kendilerini “çok dindar” olarak niteleyen grup en yüksek suçluluk düzeyine sahiptir. Bu sonuçtan yola çıkarak ailesi dindar olanların suçluluk düzeyleri daha yüksek çıkmıştır.

Mevcut araştırmamızda ki bulguları destekleyen Kartopu ve diğerleri (2016) tarafından yapılan araştırmada ailesi dindar olanların suçluluk düzeyleri daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. “Tanrı algısı, bireyin Tanrı’ya yönelik tüm atıfları, duygu ve düşüncelerinden ibarettir. Tanrı algısı çocuklarda oluşmaya başlayan, bireyin çevresi, dini ve kişiliği tarafından şekillenen bir yapıdır. Tanrı algısı oluşurken bireye öğretilen dini temsiller o bireyin Tanrı’ya yönelik algısının olumlu veya olumsuz yönde gelişmesine etki edebilir” (Güler, 2007, 124). Toplumun kültür değerlerinin bir kuşaktan diğerine aktarılması şeklindeki temel eğitimsel işlevinin yanında aile, özellikle okulöncesi dönemde çocuğun yaşamında en etkili sosyalleştirme kurumudur (Yavuzer, 2017, 132). Aile, çocuğun içinde doğduğu, hayata adım attığı tabii bir grup, önemli bir sosyal çevredir. Burada onun her türlü ihtiyacı karşılanacak; yarının yetişkininin şahsiyetini temellendirecek olan eğitim ve kültür burada verilecektir (Şentürk, 2013, 69). Nitekim çocuk, sosyal bir birey olmayı öğrenirken, aynı zamanda en küçük ayrıntısına kadar kopya edeceği bir modele gereksinim duyar (Yavuzer, 2017, 132). Bu taklit döneminde çocuk, aile fertlerinde gördüğü ibadetlere, dini motifli her türlü davranışlara içten gelen duygularla yönelir ve onların dini yaşantılarından örnek alarak kendi de aynı davranışları uygulamak ister. Kaynağını sevileni taklit etme psikolojisinden alan bu eğilim, çocuğun dini hayatının oluşmasında oldukça önemlidir (Peker, 2011, 167).

Bütün gözlemler dini tavrın teşekkülünde yakınların tesirinin en belirgin faktör olduğu konusunda birleşmektedirler (Vergote, 1986, 316). Çocukta dini uyanış, yetişkinlerin ilgi, teşvik, destek ve örnek olmalarına büyük ölçüde bağlı bulunmaktadır. Eğer çocuk öncelikle ailede huzurlu bir manevi ortam içinde yaşama imkânı bulabilirse, onda güçlü bir dini uyanış görülebilir. Ancak, aile içerisinde çocuğun tenneffüs ettiği dini hayatın mahiyeti ve içeriği ile, aile yapısı, aile üyelerinin dine ilgi dereceleri ve dini eğitimde izlenen yöntem ve alışkanlıklara bağlı olarak farklı sonuçlar ortaya çıkabilir. Çocuk ailede dini annesinden ya babasından ya da nine ve dedesinden öğrenecektir. Çocuk bunların dini söz, tavır ve

davranışlarından algıladıklarını kendi tecrübeleri, kabiliyetleri ve kişisel düşünme ve tepkileri ölçüsünde işleyerek, kendine has bir dini anlayış ve yaşayışı geliştirmeye yönelecektir (Hökelekli, 1998, 257).

Dini kişiliğin gelişimi açısından ailenin etkisi birinci derecede bir öneme sahiptir. Dini inanç ve tutumlar erken yaşlarda aile içinde teşekkül etmeye başlar. Genellikle bunlar, aile grubu içerisinde edinilen ilk tecrübelerle sıkı sıkıya bağlıdır. Bununla birlikte fert, kendi kültüründe ki çeşitli etkilere karşı seçici bir tarzda tepkide bulunmaktadır. Çocuk ana-babasından inanç ve tutumlarını hazır bir şekilde almaz; onun ana-babasıyla aynı inanca sahip olup olmaması, o inancın bizzat çocuk için ifade ettiği mana ve ehemmiyete bağlıdır. Aynı zamanda aile, çocukların inanç ve tutumları üzerinde diğer kültürel etkilerin de aynı doğrultuda işleme derecesiyle uygun olarak bir etkide bulunur (Hökelekli, 1986, 36). Ailedeki bireylerin dini tutum ve davranışları çocuğu kuvvetle etkileyerek, onun dini tutumlarında belirleyici bir rol oynar. Çocuk da benzer tutumlara sahip olur. Her ne kadar yaşı ilerledikçe çocuğun dini tutumlarında değişiklik olursa da çocukluk döneminde ki tutumların izlerine her zaman az çok rastlamak mümkündür (Peker, 2011, 155). Çocuklar ilk dini kavramları aile içinde öğrenirler. Ailedeki konuşma üslubu, kullanılan dini kavramlar, günlük yaşantı ve davranışlar onların din anlayışı üzerinde etkili olmaktadır (Kartopu-Tanrıverdi, 2013, 623). Çocuk tarafından, çevresindekilerin Allah'a dua ederken, ibadet ederken bazı söz ve davranışlarının işitilmesi, görülmesi, onun bilincine yerleşir ve yavaş yavaş benimsenir. Bu dönemde çocuğun söz ve davranışları, henüz dini konulan düşünüp anlama sonucu meydana gelmediğinden, onun davranışları adeta mekanik olarak kendini gösterir. Örneğin, sofrada ilk lokmaya "besmele" ile başlayıp sonunda "hamd" ile sofradan kalkması, namaz kılan anne babasıyla yatıp kalkması gibi hareketler, çocukta henüz anlamını kavramadan genellikle büyüklerinden gördüğü şekilde taklitte tekrarlanır. Bunun gibi ailedeki kişilerin her türlü dini davranışları kullandıkları dini sözler ve ibadet şekilleri çocukta derin izler bırakır ve taklit edilmeye çalışılır (Peker, 2011, 167-168).

Çocuk inancını çevrenin koşullarına bağlı olarak kazanır. Çevreye bağlı olarak kazanılan bu inanç ise çocuğun gelişim süreçleriyle ilişki içinde gelişir ve anlam kazanır (Kayıklık, 2003, 124). Aile bireylerinin dini davranışları çocuğu son derece etkiler. Özellikle dini davranışların aile bireylerinin hepsi tarafından birlikte yapılması, çocuğun bunları benimsemesinde önemli rol oynar (Peker, 2011, 169). Aile üyelerinin birbirleriyle dayanışma ve güven içinde olması, temel gereksinimlerden bir diğeridir. Aile içinde karşılıklı güven duygusu ve dayanışma varsa, aile dışında bireyin karşılaştığı stres getirici olumsuz yıkıcı etkisini pek göstermez. Güven duygusunun baskın olduğu aile, dış dünyanın yaratmış olduğu üzüntü ve kaygılardan kurtulacak bir sığınak, bir ortam oluşturur (Cüceloğlu, 2000, 53). Çocuk okul çağında geldiğinde sosyal çevresi genişler anne babasından başka otoritelerin olduğunu keşfeder (Karlı, 2018, 90). Aile aynı zamanda çocuğa sevgi ilgi, güven ve değer duygusu kazandırarak özsaygı oluşumuna katkı sağlamaktadır. İslam'da çocuk Allah'ın emaneti ve bir imtihan vesilesi olarak kabul edilmekte, onların korunması, ihtiyaçlarının karşılanması ve çocuklar arasında adil davranılması tavsiye edilmektedir. Karşılığın genç bireyler üzerinde yaptığı bir araştırmada dindarlık ile özsaygı arasında pozitif ilişkiler tespit edilmiştir (Karlı, 2017, 16-46).

Bireyin hayatında ailenin rolü göz önüne alındığında Tanrı algısının oluşumundaki etkisinin çok fazla olduğu söylenebilir. Dindar bir ailede yetişen bir çocuğun sürekli dini uyarıcılarla karşılaşması, günah işlememeye veya iyi işler yapmaya yönelik tavsiyede bulunulması bireyde suçluluk duygusunu tetikleyebilir. Ya da ailesinin dindar olduğunu gören birey, kendi dindarlığıyla kıyaslama yaptığında suçluluk hissine kapılabilir. Tanrı algısı zayıf olan bireyde zaten söz konusu suçluluk meydana gelmeyecektir. Dolayısıyla ailesi dindar olan bireylerin hem kendisinin dindar olması hem de sürekli dinî uyarıcılarla karşı karşıya gelmesi suçluluk düzeylerini arttırıcı etkenler olarak karşımıza çıkmaktadır (Kartopu, 2016, 1779).

Bir toplumun kalitesi ve geleceği her yönden iyi yetişmiş ve iyi karakter sahibi insanların varlığına bağlıdır. İnsanlar iyi ahlâkî karaktere kendiliğinden sahip olmazlar. Değerler çocuk ve gençlere evde anne-baba, okulda ise öğretmenler kanalıyla aktarılmakta ve yaşatılmaktadır. Çocuklarda iyi karakter geliştirmek temelde ailenin sorumluluğu olmakla birlikte, aynı zamanda okulların, gönüllü kuruluşların, dinî kurumların ve gençliğe hizmet veren kişi, grup ve kurumların paylaşılmış sorumluluğundadır (Hökekleli, 2007, 70). Bu bağlamda kişiliği oturmuş bireylerin yetişmesi öncelikle sağlıklı bir aile ortamında ve etkili aile iletişimi ile sağlanabilir (H. Apaydın, 2001, 323). Dolayısıyla “İster dini olsun ister olmasın bireyin bütün davranış ve inançlarının gerisinde aile önemli bir etkidir. Sosyal bilimcilerin pek çoğu da dini tavırların teşekkülünde aile faktörünün önemli bir etken olduğunu açıklamakta ve din ile aile psikolojisi arasında kuvvetli bir bağ olduğunu söylemektedirler. Şu noktayı da unutmamak gerekir: Geleneksel aile yapısı içerisinde anne ve baba çocukların ilk genel eğitimlerinde olduğu gibi dini değerlere karşı olumlu ve olumsuz tutumlarının oluşup gelişmesinde de etkili bir yere sahiptir” (Aydın, 1996, 214). Her ne kadar bu dönemdeki dini yaşantı gelecekte devam ettirilmeyecekse de kişinin gelecekteki dini hayatının büyük oranda bu duygusal içeriklere bağlı olması, bu döneme ayrı bir önem kazandırır (Kartopu-Tanrıverdi, 2013, 624).

B2. “*Namaz ibadetini yerine getirenlerin suçluluk düzeyleri yerine getirmeyenlere göre daha yüksektir*” hipotezi doğrulanmıştır ($p<.05$). Araştırma sonucuna göre en yüksek suçluluk düzeyi puanının beş vakit namaz kılan öğrencilerin puanı olduğu görülmektedir ve namaz kılma durumu arttıkça suçluluk düzeyi puanının arttığı görülmektedir.

Kartopu ve diğerleri (2016) tarafından yapılan araştırmada namazlarını sürekli kılan bireylerin suçluluk düzeylerinin daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. İbadet kavramı, günlük dilde, şekli belirlenmiş, yapılması gereken belirli davranışlar olarak dar anlamda kullanılır. Örneğin, namaz kılmak, oruç tutmak ve hacca gitmek gibi. Aslında geniş anlamda bakıldığında İslam dinine göre, Allah’ın rızasını kazanmak için yapılan her hareket ibadet hükmündedir (Peker, 2011, 117). Allah inancı ve bağlılığını simgeleyen bütün davranışlar ibadet olarak isimlendirilebilir. İbadet, Allah’la kurulan tabiatüstü ilişkinin, belli sözler, jestler ve davranışlar ve davranışlar sistemi şeklindeki tezahürüdür (Hökekleli, 1998, 233). Kalbi fenalıklardan, kötü eğilimlerden temizleyerek insan ahlakının yükselmesine hizmet eder. İbadet karakteri de sağlamlaştırır. Gönülden ve içten Allaha teveccüh eden mümin yalandan, tembellikten, günahattan kaçınır; İslam’ın koyduğu dini ve ahlaki esaslara samimiyetle bağlanır ve inanır. İbadet, insanın kendine güvenini

arttırır, metanet ve cesaretini takviye eder (Pazarlı, 1968, 172). Özetle ibadet, kulun Allah'a sevgi, saygı, şükran ve acizlik duygularını ifade eden davranışlarıdır (Şentürk, 2013, 127).

İslam dinindeki bütün ibadetlerin hayatımız üzerinde etkisi olmakla birlikte en çok etkisi olan ibadetin, en sık yerine getirilen namaz ibadeti olduğunu söyleyebiliriz. Farz, vacip, sünnet ve müstehap gibi türlere ayrılmakta olan namaz ibadeti, mü'minlere dünyevi ve uhrevi pek çok fayda kazandırmaktadır (Kımtır, 2016, 301). Kur'an-ı Kerim'de en çok vurgulanan ibadet olan namaz, bireyin dinle irtibatını canlı tutmakta, hayata düzen vermekte ve kul olma bilincini kazandırmaktadır. Kulluk bilinci bireye yaptıklarından dolayı hesaba düşüncesini etkinleştirerek duygu düşünce ve davranışlarında kontrollü olmaya sevk etmektedir (Karlı, 2018, 135). Namazın ruhen iştirak edilerek ya da duyarak, hissederek ve yaşayarak kılınması, her şeyden önce namaz öncesi ilahi huzura çıkış için yapılacak olan bedeni ve ruhi hazırlık, yöneliş ve soyutlanışla ve bu şuurlu yöneliş halinin namaz boyunca sürdürülmesiyle yakından ilgilidir (Certel, 1997, 332-333). Namaz ibadeti, İslam'ın temel esaslarından birini teşkil eden, biyolojik, psikolojik ve sosyal bakımdan çok yönlü ve çok fonksiyonlu olduğu kadar; hayatın içinde her zaman, her şart ve ortamda yapılması gereken bir görev; Allah'la kulun irtibatını sağlayan ve sürdüren önemli bir dini davranıştır. Kur'an'da ve hadislerde çeşitli vesilelerle namazla ilgili gerekli bilgiler verilmiş, bu ibadetin önemi üzerinde durulmuştur (Şentürk, 2004, 38). Namaz insana nefsinin istek ve arzularının aksine Allah'a bağlanıp yönelmesini, onun emir ve yasaklarına itaat etmesinin gerekliliğine inandırır ve böylece ümitsizliklerinin ortadan kalkmasına, Allah'tan isteme ve en büyük zorluklar karşısında bile O'na yönelerek çözüm aramaya sevk etmektedir. Böylece namaz ibadeti duygu, düşünce ve davranış bazında kişide olumlu değişiklikler meydana getirmek suretiyle psikolojik iyi oluş haline katkıda bulunmaktadır (Kımtır, 2016, 303). Nitekim namaz insan için hayat boyu süren ve ahlâkı güzelleştiren manevî bir eğitimidir. Bu eğitim, kişiye mükemmel bir Müslüman şahsiyeti kazandırır. Peygamberin yolunu izleme, görevlerini yerine getirme konusunda insanları eğitir. Günde beş vakit namazda Allah'ın huzurunda duran, O'nun iman ve ahlâk ile ilgili talimatlarını okuyan kimse, elbette namaz kılmayan kimseden farklı bir kişiliğe sahip olur. Namaz, mümini ahlâkî açıdan arındırır ve güzelleştirir. Her namazda bilinçli bir şekilde Allah'ın huzuruna çıkan, doğrudan O'na yönelen ve hitapta bulunan müminin, günün öteki saatlerinde O'nun diğer emirlerine muhalefet etmesi zordur. İslam'da, ibadetlerin yanında, bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyen emirler de vardır. İbadet emrini yerine getirmek suretiyle ilâhî emirlere uymayı öğrenen, bu konuda gerekli alıştırmayı yapan mümin, bu uyumu hayatın diğer alanlarına transfer etmekte zorlanmaz. İşte böylece namaz ibadeti, insana sürekli Allah'ı hatırlattığı için, onu dürüst, namuslu ve terbiyeli bir insan haline getirir. İnsanı başına buyruk davranmaktan alıkoyar, böylece onun karakterlerini yaşam tarzını şekillendirir (Kasapoğlu, 2015, 16).

Beş vakit namaz, fertleri sık sık Allah'ın huzuruna getirerek kalbin kötülüklerden temizlenmesine hizmet eder iradeyi takviye eder ve ahlâkın yükselmesine yardım eder (Pazarlı, 1968, 170). İnsanın namazla Allah'a karşı sağladığı duygusal yaşantı yoğunluğunun, manevî konsantrasyonunun, bir başka deyimle imanının, itminanın artmış olması onu Allah'ın ahlâkî tercihlerine göre davranışa, itaate, kulluğa, ibadete yönlendireceği kuvvetle muhtemeldir. Kur'an

açıkça namazın insanı hayasızlık ve fenalıklara düşmekten koruyacağını söyler ve bunu da Allah'ı anmanın büyüklüğüne bağlar (Güler, 2003, 88). Ayette "Sana vahyedilen Kitabı oku ve namazı kıl. Muhakkak ki namaz hayasızlıktan ve kötülükten alıkoyar. (Ankebût, 29/45) buyurulmuştur. Bir kere namaz için de bunlar yapılmaz. Bundan başka namaz hakikati, ne olduğu bilinerek kılınan sahih namaz, namaz dışında da çirkinlikten, uygunsuzluktan uzaklaştırır. Yasaklamak, uzaklaştırmayı mutlak olarak sağlamasa bile herhalde gerektirir. Sahih ve doğru bir şekilde namaza devam edildikçe iyilik artar. Resulullah (s.a.v) tan rivayet olunmuştur ki: "Kim bir namaz kılar da o namaz kendisini açık ve gizli kötülüklerden alıkoymazsa o namazla Allah'tan uzaklaşmaktan başka bir şey artırmış olmaz" buyurmuştur. Onun için İbnü Mes'ud Hazretleri demiştir ki: "Namazını gereği gibi yerine getirmeyen Allah Teâlâ'dan uzaklığı artırmaktan başka bir şey yapamaz." Bunun sebebi, çünkü namaza itaat, onun sınırlarını gözeterek hakkıyla kılmaktır. Onun sınırında ise açık ve gizli bütün kötülüklerden men ve alıkoyma vardır.

Günlük yaşamımızda bilerek veya bilmeyerek az çok vicdanımızı karartmış olabiliriz. Böylece benliğimiz ve ruhumuz suçluluk ve aşağılık duygusuyla yaralanmış olabilir. İç varlığımızdaki bu suçluluk duygusu haberimiz olmadan şahsiyetimizi, benliğimizi zedeler ve yaralar. Yapılması gereken işlenen günahlardan pişman olup ilahi otoriteden özür dilemek ve tevbe etmektir. İşte bu amaca ulaşmada insana gerekli olan desteği ve yolu sağlayıp hazırlayacak olan en önemli unsurlardan biri namazdır (Geredeli, 2008, 81). Namaz, kişiyi beş vakitte Allah'a yöneltmesi sebebiyle kişinin Allah'a olan sevgi, saygı ve güven duygularını geliştirir. Allah'a olan güven, kişi için büyük bir manevi dayanak ve destek durumundadır. Allah'a güvenen kişiler, hayatın

Kur'an-ı Kerim'de "Korku ve ümit içerisinde Rablerine dua ederler" (Secde, 16) ayeti bağlamıyla ele alındığında gecenin derinliklerinde yataklarından kalkıp Allah'a derin bir saygı ve teslimiyet ile secdelere kapanıp yakaran müminlerin halini tasvir etmektedir. Ayetteki havf (korku) kelimesi ile ilgili yapılan yorumların genelinden kişinin kendi durumuna bakarak hatalarından dolayı Allah'tan gelebilecek ceza beklentisiyle hissettiği korkunun ifade edildiği anlaşılmaktadır. Yani korku kavramı aslında suçluluk hissine sebebiyet veren bir duygu olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla ayetteki ifade insanın secdeyle suçluluk, korku gibi duygularının arttığını ve bu durumun Allah'ın hoşnut olduğu bir hal olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır (Kartopu, v.dğr., 2016, 1780). Namaz, bireyin olumsuz davranışlardan uzak durmasını sağladığı gibi günahkârlık duygusunun telafisi üzerinde de kişiye olumlu etkilerde bulunur. Birey, namaz sayesinde hata ve günahlarının farkına vararak tevbe ve istiğfarda bulunur (Geredeli, 2008, 82).

B3. "Oruç tutan bireylerin suçluluk düzeyleri tutmayanlara göre daha yüksektir" hipotezi doğrulanmıştır (p<.05). En yüksek suçluluk düzeyi puanı ramazan orucunu tutan öğrencilerin puanıdır. Oruç Farsça'daki rûze kelimesinin Türkçeleşmiş şeklidir. Arapça'sı savm ve sıyâmdır. Savm kelimesi Arapça'da "bir şeyden uzak durmak, bir şeye karşı kendini tutmak, engellemek" anlamında kullanılır. Fıkıh terimi olarak ise, imsak vaktinden iftar vaktine kadar, bir amaç uğruna ve bilinçli olarak, yeme içme ve cinsel ilişkiden uzak durmak demektir (Y. Apaydın, 1998: 381). Her tür ibadet, kendini Allah huzurunda hazır bulma halidir. Namaz, dua ve diğer ibadetler vasıtası ile Allah'la kurulan ilişki, O'nun varlığı ve yüceliği hakkında bilgi

ve şuur kazanma tarzlarıdır. Diğer ibadetlerde olduğu gibi oruç ibadetinde de hem beden hem de ruh eş zamanlı olarak ilahi şuurda sabitlenir. Fakat oruçta dikkati çeken, kulun gün boyunca hem bedenen hem zihnen Allah'ın huzurunda olma bilinciyle tam bir teyakkuz halinde olmasıdır. Bir bütün olarak ibadetler güçlülere katlanma, benliğini geliştirme, zorluklarla mücadele etme ve kendini aşma ile sonuçlanan psikolojik bir olgunlaşmanın itici güçleri olarak değer kazanırlar. İbadetler vasıtasıyla ferdin vicdanında sabitleşen "kendi kendini denetleme" sistemi, dengeli bir kişilik gelişiminin önemli bir faktörü olarak görülebilir (Uysal, 2007, 20).

Her şeyden önce İslam dinindeki ibadetler, insanın kişilik ve karakterindeki aşırılıkları dengeleyerek, iç ve dış kontrolü sağlayarak, başkalarına karşı, sevgi, saygı duymaya, sabırlı, merhametli ve affedici olmaya yönelterek, zorluklarla mücadele etme azmi vererek ve benlik yapısını güçlendirerek psikolojik olgunluğun itici güçleri olmaktadır (Kıntar, 2015, 19). Oruç sayesinde insanın maddi zevk ve şehvet duygusunu dengelemesi mümkündür. Ayrıca oruç tutan bir kimse otokontrol ve otokritik yapmak suretiyle dini ve ahlaki değerlere göre davranışlarını düzenlemek durumunda olacağı için kişinin irade gücü ve vicdanının gelişip olgunlaşmasında etkili olduğu düşünülebilir. Zira vicdan insanda değer şuurunun gelişmesiyle oluşur (Uysal, 2007, 21-22).

İslam'a göre orucun başka bir özelliği, Allah'a yakınlık, saygı, şükran, bağışlanma isteği gibi duyguların yoğun olarak yaşandığı dini bir tecrübe olarak görülmesidir. Bu açıdan bakıldığında insan için oruç, ruh sağlığı ve kalp temizliği için son derece önemli bir ibadettir. Oruç, müminin İslam'ın ana kaynağı Kur'an'la ilişkisini daima canlı tutarak dinamiklik kazandırır. Arzu ve eğilimleri öz denetim altına aldığı için bireyin takvalı olmasını sağlar. Bedenin olumsuz eğilimlerinden koruduğu birey ruhen daha huzurlu ve mutlu olmasını sağlar. İslam'ın emrettiği oruç, bir müminin kişiliğinin şekillenmesinde de önemli bir etkiye sahiptir. Bu etki sayesinde Müslüman bir kişi güdü ve eğilimlerini ilahi değerlere uydurmayı öğrenir, insanın duygu ve düşüncelerini olumlu yönde geliştirir. Bundan dolayıdır ki oruç kişide içsel disiplini sağlar, ruhu ve iradeyi güçlendirerek beden ve ruh dengesini sağlayan en kolay ve en pratik bir araç ve ibadettir. Kur'an-ı Kerim de yer alan ayetler oruç ile kişilik bütünlüğü arasında ilişki kurarak kişiye alçak gönüllülük ve sabır gibi güzel hasletler kazandıracaklarını belirtmektedir (Büyükkaya, 2018, 75).

İnsan oruç sayesinde hayvanî duygularını azaltır, ruhunu artırır ve meleklik sıfatı ile vasıflanmaya başlamış olur. Oruç sayesinde cemiyetin içtimaî ve ahlâkî hayatından başka bir fazilet ve aydınlık doğar. Oruç tutan kimse, nefsinin birtakım şiddetli arzuların saldırısına karşı direnmeye alıştırmayı, nefsin taşkınlıklarına karşı koymayı sağlar. Oruç tutan kimse, bir zaman mahrumiyete katlanır. Bu mahrumiyet, yiyecek ve içecek bulamayan herhangi bir yaratığın içine düştüğü acizliğin benzeri değildir. Bu irade bile benimsenmiş, yüksek bir hedefe yönelik bir mahrumiyettir, bir nefis mücadelesidir. İnsan bu mahrumiyet sayesinde yoksulların ve mahrumların hallerini tecrübe ile anlamış olur. Böylece kendisinde acıma, şefkat ve yardımlaşma duyguları artar, insanîyet için pek faydalı hale gelir. Ayrıca kendisinin duyacağı manevî hazlar ise, her türlü düşüncesinin üstündedir. Mabud'un kutsal emrine bağlanarak, hak sahibi olduğu nimetlerinden bir müddet mahrumiyete katlanan insan, artık başkalarının nimetlerine göz diker mi? Başkalarının zararına çalışır mı? İşte, bütün insanlığın yararına hizmet eden kutsal

bir ibadetin şer'i yönden hikmeti apaçıktır. Bunu anlayamamak için insanın düşünce ve duygudan büsbütün mahrum olması gerekir (Bilmen, 2004, 239).

Netice itibariyle İslam'da oruç ibadeti diğer insanlarla empati, sevgi, saygı, anlayış, şefkat ve dayanışma gibi duyguların yaşanmasını sağlayan bir ibadettir. Oruçlu kişi her zaman her yerde Allah'ın gözetim ve kontrolü altında bulunduğunun bilincine varır, zihni berraklaşır, düşünce ufku açılmaktadır. Oruç varlık içinde bulunan insanlara yokluğun, yoksulluğun ne demek olduğunu hatırlatır. Kişi samimiyet içerisinde yerine getirildiğinde Allah'ın yakınlığını ve beraberliğini, yiyip içtiği günlerdekinden daha şuurlu ve yaşama imkânını oruçta bulacaktır. İçinde barındırdığı tüm anlamları göz önüne alındığında orucun Allah'a kul olma bilincine varılabilmesi, mümine yaraşmayacak hal ve davranışlardan sakınılması ve kulluğun belirli bir disipline bağlanması açısından vazgeçilmez bir öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır (Büyükkaya, 2018, 80-81).

B4. "Dua edenlerin suçluluk düzeyleri dua etmeyenlere göre daha yüksektir" hipotezi doğrulanmıştır ($p < .05$). En yüksek suçluluk düzeyi puanı en çok ve en sık dua eden öğrencilerin puanıdır. En düşük suçluluk düzeyi puanının ise hiç dua etmeyen öğrencilerin puanı olduğu görülmektedir. Dua etme sıklığının artması suçluluk düzeyini de arttırmaktadır.

İnanan birey, inancını zihinsel düzeyde bırakmaz ve inandığı varlık ile yakın ilişkiler geliştirir. İnanan ile inanılan arasındaki bu ilişkilerden biri de duadır (Kayıklık, 2011, 129). Dua çok etkili bir dini psikoterapi yöntemidir. Pek çok psikolojik sorunun tedavisinde en başta bireyin sorunun varlığını kabul etmesi ve uzman bir psikoloğa başvurarak sorunun çözümü için destek alması gereklidir. Ancak bireyler çeşitli nedenlerden ötürü psikolojik sorunlarını diğer bir insana açmaktan kaçınabilirler. Bununla birlikte dua sayesinde birey kendisinde sorun olarak kabul ettiği ancak başkalarına açmak istemediği sorunlarını gizli, açık her şeyi bildiğine ve gücünün yettiğine inandığı Tanrı'ya arz ederek, O'ndan yardım isteyebilir. Böylece birey içine attığı çözümlenmemiş sorununu paylaşmanın neden olduğu psikolojik rahatlamanın yanı sıra sorunun hallolmasında Tanrı'nın kendisine yardım edeceğine inanarak güven duygusu tecrübe eder (Karlı, 2019, 97-198).

Dua, bir teslimiyet bir duygulanma işidir. Dua, insanı ümitsizlikten, karamsarlıktan ve yalnızlık duygusundan kurtarır. Kendi kendine kaldığı, derdini içine attığı zamanlarda düşünür, kaygılanır ve bir kısır bir döngü içine girerek problemini bir yumak gibi sardıkça sarar, büyütür; psikolojik bunalımlara girer. Kişi böyle bir durumda, dua ile içini rabbine dökerek daha iyi bir kul olmaya azmeder. Hayatın zorlukları karşısında yalnız olmadığını, daima yardımını isteyebileceği, onu gören, gözetim ve her şeye gücü yeten bir Yaratıcısı olduğunu hatırlayarak manevi bir güç kazanır (Şentürk, 2013, 152). Dua ve niyaz ibadetin bir parçasıdır. Müminlerin tanrıya hitap etmeleri, ona yaklaşmaya çalışmaları için yapılan bir cehttir. Tanrıya şükranlarını bildirmek hamd ü sena etmek, afv ü mağfiretini dilemek, ruhun tanrıya teveccühüdür (Pazarlı, 1968, 173). Her insan günlük hayatında gerek özel zaman ayırmak suretiyle gerekse sıradan davranışların içerisinde dini için kutsal olan mercilere dua eder (Horozcu, 2015, 211). Nitekim insan çeşitli şeylere ihtiyaç duymakta ve ihtiyaçlarını gidermek için dualarıyla Allah'tan yardım isteme veya O'na sığınma yolunu seçmektedir (Kayıklık, 2011,

144). Bu bağlamda dua bizzat kendiliğinden kendi etkinliğinin prensibini elde tutmadığı için, güç ve kuvveti elde bulunduran yüce bir varlığa başvurmasıdır. Duayı büyü ve büyüselsel uygulamalardan, batıl inançlardan ayıran en önemli özellik de buradadır. Büyü ve batıl inanç türü uygulamalarda, duadaki Allah'ın kudretine atfedilen birinci derecedeki önem yerini, doğrudan uygulamanın bizzat kendisine bırakmaktadır (Hökelekli, 1998, 213). Duanın belli ritüel kalıplar içinde yapılması zorunlu olmayıp daha çok bireysel davranışlar içinde gerçekleşir. Bu bağlamda sesli veya sessiz biçimlerde yapılan duanın muhtevası, bireyin o andaki psikolojisine göre değişebilir (Koç, 200, 376). Bununla birlikte bireylerin ibadetler sırasında tekrar ettikleri, ezberledikleri, önceden hazırlanmış dua metinlerinden dua ettikleri görülmekle beraber, o an içinden geldiği şekilde dua edenlerde olmaktadır (Peker, 2011, 126).

Dua etme ile ilgili Batıda din psikolojisi uzmanları çalışmalarda dua çeşitleri ortaya çıkarmışlardır. Söz konusu çalışmalarda saptanan en tutarlı dua etme çeşitleri dilek duası, Söz konusu çalışmalarda saptanan en tutarlı dua etme çeşitleri dilek duası, ritüel dua, meditasyon şeklinde dua, günah çıkarma duası, başkaları adına ayrıcalık isteme duası, kendini geliştirme için yapılan dua ve alışkanlık edinilmiş duadır (Cirhinlioğlu, 2010, 173). Duada insanın duygularının, tepkilerinin, istek ve ihtiyaçlarını önemli bir yeri vardır. Bu bakımdan dua, onu canlandıran duygu ve istekler kadar çeşitlidir. Bir anlamda dua, Allah'la ilişkili olarak kişinin kendi varoluşu hakkın da beslediği niyetlerin açığa vurulmasıdır (Hökelekli, 1998, 226). Birey çeşitli şeylere ihtiyaç duymakta ve ihtiyaçlarını gidermek için dualarıyla Allah'tan yardım isteme veya O'na sığınma yolunu seçmektedir. Çünkü insan bütün ihtiyaçlarını kendi donanımlarıyla karşılayabilme gücüne sahip değildir (Kayıklık, 2011, 144). Duanın içerdiği bütün bu duygular, duanın insanın bir yöne doğru iten bir itki olduğunu ortaya koyar. Dua, edilgin bir boyun eğişi değil, etkin bir duyguyu ortaya çıkarmaktadır. Her insan dua ile kendini en değerli varlık olarak hisseder (Bayraktar, 2007, 172). Ergen, yaptığı duaların sonucunda, dualarının kabul edilmediğini hissederse, hayal kırıklığına uğrayıp isyan edebilir. Ancak o, dönemin sonlarına doğru yaptığı duaların olumlu psikolojik etkilerinin olduğuna inanmaya da devam eder. Buna göre, istek dualarının ergen üzerindeki etkisi konusunda fiilî inanç ile ergenin bekleme arasında bir ayrılma söz konusudur. Ergen, duasının kabulünü ümit eder ancak cevapsız kalması durumunda ise artık duanın faydasına inanmayabilir. Hattı zatında bu çelişki, ergenin imanı için bir delil de teşkil eder. Fakat dinî duygusunda da bir azalma meydana getirir. Şayet ergen bu dinî krizi aşabilirse, inancı netleşir ve dua konusunda da daha derin bir anlama sahip olur (Koç, 2003, 381). Ergenlerin duaya yönelişinde gelecek endişesi, günahlarını affettirme ümidi, sınavlarda başarılı olma arzusu, sevilen birinin ölümünden duydukları üzüntü, hastalık veya tehlikeli durumlarda yardım ve güvenlik isteği gibi sebeplerin büyük rol oynadığı anlaşılmaktadır. İnsanların büyük çoğunluğunun, genellikle çaresizlik ve mahrumiyet anlarında Allah'a yalvarıp yakardıkları müşahede edilmektedir (Hökelekli, 1998, 221).

Duanın ahlak ve şahsiyet üzerinde de büyük etkisi vardır. Dua, insanın duygularını yükselterek küçük ve adi ihtiraslardan kurtarır. Ruha sükûnet ve ferahlık verir. İnsanın benliğine girerek şahsiyetinin de kuvvetlenmesini sağlar. İnsanın duygularını yükseltir, küçük ve adi ihtiraslardan kurtarır, ruha sükûnet ve ferahlık verir (Pazarlı, 1968, 176). Dindarlar, günahları sebebiyle kendilerini

Allah'tan uzaklaşmış olarak gördüklerinde, bu kopukluğu pişmanlık arz ederek, tevbe istiğfar edip bağışlanma dileyerek tamir etmeye çalışırlar. Burada kişiyi duaya sevk eden güdü, dini suçluluk duygusu ve rabbi ile uyumlu bir ilişkiyi sürdürme arzusudur (Certel, 2016, 161). Kişide iradi bir canlanmaya yol açarak dua, her şeyden önce sıkıntıyı ortadan kaldırır (Hökelekli, 1998, 230). Duada etken olan duygular, dua edenin içinde bulunduğu psikolojik durumla olduğu gibi dua edilene karşı hissedilen duygularla da ilgilidir. Duanın faili, dua etmek için korku, kaygı, pişmanlık ve çaresizlik duygularının yanında ümit, güven ve sevgi duygularına da sahip olmalıdır. Duanın failini korkutup kaygılandıran yahut onun pişmanlık duymasını sağlayan şey, onun bizatihi kendi fiilleri olduğu gibi, kendi dışındaki olaylar ve durumlar da olabilir (Bayraktar, 2007, 168-169).

Tanrı'nın yüceliğini, kudretini ve yarattıklarına karşı sonsuz rahmetini anlamaya başlayan insan, O'na karşı sevgi besler ve yakın olmak ister. Ancak bazen günah işlediğinde, birinin kalbini kırdığında bu yakınlığın zedelenmiş olabileceğini düşünür ve suçluluk duygusuna kapılabilir. İnsanın kendisini suçlu hissetmesi, suçunu itiraf etmesine yardımcı olabilir. Bu durumdaki kişinin endişesi, Tanrı ile arzu ettiği seviyedeki olumlu ilişkisinin süreklilik kazanıp kazanamayacağıdır. Vicdanı ile baş başa kalan günahkâr insan, ellerini açarak istemeyerek veya unutkanlık sonucu işlediği hatayı önce Tanrı'ya karşı itiraf eder, itirafındaki pişmanlığını mahcubiyetiyle ortaya koymaya çalışır ve böylece bağışlanmayı ümit eder (Albayrak, 2007, 196). Dua sayesinde mü'min zihni, manevi, ahlaki, güçlerini daha iyi bir şekilde kullanmakta, endişe, korku ve sıkıntıları yatışmakta, kişiliği en üst derecede bütünleşme imkânı bulmakta ve umutla, inançla dopdolu hale gelmektedir (Kımtar, 2006, 228-229).

Kişinin kendini kabullenmesi, sık sık kaygı ve endişeye düşmeden, suçluluk duygusuna kapılmadan, kedisinden emin bir şekilde yaşayarak kendi kişilik özelliklerini bilmesi ve bunlarla yaşamayı kabullenerek kendi kendisiyle çatışmaya düşmemesi demektir. Tevbe pratiği ile genç bağışlanma dilemekte, Yüce Varlık'a sığınarak O'nun himayesine girmekte, böylece suçluluk ve günahkârlık duygusuyla birlikte ikilemli bir hayatın çelişki ve sıkıntılarında kurtulmak için bir çıkış yolu elde etmektedir. Bunun sonucunda da çatışmalarını çözerek kendisiyle barışmakta dini hayatını umutla sürdürebilmektedir (Hayta, 2006, 167).

B5. "Dini uyarıda bulunanların suçluluk düzeyi bu düşünceye katılmayanlara göre daha yüksektir" hipotezi doğrulanmıştır ($p < .05$). Araştırma sonucunda en yüksek suçluluk düzeyi puanının dini uyarıda bulunanların bulunan öğrencilere ait grubun puanı olduğu ve dini uyarıda bulunma davranışı arttıkça suçluluk düzeyi puanının arttığı görülmektedir. En düşük suçluluk düzeyi puanı ise hiç dini uyarıda bulunmayan öğrencilerin puanıdır. Dinin günlük hayata "nasıl" ve "ne düzeyde" etki ettiği meselesi, aslında bireyin gerek dinî inançlarıyla gerekse dinî kimliğiyle özdeşleşerek belirli bir dünya görüşü ve zihniyet kazanmasıyla yakından ilişkilidir. Başka bir ifadeyle, bu süreçte dinin din dışı davranışları biçimlendirici bir işlev üstlendiğini söyleyebilmek mümkündür. Bu anlamda dinin etkisini hissetme, bireysel ve sosyal boyutlarıyla dindarlığın temel göstergelerinden birisi olarak kabul edilebilir. Çünkü dinler mensuplarından çok çeşitli taleplerde bulunmaktadır. Kuşkusuz bu taleplere verilecek cevap ya da cevaplar, inancın fert üzerindeki biçimlendirici gücü ile birlikte duygu, düşünce ve davranışları meşrulaştırıcı özelliğiyle de yakından ilişkilidir. Kişi inandığı dinin talepleri doğrultusunda

bireysel ve sosyal hayatını düzenlerken, ister istemez, yapılmasına müsaade edilen fiillerle yapılması yasaklananlar hakkında bilgi ve kavrayış kazanarak belirli tutum ve davranışlar geliştirmektedir (Yapıcı, 2006, 67).

Bir toplumda güven, barış, adalet, hakkaniyet, merhamet, sorumluluk gibi değerlerin sarsılması, bazı değerlerin kaybolması ve önemini yitirmesi durumunda, çocuk ve gençler sağlam bir karakter ve bütünleşmiş bir kişilik geliştiremezler. Bireylerin ve toplumun ruh sağlığı ciddi bir tehdit altına girer; toplumsal bütünleşme ve dayanışma zayıflar, kişi kişinin kurdu haline gelir. Yaşanan hayat anlamsız ve değersiz olarak algılanmaya başlanır. Çünkü değerler, davranışlarımıza yön gösteren ilkeler ve standartlardır. Değerler, kişiye kendisini aşma, tek tek olayların üzerinde kalıcı ve tutarlı bir inanç ve tutum sahibi olma imkânı kazandırır (Hökekleli, 2007, 63). Emri bil maruf bu açıdan önem kazanmaktadır.

Kuşkusuz her din beraberinde kendisine has bir Tanrı ve insan anlayışı getirir. Tanrı tasavvurunun aşkın, içkin veya hem aşkın hem de içkin olması, ister istemez beşerî hayatın nasıl düzenleneceğini ya da düzenlenmesi gerektiğini etkilemektedir. Aynı şekilde dinlerin ön gördüğü Tanrı-insan ilişkisi de ideal birey ve ideal toplum anlayışı ile yakından ilişkilidir. Ancak dinlerin düzenlemek istediği hususlar, sadece yaratılan ile Yaratıcı arasındaki ilişkilerle sınırlı değildir. Aynı zamanda kutsal bir yükümlülükle insanın kendisiyle ve tabiatla olan ilişkileri de din vasıtasıyla düzenlenir. Başka bir deyişle dinler beraberinde getirdikleri dünya görüşü ile hem fiziksel ve sosyal dünyayı inanan insan için anlamlı hale getirmekte hem de söz konusu anlamlılığı kutsal bir boyuta taşıyarak kendi belirlediği modele göre bireyler yetiştirmek istemektedir (Yapıcı, 2006, 71).

Sonuç

Bu çalışmada ergenlerde suçluluk duygusunun dindarlık eğilimine göre farklılaşıp farklılaşmadığı irdelenmiş ve dindarlık tutumlarının suçluluk duygusunu etkilediği tespit edilmiştir. Çalışmanın odağında birbirine bağlı iki problem bulunmaktadır. Bunlar; örneklemin suçluluk duygusu düzeyi sosyo-demografik değişkenlere göre farklılaşmakta mıdır? Dindarlık tutumlarına göre suçluluk duygusu düzeyi farklılaşmakta mıdır? Şeklinde ifade edilebilir. Bu bağlamda, Hacı Mehmet Kalay İmam Hatip Lisesi, Kahramanmaraş İmam Hatip Lisesi, Simya Koleji, İbrahim Çalık Anadolu Lisesi ve Süleyman Demirel Fen Lisesi öğrencilerinden tesadüfî yöntemle belirlenen örneklem grubunun suçluluk duygusu ve günahkârlık düzeyi belirlendikten sonra, bu faktörlerin dindarlık eğilimine göre farklılaşıp farklılaşmadığı ortaya konulmuştur. Çalışmanın problemine cevap olarak belirlenen hipotezlerde, dindarlık tutumlarına göre suçluluk duygusu düzeyinin farklılaşacağı öngörülmüştür.

Çalışmanın ilk problemine cevap olarak belirlenen hipotezlerde; okul, cinsiyet ve anne öğrenim değişkenlerine göre örneklemin suçluluk duygusu düzeyinin farklılaşacağı öngörülmüştü. Araştırma sonucunda okul türlerine göre suçluluk düzeyi puan ortalamasının değişmekte olduğu ve en yüksek suçluluk düzeyi puanı ortalamasının Kız İmam Hatip Lisesi öğrencilerine ait olduğu görülmektedir. Araştırma sonucunda cinsiyet durumuna göre kızların suçluluk düzeyi puan ortalamasının, erkeklere göre daha yüksek olduğu ortaya çıkmıştır.

Araştırmanın bir başka sonucuna göre anne öğrenim durumuna göre suçluluk düzeyinin değiştiği görülmektedir

Çalışmanın ikinci problemine cevap olarak belirlenen hipotezlerde; dindarlık tutumlarına göre suçluluk düzeyinin farklılaşacağı öngörülmüştü. Araştırma sonucunda ailesini dindar olarak görenlerin suçluluk düzeyinin ailesini dindar olarak görmeyenlere göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Araştırmanın bir başka sonucuna göre de namaz ibadetini yerine getirenlerin suçluluk düzeyinin namaz ibadetini yerine getirmeyenlere göre daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Yine araştırmada oruç ibadetini yerine getirenlerin suçluluk düzeylerinin oruç ibadetini yerine getirmeyenlere göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Başka bir sonuca göre sık sık dua edenlerin suçluluk düzeylerinin dua ibadetini yerine getirmeyenlere göre daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Yine dini uyarıda bulunanların suçluluk düzeyi dini uyarıda bulunmayanlara göre daha yüksek olduğu sonuçlarına ulaşılmıştır. Sonuç olarak kendisini dindar olarak tanımlayanların suçluluk düzeyi, kendisini bu şekilde tanımlamayanlara göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda dindarlıkla suçluluk duygusu arasında doğrusal bir ilişki olduğu ifade edilebilir.

Kaynakça

Akbağ, Müge - İmamoğlu, Seval Erden. "Cinsiyet ve Bağlanma Stilllerinin Utanç, Suçluluk Ve Yalnızlık Duygularını Yordama Gücünün Araştırılması". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 10/2 (Spring 2010): 651-682.

Albayrak, Ahmet. "Dindarlık Tipleri Açısından Dua Formları". *Marife Dergisi* 7/2 (Güz 2007): 189-201.

Apaydın, Yunus -Karaman, Hayrettin - Bardakoğlu, Ali. "Namaz ve Oruç". *İlmihal I -İman ve İbadetler*. 584-585. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Aydın, Ali Rıza. "Çocuğun Dini Şahsiyet Kazanmasında Ailenin Önemi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (1996): 211-220.

Ayten, Ali. *Psikoloji ve Din Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Bayraktar, Fatma. *Dua-Kader İlişkisi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihali*. Sadeleştiren. Ali Fikri Yavuz. İstanbul: Başak Ofset Yayıncılık, 2004.

Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.

Büyükkaya, Hasan. *İlahi Dinlerde Oruç*. Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi, 2018.

Certel, Hüseyin. "Psikolojik Bir Yaklaşımla Sözlü ve Fiilî Şart ve Rükûnlarıyla Namaz". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (Haziran 1997): 329-345.

Certel, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2016.

Cirhinlioğlu, Fatma Gül. *Din Psikolojisi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2010.

Cirhinlioğlu, Fatma Gül- Güvenç, Gülden. "Utancı Eğilimi, Suçluluk Eğilimi ve Psikopatoloji". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/1 (2011): 248-267.

Cüceloğlu, Doğan. *İçimizdeki Çocuk*. 27. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.

Çetin, Hakan. *Üniversite Mezunu Yetişkin Bireylerin Dini Tutum Düzeyleri ile Suçluluk-Utancı Duygularının Karşılaştırılması*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018.

Dilber, Yaşar. *Ergenlerde Görülen Siber Zorba/Mağdur Yaşantılarının Utancı/Suçluluk ve İntikam Duyguları Çerçevesinde İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi, 2013.

Dinçer, Duygu. *Üniversite Öğrencilerinin Suçluluk ve Utancı Kavramlarının İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 2013.

Dost, Ayfer - Yağmurlu, Bilge. "Suçluluk ile Utancı Duygularının Kavramsallaştırılmasına İlişkin Sorunlar". *Türk Psikoloji Yazıları* 9 /17 (2006): 37-52.

Ellevli, Saadet. *Ergenlerde İntihar Olasılığının Yordayıcıları: Yalnızlık, Öfke İfade Biçimleri, Suçluluk ve Utancı Duyguları*. Yüksek Lisans Tezi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 2012.

Eşer, Hatice. *Üniversite Öğrencilerinde Dini İnanç ve Benlik Saygısı İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005.

Geredeli, Mustafa. *Namazın Sosyo-Psikolojik Tahlili ve Kişilik Gelişimine Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008.

Güleç, Nurdan. *Depresyonda Utancı, Suçluluk, Öfke ve Kendilik Değeri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005.

Güler, İlhami. *İman Ahlak İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.

Güler, Özlem. *Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkârlık Duygusu*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.

Gürses, İbrahim. "Dindarlık İle İlgili Tutumlar Ve Otoriteryen Kişilik İlişkisi". *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. Ed. Hayati Hökelekli. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.

Hayta, Akif. "İbadetler ve Ruh Sağlığı". *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. Der. Hayati Hökelekli. 117-153. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.

Horney, Karen. *Psikanalizde Yeni Yollar*. Trc. Selçuk Budak. İstanbul: Totem Yayınları, 2017.

Horozcu, Ümit. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Hökelekli, Hayati. "Ergenlik Çağı Davranışlarına Din Eğitiminin Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986): 35-51.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: T.D.V. Yayınları, 1998.

Hökelekli, Hayati. "Gençlik ve Din". *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. Ed. Hayati Hökelekli. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.

Hökelekli, Hayati. "Çocuk ve Gençlerde Şiddet Olgusu ve Önlenmesine Yönelik Öneriler". *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/14 (Aralık 2007): 61-78.

Hökelekli, Hökelekli. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.

Karaca, Faruk. *Dinî Gelişim Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2016.

Karataş, Zeynep. "Lise Öğrencilerinin Suçluluk ve Utanç Puanlarının Disiplin Cezası Alıp Almama ve Cinsiyetleri Açısından İncelenmesi". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/2 (2008): 103-114.

Karlı, Necmi. "Gençlerde Özsaygı ve Dindarlık İlişkisi". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 4 (2017): 16-46.

Karlı, Necmi. *Mutluluk ve Dindarlık*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.

Karlı, Necmi. "Gençlerde Sınav Kaygısı, Dindarlık ve Dua İlişkisi". *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2019): 190-219.

Kartopu, Saffet. *Kaygının Kader Algıları ile İlişkisi-Kahramanmaraş Örneği*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013.

Kartopu, Saffet. *Özyeterlilik, Kimlik Duygusu ve Dindarlık Eğilimi*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2015.

Kartopu, Saffet-Aktaş, Hamza-Hacıkeleşoğlu, Hızır. "Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Eğilimlerine Göre Suçluluk Düzeylerinin İncelenmesi: Gümüşhane Üniversitesi Örneği". *I. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu (Elâzığ 13-15 Ekim 2016)*. 1765-1786. Elâzığ: ASOS Yayınları, 2016.

Kartopu, Saffet-Tanrıverdi, Hasan. "Dini Kavramlarla İlgili Algıların Oluşumunda Çocukluk Döneminin Etkisi: Gümüşhane Üniversitesi Örneği" *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/7 (2013): 621-656.

Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kişilik Gelişimi Açısından Namaz". *Hikmet Yurdu Dergisi* 8/16 (2015): 11-54.

Kayıklık, Hasan. "Allport'a Göre Dini Yaşayışa Gelişimsel Bir Açılım". *Dini Araştırmalar Dergisi* 5/15 (2003): 121-138.

Khosravi, Zohreh. "Din Eğitiminde Suçluluk ve Utanç". *Talim: Journal Of Education In Muslim Societies And Communities* 2/1 (2018): 5-22.

Kımtar, Nurten. *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.

Kımtar, Nurten. "Oruç ve Öfke Kontrolü Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (Ekim 2015): 7-54.

Kımtar, Nurten. "Namaz ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme". *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-* 20/68 (2016): 299-332.

Kıraç, Ferdi. *Dindarlık Eğilimi, Varoluşsal Kaygı ve Psikolojik Sağlık*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi, 2007.

Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.

Koç, Mustafa. "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisi Üzerine Teorik Bir Yaklaşım". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003): 373-397.

Köse, Ali. *Frued ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Kula, Tahsin. *Ergenlerde Öfke Duygusu; Benlik Algısı, Tanrı Algısı, Suçluluk Ve Utanç Duyguları Açısından Bir Değerlendirme (Diyarbakır Örneklemini)*. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, 2012.

Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. Trc. Okhan Gündüz. İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2018.

Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Kişilik ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.

Özer, Mehmet. *Suçluluk-Utanç, Bağlanma, Algılanan Ebeveynlik (Anne) Tarzı ve Psikolojik Belirtiler Arasındaki İlişkiler*. Yüksek Lisans Tezi. Milli Savunma Üniversitesi, 2011.

Pazarlı, Osman. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1968.

Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.

Sığı, Ünal -Tabak, Akif- Sağır, Abdullah. "Çalışanlarda Suçluluk ve Utanç Duygusunun Cinsiyet-Yaş Durumuna Göre Mukayesesi ve Örgütlerde Utanç Yönetiminin Kullanılması". *İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 11/1 (2010): 71-85.

Şentürk, Habil. "Namaz İbadetinin Uyandırdığı Duygu ve Düşünceler Üzerine Pilot Bir Araştırma". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2004): 37-62.

Şentürk, Habil. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Tokur, Behlül. "Dindarlık Sorunu: Psikolojik Bir Tahlil". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41 (2014): 257-279.

Uysal, Veysel. "Kentsel Hayatta Dindarlık ve Oruç İbadetinin Bireysel-Toplumsal Yansımaları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (2007): 19-44.

Uzun, Gizem Öneri. *Ergenlerde İntikam, Affetme ve Suçluluk Düzeylerinin İncelenmesi*. Doktora Tezi, Yakın Doğu Üniversitesi, 2018.

Vergote, Antoine. "Çocuklukta Din". Trc. Erdoğan Fırat. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1986): 315-316.

Vergote, Antoine. *Dini İnanç ve İnançsızlık*. Trc. Veysel Uysal. İstanbul: MÜİFY, 1999.

Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din*. Adana: Karahan Yayınları, 2007.

Yapıcı, Asım. "Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Me-ta-Analiz Denemesi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/12 (2012): 1-34.

Yapıcı, Asım. "Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Mart 2006): 66-116.

Yaşa, Zeliha. *Üniversite Öğrencilerinde Ana Baba Tutumlarının Suçluluk ve Utanç Duyguları Üzerine Etkisi*. Uzmanlık Tezi, Celal Bayar Üniversitesi, 2012.

Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*. 40.Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017.

DESIDERIUS ERASMUS'DA ÖTEKİLEŞTİRME SORUNSALI

Celal YEŞİLÇAYIR*

Öz

Günümüzün önemli problemlerinden biri olarak görülen ötekileştirme sorunsalının tarihin değişik dönemlerinde değişik türleri ile karşılaşmıştır. Bununla birlikte ötekileştirme sorunsalının geçmiş dönemlerde kaleme alınan birçok yazılı esere yansıdığı da dikkatlerden kaçmamaktadır. Rönesans döneminde yaşayan ve yaygın olarak hümanist/hoşgörülü bir aydın/düşünür olarak bilinen Desiderius Erasmus'un eserleri de bu bağlamda düşünülmesi gerekmektedir. Çünkü onun eserleri dikkatli bir biçimde incelendiğinde başka milletlere yönelik dışlayıcı, kötüleici ve hatta aşağılayıcı bir dil kullandığı dikkat çekmektedir. Bu bağlamda onun özellikle Yahudilere, Osmanlılara/Türlere ve kadınlara yönelik sarf ettiği ötekileştirici ifadelerin analiz edilmesi akademik anlamda bir gereksinim olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu ötekileştirici tutumuna rağmen onun niçin hümanist, hoşgörülü ya da pasifist olarak anıldığı ise tartışılması gereken başka bir sorunsal olarak belirlemektedir. Bununla birlikte eserlerinde ileri sürdüğü düşünceler irdelenerek Erasmus'un özüne uygun bir biçimde anlaşılması ve bu minvalde yeniden tanımlanması önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Erasmus, hümanizm, ötekileştirme, Yahudiler, Türkler, Hristiyanlık

THE PROBLEMATIC OF OTHERISATION IN DESIDERIUS ERASMUS

Abstract

Different types of problematic of otherisation which are seen as one of the today's important problem have been encountered in different periods of history. However, it is noteworthy that the problematic of otherisation was reflected in many written works written in the past. The works of Desiderius Erasmus who lived during the Renaissance period and is widely known as a humanist/tolerant intellectual/thinker should also be considered in this context. Because when his works are examined carefully, it attracts attention that he used exclusionary, offensive and even degrading language towards other nations. In this context, it is an academically need to analyze especially his othering expressions made towards the Jews, Ottomans/Turks and women. Despite his othering attitude, the reason why he was called humanist, tolerant or pacifist appears as another problematic to be discussed. In addition, it is important to understand Erasmus's ideas in accordance with his essence and to redefine them in this way thereby examining thoughts in his works.

Keywords: Erasmus, humanism, otherisation, Jews, Turks, Christianity.

Atf: Yeşilçayır, Celal (2019), "Desiderius Erasmus'da Ötekileştirme Sorunsalı", *Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (16), ss. 218-228.

* Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü,
cyesilcayir@gumushane.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3132-920X

Giriş

Özü itibarıyla farklı olana olumsuz nitelikler yüklemeye veya onun sahip olduğu değerleri dışlamaya dayalı bir anlam ihtiva eden *ötekileştirme*, günümüzün önemli sorunları arasındadır. Bununla birlikte ötekileştirme sorunsalının köklerinin tarihin eski dönemlerine kadar geri gittiğini ifade etmemiz gerekmektedir. Tarihsel süreç içinde insanların birbirlerini ten rengi, etnik köken, inanç, cinsiyet vb. nedenlerle ötekileştirmesine ya da ayrımcılığa tabi tutmasına önemli sayıda örnek göstermek mümkündür. Geçen yüzyılda özellikle Auschwitz¹ ve Srebrenica'da² yaşanan katliamlar/soykırımlar (*genocide*), insanların birbirlerini ötekileştirmesinin sonucunda ortaya çıkmışlardır. Günümüzün önemli insani bir sorunsalı olarak ötekileştirmeyi siyasal ve toplumsal bir problem olarak nitelendirmemiz mümkündür. Bununla birlikte mezkûr sorunsalın düşünce tarihi boyunca birçok düşünürün/yazarın eserlerine de yansıdığı, birçok eserde başka insanlara yönelik dışlama, ayırım yapma, kötüleme, aşağılama vb. ifadelerin yer aldığı, dikkatlerden kaçmamaktadır. Söz gelimi *muallim-i evvel* olarak bilinen Aristoteles, doğası gereği Yunanlıların, barbar olarak nitelendirdiği diğer halklardan daha üstün olduğunu iddia etmektedir.³ Rönesans döneminde kaleme aldığı yazılarla adından söz ettiren Desiderius Erasmus'un ise hümanist, pasifist ve hoşgörülü biri olduğuna dair yaygın bir kanaat söz konusudur. Ancak onun eserleri dikkatli bir biçimde irdelendiğinde başka milletleri, dinleri ve hatta kadınları kötülediği, onlara hakaret ettiği ifadeler rastlanmaktadır. Şu hâlde ona yakıştırılan mezkûr sıfatlar karşısında onun eserlerinde ötekileştirici bir dil kullanması temel bir sorunsal olarak karşımıza çıkmaktadır.

Söz konusu sorunsala istinaden elinizdeki çalışmada Erasmus'un eserlerinde yer alan dışlayıcı ve ayrımcı unsurların felsefi analiz yöntemiyle irdelenmesi amaçlanmaktadır. Bu bağlamda ona sıklıkla atfedilen hoşgörülü, hümanist ya da pasifist olduğu yönündeki yakıştırmaların hangi ölçüde tutarlı olduğunun tartışılması hedeflenmektedir. Çalışmamız çerçevesinde öncelikle onun yaşadığı çağın kültür ve düşünce atmosferi göz önüne serilmeye çalışılacaktır. İkinci adımda ise Erasmus'un insan anlayışı muhtasar bir biçimde ele alındıktan sonra onun eserlerinde/yazılarında yer verdiği ötekileştirici anlayış tahlil edilmeye çalışılacaktır. Ele alınan analizler üzerinden son tahlilde Erasmus'un düşünce yapısı ve dünya görüşü hakkında bazı çıkarımlara ulaşılmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede onu tanımlama biçimi ile ilgili bir öneri sunulması amaçlanmaktadır. Her yazar/düşünür kendi çağının çocuğu olarak bilindiğinden onun fikirlerini tartışmaya yaşadığı dönemin düşünce atmosferine kısa bir yolculuk yaparak başlamamız yerinde bir tutum olacaktır.

1. Erasmus'un Yaşadığı Dönemin Düşünce Atmosferi

¹ Nazilerin çok sayıdaki toplama ve yok etme kampından birinin adı.

² 1995'te Hollanda barış gücü korumasında olmasına rağmen Sırp askerleri tarafından 8000 sivil Bosnalı'nın katledildiği yerin adı.

³ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005), Kitap I, Bölüm 2, 8.

Antik Çağ'da düşünsel anlamda insan merkezli bir anlayış gelişirken, Orta çağ döneminde oluşan Tanrı merkezli anlayış nedeniyle insan salt bir kul olarak görülüyordu. Ancak XIV. Yüzyılda öncelikle İtalya'da baş göstermeye başlayan ve bir bakıma Antik Çağ'ın yeniden doğuşunu temsil eden Rönesans akımı ile birlikte eski dönemin insan anlayışına yeniden dönülmeye başlanmıştır. İnsanın yeniden önemsenmeye başlanması ile birlikte revaçta olan ve Cicero'nun da yaygın olarak kullandığı *insan olmak* anlamına gelen *Humanitas* kavramıdır. Bununla birlikte Rönesans akımının ilmî ve fikrî karakteri de genellikle hümanizm kavramı ile ifade edilmek istenmiştir.⁴ Başka bir deyişle Orta çağ'da önemsenmeyen insanın, Antik Çağ'ın insan ve değer anlayışını eserlerinde işleyen Rönesans düşünürleri *hümanist* olarak adlandırılmaktadır.⁵ Rönesans dönemindeki hümanizm anlayışı insanın ve onun değerinin temele alındığı bir anlayış olmaktan ziyade eski Yunan-Roma eserlerinin okunup anlaşılmasını ihtiva etmekteydi. Hatta bu dönemlerde hümanizmin Hristiyanlıktan beslendiğine dair belirgin emareler söz konusudur ve en tanınmış Hristiyan hümanistler olarak Thomas More, Jacques Lefevre d'Étaples, Guillaume Bude ve Erasmus isimleri ön plana çıkmaktadırlar.⁶ Dolayısıyla hümanizm/hümanist kavramının Rönesans'taki anlamından günümüzde farklılaştığı anlaşılmaktadır. Buna göre o dönemlerde Antik Çağ'ın insan ve değer anlayışına geri dönüşü temsil eden bu kavram günümüzde insan-merkezcilik olarak bilinmektedir.

Rönesans dönemi Antik dönemin düşünce ve kültürünün yeniden canlandığı bir dönem olmasının yanında Avrupa'da baş gösteren savaflara da sahne olmuştur. Öyle ki birçok düşünür o sıralar yaygınlaşan savafların nedenleri ve nasıl sona ermesi gerektiği hususunda bazı düşünceler ileri sürmüşlerdir. Sözgelimi Thomas More'un, *Utopia* adlı eserinde savaş konusu ele alınarak, insanlar kadar vahşi derecede hiçbir hayvanın savaşmadığı ve bu yüzden savaşın tiksiniilmesi gereken bir eylem olduğu ifade edilmektedir. Aynı zamanda savaş ile kazanılan şeref en yüksek şerefsizlik olduğunun da altı çizilmektedir.⁷ Bununla birlikte bu dönemin savaşçı ruhundan etkilenen Hugo Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku* adlı bir eser kaleme alarak, savaşın insanlar arasında kaçınılmaz bir durum olduğunu ve bunun yasasının hayata geçirilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.⁸ Erasmus ise Rönesans'da revaçta olan hümanist anlayıştan etkilenmesinin yanında, yaşadığı dönemde süregelen savaflardan duyduğu rahatsızlığı da eserlerine yansıtan bir düşünürdür. Bununla birlikte onun yazılarında insanı anlatırken Antik Çağ'a ait birçok kavram ve fikirten faydalanmakla birlikte, dini temellendirmelere başvurmayı da ihmal etmediği dikkat çekmektedir. Erasmus'da yer alan ötekileştirme sorunsalını tartışmaya öncelikle onun insan anlayışını ele alarak başlamamız yerinde bir tutum olacaktır.

2. Erasmus'un İnsan Anlayışı

⁴ M. Şükrü Akkaya, "Hümanizm'in Çıkışı ve Yayılışı", *DTCF Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 2, (1947): 199.

⁵ Mina Urgan, "Thomas More'un Yaşamı ve Utopia'nın İncelenmesi", *Thomas More, Utopia*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2012), 111, 112.

⁶ Muhsin Kadioğlu, "Hümanizm", *Sosyoloji Konferansları*, 23, (2011): 158. (157-165).

⁷ Thomas More, *Utopia*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol, Mina Urgan, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2012), 81.

⁸ Hugo Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, çev. Prof. Seha L. Meray, (İstanbul: Say Yay., 2011), 1. Kitap, s. 33.

Erasmus'a göre insana ne öküzün boynuzu ne aslanın pençesi ne timsahınki gibi güçlü bir ağız, ne de kirpininki gibi dikenler verilmiştir. Şu hâlde insan doğuştan çıplak, silahsız, yumuşak etten mütevellit zayıf ve korunaksız bir varlıktır.⁹ Diğer canlılara doğuştan verili olan birtakım yetilerin yerine ise insana akıl bahşedildiği görülmektedir. Dolayısıyla insanların vahşi hayvanlar gibi doğuştan getirdikleri silahları/güçleri olmadığı ve onlar gibi savaşamayacakları aşikârdır. Bununla birlikte doğa tarafından insana bahşedilen akıl yetisi sayesinde hayatını organize etmesine işaret edildiğinden, insanların kendi aralarında savaşmayı değil, bilakis barış içinde yaşamayı sağlamaları gerekmektedir. Erasmus, söz konusu düşünceleri ile yaşanan savaşların aslında insanın özüne aykırı bir durum olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır. Öyle ki istediklerini savaş yoluyla elde etmesi gereken canlı türü vahşi hayvanlar iken, insanlar böylesi bir savaş belasının içinde düşmüşlerdir. O, insanların korunaksız ve zayıf olarak dünyaya geldiğinden birbirlerine ihtiyaç duyduklarını ifade eder. Çünkü insan dışındaki canlılar kendilerini savunmak ve savaşmak için kendi türlerine has bazı özel yetiler ile dünya üzerindeki hayatlarını idame ettirirler. Bununla birlikte insan, çıplak, zayıf ve korunaksız bir biçimde dünyaya gelir ve kendisine bahşedilen akli yardımıyla diğer insanlarla dostluk/birlik kurabilme yeteneği ile donatılmıştır.¹⁰ Bununla birlikte insanların doğanın tehlikelerine ve zorluklarına karşı koyabilmesi için toplumlar ve devletler oluşmaya başlamıştır. Öyle ki insanların kendi aralarında birlik ve beraberliği sağlamadıkları müddetçe doğanın güçlüklerine karşı mücadele vermeleri mümkün değildi. Erasmus'un eserlerinde Rönesans ruhuna uygun bir biçimde insanı akıl temelli anlatmaya çalıştığı, bu türden birçok tasvirle karşılaşılmaktadır. Ancak onun insan ile ilgili düşünceleri salt bu doğrultuda ilerlememektedir.

Erasmus, akıl sahibi bir varlık olarak insanın diğer canlı türleri içinde ayrı bir yerinin olduğunu ifade etmekle kalmayıp, insana tanrısallık atfettiği de gözden kaçmamaktadır. Öyle ki canlılar içinde yalnızca insan, aklını kullanarak iyiyi ve kötüyü isteme yetisine sahiptir. Ona göre Tanrı, insanın iyiyi mi, yoksa kötüyü mü tercih edeceğini hisseder ve onu ödül ya da cezaya tabi tutabilir. Dolayısıyla kâinata Tanrı'nın ruhu tarafından algılanabilen tek canlı türü insan ile sınırlıdır.¹¹ Başka bir deyişle Tanrı insana kendi ilahi aklının pırıltısından bahşederek, onu yeryüzünün Tanrısı olacak biçimde yaratmış ve yeryüzüne göndermiştir.¹² Bu bağlamda o insanın beden ve ruhtan oluşan bir varlık olduğunu ifade ederek, beden tarafının madde dünyasına yönelik olduğunu, ruh boyutunun da tanrısallık olduğunu savunmaktadır. Ona göre insan kendine bahşedilmiş akıl sayesinde, ruhi yönünü güçlendirerek, bedeninin arzu ve isteklerini kontrol edebilir/denetleyebilir. Bunun sağlanabilmesi için de küçük yaştan itibaren çocukların dini bir eğitime tabi tutulması gerekmektedir.¹³ Şu hâlde o, kin, açgözlülük, tamah gibi tutkuların insan aklını esir almaması için İsa'nın öğütlerinin öğrenilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.

⁹ Erasmus, *Savaşa Karşı*, çev. Pelin Korkmaz, (İstanbul: Zeplin Düşünce, 2014), 11.

¹⁰ Erasmus, *Barışın Şikâyeti*, çev. Celal Yeşilçayır, (İstanbul: Dedalus Yay., 2018), 31.

¹¹ Erasmus, *Barışın Şikâyeti*, 28.

¹² Erasmus, *Savaşa Karşı*, 13,14.

¹³ Ralf Müller, *Die Ordnung der Affekte, Frömmigkeit als Erziehungsideal bei Erasmus von Rotterdam und Philipp Melancthon*, (Bad Heilbrunn: Verlag Julius Klinkhardt, 2017), 97-99.

Dolayısıyla bir Rönesans düşünürü olarak Erasmus'un insan anlayışında Antik Çağ'ın düşüncesi ile Hristiyanlık teolojisinin harmanlandığı dikkat çekmektedir. Buna göre o, insanı açıklamaya çalışırken bir tarafta rasyonel muhakemelere başvururken, diğer taraftan da Tanrı'nın öğütlerine kulak vermenin insan hayatı için vazgeçilmez derecede önemli olduğunu dile getirmektedir. Diğer taraftan onun düşüncelerinin salt bu minvalde ilerlemediğini ifade etmemiz gerekmektedir. Şu hâlde onun başka dinden, milletten ve hatta cinsiyetten olanlara yönelik ötekileştirici bir tutum benimsediği fikirlere de rastlanmaktadır.

3. Erasmus'da Ötekileştirme Sorunsalı

Erasmus'da farklılıklara ve farklı olanlara yönelik dışlayıcı tutumlarını/fikirlerini temel olarak "1) Yahudilik ve Yahudilere yönelik ötekileştirme", "2) Osmanlılara/Türlere yönelik ötekileştirme", ve "3) Kadınlara yönelik ötekileştirme", olmak üzere üç ayrı kategoride ele alıp, tartışmak mümkündür.

3.1. Erasmus'un Antisemitik Fikirleri

Erasmus'un yazılarındaki Yahudiler ve Yahudilik ile ilgili görüşleri üzerinde durulması gereken önemli bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Onda söz konusu antisemitik fikirlerin bir hayli fazla olduğu gözden kaçmamakla birlikte, burada belirgin olanları göz önüne sermeye çalışalım. Örneğin o, *Deliliğe Övgü* adlı eserinde Yahudileri yermek için Yahudilerin sürekli Musa'nın dinine bağlı yaşadıklarını ve peygamberlerinin yine dünyaya geri geleceklerini zannettiklerini ifade etmektedir.¹⁴ Erasmus, İsa Mesih'in müjdesine sırt çeviren ve Musa'yı bekleyen Yahudilerin bu tutumu bir tür delilik olarak nitelendirmektedir. Bununla birlikte o, aşağılamayı daha ileri bir noktaya götürerek Yahudileri Sinagogların inançsız insanları olarak adlandırmaktadır. Aynı zamanda Yahudiliğin muhtevadan yoksun, şekilsel bir din olduğunu iddia etmekten de geri kalmamaktadır.¹⁵ Erasmus, kendi aralarında savaştıkları için Hristiyanlara ağır eleştirilerde bulunmaktadır. Hatta o, Hristiyanların Yahudiler ve en vahşi hayvanlardan daha vahşi bir biçimde savaştıklarını ifade etmektedir.¹⁶ Buna göre o, Yahudiler ve vahşi hayvanlarda mevcut olan savaşma tutkusuna Hristiyanların da bulaştığını iddia etmektedir. Oysa insanların kendi aralarında savaşmasının Hristiyanlığın özü ile uyumadığını ve savaşın kötü huylara karşı verilmesi gerektiği ileri sürmektedir. Aynı zamanda o, Yahudilerin savaşma tutkusunu ilahi bir emre¹⁷ dayandırarak başka insanları yok etmeye çalıştıklarının da altını çizmektedir.

Erasmus'un Yahudilere yönelik yergileri bunlarla da sınırlı değildir ve onların savaşmayı bir hak olarak gördüklerini iddia etmektedir. Ona göre Yahudiler, İsa'nın doğumunu ve peygamber oluşunu bir savaş ilanı olarak görmektedirler. Bu nedenle kendi dinleri için savaşmanın kendileri için bir hak olduğunu düşünmektedirler.¹⁸ Diğer taraftan o, Yahudilerin Tanrı'sı ile Hristiyanların Tanrı'sı arasında büyük bir fark olduğunu iddia eder. Buna göre o,

¹⁴ Erasmus, *Deliliğe Övgü*, çev. Vildan Kamer, (İstanbul: Cem Yay., 2014), 65.

¹⁵ Cornelis Augustijn, "Erasmus und die Juden", *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History*, Vol. 60, No. 1 (1980), 36.

¹⁶ Erasmus, *Barışın Şikâyeti*, 52.

¹⁷ Erasmus, *Barışın Şikâyeti*, 52.

¹⁸ Erasmus, *Barışın Şikâyeti*, 42.

Yahudilerin Tanrı'sının "ordu sürüsünün Tanrı'sı" ve "öç alıcı Tanrı" gibi anlamlar taşıdığını ileri sürmektedir. Ona göre Yahudilerin Tanrı'sı, kendisinden korkanların yükünü hafifleten koruyucu bir anlam taşıırken, kendisinden korkmayanları ise cezalandırır.¹⁹ Erasmus'un antisemitik tutumları mektuplarında da belirgin bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Sözgelimi 1517'de zum Wolfgang Fabricius Capito'ya yazdığı bir mektupta Yahudilerin Mesih'in öğretisi için kötü bir veba olduğunu ve Hristiyanlar için Yahudilikten daha tehlikeli bir şeyin olmadığını ifade etmektedir.²⁰ Bunun yanında o, öteki dillerle kıyaslandığında İbranice'nin barbarca bir dil olduğunu ileri sürmektedir.²¹ Dolayısıyla Erasmus'un Yahudiler ve Yahudilikle ilgili düşüncelerinin oldukça olumsuz ve hatta nefret derecesinde olduğu anlaşılmaktadır.

Erasmus'un Yahudilere ve onların dinlerine yönelik söz konusu ötekileştirici/ayırıcı tutumu birçok yazarın da dikkatini çekmiştir. Guido Kisch, 1969'da kaleme aldığı bir kitapta onun Yahudiler ve Yahudilik hakkındaki tutumunu ele alıp, irdelemektedir.²² Söz konusu küçük hacimli eserde yazar, onun antisemitik fikirlerini örnekleyerek analiz etmektedir. Kisch, eserinin sonuna doğru ise bu kadar derine işlemiş Yahudi düşmanlığına rağmen Erasmus'un bir hoşgörü timsali olarak anılmasının oldukça tuhaf bir durum olduğunu dile getirmektedir.²³ Thomas Kaufmann'a göre Martin Luther ile kıyaslandığında Erasmus'un antisemitik fikirlerinin çok belirgin ve ileri düzeyde olduğunu iddia etmektedir. Söz konusu antisemitizmin altında yatan temel neden ise onun Yahudiler ve Yahudiliğin Avrupa'da Hristiyan birliğinin sağlanmasının önünde büyük bir engel olarak görmesidir. Bu bağlamda o, Tevrat'ı temsil eden Eski Ahit'deki ayetlere inancın devam etmesini doğru bulmayarak, Hristiyanların yalnızca İncil'i temsil eden Yeni Ahit'deki ayetlere inanmalarını önermektedir.²⁴ Benzer biçimde Hans Jansen'de Erasmus'un eserlerindeki ve mektuplarındaki Yahudilere yönelik dışlayıcı tutumun görmezden gelinemeyecek kadar belirgin olduğunu ileri sürmektedir.²⁵ Görebildiğimiz kadarıyla Erasmus, Yahudiler ve onların dinlerine yönelik ciddi anlamda ötekileştirici bir tutum içindedir. Buna göre onun farklı dinlere/milletlere yönelik hoşgörülü ve toleranslı olduğunu iddia etmek oldukça zor görünmektedir. Diğer taraftan onun eserlerinde görülen ötekileştirme sorunsalının yalnızca Yahudiler ve Yahudilik ile sınırlı olmadığını ifade etmemiz gerekmektedir. Onun birçok eserinde yer verdiği Türklerle ilgili görüşleri üzerinde durulması gereken diğer bir sorunsal olarak karşımıza çıkmaktadır.

3. 2. Erasmus'un Türklerle İlgili Düşünceleri

Kaufmann'ın da ifade ettiği gibi Erasmus eserlerinde ağırlıklı olarak Avrupa'da Hristiyan birliğinin sağlanması olduğu üzerine yoğunlaştığı

¹⁹ Erasmus, *Barişın Şikâyeti*, 40, 41.

²⁰ Augustijn, *Erasmus und die Juden*, 35.

²¹ Denise Dazert, *Distinktion als Lebensform: Eine qualitative Untersuchung ausgewählter Werke von Erasmus sowie Adolph v. Knigge*, (Wiesbaden: Springer VS, 2017), 158.

²² Guido Kisch, *Erasmus' Stellung zu Juden und Judentum*, , Philosophie und Geschichte. Eine Sammlung von Vortragen und Schriften aus dem Gebiet der Philosophie und Geschichte, 83/84, (Tübingen: J.S.B. Mohr, 1969).

²³ Kisch, *Erasmus' Stellung zu Juden und Judentum*, 35.

²⁴ Thomas Kaufmann, *Luthers Judenschriften*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 181.

²⁵ <https://www.audiatour-online.ch/2015/07/01/warum-antisemitismus-teil-der-europaeischen-kultur-ist/>, Erişim Tarihi: 06.04.2019.

görülmektedir. Diğer bir ifadeyle o, savaşların hâkim olduğu Avrupa'nın kurtuluşunun Hristiyan birliğinin inşa edilmesi ile mümkün olacağına inanmaktadır. Bununla birlikte Hristiyan birliğinin sağlanmasının önündeki bütün engeller ise onun ötekileştirme ve dışlamalarından nasibini fazlasıyla almaktadır. Sözgelimi o, ünlü eseri olan *Deliliğe Övgü*de Türkleri dünyaya hükmetmeye çalışan barbar bir millet olarak nitelendirmektedir. Aynı zamanda o, Türklerin kendi dinlerini üstün görerek Hristiyanlara tepeden bakıp, onları aşağıladıklarını ifade etmektedir.²⁶ Bu tutumu onun Türklerle ilgili genel tutumu hakkında önemli bir fikir verse de, onun diğer yazılarında Türklere karşı daha sert ve hakarete varan bir üslup benimsediği görülmektedir. Öyle ki o, başka bir yazısında Erasmus, Avrupa'da Osmanlıların bulunmasını içine sindiremediğini, Türklerin adeta "kuduz bir köpeğe" benzediğini ve bu nedenle öldürülmelerinin normal olduğunu ifade etmektedir.²⁷ Bununla birlikte o, 1479 ve 1513 tarihlerinde Osmanlı ile Venedik arasında imzalanan barış antlaşmalarından²⁸ rahatsızlık duyduğunu ifade etmektedir. Çünkü Hristiyanların bir taraftan kendi aralarında savaşırken diğer taraftan Türklerle anlaşmaları onun için kabul edilebilir bir şey değildir.²⁹ Ancak bu noktada onun kabullenemediği/benimsemediği husus savaşın kendisi olmayıp, Hristiyanların birbirleriyle savaşmaları olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü o, Hristiyan ülkelerin Osmanlılarla anlaşma yapmak yerine, birlik olarak onlara karşı savaşmasının Avrupa için daha iyi sonuçlar doğuracağı kanaatindedir.

Avrupa'da barışı sağlamak için Hristiyanlık ekseninde birleşmenin elzem olduğunu savunan Erasmus, Hristiyan olmadıkları için Türklere söz konusu birlik içinde yer vermemektedir. Türkleri Avrupa'dan uzaklaştırmak bakımından Hristiyan birliğinin kurulması önem arz etmektedir ve bunun gerçekleşebilmesi için öncelikle Hristiyanların kendi aralarındaki savaşları sona erdirmeleri gerekmektedir. Çünkü o, Hristiyan'ın Hristiyan'a karşı savaşını musibetli bir durum olarak nitelendirirken, Hristiyanların birliğine zarar verenlere karşı savaşmanın da iyi bir durum olduğuna inanmaktadır. Söz konusu sorunsala istinaden o, Hristiyanların savaş musibetini kendi dindaşları yerine Türklere karşı icra etmeleri gerektiğini ifade etmektedir.³⁰ Onun "Türklerden ve şeytanlardan hoşlanıyorsanız böyle kurbanlar vermeye devam etmelisiniz"³¹ ifadesine yer vermesi ise Türklere şeytanları aynı türden bir kötülük olarak gördüğüne işaret etmektedir.

Bununla birlikte Erasmus'un Türklerle ilgili düşünceleri yalnızca kuduz köpek ya da şeytan benzetmeleri minvalinde ilerlememektedir. Onun yazılarında dikkat çeken başka bir hususun ise Türklerin Hristiyanlığa kazandırılmasına yönelik tavsiyeleri olduğu anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle o, Türkleri mağlup etmenin yolunun onların İsa'nın müjdelediği dini kabul etmelerinden geçtiğini iddia etmektedir. Ancak o, Türkleri Hristiyanlaştırmanın önündeki en büyük engel Hristiyanların dinlerinin özünden uzaklaşarak kendi aralarında savaşmaları olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Türklerin İsa'nın dinine geçebilmeleri için

²⁶ Erasmus, *Deliliğe Övgü*, 65.

²⁷ Augustijn, *Erasmus und die Juden*, s. 31.

²⁸ Halil İnalçık, "İmtiyazat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt: 22, (İstanbul: 2000), 248.

²⁹ Erasmus, *Barışın Şikâyeti*, 52.

³⁰ Erasmus, *Barışın Şikâyeti*, 69.

³¹ Erasmus, *Barışın Şikâyeti*, 62.

öncelikle Hristiyanların kendi dinlerinin özüne geri dönmeleri gerekmektedir.³² Çünkü o, Hristiyanların İsa'nın öğütlerinden uzaklaşarak savaş belasına bulaştıkları ve bu belayı kendi dindaşlarına karşı uyguladıklarını ileri sürmektedir. Kanaatimize göre Erasmus, Hristiyan Avrupa'nın içinde bulunduğu savaş ve kargaşa durumunun aslında Hristiyanların İsa'nın öğütlerinden uzaklaşmalarından kaynaklandığının altını çizmektedir. O, Türklerin, Hristiyan ülkelerin kendi aralarındaki savaşları bir fırsat olarak görerek Avrupa ülkelerini fethetmenin planlarını yaptıklarını iddia etmektedir. Aynı zamanda Hristiyan ülkelerin söz konusu tehlikeyi fark ederek savaşı Türklere karşı vermeleri gerektiğini savunmaktadır.

Erasmus, insanlığın içinde bulunduğu savaş ve belalardan kurtulmasının Hristiyanlığın özüne dönmeye bağlı olduğunu birçok yazısında dile getirmektedir. Bununla birlikte o, İsa Mesih'in insanlığın kurtarıcısı olduğunu iddia ederek, ondan bir *barış prensi* olarak da söz etmektedir. Onun gözünde İsa, hayatını insanlığın barışına ve Hristiyanların kardeşliğine adanmış bir peygamberdir.³³ Erasmus'a göre Hristiyanlar, vahşi hayvanlardan daha ileri seviyede savaşmayı bir tarafa bırakıp onun sözlerine kulak verirlerse aralarındaki eski kardeşlik yeniden tesis edilebilecektir. Bununla birlikte o, Hristiyan toplumların kardeşçe, barış içinde yaşamaları sağlandığı takdirde öteki toplumların da bu dini seçmeleri adına önemli bir adım atılmış olacaktır. Erasmus, Türklerin Hristiyanlığı kabul etmesinin yolunun Hristiyanların, dinlerin özüne dönmelerinden geçtiğini iddia etmektedir. Öyle ki Hristiyanlar İsa'ya yarasır bir biçimde, barış içinde yaşamaları savaşta bile kazanılamayacak başarılarla zemin hazırlayacaktır.³⁴ Şu halde onun yazılarında Türklerle ilgili hakaret içeren ötekileştirici bir dil kullandığı belirgindir. Diğer taraftan o, bazı yazılarında Hristiyanların iyi örnek olmaları durumunda Türklerin de Hristiyan olabileceğine dair fikirlere de yer verdiği anlaşılmaktadır. Onun, eserleri ve mektuplarında Yahudilere ve Türklere yönelik ötekileştirici tutumlarının yanında *Deliliğe Övgüde* zencinin, rengini değiştirmek istersek onun yüzüzleşip küstahlaşacağını iddia etmektedir.³⁵ Bununla birlikte onun, siyah tenli olanları da ötekileştirme kategorisi içine dâhil ettiği anlaşılmaktadır.

Kanaatimize göre Erasmus'ta belirginleşen temel amacın İsa'nın temellerinin attığı Hristiyan kardeşliğini/birliğini Avrupa'da yeniden inşa etmek olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o, Ren Nehri'nin, Almanya ile Fransa'yı, Pirene Dağları'nın Fransa ile İspanya'yı ayıran sınır olduğunu, fakat Hristiyanların arasında sınır olmadığını ileri sürmektedir. Aynı şekilde Manş Denizi'nin Fransızlar ile İngilizler arasındaki din kardeşliğini ayırmaması gerektiğini ifade etmektedir.³⁶ Buna göre, onun gerek Yahudilere ve gerekse de Türklere yönelik ötekileştirici/dışlayıcı tutumunda ırk mefhumundan ziyade dinin temel bir sorunsal teşkil ettiği ortaya çıkmaktadır. Öyle ki o, farklı dinleri ait olmalarından dolayı Yahudiler ve Türkleri, kurulması için mücadele verdiği Avrupa Hristiyan birliğinin önünde önemli bir engel olarak gördüğünü ifade edebiliriz.

³² Erasmus, *Barışın Şikâyeti*, 78.

³³ Erasmus, *Barışın Şikâyeti*, 47.

³⁴ Erasmus, *Savaşa Karşı*, 67.

³⁵ Erasmus, *Deliliğe Övgü*, 16.

³⁶ Erasmus, *Barışın Şikâyeti*, 70.

3. 3. Erasmus'un Cinsiyetçi Tutumu

Yahudiler ve Türklere karşı bariz bir biçimde dışlayıcı ve kötüleyici bir tutum benimseyen Erasmus'un yazılarında kadınlara yönelik de ötekileştirici bir dil kullandığı dikkat çekmektedir. Söz gelimi o, doğası itibariyle kadınların özünde delilik ve kötülük olduğunu ifade etmektedir. Buna göre bir kadın doğasındaki deliliği/kötülüğü açığa çıkarmayı engellemek yerine, bir şey bildiğini iddia etmesi delilikte zirve yapmaktır.³⁷ Bununla birlikte onun, yaptığı bazı mukayeselerde kadınlara yönelik aşağılayıcı bir tutum sergilediği dikkat çekmektedir. Söz gelimi o, ülke yöneticilerini kadınlara kıyaslayarak, onların kadınlardan daha aptal olduklarını iddia etmektedir.³⁸ Bu noktada Erasmus'un kadınları ötekileştirmeyi temele alan bir eser kaleme almadığını, ancak onun yazılarının satır aralarında, özellikle de yaptığı kıyaslamalarda, kadınlara yönelik aşağılayıcı tutum benimsediğini ifade etmemiz gerekmektedir. Dolayısıyla onun, belirgin bir biçimde kaleme aldığı antisemitik ve antitürklük anlayışının yanında onun cinsiyet ayrımcılığı yapmaktan da çekinmediği görülmektedir. Buraya kadar yapmaya çalıştığımız analizlere göre ötekileştirme ve ayrımcılığın Erasmus'da temel bir sorunsal olduğu anlaşılmaktadır. Son tahlilde onun eserlerinde sergilediği ötekileştirici tutumlarından hangi çıkarımları yapabileceğimizi tartışmaya çalışalım.

Sonuç

Erasmus'un ortaya koyduğu ötekileştirici tutumunu tek bir gruba/topluma yönelik olmaktan ziyade birden fazla gruba yönelttiği anlaşılmaktadır. Bu minvalde onun kadınlar ve siyah tenlilere karşı ötekileştirici fikirleri farklı bağlamda bir mukayese yapmaya çalışırken ortaya çıktığı görülmektedir. Şu halde kadınlar ve siyah tenli olanlar onun nihai anlamda mücadele ettiği gruplar değildir. Zira o, Avrupa'da Hristiyan birliğinin kurulmasının önünde asıl engeli teşkil eden milletlerin Yahudiler ve Türklere karşı tutumunda da bu unsurun belirginleştiğini ifade etmemiz mümkündür. Öyle ki o, Avrupa ülkelerini birleştirecek yegâne gücün Hristiyan kardeşliği olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla onun, kendi milletini veya başka bir milleti üstün görmekten ziyade Hristiyan ümmeti bilincini inşa etmeye yönelik bir mücadele içinde olduğu anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle ondaki ötekileştirme sorununun Avrupa'da Hristiyan kardeşliğini tesis etmekle doğrudan ilişkili olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak onun ayrımcı/dışlayıcı tutumunda ırk mefhumundan ziyade, dini unsuru benimsemesi, ondaki ötekileştirme sorununun daha alt seviyede olduğu anlamına gelmemektedir.

Diğer taraftan Erasmus'un hümanist olarak anılmasının nedeninin aslında onun yaşadığı dönem ve eserlerinde kullandığı kavramlarla yakından ilgili olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. Şu hâlde o, insanı temele alan ve ona salt insan olduğu için değer veren bir anlayışı benimsemekten ziyade, bir Rönesans yazarı olarak eserlerinde Antik Çağ'a ait kültürel öğeleri sık kullanmasından dolayı hümanist olarak adlandırılmaktadır. Bununla birlikte yapmaya çalıştığımız

³⁷ Erasmus, *Deliliğe Övgü*, 30.

³⁸ Erasmus, *Bir Hristiyan Prensin Eğitimi*, çev. Tufan Göbekçin, (Ankara: Öteki Yayinevi, 2000), 50.

analizlere göre Erasmus'un toleranslı, hoşgörülü ya da pasifist biri olduğunu iddia etmenin oldukça zor olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. Öyle ki onun, başta Yahudiler, Türkler ve kadınlar olmak üzere, kendinden farklı olanlara yönelik pek toleranslı ya da hoşgörülü olduğunu iddia etmek oldukça zor görünmektedir. Mezkûr ötekileştirici tavırları sergileyen birinin hümanist olarak adlandırılması ise, gerçek anlamda insanlık için mücadele etmiş insanlara yönelik bir hakaret olarak addedilebileceğinden dolayı bu yakıştırmadan da imtina edilmesi yerinde bir tutum olacaktır. Diğer taraftan Erasmus'un Hristiyan toplumlara yakıştıramadığı savaşa başka milletlere yönelik (Örneğin Türklerle karşı) meşru olarak görmesi ise onun pasifist olarak nitelendirilmesinin önündeki en büyük engeli teşkil etmektedir. Dolayısıyla dünya genelinde ve ülkemizdeki yaygın kabul görmüş olan Erasmus algısının yeniden düşünülmesi gerektiğini iddia etmemiz mümkündür.

Günümüzde birçok kaynaktan, popüler bir birlik olarak görülen, Avrupa Birliği'nin fikir babası olarak Erasmus adının öne çıktığı görülmektedir. Yaşadığı dönemde Avrupa Hristiyan birliğinin sağlanmasını temel bir şiar edinen birinden bu şekilde söz edilmesi şaşırtıcı bir durum değildir. Hatta Avrupa Birliği'ndeki birçok eğitim, kültür, sanat vb. faaliyetin/projenin Erasmus'un adı ile anılması ona olan hürmete işaret etmektedir. Bu bağlamda Avrupa Birliği tarafından onun adının uluslararası bir öğrenci değişim programına verildiği bilinmektedir. Yapmaya çalıştığımız analizler göz önünde tutulduğunda söz konusu öğrenci değişim programına onun adının verilmesinin oldukça tartışmalı bir durum olduğunu iddia edebiliriz. Şüphesiz uluslararası faaliyet gösteren böylesine önemli bir programa gerçek anlamda hoşgörü sahibi bir hümanistin adının verilmesi yerinde bir tutum olacaktır.

Kaynakça

- Akkaya, M. Şükrü. "Hümanizm'in Çıkışı ve Yayılışı". *DTCF Dergisi* 5/2 (1947): 199-222.
- Aristoteles. *Politika*, Trc. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005.
- Augustijn, Cornelis. "Erasmus und die Juden". *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History*, Vol. 60, No. 1 (1980): 22-38.
- Dazert, Denise. *Distinktion als Lebensform: Eine qualitative Untersuchung ausgewählter Werke von Erasmus sowie Adolph v. Knigge*, Wiesbaden: Springer VS, 2017.
- Erasmus. *Barışın Şikâyeti*. Trc. Celal Yeşilçayır. İstanbul: Dedalus Yay., 2018.
- Erasmus. *Bir Hristiyan Prensin Eğitimi*. Trc. Tufan Göbekçin. Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- Erasmus. *Deliliğe Övgü*. Trc. Vildan Kamer. İstanbul: Cem Yay., 2014.
- Erasmus. *Savaşa Karşı*. Trc. Pelin Korkmaz. İstanbul: Zeplin Düşünce, 2014.
- Grotius, Hugo. *Savaş ve Barış Hukuku*. Trc. Prof. Seha L. Meray. İstanbul: Say Yay., 2011.

İnalçık, Halil. "İmtiyazat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. cilt: 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Kadıoğlu, Muhsin. "Hümanizm". *Sosyoloji Konferansları*. 23. (2011): 157-165.

Kaufmann, Thomas. *Luthers Judenschriften*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

Kisch, Guido. *Erasmus' Stellung zu Juden und Judentum*, Philosophie und Geschichte. Eine Sammlung von Vortragen und Schriften aus dem Gebiet der Philosophie und Geschichte, 83/84, Tübingen: J.S.B. Mohr, 1969.

More, Thomas. *Utopia*. Trc. Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol, Mina Urgan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

Müller, Ralf. *Die Ordnung der Affekte, Frömmigkeit als Erziehungsideal bei Erasmus von Rotterdam und Philipp Melanchthon*. Bad Heilbrunn: Verlag Julius Klinkhardt, 2017.

Urgan, Mina. "Thomas More'un Yaşamı ve Utopia'nın İncelenmesi", *Thomas More, Utopia*, Trc. Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol, Mina Urgan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, (2012): 107-154.

<https://www.audiatour-online.ch/2015/07/01/warum-antisemitismus-teil-der-europaeischen-kultur-ist/>. Erişim Tarihi: 06.04.2019.

İSLÂM HUKUKUNDA ÇEVRE BİLİNCİ ALGISI ÜZERİNE

Emine GÜMÜŞ BÖKE*

Öz

İslâm Hukukunun klasik kaynaklarında günümüz şekliyle sistematik bir çevre hukukundan söz etmek mümkün olmamakla beraber çevre hukukuna zemin teşkil edecek Kur'an ve sünnette genel ilkeler mevcuttur. İslâm hukukunun temel kaynağı Kur'an-ı Kerim'de çevre koruma bilincini sağlayan birçok âyet vardır. Hz. Peygamber'in Sünnetinde de hem fiili hem de kavli birçok hadis yer almaktadır. Kur'an ve Sünnette yer alan ilke ve esaslar, Müslümanlara çevre bilinci hususunda önemli bir sorumluluk yüklemektedir. Bu bakımdan çevre kaynaklarının sürdürülebilirliğinin sağlanması, insanların ihtiyaçlarını temin gayesiyle yaratılan çevrenin bütün öğeleriyle korunması da hayati derecede önem arz etmektedir. Çevre ile ilgili uluslararası düzenlemelerin olmadığı hatta gündem bile yapılmadığı dönemlerde İslâm âlimlerinin çevre korumaya dair evrensel nitelikli görüş beyan etmeleri fıkıh mirası açısından ileri bir aşama olarak kayda değerdir.

Anahtar Kelimeler: Çevre, İslâm Hukuku, İnsan, Bilinç

ENVIRONMENTAL AWARENESS IN TERMS OF İSLÂMİC LAW

Abstract

While it is not possible to mention about systematic environmental law in the classical sources of İslâmîc Law today, there are general principles in the Qur'an and circumscription which will form the ground for environmental law. There are many verses in the Qur'an that provide environmental protection awareness. In the Sunnah of the Hz. Prophet, there are many hadiths that both he did and said. The principles and rudiments in the Qur'an and in the Sunnah give an important responsibility to the Muslims about environmental awareness. In this respect, it is crucially important to ensure the sustainability of environmental resources and to protect the environment (that is created to meet the needs of the people) with all its resources. When there are no international regulations on the environment or even agenda, İslâmîc scholars' declaration of universal opinion on environmental protection is worthwhile as an advanced stage of fiqh heritage.

Keywords: Enviroment, Human, İslamic Law, Consciousness.

Atf: Gümüş Böke, Emine (2019), "İslâm Hukukunda Çevre Bilinci Algısı Üzerine", *Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (16), ss. 229-251.

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı/Şişli Müftülüğü ADRB Vaizi İstanbul, dr.eminegumus@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-9648-8693.

Giriş

İslâm hukukuna göre, yeryüzü ve bütün kâinat, Allah tarafından insanoğlunun emrine amade olarak sunulmuş; ancak bir emanet olarak tevdi edilmiştir. Emanet doktrini çevre açısından dikkate alındığında bireysel ve toplumsal olarak insanlar çevrenin korunmasından sorumludur. Bunun nedeni insan tabiat ve onun kaynakları üzerinde yetkili kılınması ve onu koruyup kollamakla sorumlu tutulmasıdır (ez-Zuhruf, 43/12-14; İbrahim, 14/32-34). Dolayısıyla, kaynakları hor kullanmak ve gelecek nesillerin hakkını gasp etmek, çevreyi kirletmek ve doğayı tahrip etmek, söz konusu bu nimetlerin şükürünü yerine getirmemekle ve ancak emanete ihanet etmekle ifade edilebilir. İnsanoğlunun bu sorumluluğu yerine getirmediği zamanlarda ortaya çıkan bozulmayı yüce Allah şöyle ifade etmektedir: “İnsanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu; böylece Allah -dönüş yapınlar diye- işlediklerinin bir kısmını onlara tattırıyor” (er-Rûm, 30/41). Fesad ise başta İslâm olmak üzere bütün semavî dinlerin olmasını istemediği fiili bir durumdur.

Bu makalede insanda çevre bilinci ve duyarlılığı oluşturmada İslâm hukukunun kaynakları olan Kur'an ve Sünnetin hükümleriyle konu ele alınacaktır. İlk olarak çevre kavramının genel çerçevesi verildikten sonra çevre-insan ilişkisini belirleyen hükümlere ve çevre bilincini oluşturan esaslara değinilecektir.

1. Kavramsal Açıdan Çevre

Sözcük olarak yöre, ortam, bölge, etraf, civar ve muhit¹ gibi anlamlarda kullanılan “çevre” kavramı, ilk bakışta ne kadar açık ve kolay anlaşılabilir görünse de içeriği belirlenmeye çalışıldıkça, kavramın ne kadar karmaşık, kapsamının geniş ve sınırlarının çizilmesinin zor olduğu ortaya çıkmaktadır. Genel bir tanımla çevre, insanın diğer insanlarla olan ilişkilerini ve bu ilişkiler sürecinde birbirleriyle olan etkileşimini, insanın bitki ve hayvan gibi diğer canlı varlıklarla ve canlıların yaşamlarını sürdürdükleri ortamdaki hava, su, toprak gibi cansız varlıklarla olan ilişki ve etkileşimini anlatmaktadır.²

Kavramın içeriğinden çevre sözcüğünün, bireyi etkileyen hava, su, toprak, bitki, hayvan, yollar, şehirler, binalar vs. gibi tabiat ve insanın tabiat üzerindeki müdahalesi sonucu oluşan değişimleri ifade eden maddi nesnelere ve ekonomik, politik, teknolojik, sosyo-kültürel ve psikolojik faktörlerden üretilen, bireysel ya da toplumsal olarak insanın kendi çevresinde oluşturduğu maddi olmayan nesnelere kapsamakta olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla çevre, kişiyi etkileyen dış koşul ve durumların toplamıdır. Diğer bir ifadeyle, çevre, fiziksel, kimyasal, biyolojik, kültürel ve sosyo-ekonomik kaynak ve değerlerin oluşturduğu kompleks bir sistemdir.³

¹ D. Mehmet Doğan, “Çevre”, Büyük Türkçe Sözlük, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 223.

² Can Hamamcı, Çevre bilimi, 2. Baskı (İstanbul: İzge Kitabevi, 1997), s:22; Bilal Deliser, “İslâm’da Çevre Felsefesinin Kur’anî Temelleri”, *Uluslararası Katılımlı Çevre Sempozyumu Bidiriler Kitabı, (Gümüşhane-24-26 Ekim 2013)* ed.İhsan Günaydın, (Gümüşhane Üniversitesi, ÇEKUD, 2014) , 193-213; Mustafa Kayhan, “İslâm’da Çevre Hukukunun Tarihi Seyri ve Osmanlı Devletindeki Uygulamaları”, *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu, (Ankara, 08-10 Mayıs 2014)*, ed. Mehmet Fatih Gökçek, (Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014), 630.

³ Arife Gümüş, *Türkiye’de Çevre Koruma ve Ekonomik Büyüme İlişkisi (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998)*, 1-2; Mehmet Bayraktar, *İslâm ve Ekoloji*, (Ankara: D.İ.B. Yayınları,1992), 15.

Çevre ve çevre sorunlarını tam kavrayabilmek için bilinmesi gereken bir kavram da *ekosistem*dir. Yerküre canlı ve cansız varlıklardan meydana gelmektedir. Ekosistem, canlı organizmaların birbirlerini ve canlı olmayan ortamları, birbirlerine enerji transfer ederek etkiledikleri ortamdır. Dolayısıyla ekosistem, dağları, ormanları, gölleri kısaca her şeyi kapsamaktadır.⁴ Ekoloji ise canlılarla çevrelerini ve bu iki varlığa ait öğelerin karşılıklı ilişki ve etkileşimini inceleyen bilim dalıdır.⁵ Ekolojinin ele aldığı canlı varlıklar yalnızca bitki ve hayvan topluluklarıdır. Çevre ise, insanı yapay ve doğal ortam içinde inceleme konusu yapmaktadır. Bu nedenle çevre ekolojiye göre daha geniş kapsamlı olmaktadır. Ekoloji bütün çevre münasebetlerini içine alan bir bilim değildir. Hava kirlenmesi ve insan sağlığına etkileri, radyasyon tehlikesi, doğal kaynakların tükenmesi gibi konular ekolojinin değil⁶, tüm canlıların kendi içlerinde ve kendi aralarında sürdürdükleri ilişki ve etkileşimler ve yaşadıkları ortamla arasındaki etkileşimleri inceleyen çevrebiliminin konusudur.⁷

Ekoloji terimi, 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıktığında çok dar anlamda olup o zamanlar bir hayvan türünün anorganik ve organik çevresi ile bütün ilişkileri toplamının araştırılmasını ifade etmekteydi. Fakat daha sonra söz konusu terim, sadece bir türün değil, bir çevre düzeninde yaşayanların tamamının birbiriyle olan çeşitli ilişkileri ve dengesi olarak genişlemiştir. Böylece terimin içine insan cinsi de girmiş, ekoloji biyolojinin bir alt dalı olmaktan çıkarak birçok bilim dalının ilgili olduğu bir alan haline gelmiştir.⁸

2. Çevre, Ahlâk ve Hukuk İlişkisi

Çevre sorunlarının yalnızca teknolojik önlemler ve yasal düzenlemeler gibi araçlarla çözümlenemeyeceğinin anlaşılması çevreye karşı tutum ve davranışlarımızın ahlâki boyutunun önemini ortaya koymaktadır. Geleneksel ahlak anlayışı insanın insanla olan ilişkileri, insan-toplum ve devlet ilişkilerini konu edinmiştir. İnsan doğa ilişkileri ve insanın doğaya karşı sorumluluklarıyla ilgili noktalar klasik anlayışta yer almamıştır. Bu eksiklik çevre krizinin temel nedeni olarak düşünülmektedir.⁹

Yeni bir ahlâk felsefesi geliştirmeye çalışan filozoflara göre, “çevre sorunlarının kaynağını çevreye yönelik davranışlarımızı yönlendiren, evrene, insana, insanın evrendeki yerine, yaşamın anlamına ilişkin temel felsefi inançlarımız oluşturmaktadır. Böylece ilk olarak insan-doğa ilişkileri ve insanın doğaya karşı tutum ve davranışlarının ahlâki boyutu vurgulanmaya başlanmıştır. Çevre-ahlâk ilişkisiyle ilgili literatürün büyük çoğunluğunun son onlu yıllarda gündemde yerini aldığı söylenebilir. Bu nedenle çevre ahlâkiyle ilgili olarak üzerinde ittifak edilmiş

⁴ Fikret Berkes – Mine Kışlaloğlu, *Ekoloji ve Çevre Bilimleri*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990), 149; Kayhan, *İslâm’da Çevre Hukukunun Tarihi Seyri ve Osmanlı Devletindeki Uygulamaları*, 632.

⁵ Bayrakdar, *İslâm ve Ekoloji*, 19; Kemal Görmez, *Çevre Sorunları ve Türkiye*, (Ankara: Gazi Kitabevi, 1997), 7.

⁶ Gümüş, *Türkiye’de Çevre Koruma ve Ekonomik Büyüme İlişkisi*, 2.

⁷ Hamamcı, *Çevre Bilim*, 32; Ferzan B. Yıldırım, *Çevre Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İGDAŞ,1997), 35.

⁸ Ali Kuzudüşli, “Çevre Bilincinin Gelişmesine Dinin Katkısı ve İslâm’ın Çevre Duyarlılığıyla Eleştirilebilecek Bazı Temel Öğretileri”, *Uluslararası Katılımlı Çevre Sempozyumu Bidiriler Kitabı (Gümüşhane Üniversitesi, 24-26 Ekim 2013)*, ed. İhsan Günaydın, (Gümüşhane Üniversitesi, ÇEKUD, 2014), 146.

⁹ İbrahim Özdemir- Münir Yükselmiş, *Çevre Sorunları ve İslâm*, (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 1997), 66 vd.

bir tanım yoktur. Ancak çevre sorunları çerçevesinde insan-doğa ilişkilerini ahlâki bir bağlamda açıklama girişimiyle beraber ortaya atılmış birçok tanım vardır.¹⁰ Hepsinin ortak niteliği ise, çevre-insan ilişkilerinin şimdiye kadar pek öne çıkmayan veya doğa aleyhine ortaya çıkan ahlâki yönünün vurgulanması; insanın doğal çevreye ve diğer varlıklara karşı ahlâki sorumluluk duygusuyla yaklaşmasıdır. Ahlâkın insan-doğa ilişkilerinde, doğanın fethedilmesi ve ele geçirilmesi ile ilgili olarak sağladığı meşrulaştırma, yerini doğa ve doğadaki canlı cansız tüm varlıklarla birlikte yaşama ve onların yaşamına saygı gösterme gibi bir ahlâki görüşe bırakmaktadır.

Bugün dünyayı fiziken insanlara yaşanmaz kılan çevre krizinin temelinde ahlâki ve moral değerlerdeki bozulma yatmaktadır. Çevre ahlâki, çevre krizini aşmada daha iyi bir dünya ve daha iyi bir çevre için önemli rol üstlenmektedir. Bu bağlamda insan, eylemlerinin sonuçlarının sorumluluğunu bilecek, doğal dengeye, doğadaki diğer canlılara ve gelecek nesillere karşı daha sorumlu bir tavır takınacaktır.

İslâm hukukunun asli kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve Sünnette genel ahlâk kuralları ile çevrenin korunması arasında çok sıkı bir ilişki olduğu görülmektedir. Allah insana tabiatı korumayı emretmekle beraber bunu nasıl ve hangi yollarla koruyabileceğini de göstermektedir. Hz. Peygamber de hem sözleri hem de uygulamalarıyla çevrecilik yapmakla kalmamış, çeşitli vesilelerle bu konuda öğütler de vermiş ve tavsiyelerde bulunmuştur. Şunu belirtmek gerekir ki İslâm, insanın çevresiyle, yani insanın toplumla ve tabiatla olan ilişkisinin manevî olmasının yanında ahlâki olmasını da öngörmektedir. Diğer ifadeyle İslâm'a göre çevre ve ekoloji sorunu aynı zamanda ahlâk sorunudur. İnsanın çevresiyle olan ilişkisi, İslâm'ın iyi ve güzel kabul ettiği ahlâki duygular ve kurallar içinde olursa bu ilişkinin ekolojik olduğu söylenebilir. Kur'an'da insanın toplumsal ve tabii çevreye en zararlı gayri ahlâki davranışlardan olan israf ve fesad sık sık yerilerek zikredilmektedir. Bu ve benzeri kötü ahlâki davranışlar duygu ve davranışlar geniş manalarıyla düşünüldüğü, gerçekten bugünkü çevre krizinin ortaya çıkmasında büyük payları olduğu anlaşılmaktadır.¹¹ Denilebilir ki, gayri ahlâki davranışlar milletlerin siyasî rejimlerine ve ekonomik sistemlerine aksederse, bu toplumlar ve çevre için daha da tehlikeli bir durum arz eder.

Çevreyi yaratıp şekillendiren ve çevrenin nasıl korunabileceğine dair ahlâki ve hukukî prensipler ortaya koyan yaratıcının uyarılarını dikkate almayan insanoğlunun çevresel sorunlar tarafından tehdit edilmesi kaçınılmazdır. Zira kâinatın olanakları sınırlıdır. Sınırlı olanaklara sahip kâinatın sınırsız taleplere cevap vermesi ancak hatasız bir şekilde sürekli yenilenmesine; söz konusu taleplere cevap vermesine bağlıdır.¹² Bu nedenle sınırlı kaynakların tüketimi karşısında insana emanet olarak verilen nimetlerin tasarrufu konusunda ahlâki ilkeler önem arz etmektedir. Bununla beraber İslâmî ekoloji aynı zamanda kuralsal ve hukuki yaptırımları olan bir ekolojidir. İslâm çevre meselesini, sadece fertlerin ve

¹⁰ Özdemir-Yükselmiş, *Çevre Sorunları ve İslâm*, 65- 69.

¹¹ Bayrakdar, *İslâm ve Ekoloji*, 65; Kuzudişli, *Çevre Bilincinin Gelişmesine Dinin Katkısı ve İslâm'ın Çevre Duyarlılığıyla Eleştirilebilecek Bazı Temel Öğretileri*, 150.

¹² Recep Özdemir, "İslâm'da Çevre Hukukunun Genel Esasları", *II. Uluslararası Çevre ve Ahlak Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (Adıyaman Üniversitesi, 24-26 Ekim 2014), ed. Ahmet Pınarbaşı, Murat Pala, (Adıyaman, İSEM 2014), 1005.

toplumların inançlarına ve ahlaklarına bırakmamakta; inançları ve ahlâkı temel almakla birlikte, çevrenin korunması için belli kurallar koymakta ve buna uymayanlara cezai müeyyideler uygulamaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in çevre için koyduğu yasaklamalardan ve buna uymayanlar için tatbik ettiği müeyyidelerden bunu anlamaktayız.¹³

Bugün dünyadaki ekolojik hareketlere baktığımızda çevre sorunlarının fark edilmesi ancak son onlu yıllarda mümkün olmuştur. Dolayısıyla çevrenin korunması ve çevre hukuku ile ilgili düzenlemeler 1970' li yıllardan sonra bilim adamlarının çevrenin tahribine ilişkin ortaya koydukları bilimsel bulgular ve bu bulguları birer propaganda malzemesi yapan çevreci sivil toplum örgütleri ve bizatihi çevre sorunları çevre hukukunun zeminini hazırlamıştır. Yeni ve genç bir hukuk branşı olmakla birlikte hızla gelişen çevre hukuku, çevre ceza hukuku ve çevre idare hukuku gibi alt dallara da ayrılarak giderek genişleyen bir seyir takip etmektedir.¹⁴ İslâm hukuku söz konusu olduğunda klasik fıkıh kaynaklarında günümüzdeki şekliyle sistematik bir çevre hukukundan söz etme imkânı yoktur. Bununla birlikte çevre hukukuna zemin teşkil edecek Kur'an ve Sünnette genel ilke -yer yer de detaylara girilerek- özel hükümler olmak üzere geniş malumat vardır.

İslâm çevreciliğinin dolayısıyla da İslâm çevre hukukunun kaynakları arasında siyer ve gazavât, hadis külliyatı, İslâm'ın ilk dönemlerini konu edinen klasik İslâm Tarihi kaynakları, hisbe¹⁵ konusunu inceleyen kitaplar ve bazı fıkıh kitaplarının olduğu görülmektedir. İslâm hukukunun birinci kaynağı olan Kur'an hükümlerini pratik hayata aktaran Hz. Peygamber'in söylem ve uygulamalarında çevre korumaya oldukça geniş yer verilmiştir. Bu mirasın anlam ve ruhuna bağlı kalınarak iyi okunması, günümüz çevre koruma algısına hukuki ve ahlaki katkı sağlayacaktır.

3. İslâm Hukukunda Çevreye İlişkin Hükümler

İnsanın yeryüzündeki yaşamında diğer varlıklarla olan ilişkisini sağlıklı bir şekilde gerçekleştirmesi ve mutlu, erdemli bir hayat sürdürebilmesi için bazı ilkelere dikkat etmesi gerekir. Zira bu ilkeler, hem onun diğer varlıklarla olan ilişkisini sağlıklı bir şekilde yürütmesine yardımcı olacaktır, hem de çevresiyle barışık, mutlu bir çevreye sahip bir insan topluluğunun oluşmasına katkı sağlayacaktır. İslam hukukunun genel hükümleri açısından bakıldığında insan-çevre ilişkisine dair şu ilkeleri şöyle sıralamak mümkündür.

3.1. Kâinattaki Denge

Yeryüzündeki canlı hayatının devam etmesi, mevcut tabii düzenin normal kendi doğal akışı içindeki işleyişine bağlıdır. Bu düzenin bozulması ise, yeryüzündeki hayatın sona ermesi ve bunun da kıyametin kopması anlamına geleceğini unutmamak gerekir. Bugün dünyanın birçok bölgesinde çeşitli nükleer santrallerin patlaması ve kimyasal silahların kullanımı sonucu meydana gelen büyük çevre felaketleri ekolojik dengeyi bozarak küçük kıyametlerin kopmasına

¹³ Bayrakdar, *İslâm ve Ekoloji*, 66.

¹⁴ Nükhet Turgut, *Çevre Hukuku (Karşılaştırmalı İnceleme)*, (Ankara: Savaş Yayınları, 1998), 1.

¹⁵ Hisbe: İyiliği emretmek, kötülüğü önlemek, kamu düzenini sağlamak ve korumak vazifesi ve bu vazifeyi zamanla üstlenen kurum. Hisbe görevini üstlenen kimseye "muhtesip" denir.

sebeptir. Bu bağlamda denge ilkesi insanın ilişkisinde belli ölçülere dikkat etmesi gerektiğini gösteren bir ilkedir.¹⁶

Yüce Allah, yer ve göklerdeki bütün canlı ve cansız varlıkların belli bir ölçü ve dengeye göre yaratıldığını (el- Hicr, 15/16-20) dolayısıyla bu dengenin ve miktarının bozulmaması gerektiğini belirtmektedir. Bu bağlamda Kur'an'da Allah: "Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık." (el-Kamer, 54/49) buyurarak modern dünyanın çevre literatürüne giren "Ekolojik Denge"yi asırlar öncesinde kullandığı ortaya çıkmaktadır¹⁷. Aynı zamanda Kur'an, Allah'ın yaratmasında herhangi bir ölçsüzlük, uygunsuzluk ve bozukluk bulunamayacağını şu âyetle bildirmektedir: "Yedi göğü birbiriyle tam bir uygunluk içinde yaratan O'dur. Rahman'ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak bir bozukluk görebiliyor musun? Sonra gözünü tekrar tekrar çevir de bak; (kusur arayan) göz aradığını bulamadan bitkin olarak sana dönecektir." (el- Mülk, 67/3,4).

"Denge ve ölçüyü O koydu ki dengeden sapmayasınız." (er-Rahmân, 55/8) âyetiyle Kur'an, insanı bu ölçü ve dengeyi koruma konusunda uyarılmaktadır. Başka bir âyette ise Allah'ın her şeyi bir ölçüye göre düzenlediğinden bahsedilmektedir (el- Furkân, 25/2). Böylece Kur'an, kâinata bir denge gözetildiğini¹⁸ ve bu dengenin bozulmaması için, her şeyi belli bir ölçü ve tartı içinde kullanmayı, aşırı gitmemeyi, haddi aşmamayı ve en önemlisi hayatın ve çevrenin kendisine bir emanet olduğunu unutmamayı ve buna göre yaşamayı emretmektedir. Diğer taraftan söz konusu uyarı insanın yaratılışının yani "fitrat"ın dengesini bozmamasını da içermektedir. Bu noktada İslâmi eğitim ve öğretim fitratın bozulmasını ve insanların halden hale geçerek doğru yoldan sapmalarını engellemeye çalışmakta, insanın gerek iç ve gerekse dış çevreyle olan ilişkisinin belli bir düzende olması gerektiğini göstermektedir.¹⁹

Var olan her şey bir denge ve düzen ilkesine göre yaratıldığına dair şu âyetleri de bu anlamda örnek olarak vermek mümkündür: " Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can verdiği ve orada her çeşit canlıların yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârlar ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirip yönlendirmesinde aklını işleyen bir topluluk için elbette deliller vardır." (el-Bakara, 2/164).

"O geceyle gündüzü, ayla güneşi hizmetinize verdi; yıldızlar da O'nun emrine boyun eğmişlerdir. Bunda aklını kullanan bir topluluk için önemli ibretler vardır. Sizin için yerden türlü renklerde bitirdiği şeylerde böyle bunda da düşünüp taşınan bir kavim için büyük ibret vardır." (en- Nahl, 16/12-13).

"Üstlerindeki göğe bakmıyorlar mı? Hiçbir kusuru olmaksızın onu nasıl kurduk, nasıl süsledik. Yeryüzünü de düzledik, üzerine sarsılmaz dağlar yerleştirdik, orada her türden güzel bitkiler yetiştirdik; bize yönelen her kula

¹⁶ Mustafa Güven, "Kur'an'ı Kerim'de Çevre Bilincine Dair Bazı Ahlâki Esaslar", *Birey ve Toplum Dergisi*, 4/8, (Güz 2014), 147.

¹⁷ Hamza Aktaş, "İslâm'da Çevre Bilinci Eğitimi" (Uluslararası Katılımlı Çevre Sempozyumu Bildiriler Kitabı, (Gümüşhane, 24-26 Ekim 2013), ed. ed. İhsan Günaydın, (Gümüşhane Üniversitesi, ÇEKUD, 2014), 161.

¹⁸ Gürbüz, Faruk, *Kur'an'da Denge*, (İstanbul: Denge Yayınları, 1997), 34.

¹⁹ Aktaş, İslâm'da Çevre Bilinci Eğitimi,162; Güven, "Kur'an'ı Kerim'de Çevre Bilincine Dair Bazı Ahlâki Esaslar", 147; Bayraktar, *İslâm ve Ekoloji*, 39 vd.

aydınlatici ve hatırlatici olsun diye. Gökten bereketli yağmurlar indirdik, onunla nice bahçeler ve hasat edilen tahıllar yetiştirdik. Bir de salkım salkım meyvesiyle göğe uzanan hurma ağaçları..." (el-Kâf, 50/6-10).

Bu âyetlere bakıldığında çevrenin nasıl bir nizâma sahip olduğunu, doğanın kendi içinde çok hassas bir denge ile birlikte insan için yaratıldığını ve insanın bütün ihtiyaçlarını buradan karşılayacağı, bunun için de son derece dikkatli ve sorumlu olmak gerektiği anlaşılmaktadır. Zira bu dengenin bozulması halinde doğrudan insan hayatının büyük bir tehdit altında olacağı da zımnen vurgulanmaktadır.

"Gökleri, yeri ve bunlar arasındakileri oynayıp eğlenmek için yaratmadık. Bunları hakikat ve hikmet çerçevesinde yarattık, fakat çoğu bunu bilmez." (ed-Duhan, 44/38-39) âyetiyle yüce Allah tabiatın rastgele değil belli bir düzene göre yaratıldığını "hak" ve "hikmet" kavramlarıyla belirtmektedir. Kur'an-ı Kerim'de mevcut dengenin sağlanması açısından dikkat edilmesi gereken diğer hususlara da vurgu yapılmıştır. Fesad ve bozgunculuk yapmamak (el-Bakara, 2/205), israftan kaçınma (el-En'âm, 6/141; el-A'râf, 7/31), emanete riâyet etme (Âli İmran, 3/161; el-Enfâl, 8/27), davranışlarda aşırıya gitmeme (Hûd, 11/112) vb. dengeyi sağlayacak olan hususlar düzenin bozulmaması için Kur'an'ın öğütleri arasında yer alan örneklerdir. Bütün bu örnekler insanoğlunun dünyada yaşarken denge ilkesine ve nizama dikkat etmesi gerektiğini gösteren en önemli delillerdir.

3. 2. İnsanın Yeryüzünün Halife Oluşu ve Dünyayı İmar

Yeryüzünü mükemmel bir düzen ve intizam içerisinde yaratan Allah, insanoğlunu yeryüzünün halifesi olarak tayin etmiş ve kâinatı kendisine emanet etmiştir. Kur'an'ın ifadesiyle Yüce Allah: "Hani Rabbin meleklerle "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım." demişti. Onlar: "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birisini mi yaratacağın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ve seni takdis ediyoruz?" dediler. Allah da: "Ben sizin bilmedik/erinizi bilirim." dedi (el-Bakara, 2/36). Kur'an bağlamında burada halife kelimesi, yeryüzünün kullanıcı ve sakinleri olarak orada medeniyet kuracak ve onu imar edecek olan insanın konumunu gösterir. Allah'ın yeryüzünde halife olarak seçtiği insana dünyayı imar etme görevi yüklemiştir (Hûd, 11/61). Kur'an-ı Kerim'in "*emanet*" olarak ifade ettiği bu görev, gökler ve dağların bile çekinerek kabul etmedikleri ve korkudan titreyip parça parça oldukları çok ağır bir yüküdür (el-Ahzâb, 33/72). Bu durumda insanın Allah'a kulluk etmesi (el-Kıyâmet, 75/36; el-Mü'minûn, 23/115) yeryüzünde halife kılındığının bilincinde olması, Allah'ın dinine yardım etmesi ve böylece dünyayı hem maddi hem manevi ve ahlaki yönden mamur etmesi gerekmektedir. Çünkü Allah, kâinat gibi insanı da başıboş olarak ya da bir eğlence olsun diye yaratmamıştır (el-Enbiyâ, 21/16). Asıl olan bu yüce görevin bilincinde olarak hayat sürmektir.²⁰

Kur'an'ı Kerim'in birçok yerinde insanoğlunun Allah'ın halifesi olduğu hususu zikredilmiştir. Bu âyetlerden bazıları şöyledir.

"Sizi yeryüzünde halifeler yapan O'dur. Artık kim inkâr ederse inkârcılığı yalnız kendi aleyhinedir. Kâfirlerin küfrü rableri katında gazabı arttırmaktan başka

²⁰ Deliser, "İslâm'da Çevre Felsefesinin Kur'anî Temelleri", 202; Naci Kula, "Kur'an Işığında İnsan-Çevre İlişkisinin Ruh Sağlığı Açısından Önemi", (Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9/9) 2000,363; Erol Özvar, "İslâm ve Çevre", Osmanlı İmparatorluğunda Çevre ve Şehir, İstanbul Medeniyet Üniversitesi ve TC. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı (İstanbul: Aralık-2015), 42.

bir sonuç doğurmaz; şu hâlde kâfirlerin küfrü ancak kendi zararlarını arttırır.” (el-Fâtır, 35/39).

“Sizi yeryüzünün halifeleri kılan, size verdiği şeylerde sizi denemek için kiminizi kiminizden derecelere üstün kılan O’dur. Şüphesiz rabbinin cezası çok çabuktur, yine O’nun bağışlaması ve rahmeti boldur.” (el-En’âm, 6/165).

“Nasıl davranacağınızı görelim diye yeryüzünde sizi, onlardan sonra yeryüzünde halifeler kıldık.” (Yûnus, 10/14).

“Darda kalan kendisine yalvardığı zaman imdadına yetişen, sıkıntısını gideren ve sizi yeryüzünün halifeleri yapan kim? Allah’tan başka bir tanrı mı? Ne kadar da kıt düşünüyorsunuz!” (en-Neml, 27/62).

İşte bu âyetler halife sıfatıyla insanın yeryüzündeki konumuna dikkat çekerek dünyadaki hayatında nasıl davranması gerektiğini ve yeryüzündeki varlıkla olan ilişkisinde bu temel misyonunu göz önünde bulundurmasını hatırlatmaktadır. İnsan bu konumunu unutarak davrandığında da büyük ölçüde Kur’an’ın ifade ettiği “*heva ve hevesini ilah edinen*” (el-Câsiye, 45/23) bir konum içinde bulunduğu dikkat çekilmektedir.²¹ İnsanın yeryüzünde halife kılınması meselesi bu âyeti kerimeler muvacehesinde insan-Allah ilişkisinin belirli ölçüleri verilmeye çalışılmaktadır. Yeryüzü kendisine emanet edilerek ona sahip çıkacak insan; bu görev ve sorumluluğunu öncelikle Allah’ın kulu olarak yerine getirmelidir. Çünkü kendisini yaratan ve yeryüzünü varis kılan O’dur. Varislik ise insanın evreni kendinden öncekiler için geçici bir süre emanet aldığı ve kendinden sonrakilere de onu hem koruyarak hem de güzelleştirerek bırakması gerektiği şeklinde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla yeryüzünün varisi olma, ilk olarak sosyal alanda ikinci olarak fiziki alanda onu daha güzel hale getirme sorumluluğunu vurgular. İnsan tabiata hükmetme yetkisinin verilmesi, ilâhi surette yaratılmış olmasında ve akli güç, kabiliyet sahibi olmasından kaynaklanmaktadır.²²

Sonuçta, insanlara medeniyet inşa etmesi için gerekli güç ve yetkiyi veren Allah, bu yetkiden faydalanılmasını istemiştir. Zira Kur’an’a göre insan, yeryüzünde halifedir, ahiret hayatı için bireysel ya da sosyal yönüyle dünyayı ihmal etmek yerine imar etmeye çalışmalıdır: “O sizi yerden var etti ve size orayı mâmur hale getirme görevi verdi.” (Hûd, 11/61). Bu nedenle insanın konumu, asla yeryüzünde bozgunculuğa yahut kendisine verilen güç ve yetkiyi, yeryüzü kaynaklarını kötüye kullanmak değil dünyayı insan onuruna yaraşır bir biçimde imar etmektir.²³ Dolayısıyla Kur’an’ın ifadelerinde tabiat ve onun kaynakları Allah’ın insana bir lütfudur (Lokmân, 31/20), insandan Allah’ın lütfuna karşılık şükretmesi ve bozgunculuk yapmaması istenmektedir (İbrahim, 14/32-34).

3. 3. Fesadın (Bozgunculuk) Yok Oluşu

Fesad (Bozgunculuk), bir düzeni bozmak, normal işleyişi engellemek ve faydalı olanı yok ederek zarar vermek demektir. İslâm hukukunun asli kaynağı olan Kur’an-ı Kerim, çevre kirlenmesi ile pek yakın münasebeti bulunan “fesad” kavramına dikkatimizi çekmektedir. İnsanın yeryüzünde bozgunculuk ve fesad

²¹ Kula, “Kur’an Işığında İnsan-Çevre İlişkisinin Ruh Sağlığı Açısından Önemi”, 363.

²² Deliser, “İslâm’da Çevre Felsefesinin Kur’anî Temelleri”, 207; Özvar, “İslâm ve Çevre”, 42.

²³ Sayed Shah Sikandar Haneef, “İslâm’da Çevre Hukukunun Prensipleri”, trc. Abdullah Çolak, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 11(2008), 333; Özvar, “İslâm ve Çevre”, 43.

yaptığını ve doğayı tahrip ettiğini Cenab-ı Hak kınayıcı bir üslupla şöyle ifade etmektedir: “İnsanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu; böylece Allah-dönüş yapsınlar diye- işlediklerinin bir kısmını onlara tattırıyor.”(er-Rûm, 30/41). Müfessirler bu âyette geçen fesadı, insanların günahları ve isyanları sebebiyle kıtlık, yangın, sel gibi çevre felaketlerinin çoğalması ve bereketin kalkması şeklinde yorumlamışlardır.²⁴ Bu âyetten, karada ve denizde savaş çıkarmak suretiyle çevrenin zarar görmesi ve sonuçta doğanın verimsizleştirilmesi de anlaşılabilir.

Kendisine yönelen ruhları arındıran Allah, yeryüzünü üzerinde taşıdığı sayısız nimetler ve güzelliklerle korunması gereken bir emanet olarak insanoğluna sunmuştur. Bu emanete ancak onun tabii dengesini koruyarak riâyet edilebilir. Hâlbuki insan eliyle yeryüzünün tabii dengesi bozulmaya başlamıştır. Teknolojik gelişmelerin ortaya çıkardığı çevre sorunları, sanayi atıkları ekolojik dengeyi bozmaktadır. Bunun sonucunda toprak, su ve hava kirlenmekte ve zehirlenmekte, nice hayvan ve bitki türleri yok olup gitmektedir. Buna bir de sosyal hayattaki bozulma eklenince insanın, Yüce Allah'ın koyduğu değerleri dikkate almasının acı faturası ortaya çıkmaktadır.²⁵

Konuyla ilgili Kur'an-ı Kerim'de yüce Allah “Hâkimiyeti ele aldığı anda ise ülkede bozgunculuk çıkarıp ürünleri ve nesilleri yok etmeye çalışır. Allah bozgunculuğu sevmez.” (el- Bakara, 2/205) buyurarak ekin ve nesli yok etmeye çalışanların ve bozgunculuk yapanların akıbetleri ile ilgili uyarıda bulunmaktadır. Bugün sağlık ve beslenme alanında insanlığın nasıl bir felaket ile karşı karşıya olduğunu düşündüğümüzde bu âyetin ortaya koyduğu uyarı daha iyi anlaşılabilir. Dolayısıyla tabiata verilen zarar, sadece hâlihazırda yaşayan insan ve diğer canlı türlerine zarar vermekle kalmaz, gelecek nesillerin de hakkını gasp etmek anlamını taşımaktadır. Bu cihetle çevreye zarar vermek bozgunculuk olarak ifade edilebilir. Kur'an-ı Kerim, yeryüzünün bozulmasına sebep olan insanın, bunun acı sonuçlarının bir kısmını dünyada tadacağına, asıl cezasının ise ahrette olacağına işaret etmektedir.

Kur'an tabiattaki dengeyi gözetmemizi ve tabiatın düzenini bozmamamız için bizi defalarca uyarmaktadır. “Biz göğü, yeri ve ikisi arasındakileri oyuncak olsun diye yaratmadık. Eğer bir eğlence edinmek isteseydik, onu kendi katımızdan edinirdik. Biz hiçbir zaman hikmetsiz bir iş yapmayız.” (el- Enbiyâ, 21/16-17) buyuran Allah bu dünyanın tuhaf bir tesadüf eseri olarak vücuda gelmediğini belirtmektedir.²⁶ Hz. Peygamber de kâinattaki her bir varlığın yaratılış gayesi doğrultusunda kullanılması gerektiğini belirtmiş; israf edilmeden her şeyden yerli yerinde istifade edilmesi ve hiçbir şeye zarar verilmemesi hususunda birtakım ilkeler ortaya koymuştur. Kur'anı Kerim'in ve sünnetin ortaya koyduğu hükümlere uygun hareket edilmediği zaman, tabiatı tahrip eden çevre problemleri ortaya çıkmakta ve neticede dünyanın ekolojik dengesini bozan insanların altından kalkamayacağı birçok sorun meydana gelmektedir.

4. İslâm Hukukunda Çevre Bilincine Dair Genel Esaslar

²⁴ Sadrettin Gümüş v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: D.İ.B.Yayınları,2012), 4/322 vd.

²⁵ Ayla Abak, *Çevre Bilinci*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 13-14.

²⁶ el-Hafız B.A. Masri, “İslâm ve Ekoloji”, tercüme: Murat Çiftkaya, (İstanbul: İGDAŞ yayınları 1997), 20.

İnsan, toplum içinde yaşayan bir varlıktır. Toplu halde yaşayan insanlar arasında huzur ve mutluluğun sağlanabilmesi için bireylerin, hak ve yükümlülüklerini bilmeleri ve bu konuda bilinç sahibi olarak bunun gereğini yerine getirmeleri gerekmektedir. Toplumlari derinden sarsan sayısız sorunun yaşandığı günümüz dünyasında, insanlık onuruna yakışır aydınlık geleceğin inşası için hepimize sorumluluklar düşmektedir. Zira İslâm'ın değerleri, hem fertlerin hem de tabii çevrenin varlıklarını sürdürebilmeleri için olmazsa olmaz şartlardır. Bu noktadan hareketle İslâm hukukunda çevre bilincine dair esasları ele almaya çalışacağız.

4. 1. Sorumluluk ve Emanet Bilinci

Yüce Allah tarafından Kur'an-ı Kerim'de insana teklif edilen hilafet görevini üstlenmeyi kabul etmesinden sonra insanın başıboş bırakılmadığına dikkat çekilerek (el- Kıyâme, 75/36) sorumluluk sahibi bir varlık olduğu hatırlatılmaktadır.²⁷ İnsanın ilişkilerini anlamlı kılan da onun kendisi ve çevresine karşı bazı sorumluluk ve görevlerinin olduğunun bilinci içerisinde davranmasıdır.²⁸ İnsanlar bu noktadan hareket ettiği müddetçe tüm çevreye karşı daha duyarlı olacaktır. Sorumlu insan aynı zamanda kendi yaptıklarının da sonucuna katlanan onu dikkate alan insandır. Bu meyanda Kur'an-ı Kerim'de herkesin kazandığının kendisine ait olduğu ve her insanın kendisinden sorumlu olduğu, başkasının günahını yüklenmesinin söz konusu olmadığı belirtilmektedir (el- En'âm, 6/164).

Kur'an'da, insanın mükemmel bir şekilde yaratıldığı ve dünyanın, insanın yaşamasına elverişli bir tarzda hazırlandığı anlatılmaktadır: "Yeryüzünü sizin için yerleşim alanı yapan, göğü de (üstünüze) bina eden, size şekil veren, şeklinizi de güzel yapan ve sizi temiz nimetlerle rızıklandıran Allah'tır. İşte rabbiniz olan Allah; âlemlerin rabbi olan Allah yüceler yücesidir." (el- Mü'min, 40/64). Başka bir âyette ise yeryüzünü imar görevinin insana verildiği şöyle ifade edilmektedir: "O sizi yerden var etti ve size orayı mâmur hale getirme görevi verdi." (Hûd, 11/61). Bu âyet, su kanallarının açılması ve ağaçlandırma çalışmalarını yapılması gibi çeşitli imar işlerinin yerine getirilmesi suretiyle çevreyi koruma ve yeryüzünü imar etme görevinin insanların sorumluluk alanına girdiğini ve insanın bunun için gerekli olan her çeşit imkânlarla donatıldığını belirtmektedir.

Ayrıca sorumluluğun önemli noktalarından biri de, Allah'ın dünyayı insanlara emanet olarak vermesidir. "Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir." (el- Ahzâb, 33/72) âyetine göre halife olarak insanın emin olması, bütün insanların yararına bir medeniyet kurma ve çevresini Allah'ın istediği gibi yapmayı gerektirir. Dolayısıyla insan çevreye bakış açısında bu prensibi dikkate almak yükümlülüğünü göstermek zorundadır. Bu açıdan insanlar emanete riayet etmeli, onun bozulmaması ve korunması için emanet olarak gördüğü çevreye ihanet etmemelidir.²⁹ Zira Kur'an bu meyanda şöyle uyarmaktadır: "Hiçbir peygamber savaşırların hakkını zimmetine geçirmez. Kim böyle bir haksızlık yaparsa kıyamet günü, zimmetine geçirdiğini yüklenmiş olarak gelir; sonra herkese kazanmış olduğunun karşılığı,

²⁷ Muhammed Esed, "Kur'an Mesajı Meâl-Tefsir", (İstanbul: İşaret Yayınları 1999), I/11-12.

²⁸ Bayrakdar, *İslâm ve Ekoloji*, 44 vd.; Kula, "Kur'an Işığında İnsan-Çevre İlişkisinin Ruh Sağlığı Açısından Önemi", 366; Haneef, "İslâm'da Çevre Hukukunun Prensipleri", 337 vd.; Abak, *Çevre Bilinci*, s:7.

²⁹ Aktaş, *İslâm'da Çevre Bilinci Eğitimi*, 137.

kimse haksızlığa uğratılmaksızın tastamam ödenir.” (Al-i İmrân, 3/161). “Ey iman edenler! Allah ve resulüne karşı hainlik etmeyin, emanetinizdeki şeylere de bile bile ihanet etmeyin.” (el-Enfâl, 8/27).

Sözlükte “*güvenmek, korkusuz olmak, emniyet içinde olmak*” anlamına gelen emanet kelimesi terim olarak bir kimsenin Allah’a, insanlara ve diğer yaratıklara karşı fiil, söz veya imana ilişkin bütün sorumluluklarıdır.³⁰ Bu sorumluluk karşısında insan emanet duygusuyla hem Allah’a hem de çevreye karşı yükümlülüğün bilincinde davranmalıdır. Sorumluluk ve emanet bilinci çevre açısından dikkate alındığında bireysel ve toplumsal olarak insanlar çevrenin korunmasından sorumludur. Hz. Peygamberin şu hadisi sorumluluk anlamında çok önemli mesajlar vermektedir: “Her biriniz çobansınız (yönetici) ve her biriniz sorumlu olduğunuz şeylerden hesaba çekileceksiniz; yönetici de sorumludur ve tebaası hakkında hesaba çekilecektir. Aile bireylerini gözetip kollamakla görevli olan kimse onlar konusunda sorumludur; bir kadın kocasının evinin koruyucusu olup sorumlu olduğu şeyden hesaba çekilecektir. Bir köle efendisinin mallarını korumakla yükümlüdür ve onun sorumluluğu hakkında sorgulanacaktır.”³¹ Bu hadis insanların hayatlarında emanetin pratize edilmesinin birçok şekillerini ihtiva edecek biçimde sorumluluk konusunu ana hatlarıyla vermektedir.³² Ayrıca İslâm’da öldükten sonra hesap verme inancı, emaneti koruma görevi verilen insana her hususta yol gösterme noktasında çok önemli bir fonksiyona sahiptir. Meydana gelmesinde şüphe olmayan hesap verme inancı, insanların tabiatla olan ilişkilerinde istediği gibi davranma temayüllerine engel olmaktadır.

Her şeyin mutlak sahibi olan Allah Kur’an’da vurguladığı üzere insanın yeryüzünün halife ve varis oluşu, kâinattaki her şeyi ona sunduğu (teshir)³³ bir gerçeklik olmakla birlikte, âyetlerden tabiattaki varlıklar üzerinde insanın sınırsız bir tasarruf hakkına sahip olduğu anlamı çıkmaz. Dolayısıyla doğa, Allah’ın geçmiş, şimdiki ve gelecek bütün çağlara lütfu olup Allah’tan başka kimsenin mutlak mülkü değildir. Bu nedenle sorumluluk bilinci taşıyan her insan tabiata hükmetme onu ele geçirme yerine onun mutlak sahibi olmadığının farkına vararak, hayatını devam ettirdiği süre içerisinde onun kendisine verilen bir emanet olduğunun bilinciyle hareket etmelidir.

4. 2. Tasarruf Bilinci

Günümüzde çevre sorunlarının ve tabiattaki denge bozukluğunun başında israf ve yanlış tüketim gelmektedir. Bu sorunların çözümüne katkıda bulunabilecek en öncelikli ve kolay şeylerden biri, israftan kaçınmak ve tasarruf bilincine sahip olmaktır. İsraf ve aşırı tüketimin bugün çevrenin dahası insanın dünya üzerindeki varlığının en büyük tehditlerinden biri olduğu söylenebilir. Doğal kaynakların aşırı

³⁰ Haneef, “İslâm’da Çevre Hukukunun Prensipleri”, 338; Ali Toksarı, “Emanet” mad., İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, (İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları 1997), 1:467; Deliser, “İslâm’da Çevre Felsefesinin Kur’anî Temelleri”, 210.

³¹ Buhârî, “Nikâh”, 81; Müslim, “İmâret”, 20.

³² Haneef, “İslâm’da Çevre Hukukunun Prensipleri”, 338.

³³ Kurban, “İslâm Hukukunda Çevre Mülkiyet İlişkisi”, 215; Deliser, “İslâm’da Çevre Felsefesinin Kur’anî Temelleri”, 208.

derecede kullanılması ve israf boyutuna kadar gidilmesi gelecekte insanları sıkıntıya düşürecektir. Bu açıdan elindekiyle yetinmek, kanaatkâr olmak insanların sahip olması gereken önemli özelliklerin başında gelmektedir³⁴.

İslâm'da çevre hukukuyla doğrudan ilgili olan temel prensip israfın yasak olmasıdır. Zira israf kâinatın sınırlı imkânlarının kısa sürede yok olması için en büyük etkidir. Oysa Kur'an insana kaynakları verimli kullanmayı emrederek bu hususa büyük önem atfetmekte ve "Yiyiniz, içiniz; fakat israf etmeyiniz. Allah israf edenleri sevmez." buyurarak hem genel hem de özel alanda çok önemli iktisadi bir ilkeyi ortaya koymaktadır (el-İsrâ, 17/29; el-A'râf, 7/31).

Bu ilke, israfın önlenmesi, tutumluluğun egemen kılınması ve herkesin her alanda ve her konuda "orta yol/iktisat" diye ifade edebileceğimiz bir mantaliteye dayalı bir hayat felsefesi oluşturmaktadır.³⁵

"Yine o iyi kullar, harcama yaptıkları zaman ne saçıp savururlar ne de cimrilik ederler; harcamaları bu ikisi arasında mâkul bir dengeye göre olur." (el-Furkân, 25/67). Kur'an, her türlü davranışta orta yolu bulmayı her şeyi israf ettiğinde, günümüz çevre sorunlarında olduğu gibi, pişmanlık duymamak için herkesi uyarır: "Eli sıkı olma, ölçüsüzce eli açık da olma; sonra kınanacak, kendi kendine hayıflanacak duruma düşersin!" (el-İsrâ, 17/29). Çevre sorunlarının üstesinden gelebilmek ve çevreye karşı duyarlılık duygusunu kazandırmak için insanlara manevi sorumluluk duygusu mutlaka verilmelidir. Hz. Peygamber de bu durumu te'kit ederek hiçbir surette israfa düşülmemesini istemektedir.³⁶ Abdest suyunda israf olmayacağını düşünen bir sahabeye, akmakta olan nehir kenarında olsanız bile israftan kaçınınız buyurmuşlardır.³⁷ Hz. Peygamber bu yaklaşım tarzıyla sahabeyi her türlü israf karşısında eğitmeyi ve buna alıştırmayı amaçlamaktadır.

Bugün modern toplumların yaşadığı en önemli özelliklerden birisi de tabii kaynakları, hiç bitmeyecekmiş gibi düşünmesizce kullanmalarıdır. Bilim adamlarına göre günümüzde, dakikada 50 dönüm, saatte ise 3000 dönüm orman çeşitli şekillerde yok edilmektedir. Zevk ve eğlence için çevreyi tahrip ve talan etmek, gelecek kuşakların haklarını zayi etmek demektir. Bir yandan sefalet ve yoksulluk yaşanırken öte yandan da savurganlık içerisine girilmesi toplumdaki ahenk, uyum ve insicamın bozulmasına, o toplumda bereketin kalkmasına yeterli bir sebeptir. Ayrıca ülkemizde çöpe atılan ekmek ve envai çeşit yiyecekler yekûn olarak hesaplandığında karşımıza çıkan rakamlar oldukça yüksek ve şaşırtıcıdır. Bütün bunların neticesinde radikal önlemler alınmadığı takdirde gelecek nesillerin geniş çaplı bir açıklıkla, tükenmiş kaynaklarla ve herkesi etkileyecek olan yaşam kalitesindeki ciddi bir düşüşle karşılaşacakları kesin gibi görünmektedir. Bu nedenle sadece doğal kaynakların değil, Allah tarafından insanların hizmetine verilen tüm

³⁴ Aktaş, İslâm'da Çevre Bilinci Eğitimi, 164; Güven, "Kur'an'ı Kerim'de Çevre Bilincine Dair Bazı Ahlâki Esaslar", 155.

³⁵ Güven, "Kur'an'ı Kerim'de Çevre Bilincine Dair Bazı Ahlâki Esaslar", 156.

³⁶ Buhârî, "Libâs", 1.

³⁷ İbn Mâce, "Tahâret", 48.

kaynakların israf edilmemesi, gerekli tasarruf sağlanarak gelecek nesillere daha iyi bir yaşam sunulması gerekmektedir.³⁸

4. 3. Temizlik Bilinci

Dinin esas temellerinden biri temizliktir. İslâm dini temizliği fazilet ve ahlak anlayışı olarak kabul etmektedir. Bu nedenle çevrenin korunması için öncelikle çevreyi kullanan insanın bedeni, elbisesi, yaşadığı yer ve çevreyi ilgilendiren bütün hususlarda temizliğe dikkat etmesi gerekmektedir. Dolayısıyla dinimiz ibadetlerin yerine getirilmesinde de maddi ve manevi temizliği şart koşmaktadır. Manevi temizlik daha çok insanların ruh dünyasını ilgilendirmekle birlikte maddi temizlik hem bireyleri hem de bütün toplumu ilgilendiren önemli bir esastır. İslâm hukuku açısından çevrenin korunması hususunda alınması gereken tedbirlerin başında temizlik bilinci olduğu söylenebilir.³⁹

Genel olarak çevre hukukunun temel felsefesinde temizlik anlayışı yatmaktadır. Zira Kur'an ve Sünnetin temizliğe çok önem vermesi ve temizliği İslâm'ın prensiplerinden sayması bunun göstergesidir. Cenab-ı Hakk'ın "Kuddûs" (mukaddes, temiz, pak olan) isminin tecellisi olarak temizlik kâinatta câri genel bir kaidedir⁴⁰. Kur'an'ı Kerim'de konuyla ilgili olarak âyetlerden bazıları şöyledir: "Allah çokça tövbe edenleri sever ve içi dışı temiz olanları sever." (el- Bakara, 2/222), "Allah temizlenenleri sever." (et-Tevbe, 9/108), "Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar yıkayın. Eğer cünüp olursanız temizlenin... Fakat O sizi tertemiz kılmak ve üzerinizdeki nimeti tamamlamak ister ki şükredesiniz." (el- Mâide, 5/6). İlgili âyetler yüce Allah'ın temizliğe verdiği önem ve temizliğin Allah sevgisinin bir ölçüsü olduğu vurgulanmaktadır. Abdesti emreden âyette ise maddi temizliğin bireysel boyutu üzerinde durulduğu gibi müminin miracı olan namazın temel şartının da temizlik olduğu belirtilmektedir. Üstelik namaz kılınacak mekânın ve giyilen elbisenin de temiz olması gerekmektedir. İslâm'ın daha ilk günlerinde Hz. Peygamber'in Allah'tan aldığı ilk emirler arasında "Elbiselerini temiz tut. Kötü şeyleri terk et." (el- Müddessir, 74/4-5) âyetiyle Müslümanlar da uyarılmaktadır.

Hz. Peygamber de temizlik konusunda birçok tavsiye ve emirlerde bulunmuştur. "Temizlik imandandır."⁴¹ ve "Temizlik dinin yarısıdır."⁴² hadisleriyle iki cihan peygamberi temizliğe o kadar önem vermiştir ki, temizliği iman nurundan kabul etmiştir. O'nun bütün hayatında temizliğin her türlüşüne çok dikkat ettiği görülmektedir. Örneğin camiye ve misafirliğe giderken, toplum huzuruna çıkarken temiz ve güzel elbise giyinmeye, güzel koku sürünmeye, soğan, sarımsak gibi

³⁸Aktaş, İslâm'da Çevre Bilinci Eğitimi, 164-165; Saffet Sancaklı, "Hz. Peygamber'in Çevrecilik Anlayışı", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 14/3-4, (2001), 419-420; Recep Özdemir, "İslâm'da Çevre Hukukunun Genel Esasları", II. Uluslararası Çevre ve Ahlak Sempozyumu, (Adıyaman 24-26 Ekim 2014), ed. Ahmet Pınarbaşı, Murat Pala, (Adıyaman, İSEM 2014), 1008; Özvar, *İslâm ve Çevre*, 44.

³⁹Servet Armağan, "İslâm'da Çevre ve Korunması", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 15, (2010), 39; Özdemir, "İslâm'da Çevre Hukukunun Genel Esasları" ,1007; Özdemir-Yükselmiş, "Çevre Sorunları ve İslâm", 90; Sancaklı, "Hz. Peygamber'in Çevrecilik Anlayışı", 414; Coşkun, "Çevre Kirlenmesi Problemine İslâmi Açıdan Bir Bakış", 307-308.

⁴⁰Muhit Mert, "Çevre Bilinci Oluşturmada İslâm'ın Katkısı Üzerine", Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu, (İstanbul, 15-16 Mayıs-2008), ed. Fahri Kayadibi, (İstanbul İlahiyat Fakültesi: Haziran 2008), 27.

⁴¹Müslim "İman", 1.

⁴²İbn Mâce, "Taharet", 3.

başkasını rahatsız edebilecek şeyleri yememeye son derece dikkat ederdi. Bundan hareketle Müslümanlar arasında beden, elbise, mekân ve gıda temizliğine çok önem verilmiştir.⁴³ Zira bu prensiplere riayet etmeyenlerin ibadetlerinin boşa gideceği bizzat Hz. Peygamber tarafından belirtilmiştir.⁴⁴

Hız. Peygamber'in hadislerinde çevre temizliğiyle ilgili birçok hükümlere rastlamak mümkündür⁴⁵. Su yollarına, meyveli ağaç altlarına, gelip geçen yollara ve insanların gölgelendikleri yerlere abdest bozulmaması⁴⁶ ve hayvan ağıllarının kuyulardan belli bir mesafede uzak tutulması istenmektedir (İbn Mâce, Ruh, 22).⁴⁷ Bu bağlamda Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: "Lâneti gerektiren iki hareketten sakının". Orada bulunanlar: "Ey Allah'ın Resulü, bu iki mel'un nedir?" diye sordular. Hz. Peygamber "İnsanların gelip geçtiği yollara ve gölgelendikleri yerlere abdest bozmaktır." cevabını vermiştir.⁴⁸ Aynı şekilde çöplerin temizliğiyle ilgili olarak Hz. Peygamberin uyarıları dikkat çekicidir. "Siz de evlerinizin avlularını ve bulunduğunuz sahayı temiz tutunuz. Evlerinin iç avlularında çöpler biriktiren Yahudilere benzemeyin."⁴⁹ Özellikle çöplerin temizlenmesiyle ilgili olan hadis bugün yaşadığımız çağı ilgilendiren büyük bir çevre sorununa işaret etmektedir.

Çevre, hava ve denizlerin kirlenmesini, bozulmasını önlemenin birinci yolu birey ve toplum olarak temizlik bilincine sahip olmaktan geçmektedir. Bugün maalesef sular, özellikle denizler ve kıyılar, başta kanalizasyonlar olmak üzere birçok sanayi artıkları, gemi ve tankerlerden sızan veya dökülen petrol artıkları ile kirlenmekte ve bozulmaktadır. Her geçen gün daha fazla kirlenmeye yüz tutan deniz, göl ve akarsular zehirli atıklar sayesinde denizlerdeki canlıların hayatını ciddi manada tehdit etmektedir. Yeryüzünün temiz tutulması, bu temiz halin devam ettirilerek, kirletilmemesi, özellikle insanların yaşadığı şehirlerin, köylerin, mahallelerin, caddelerin ve sokakların tertemiz olması hem insan sağlığı hem de tertip ve düzen açısından önemlidir. Peygamber efendimizin bu konudaki hadisleri günümüzde genellikle kamu hizmeti olarak algılanan sokak ve caddelerin temizliğine gerçekte her ferdin katkı sağlaması gerektiğini göstermektedir.⁵⁰ Hz. Peygamber, "Rahatsız edici bir şeyi yoldan kaldırmak sadakadır."⁵¹ buyurmak suretiyle, çevrenin tertip ve düzenini sağlamanın ecir kazandıracağını belirtmiştir.

İslâm temizliğin maddesi olan suyun korunmasına ve vasıflarını kaybetmemesine dikkat çekmektedir. Bu husus fıkıh kitaplarında detaylı olarak açıklandığı gibi hadis külliyatlarında da "Tahâret", "Necâset" ve "Abdest" başlıklı

⁴³ Hz. Peygamber, beden temizliğine o derece önem vermiştir ki haftada en az bir defa banyo yapılmasını (Buhâri, "Cuma", 2), muntazaman tırnakların kesilmesini, koltuk altı ve kasıkların traş edilmesini, bıyıkların kısaltılmasını (Müslim, "Tahâret", 57), yemeklerden önce ve sonra ellerin yıkanmasını (Tirmizî, "Etme", 39), misvak kullanılarak ağız ve diş temizliğinin sağlanmasını (Buhâri, "Savm", 27) emretmiştir.

⁴⁴ Özdemir- Yükselmiş, "Çevre Sorunları ve İslâm", 92 vd.; Armağan, "İslâm'da Çevre ve Korunması", 44.

⁴⁵ Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Akyüz, "Çevre Dostu Bir Peygamber, Hz. Muhammed", *Turkish Studies International Periodical for The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 9/2 (Winter 2014), p.107-126.

⁴⁶ Müslim, "Tahâret", 68.

⁴⁷ İbn Mâce, "Ruh", 22.

⁴⁸ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 14.

⁴⁹ İbnü'l-Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevi*, trc: Abdülvehhab Öztürk, (Ankara: Kahraman Yayınları 2013), 216.

⁵⁰ Mehmet Görmez v.dğr, *Hadislerle İslâm*, (Ankara: D.İ.B.Yayınları 2015), 7:374; Sancaklı, "Hz. Peygamber'in Çevrecilik Anlayışı" 415; Özdemir, "İslâm'da Çevre Hukukunun Genel Esasları", 1008.

⁵¹ Müslim, "Zekât", 56.

bölmelerinde suların vasıfları belirtilmiştir. Irmakların ve şahsa özel akarsuların temizliğiyle ilgili Mecelle 'de düzenlenen maddeler de buna örnek olarak verilebilir. İslâm hukukunun getirmiş olduğu temizlikle ilgili kurallar kişilerin vicdanlarında ve zihinlerinde yer ettiğinde hiçbir zorlama ve baskı olmaksızın kendiliğinden teşekkül edecektir. Bu açıdan Hz. Peygamberin örnek alınmasının kişinin şahsiyetin de ve toplumlarda olumlu etkiler yapacağı kuşkusuzdur. Onun verdiği mesajlar evrensel nitelikte kurallardır. Zira temizlik sorunu insan ve toplum hayatını ciddi manada tehdit eden salt bir ülke sorunu olmayıp, global manada bir dünya sorunudur.

4. 4. Çevreye Zarar Vermeme

Çevre hukukuyla ilgili olarak İslâm hukuk düşüncesinde mevcut olan ilkelerden bir diğeri de "zarar vermemek" ve "zararı izale etmek"tir. Kamu menfaati (mesalih-i mürsele) İslâm hukukçuları tarafından kullanılan bir kaynak olarak vatandaşları korumak adına devletin fonksiyonları arasında yer almaktadır. Modern hukukta yer alan bu ilke, İslâm devlet hukukçuları tarafından asırlar önce dile getirilmiştir. Çevre hukukunu içine alacak şekilde geniş bir alanı ilgilendiren zarar vermeme ilkesi hem İslâm'ın temel metinlerinde hem de temel metinlerinden hareketle oluşan hukuk düşüncesinde önemli bir mevkiyi işgal etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Allah yolunda harcama yapın; kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın. İyilik edin, kuşkusuz Allah iyilik edenleri sever." (el- Bakara, 2/195). Âyette kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayın denilerek kendine bile zarar vermenin yasaklandığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır.⁵² İnsanlara ve eşyalara zarar vermemek ve verilen zararların uygun yollarla giderilmesi, İslâm hukukunun genel prensiplerinden olup bu konuda Mecelle 'de yer alan bazı kaideleri örnek olarak vermek mümkündür.⁵³

1. "Zarar ve mukabele bizzarar yoktur" (Mecelle, mad.,19).
2. "Zarar izale edilir" (Mecelle, mad., 20).
3. "Bir zarar kendi misliyle izale olunamaz" (Mecelle, mad.,25).
4. "Zarar-ı âmmu def için zarar-ı has ihtiyar olunur" (Mecelle, mad., 26).
5. "İki fesad taarruz ettikte, ehaffı irtikap ile âzamanın çaresine bakılır" (Mecelle, mad.28).

Mecelle 'de yer alan bu maddeler İslâm'ın zarar vermeyi yasaklamasının hukuki metinlere yansımaları temsil etmektedir.

Çevre kaynakları arasında en önemli unsurlar, hayvan, su, ağaç, hava ve topraktır. Bu değerlerin ve ekolojik dengenin tahrip edilmesinin "zarar vermemek" ilkesinden hareketle önüne geçmek, hem insan hayatı hem de canlı-cansız diğer varlıklar için hayati önem taşımaktadır. Kur'an, insana, Allah'ın kendisine iyilik yaptığı gibi onun da başkalarına iyilik yapması ve aynı zamanda fesad, kötülük ve zarar peşinde olmaması gerektiğini vurgulamıştır (el- Kasas, 28/77). Hz. Peygamber de insanın hayır adına herhangi bir iyilik yapamıyorsa, en azından kötülük yapmaktan uzak durmasını, bunun da onun için bir sadaka hükmünde olacağını

⁵² Özdemir, "İslâm'da Çevre Hukukunun Genel Esasları", 1011; Armağan, "İslâm'da Çevre ve Korunması", 42.

⁵³ Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, (İzmir: Tibyan Yayıncılık 2015), 74.

belirtmiştir.⁵⁴ Kur'an ve hadisler ışığında konuya bakıldığında insanın çevreye karşı daha sorumlu ve bilinçli bir şekilde yaklaşması ve kendisine verilen nimetlerden "zarar vermeme" ilkesi çerçevesinde, ölçülü ve dengeli olarak istifade etmesi gerektiği net bir şekilde görülmektedir.

4. 5. Ağaçlandırmanın Teşvik Edilmesi

Çevre korumanın ve çevreciliğin üzerinde önemle durduğu konulardan birisi kuşkusuz ormanların, ağaçların ve her türlü canlıların korunmasıdır. Ağaç ve yeşillikler, havanın temizlenmesi, toprağın erozyondan korunması, sanayide hammadde, insan ve hayvanlar için gıda maddesi olması açısından önemlidir. Konuya bu açıdan bakıldığında Kur'an başından beri evrendeki her şeyin bir rolü olduğunu ve kâinata görevi olmayan hiçbir yaratığın olmadığını Müslümanlara şöyle hatırlatmaktadır: "Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O'nu tesbih eder; O'nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız. O halimdir, bağışlayıcıdır." (el- İsrâ, 17/44). Göklerde ve yerde olan her yaratığın harika olduğunu düşünen insanlar, ".. Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın, sen münezzehsin. Bizi ateşin azabından koru." (Âl-i İmrân, 3/191) derler.

Kur'an-ı Kerim "O sizin için yeşil ağaçtan ateş yaratandır. Şimdi siz ondan yakıp duruyorsunuz." (Yâsîn, 36/80) . Buyurarak yeryüzünün doğal elbiseleri olan bitkilerin insanın düşündüğünden çok daha fazla fonksiyonları olduğunu hatırlatmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber de en zor şartlarda bile olsa yeryüzünün ağaçlandırılmasını teşvik etmiş, "Birinizin elinde bir hurma fidanı varken kıyamet kopuyor olsa bile derhâl onu diksin."⁵⁵ buyurmuştur. Hz. Peygamber'in teşvikleri bununla da sınırlı kalmamış, o dikilen ağaçların sevabından, diken kişinin ölümünden sonra da yararlanmaya devam edeceğini, "Bir kimse bir ağaç diktiğinde Yüce Allah mutlaka bu ağacın meyvesi oldukça ona sevap yazar."⁵⁶ sözleriyle belirtmiş ve kendisi de bizzat yüzlerce hurma ağacı dikmiştir.

Hz. Peygamber Medine yakınlarındaki "Zureybu't-Tavil" ismiyle bilinen alanın ormanlaştırılması için çaba göstermiş ve bu konuda "Kim buradan bir ağaç keserse onun karşılığı bir ağaç diksin." ⁵⁷ buyurmuştur. Ayrıca Medine'nin merkezinden itibaren 12 mil mesafelik sahayı "haram" ilan ederek ağaçlarının kesilmesini, yapraklarının ve otlarının koparılmasını, hayvanlarının öldürülmesini yasaklamıştır.⁵⁸ Mekke ve Medine'nin yeşillendirilmesi ve ağaçlandırılmasıyla ilgili olarak da şunları ifade etmiştir: "Ya Rabbi! Hz. İbrahim Mekke'yi haram kıldığı gibi, ben de Medine'yi haram kıldım. Onun iki kayalığı arası haram bölgesidir. Ağaçları kesilmez, havanları avlanmaz, otu yolunmaz, ağaçlarının yaprağı koparılmaz."⁵⁹ Peygamberimiz Taifliler ile yaptığı anlaşmada, çevredeki ağaçların korunmasını, av hayvanlarının avlanmamasını şart koşmuş, bu hükümlere uymayanların cezalandırılacağını belirtmiştir.⁶⁰

⁵⁴ Buhâri, "İman", 29.

⁵⁵ İbn Hanbel, "Müsned", III, 184.

⁵⁶ İbn Hanbel, "Müsned", V, 416.

⁵⁷ Ebû Davûd, "Edeb", 162.

⁵⁸ Müslim, "Hac", 458; Buhârî, "Cihad", 71.

⁵⁹ Ebû Dâvud, "Menâsik", 96.

⁶⁰ Coşkun, "Çevre Kirlenmesi Problemine İslâmî Açıdan Bir Bakış", 310; Sancaklı, "Hz. Peygamber'in Çevrecilik Anlayışı", 416; Bayrakdar, *İslâm ve Ekoloji*, 53-55.

Ağaç dikme ve yeşillendirme faaliyetlerinde bulunmak kadar onları korumak ve sahiplenmek de sünnettir. Bu bağlamda Hz. Peygamber, hayvanların yemesi için ağaçtan yaprak silkeleyen kimseleri bu işi sopayla vurarak değil ağacı sallayarak nazik biçimde yapmaları konusunda uyarmıştır. Peygamberimiz genel olarak ağaçların gereksiz yere kesilmesini ve bitkilere zarar verilmesini yasaklamıştır. ⁶¹ Özelde Hicaz iklimi açısından yolcuların ve hayvanların gölgelenmesi gibi önemli faydalar sağlayan sidre ve benzeri ağaçların kesiminin yasak olduğunu “ Her kim sidre ağacını keserse Allah onu başı üzeri cehennem atar.”⁶² sözleriyle uyarmıştır. Sidre ağacı, sahralarda, çöl ikliminde yetişen bir ağaç türüdür. Ağaç ve yeşilin az olduğu çöl iklimi şartlarında, insanlar sidre ağacının meyvesinden yer ve gölgesinde serinler. Söz konusu hadiste sidre ağacını kesenin cehennem azabıyla korkutulması, çevrenin asli yapısını bozmama ve onu koruma hususunda dikkatli olunması gerektiğini göstermektedir.

Ağaçların korunması hususunda titizlik gösteren Allah Resûlü, Mute seferi için gönderdiği ordusuna verdiği talimatta, mabetlerdeki din adamlarına dokunulmaması, kadın, çocuk ve yaşlıların öldürülmemesi, hurmalıklara zarar verilmemesi, ağaçların kesilmemesi ve meskenlerin yıkılmamasını emretmiştir.⁶³ Her yıl hektarlarca ormanı çok kısa bir sürede küle çevirerek çevreye en çok zarar veren ateşin yanlış kullanımını önleme temelinde Medine’de bir gece bir evin yanması üzerine Hz. Peygamber’in “Şüphesiz ki bu ateş size ancak düşmandır. O halde uyuyacağınız zaman ateşi söndürün.”⁶⁴ uyarısı çevreyi koruma tedbirleri arasında yer alan nebevî bir ikazdır⁶⁵.

Hz. Peygamber’in bu uygulamaları çevreyi ve yeşili koruma hususunda nasıl hareket edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ashâb-ı Kirâm da Hz. Peygamber’in ağaçlandırma ve yeşillendirmeye yönelik teşvik ve tavsiyelerini özenle yerine getirmeye çalışmıştır. Aynı şekilde Müslümanlar tarih boyunca Kur’an ve Hz. Peygamber’in teşvik ve emirleri doğrultusunda ağaç dikmeye ve mevcut ağaçları korumaya özen göstermişlerdir. Ayrıca atalarımız “yaş kesen baş keser” sözüyle ağacın korunmasını dile getirmişlerdir. Netice itibarıyla çevre sağlığı açısından ağaç ve ormanların korunması, insanların hem içinde yaşadıkları toplumsal çevre karşısında hem de Allah katında sorumlu olduklarını unutmamaları gereken husustur. Zira hava, su ve toprakla ilgili pek çok mesele ağacı korumayla ilgilidir. Havanın zehirli gaz ve zararlı tozlardan temizlenmesi, toprağın yağmur ve rüzgârın tesiriyle erozyona uğramaktan korunması, suyun toprak tarafından kolayca tutularak hem tehlikeli sellerin önlenmesi hem de kaynakların muntazaman beslenmesi gibi pek çok hayati hizmetler ağacın varlığına bağlıdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in çevrenin yeşillenmesi, ağaçlandırılması, ormanların ve sit alanlarının oluşumu için verdiği mesajlar evrensel nitelikte ilkelerdir.

4. 7. Hayvanların Korunması

⁶¹ Görmez v.dğr., *Hadislerle İslâm*, 7: 378.

⁶² Ebû Dâvud, “Edeb”, 158-159.

⁶³ Görmez v.dğr., *Hadsilerle İslâm*, 7: 378; “Lâ Darara ve Lâ Dırâra” Külli Kâidesi Çerçevesinde İslâm’da Çevre Hukuku”, 345. Özdemir-Yükselmiş, “Çevre Sorunları ve İslâm”, 105.

⁶⁴ Buhârî, “İstî’zân”, 49; Müslim, “Eşribe”, 101.

⁶⁵ Hüseyin Akyüz, “Ot, Su ve Ateş’in ortak Kullanımı ile İlgili Bir Hadisin Güncel ve Evrensel Değeri, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 4/1 (2015), 232-244.

Çevrenin korunmasıyla ilgili İslâm'da önem verilen diğer bir husus hayvanların korunması ve bakımıyla ilgilidir. İslâm dini insanın hiçbir ayırım yapmaksızın bütün canlılara karşı sorumlu olduğunu bildirmiştir. Toplumda insan haklarına uyulması gerektiği gibi hayvan haklarına da riâyet edilmesi önemlidir. "Allah, yeri (canlı) yaratıklar için var etti." (er- Rahmân, 55/10) buyuran Allah, yeryüzünü sadece insanlar için değil bütün canlılar için yaşam alanı olsun diye yaratmıştır. Bundan dolayı insan dışındaki canlılara karşı da kişinin, hakkaniyet ölçüleri içerisinde şefkat ve merhamet göstermesi gerekir.⁶⁶

Kur'an'ı Kerim'de hayvanların insanlar gibi bir ümmet, bir topluluk olduğu ifade edilmektedir: "Yeryüzünde yürüyen hiçbir hayvan ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan hiç kuş yoktur ki, sizin gibi birer ümmet olmasınlar." (el- En'âm, 6/38). İslâmi gelenek ve literatürde özel ve önemli bir kavram olan "ümmet" in hayvanlar için de kullanılması gerçekten dikkat çekicidir. Âyet, dikkatlerimizi hayvanlar âlemine çekmekte, onların da insanlar gibi sınıf sınıf olduğunu söylemekte, yürüyen veya sürünen hayvanlardan her türün bir ümmet; kuşların bir ümmet, insanların bir ümmet olduğuna işaret etmekte, insanların da yeryüzünde ki canlılardan bir sınıf olduğunu bildirmektedir⁶⁷. Dolayısıyla hayvanlar da insanlar gibi Allah'ın yaratıkları olduğu ve bu âlemde de insanlar gibi haklarının olduğu bildirilmiştir.

Kur'an'ı Kerim'de pek çok hayvan isminden bahsedilmektedir. Zikredilen hayvanlar arasında sinek (el-Hac, 22/73), sivrisinek (el-Bakara, 2/26), örümcek (Ankebût, 29/41), karınca (en-Neml, 27/18), arı (en-Nahl, 16/68-69), kurt (Yûsuf, 12/14,17), merkep (Lokman, 31/19), katır (en-Nahl, 16/8), at (Al-i İmrân, 3/14), inek (el-Bakara, 2/69), deve (el-En'am, 6/144), koyun (el-En'am, 6/143), yılan (Tâ-hâ, 20/20), domuz (el-Bakara, 2/173), maymun (el-Bakara, 2/65) ve köpek (A'râf, 7/176) isimleri vardır. Bununla beraber Bakara, Nahl, Ankebût, Neml gibi bazı surelerde isimlerini metinde zikri geçen bu hayvanlardan almaktadır. Allah'a kendi lisân-ı halleri ile ibadetle iştil eden canlı ve cansız varlıkların hepsi Allah katında kıymetli ve değerlidir. Bu sebeple Allah'ın değer verdiği varlıklara insanların da değer vermesi gerekmektedir.

İslâm hukukunun ikinci kaynağı olan sünnette de Hz. Peygamber'in hayvanlara ne kadar önem verildiği görülmektedir. Allah Resûlü'nün hayvanlara saygı gösterilmesi, korunması, eziyet edilmemesi, aşağılanmaması konularında gösterdiği titizlik dikkat çekicidir. Bütün varlıklara olduğu gibi hayvanlara karşı da şefkat ve merhamet nazarıyla bakan Hz. Peygamber, "Merhametli olanlara Rahmân merhamet eder, yerde olanlara merhametli olun ki gökte olanlar da (melekler) size rahmet etsin."⁶⁸ buyurmuştur. Ayrıca O, hayvanların hedef tahtası olarak kullanılmasını⁶⁹ ve birbiriyle dövüştürülmesini⁷⁰ yasaklamış, bindiği devenin huysuzluk yapması üzerine sert davranan Hz. Aişe'ye "Yumuşak davran" şeklinde uyarmıştır.⁷¹ Allah Resûlü sebepsiz yere öldürülen bir serçenin kıyamet günü

⁶⁶ Sancaklı, "Hz. Peygamber'in Çevrecilik Anlayışı", 417.

⁶⁷ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sadeleştirenler: İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel, (İstanbul: Azim Dağıtım 1992), 3: 418.

⁶⁸ Tirmizî, "Birr", 16.

⁶⁹ Buhârî, "Sayd", 25; Müslim, "Sayd", 58.

⁷⁰ Ebû Dâvûd, "Cihâd", 51; Tirmizî, "Cihâd", 30.

⁷¹ Müslim, "Birr", 79.

Allah'a halini arz ederek davacı olup, "Ya Rabbi! Falan kimse beni, herhangi bir yarar için değil de boş yere öldürdü." diyeceğini bildirmiştir.⁷²

Hız. Peygamber'in hayvanlara karşı merhametle yaklaşması tarih boyunca Müslümanlar üzerinde çok etkili olduğu görülmektedir. Allah Resûlünden aldıkları bu bakış açısıyla hareket eden Müslümanlar, herkese karşı merhamet ve hoşgörülle yaklaşmışlardır. Bu merhamet, sevgi ve hoşgörü medeniyetinden hayvanların da nasibini aldıkları görülmektedir. Ayrıca Hız. Peygamber hayvanlara iyi davranmanın insanı cennete, kötü davranmanın ise, cehenneme girmesine sebep olabileceğini belirtmiştir.

Hız. Peygamber, yolculuk yaparken susayan, bir kuyuya rastlayınca da su içen bir adamın, kuyudan çıktığında susuzluktan nemli toprağı yiyen zavallı bir köpekle karşılaşınca, "Benim başıma gelen bunun da başına gelmiş!" diyerek tekrar kuyuya inip ayakkabısına doldurduğu su ile köpeği suladığını, böyle bir davranışın karşılığında Allah'ın o kuldan razı olduğunu ve onu affettiğini anlatmıştır.⁷³ Bunun tam aksine, aç bıraktığı ve hatta yerdeki küçük hayvanlarla karnını doyurmasına bile izin vermeyerek bağladığı bir kedinin açlıktan ölmesine sebep olan bir kadının da bu davranışı yüzünden cehenneme girdiğini nakletmiştir.⁷⁴

Bir başka rivayete göre Hız. Peygamber hayvanların ateşle dağlanmasını ve hedef yapılarak atış yapılmasını yasaklamış ve bunu yapanlara lanet okumuştur.⁷⁵ Yine bir yolculuk esnasında sahabelerden birisi, bir yuvadan iki tane yavru kuş almış, yanlarına gelen anne kuşun çırpınısını gören Hız. Peygamber, "Bu kuşu yavruları sebebiyle üzen kim? Yavrularını ona geri verin!" buyurmuştur.⁷⁶ Bir devenin sıkıntılı olduğunu fark edince sahibini "Bu dilsiz hayvanlar hakkında Allah'tan korkunuz!"⁷⁷ diyerek uyaran Hız. Peygamber'in bu konudaki buyrukları her konuda olduğu gibi hayvanlar hakkındaki bilincin de ancak imandan beslenen bir sorumlulukla insanların kalplerine yerleşebileceğini göstermektedir.

Netice itibarıyla Hız. Peygamber, hayvanların korunmasını, onlara eziyet edilmemesini, temizlik ve bakımlarının, fazla yük yüklenmemesini, fitratlarına uygun işlerde kullanılmasını ve eğlence maksadıyla rastgele avlanılmamasını men etmek suretiyle çevreye zarar verici davranışlardan uzak durulmasını emretmektedir. Hayvanları insanların hizmetine veren ve çeşitli şekillerde onlardan faydalanılmasını helal kılan Allah Teala, kainattaki dengenin bir parçası olması hasebiyle hayvanların da insanlar gibi birer canlı olduklarını ve onların da haklarının olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle hayvanlara merhamet ve şefkatle yaklaşmak İslâm'ın öğretilerinden olup aksini yapmak hayvan haklarını ihlal etmek demektir.

Sonuç

İnsanın içinde yaşadığı hayatını idame ettirdiği bir ortam olması nedeniyle önem arzeden çevre, insanoğlunun tabiata müdahalesiyle birlikte sorun üretmeye başlamıştır. Doğal kaynakların hızla tüketilmesi, beraberinde doğal dengenin

⁷² Nesâî, "Dahâyâ", 42.

⁷³ Buhârî, "Müsâkât", 9; Müslim, "Selâm", 153.

⁷⁴ Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 16; Müslim, "Tevbe", 25.

⁷⁵ Buhârî, "Zebâih", 25; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 52.

⁷⁶ Ebû Dâvûd, "Cihâd", 112.

⁷⁷ Ebû Dâvûd, "Cihâd", 44.

bozulmasını getirmiş ve "çevre sorunu" olarak nitelendirilen küresel boyutta sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Havanın ve suyun kirlenmesi, toprağın çoraklaşması, bitki örtüsünün hızla azalması, canlı türlerinin yok olması, küresel ısınma, iklim değişimi, ozon tabakasının delinmesi gibi sorunlar, günümüzde sorun boyutunu aşarak acilen çözülmesi gereken kriz halini almıştır.

Başta insan yaşamı olmak üzere, canlı yaşamı ciddi biçimde tehdit eden çevresel sorunların büyümesine reaksiyon olarak gelişen "çevre bilinci", konusunda dini motivasyondan yararlanmak isabetli olacaktır. Buna bağlı olarak İslâm hukuku kaynaklarının mezkûr konu hakkında söylediklerini çeşitli vesilelerle ortaya koymak, insanımızın bu hususlarda daha duyarlı olmasına yardımcı olacaktır. İslâm'ın çevre ile ilgili paradigmasını çözümlemek ve Kur'an ve Sünnetin çevre sorunlarına karşı çözüm üretme mekanizmasını ele almak elzemdir.

İslâm dini, kâinatın yok olmaması ya da insan yaşamı için olanaksız bir yere dönüşmemesi için sadece tavsiye niteliğinde ahlaki prensiplere yer vermez. Çevre bilincinin oluşması için ayrıca uhrevî ve dünyevî müeyyideler vasıtasıyla ameli prensipler va'z eder. Klasik fıkıh kitaplarında çevre bilincinin oluşması ve şekillenmesi için farklı başlıklar altında çevrenin korunmasıyla ilgili hükümlere yer verilmesi çevrenin korunması, daha yaşanılır bir yer olmasına yöneliktir.

İslâm hukukunda çevre bilinci konusunun, ilk vahiylerden itibaren göz önünde bulundurulduğunda Kur'an âyetlerinde ve sünnette yer aldığı görülmüştür. Çevreyle ilgili söylemlerin ve sürecin temellerini 40 yıl öncesinde aramanın İslâmî öğretilerden ne kadar uzak kaldığının bir göstergesi olduğunu belirtmek gerekir.

İslâm hukukunun insan ve çevre açısından ilişkisini belirleyen genel hükümlere bakıldığında şu tespitler dikkat çekmektedir. İnsandan yaşadığı çevreye karşı sorumlu, orayı imar eden, bozgunculuk yapmayan, çevrenin kendisine tüm haliyle bir emanet olarak verildiğini bilen ve çevreye karşı sorumluluklarını yerine getiren bir varlık olması istenmektedir. Ancak insanoğlunun çeşitli siyasi, ekonomik ve teknik çabaları sonucunda bugün çevre sorunları olarak adlandırdığımız küresel bir çevre bunalımı ortaya çıkmıştır. Elbette böyle bir krizin temelinde çevreye karşı duyarlılık geliştirilememesi, kısacası emanetin kıymetinin bilinmemesi yatmaktadır. Halbuki kâinat, bütün güzelliğiyle Yüce Yaratıcı'nın insanlığa lütfudur. Ve insanları içinde yaşadıkları çevreyi, yeryüzünü imar edip güzelleştirmeye teşvik etmekte, fesat ile tahrip etmekten sakındırmaktadır.

Bununla beraber İslâm, yeryüzünün halifesi olan insanı çevreyi koruma konusunda Kur'an ve hadislerin ilkeleri doğrultusunda bilinçlenmeye davet etmektedir. Sorumluluk, emanet, tasarruf, temizlik, zarar vermeme, ağaçlandırmanın teşvik edilmesi ve hayvanların korunması çevre bilinci kazanmada önemli hususlardır. Bu bilinçlenme daha küçük yaşlardan itibaren verilmeye başlanmalıdır. Çevre bilincinin temelinde ise insan ve tabiat sevgisi yer almaktadır. Bu bilincin kazanımıyla toplum olarak herkes çevrecilik anlayışını benimseyecek ve koruyacaktır.

Kaynakça

- Abak, Ayla. *Çevre Bilinci*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Aktaş, Hamza. "İslâm'da Çevre Bilinci Eğitimi". *Uluslararası Katılımlı Çevre Sempozyumu Bidiriler Kitabı*, (Gümüşhane, 24-26 Ekim 2013). Ed. İhsan Günaydın. Gümüşhane Üniversitesi, ÇEKUD, 2014.
- Akyüz, Hüseyin. "Ot, Su ve Ateş'in Ortak Kullanımı İle İlgili Bir Hadisin Güncel ve Evrensel Değeri". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 4/1 (2015).
- Akyüz, Hüseyin. "Çevre Dostu Bir Peygamber, Hz. Muhammed", *Turkish Studies International Periodical for The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. Volume 9/2 (Winter 2014).
- Armağan, Servet. "İslâm'da Çevre ve Korunması". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010).
- Bayraktar, Mehmet, *İslâm ve Ekoloji*, Ankara: D.İ.B. Yayınları, 1992.
- Berkes, Fikret-Kıslaloğlu, Mine. *Ekoloji ve Çevre Bilimleri*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. El-Muğîra. *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Coşkun, Ahmet. "Çevre Kirlenmesi Problemine İslâmî Açıdan Bir Bakış". *Erciyes Ü. İ. F. Dergisi* 3 (Ağustos-1986).
- Deliser, Bilal "İslâm'da Çevre Felsefesinin Kur'anî Temelleri", *Uluslararası Katılımlı Çevre Sempozyumu Bidiriler Kitabı*, (Gümüşhane-24-26 Ekim 2013) Ed.İhsan Günaydın. Gümüşhane Üniversitesi, ÇEKUD, 2014.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meâl-Tefsir*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Görmez Mehmet v.dğr. *Hadislerle İslâm*. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2015.
- Görmez, Kemal. *Çevre Sorunları ve Türkiye*. Ankara: Gazi Kitabevi, 1997.
- Gümüş, Arife. *Türkiye'de Çevre Koruma ve Ekonomik Büyüme İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998.
- Gümüş, Sadrettin v.dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2012.
- Gürbüz, Faruk. *Kur'an'da Denge*, İstanbul: Denge Yayınları, 1997.
- Güven, Mustafa. "Kur'an'ı Kerim'de Çevre Bilincine Dair Bazı Ahlâki Esaslar", *Birey ve Toplum Dergisi*, 4/8, (Güz, 2014).
- Hamamcı, Can. *Çevrebilim*. 2. Baskı. İstanbul: İmge Kitabevi, 1997.
- Haneef, Sayed Shah Sikandar. "İslâm'da Çevre Hukukunun Prensipleri". Trc. Abdullah Çolak, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008).

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

İbnü'l-Kayyim. *et-Tıbbu'n-Nebevî*. Trc. Abdülvehhab Öztürk. Ankara: Kahraman Yayınları, 2013.

Kayhan, Mustafa. "İslâm'da Çevre Hukukunun Tarihi Seyri ve Osmanlı Devletindeki Uygulamaları". *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu, (Ankara, 08-10 Mayıs 2014)*. Ed. Mehmet Fatih Gökçek. Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014.

Kula, Naci. "Kur'an Işığında İnsan-Çevre İlişkisinin Ruh Sağlığı Açısından Önemi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000).

Kurban, Yasin. "İslâm Hukukunda Çevre Mülkiyet İlişkisi". *EKEV Akademi Dergi* 16/53 (Güz 2012).

Kuzudışli, Ali. "Çevre Bilincinin Gelişmesine Dinin Katkısı ve İslâm'ın Çevre Duyarlılığıyla Eleştirilebilecek Bazı Temel Öğretileri". *Uluslararası Katılımlı Çevre Sempozyumu Bildiriler Kitabı (Gümüşhane Üniversitesi, 24-26 Ekim 2013)*. Ed. İhsan Günaydın. Gümüşhane Üniversitesi, ÇEKUD, 2014.

Masri, el-Hafız B.A. "İslâm ve Ekoloji". Terc. Murat Çiftkaya. İstanbul: İGDAŞ Yayınları, 1997.

Mert, Muhit. "Çevre Bilinci Oluşturmada İslâm'ın Katkısı Üzerine". *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu (İstanbul, 15-16 Mayıs-2008)*. Ed. Fahri Kayadibi. (İstanbul İlahiyat Fakültesi: Haziran 2008).

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc en-Neysâbüri. *Sahihu Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî. *Sünenü'n-Nesâî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Özdemir, İbrahim -Yükselmiş, Münir. *Çevre Sorunları ve İslâm*. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 1997.

Özdemir, Recep. "İslâm'da Çevre Hukukunun Genel Esasları", II. *Uluslararası Çevre ve Ahlak Sempozyumu Bildiriler Kitabı (Adıyaman Üniversitesi, 24-26 Ekim 2014)*. Ed. Ahmet Pınarbaşı, Murat Pala. Adıyaman: İSEM, 2014.

Özvar, Erol. "İslâm ve Çevre". *Osmanlı İmparatorluğunda Çevre ve Şehir*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi ve TC. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, Aralık-2015.

Sancaklı, Saffet. "Hz. Peygamber'in Çevrecilik Anlayışı". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 14/3-4 (2001).

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ. *Sünenü't-Tirmizî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Toksarı, Ali. "Emanet". *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, 1997.

Turgut, Nükhet. *Çevre Hukuku*. Ankara: Savaş Yayınevi, 1998.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sadeleştirenler: İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel. İstanbul: Azim Dağıtım, 1992.

Yıldırım, Ferzan B. *Çevre Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İGDAŞ Yayınları, 1997.

Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Külli Kaideleri*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2015.

GENÇLİĞİ DİNİ DEĞERLERDEN UZAKLAŞTIRAN SEBEPLER

Mehmet MALKOÇ*

Öz

İletişim vasıtalarının gelişerek yayılması farklı inanç ve kültüre sahip toplum ve bireyleri bir aile yakınlığının ötesine taşımıştır. Doğru bilgi ve sağlam bir imândan yoksun olan bazı gençlerimiz inanç konularında gelgitler yaşayabilmektedir. Bu çalışmada gençlerimizi inanç ve değerlerden uzaklaştıran başlıca nedenler üzerinde durulmuştur. Bunlar arasında iç ve dış etkenlerin etkisiyle dini duyarsızlığa sevk eden “Dünyevileşme”, Batı’nın dünyevileşmiş Hristiyanlığa karşı oluşturduğu bir akım olan ve gençlerimizi de etkileyen “Bilim ve Dinin Karşıt Olduğu Algısı” gibi konular ele alınmış. Ardından inancın temellendirilmesi, dini inanç ve değerlerin içselleştirilmesinde ikna etmenin ötelenmesiyle ortaya çıkan “Baskıya Dayalı Din Eğitimi”, Kur’ân Kurslarında ve diğer ilk derece dini eğitim basamaklarında dini inançların temellendirilmesinde eksikliği ifade eden “Temel Dini Bilgilerin Yüzeysel Verilmesi” ve küçük yaşlarda yaşanmış ve çözülememiş travmaların sonraki yıllarda farklı arayışlara sebep olmasıyla ortaya çıkan “Çocukluk Çağı Travmaları” başlıklara yer verilmiştir. Devamında kişinin etrafında gelişen ve anlamlandırmada problem yaşadığı “Kötülük Problemi” ile bağlam ve gayesinden uzak değerlendirmeler sonucu ortaya çıkan “Kadının Konumuna Dair Değerlendirmeler” adlı alt başlıklar incelenmiştir. Kelâm ilminin bir gayesi de imân etrafındaki şüphelerin giderilmesi olduğundan farklı konulardan mütevellit inanç problemlerinin kaynağının bilinmesi ve bunların giderilmesi bu gayeye mâtuftur. Çalışmanın amacı gençlerimizin köklü bir imanı muhafaza etmede inanç engellerine karşı farkındalıklarının arttırılması, eğitimci ve ebeveynlerin dikkatinin çekilmesidir.

Anahtar Kelimeler: İnanç, Gençlik, İnanç Problemleri, Kelâm.

THE REASONS OF BACKSLIDE OF THE YOUNG PEOPLE

Abstract

The dizzying development of the means of communication has moved society and individuals with different beliefs and cultures beyond a family proximity. Some young people who lack the right information and a strong faith can experience tides of faith. In this study, the main reasons that remove our youth from beliefs and values are emphasized. The secularization which led to religious insensitivity with the effect of internal and external influences, The perception of the Science and Religion are opposed that formed against the secularist Christianity by the West and affecting our young people, Religious education based on pressuring which is emerging with the persuasion of neglected internalization of religious

Atıf: Malkoç, Mehmet (2019), “Gençliği Dini Değerlerden Uzaklaştıran Sebepler”, *Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (16), ss. 252-268.

* Dr., İzmir İl Vaizi, misafirmalkoc@hotmail.com, orcid.org/0000-0003-4910-6458

beliefs and values, superficial giving of basic religious information that expresses deficiency in the foundation of religious beliefs in first degree religious education, childhood traumas occurring in childhood that unresolved traumas may cause different faith problems in the later years, the problem of Evil and misconceptions about the position of women in Islam are discussed in this article. One of the purposes of Kalam is to eliminate the suspicions around the faith. It is necessary to know the source of the problems of faith and to eliminate them. The aim of the study is to raise awareness of the youth against the obstacles of faith in maintaining a deeply rooted understanding and to attract the attention of educators and parents.

Keywords: Faith, Youth, Belief Obstacles, Faith Problems.

Giriş

1. İnanç Değerleri

Bilgiye, farklı inanç ve kültürlere erişimin son derece kolay olduğu günümüzde geleceğimiz olan gençlerimizi dini inanç ve değerlerden uzaklaştıran birçok sebep bulunmaktadır. Gençliğimizin karşı karşıya kaldığı inanç problemlerinin tespitinin yanında onların sahip oldukları inanç ve değerlere zarar veren nedenlerin ortaya konarak çözüm yollarının aranması, bu nedenlere karşı farkındalığın oluşturulması önemlidir. Çünkü İslâm dininin ana ilkelerini konu edinen Kelâm ilminin “İslâm dininin inanca ve davranışlara dair ilkelerini naslardan hareketle belirleyen ve akli yöntemlerle temellendirip destekleyen bir ilim” diye tarif edilmesi ve onun sadece savunmacı bir disiplin olmamasından¹ dolayı mevcut inanç problemlerinin nedenleri üzerinde de durulması Kelâm ilminin görevlerindedir.

İlâhîyât, nübüvvet ve sem’îyyât konuları kelâm ilminin ana konuları olup inanç konuları etrafında şüphelerin giderilmesi ve bunların sebeplerinin anlaşılması ve anlatılması kelâmcının ana görevidir. Bu nedenler arasında dünyevileşme, bilim ve dinin karşıt olduğu algısı, baskıya dayalı din eğitimi, temel dini bilgilerin yüzeysel verilmesi, çocukluk çağı travmaları, kadının konumuna dair değerlendirmeler gibi konular üzerinden gençlerimiz bazı dini şüphelere düşebilmektedir. Özellikle son dönemde gençlerimizin farklı sebeplerle deist fikirlere sahip olduğunun zikredilmesi ve toplumda deist fikirlere sahip gençlerimizin farkında olmadan bu fikirlere sahip olmaları bir gerçektir. Kur’ân-ı Kerîm’de imân edenlere hitaben Allah’a, Peygamberine, Kur’ân’a ve daha önce indirdiği kitaplara iman edin şeklindeki buyruk (en-Nisâ 4/136), sahip olunan imanın güçlü olması gerektiğini vurgulamaktadır. İnanca dair şüphelerin temelleri üzerinde düşünerek cevap arayan gençlerimize bir çözüm sunma niyeti bu çalışmayı ortaya çıkarmıştır.

2. Dini Değerlerden Uzaklaşma Gerekçeleri

2.1. Dünyevileşme

Kur’ân, doğumla başlayıp ölümle sona eren dünya hayatının amacını insanın sınanması olarak bildirir (el-Mülk 67/2). Allah’ı unutmamak (el-Bakara

¹ Yusuf Şevki Yavuz. "Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25:196.

2/152), Kur'ân'dan öğüt almak (İbrâhim 14/52), Hz. Peygamber'e itaat etmek (el-Enfâl 8/20) ve ahiretin varlığından tüm kalbiyle emin olmak (el-Bakara 2/4) insanın dünyevileşmesinin önündeki başlıca direnç noktalarıdır. Bir taraftan "Allah'ın sana verdikleriyle ahiret yurdunu kazanmaya bak, bu arada dünyadan da nasibini unutma!" (el-Kasas 28/77) buyrulurken diğer taraftan, "bu dünya hayatı geçici bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir" (el-Hadîd 57/20) buyrulması dünya ve ahiret arasında dengenin gözetilerek dünyevileşmeye karşı insanın uyarılmasıdır. Zira "Rabbimiz, bize dünyada da ahirette de iyilik ver" (el-Bakara 2/201) âyeti İslâm'ın dünya-ahiret dengesini ifade eder.

Dünya ve ukbâ dengesinin dünya lehine yitirilmesi, Müslüman bireyi derin dindarlıktan uzaklaştırarak yüzeysel ve şekli bir dindarlığa doğru itmektedir.² Bireyin kendi menfaatlerini merkeze aldığı bir mantalite de yerilmiştir. Bu tutum, "Sen kendi hevâ ve hevesini tanrılaştıran birini gördün mü" (el-Furkân 25/43) buyrularak yerilmiştir. İnsanlık tarihi, bencil, sınırsız ve sorumsuz algı ve davranışların yaşattığı acılarla doludur. Bu travmalar, birey ve toplumları derûnî dindarlıktan uzaklaştırarak yüzeysel ve şekilci bir dindarlığa doğru itebilmektedir.

Dünyevileşme, monoteist evrensel din açısından insanlık tarihi kadar eski ahlaki bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Mûsâ'nın ve diğer Yahudi peygamberlerin bütün çabalarına rağmen, Yahudiler âhirete iltifat etmedikleri gibi peygamberlerini de dinlememişlerdir. Dolayısıyla, Yahudiler Tanrı'yı ve dini kendi dünyevi haz ve hedefleri için kurgulamışlardır.³ Müntesiplerince Yahudilik, dünyevi bir dine dönüştürülmüştür. Yahudiliğin dünyeviliğine bir tepki olarak ortaya çıkan Hıristiyanlık, devamında sekülerizmin doğmasına, istemeyerek de olsa, zemin hazırlamıştır. XVI. yüzyıldan sonra ise bu ahlaki hastalığın Avrupa'dan başlayarak ve giderek bütün dünyaya bulaşmasında başta Hıristiyan düşüncesi olmak üzere, İslâm düşüncesinin yorumlarının da kusurlarını unutmamak gerekir.⁴

Dünyevileşme, yakın fayda için uzak faydanın gözden çıkarılması şeklinde de ifade edilebilir. Bu aynı zamanda gerçek mutluluğun ve kazanımın bu dünyada olduğuna inanarak âhiret inancının ötelenmesinin ve zayıflamasının bir sonucudur. Harvey Cox'un yaklaşımıyla sekülerizasyon/dünyevileşme, insanların en temel ilgi ve yöneliminin bu dünyanın dışından, ötesinden ve üstünden, sadece ve sadece bu dünyaya yönelmesi hareketidir.⁵

Dünyevileşme, en genel anlamıyla dini ana kaynaklarından bağımsız olarak anlayış biçimidir. Dini, ilahi ve uhrevi sorumluluğu 'unutturma' onun en önemli işlerinden biridir. Dünyevileşme, Allah'ı tanımama, ona karşı istiğna, tekebbür, O'nu unutma, nimetlerini ve âyetlerini görmezlikten gelme ve nankörlük halidir. Bu, birçok ahlaksızlığın da nedenidir.⁶ "Şeytan onları istila etmiş, onlara Allah'ı anmayı unutturmuştur. Onlar şeytanın taraftarlarıdır. İyi bilin ki, şeytanın taraftarları kaybedeceklerdir" (el-Mücadele, 58/19). Dünyevileşme, dinsizleşmeyi içermemesine karşın, dine karşı bir kayıtsızlık halidir. Allah'a, ahirete ve dinin emirlerine

² Mustafa Çağrıncı. "Din ve Dünyevileşme". *Din ve Hayat Dergisi* 13 (2011): 7.

³ İlhami Güler. "Dünyanın başına gelen "Derin Sapkınlık": Dünyevileşme" *İslâmiyât Dergisi* 7.3 (2001): 38, 40.

⁴ Güler, Dünyanın başına gelen "Derin Sapkınlık": Dünyevileşme, 40, 49.

⁵ Jacob Neusner. *Judaism in the Secular Age: An Anthology of Secular Humanist Judaism* (London: Ktav Publishing House, 1970): 55.

⁶ Güler, Dünyanın başına gelen "Derin Sapkınlık": Dünyevileşme, 43.

inandığını diliyle söylemesine rağmen, yaşamında, ruhunda, bilincinde bunları terk etmek de dünyevileşmek demektir.⁷

Dinin sürekli gündemde olduğu, dini değerlere sürekli atıfta bulunularak dinin daha bir görünür olduğu İslâm toplumlarında kötü ahlakın ve erdemsizliğin tavan yapması son derece düşündürücüdür. Örneğin, İslâm'ın bir devletten beklediği sosyal adalet, hukuk, genel insan hakları, yolsuzlukla mücadele, faizlerin kaldırılması, insan hakları, azınlık hakları ve çevrenin korunması gibi değerler ölçü alınarak yapılan bir araştırmaya göre ilk üçte en İslâmî devletler sırasıyla Yeni Zelanda, Lüksemburg ve İrlanda yer alır. Malezya 33., Kuveyt ise 48. Sırada yer alır.⁸ Bu sonuç dünyevileşmenin de boyutlarını göstermesi bakımından düşündürücüdür. Özellikle din dili sivil, hoşgörülü ve mütevâzî karakterini kaybederek dini öğreti, ideolojiler haline alabiliyor. Dini bilgi ve öğretimde tek hakikatçi ve ideolojik ortam, tersten dünyevileşmeye sebep olabilmektedir.⁹

Duygusal baskınlık dönemi olan ergenlik ile birlikte gençlerde haz alma duyguları ağır basmaktadır. Bu duyguların yanında gençler için ölüm, kendileri için uzak ve ihtimal dışı algılandığından uzak faydayı vaat eden âhîret yerine yakın faydayı vaat eden dünyaya meyletmek kolay gelebilmektedir. Birey olma dönemine atım atan gençler, bireyselleşmeyi kendi yaşamları hakkında sınırsız ve sorumsuz özgürlüğe sahip olma şeklinde yorumlayabilmektedirler. Bu da dinin emir ve yasaklarının bireyselliği tamamen sınırlandıran bir kurallar manzumesi olarak görmelerine sebep olabilmektedir. Bunun bir adım ötesi dini, her alanda sorumluluk yükleyen bir yapı olarak görmelerine, sınırsız özgürlüğe engel olarak algulamalarına neden olduğunu düşünmeleriyle onların dini değerlerden uzaklaşmalarına yol açmaktadır.

2. 2. Bilim ve Dinin Karşıtlığı Algısı

Bilim ve dinin karşıtlığı algısının temelinde dinin dogmatik; bilimin ise gelişime ve yeniliğe kapı aralayan bir yapıya sahip olduğu düşüncesi yatmaktadır.

Din-bilim çatışması öncelikle Batı'da gündeme gelmiş, sorumlu olarak da Hristiyan din adamlarının tavrı gösterilmiştir. Hristiyanlık dininin Roma tarafından benimsenmesinin ardından Kilise adı altında kurumsallaşması ve Hz. İsa'ya ilahlık atfedilmesi Tanrının yerini alan bir din adamları zümresinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Kilise ve temsilcileri sahip oldukları nüfuz ve gücü muhafaza etme adına zamanla toplum üzerinde baskı oluşturmaya başlamışlardır. Tevrat'tan ve Yunan filozoflarının eserlerinden hareketle dünyanın kendi etrafında dönmeyip tepsi gibi düz olduğu ve dünyanın evrenin merkezinde bulunduğu Hristiyanlara dini inanç olarak kabul ettirilmişti.¹⁰ Dünyanın düz olduğunu dikte eden Kilise ile yuvarlak ve kendi etrafında döndüğünü savunan Galileo arasındaki tartışmada Kilisenin tamamen haksız olması, bunun İslâm dinine mal edilmesini gerektirmez.¹¹

⁷ Ramazan Biçer. "Globalization in the Context of Islamic Theology". *The Journal of Rotterdam Islamic and Social Sciences (JRIS)* 3.2 (2012):1-12.

⁸ Ali Bardakoğlu. *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşmek* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017): 81, 334.

⁹ Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşmek*, 262.

¹⁰ Adnan Adıvar. *Tarih Boyunca İlim ve Din* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1969): 179

¹¹ Ramazan Biçer, Fatma Silkin. "Din-Bilim ilişkisi bağlamında Hüseyin el-Cisr'e göre yaratılış". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2006): 103-129.

Kilise ve Galileo arasında yaşanan hadisenin din ve bilim ilişkisine bakan yönünün yanlış din ve yanlış bilim algısından kaynaklı tartışma olduğu açıktır.¹²

Hristiyanlığın söz konusu bilim karşıtlığı, ciddi bir tepkiye yol açmıştır. Sözelimi Auguste Comte, Karl Marx, Charles Darwin, Ludwig Feuerbach, Friedrich Nietzsche ve Sigmund Freud gibi kimseler, Tanrı düşüncesinin yararsızlığını savunmuşlardır. Uzun bir tarihi süreçten sonra, insanlığın artık 'akıl' ve 'bilgi çağı'na eriştiğine inanan ve dolayısıyla, insanın tarih boyunca ürettiği boş inanç ve bağnazlıkların artık sonunun geldiğini iddia eden bu düşünürlere göre din, insanı uyuşturan bir afyondur. İnsanların hayal ürünü olan Tanrı, artık ölmüştür.¹³

Gelen yoğun tepkilerin ardından Hristiyan teologlarda sonradan bu yanlış algıyı bırakma eğilimi ağırlık kazanmıştır. Hristiyanlıktaki din ve bilim karşıtlığının yerini karşılıklı bir katkının aldığına dair çağdaş Hristiyan teolog William Lane Craig bu konuyu şöyle açıklar:

“Bilim ve dinin birbiriyle çelişkili olduklarını düşünen insanların, kedinin çantanın dışına çıktığını anlamaları gerekir ve onu geri çantaya koyma imkânının kalmadığını açıkça söylemeliyim. Bilim ve din, karşılıklı önemli ilgi alanlarına sahip olduklarını ve birbirine önemli katkıda bulduklarını keşfetti. Bundan haz etmeyen kimseler, ikisi arasındaki iletişimi kesmemek ve onu anlamsız göstermemek şartıyla diyaloga katılmamayı seçebilir”.¹⁴

Modern bilimin babası olarak kabul edilen Francis Bacon, “Tanrı bize kendini tanıtmak için iki kitap sunmuştur; Kâinat Kitabı ve Kutsal Kitap. Kim tam anlamıyla yetişmek istiyorsa bu iki kitaba birlikte çalışmalıdır.” der. Galileo, Kopernik, Kepler, Pascal, Boyle, Newton, Faraday, Mendel, Pasteur, Kelvin, Maxwell gibi tarih boyunca bilime en büyük katkıları yapan bilim insanlarının tamamı Tanrıya inanmışlardır. Üstelik onların bu inançları bilim yapmalarına engel olmamış aksine bu inanç, onların ana ilham kaynağı olmuştur.¹⁵

Batı'nın yaşadığı bu sürecin bir benzeri bizde de yaşanmaya başlamış ve batılı bazı bilim adamlarının Hristiyanlığa karşı yaptıkları manifesto ve reddiyeleri okuyan bir kısım genç, söz konusu dine yapılan eleştirilerin, aynı zamanda İslâm'a da yönelik olduğu algısına kapılarak, dini eleştirmeye başlamışlardır. Burada en büyük sorun, İslâmiyet'in, Hristiyanlık ile eş tutulması olmuştur.

Oysaki Kur'ân, bilgiye erişmeyi, akli kullanmayı ve düşünmeyi pek çok âyette emreder. Akli kullanmamanın cehenneme gitmeye bir sebep olduğunu haber verir (el-Mülk 67/10). Yeryüzünde dolaşmayı ve yaratılışın nasıl olduğuna bakılmasını emreden âyet (el-Ankebût 29/20), bilgiyi oluşturmayı ve onun verilerini kullanmayı salıklar. Yine Kur'ân'daki birçok âyet, dikkatlerimizi Evren'e ve onun yaratılışına çekmektedir. Bilim, dış dünyanın yani evrenin incelenmesi ise, en başta

¹²Emre Dorman. “Din-Bilim İlişkisi: Hangi Din? Hangi Bilim?”. *Artuklu Akademi Günleri Bilim Tarihi ve Felsefesi Sempozyumu Bildirileri* (Mardin, 27-29 Kasım 2015), ed. Ömer Bozkurt (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2016): 225.

¹³A. Bülent Baloğlu. “Din mi Bilim mi: İnkilemin Çözülüşü”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003): 23.

¹⁴William Lane Craig. “Bilim ve Din Arasındaki İlişki Nedir?”. trc. Mehmet Malkoç, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 15.3 (2017): 745.

¹⁵Dorman, “Din-Bilim İlişkisi: Hangi Din? Hangi Bilim?”, 230.

inanın insanların Allah'ın indirdiği âyetlerden hareketle bilim ile ilgilenmesi gerekir.

İslam tarihinde birçok bilim insanının varlığı, İslâm'ın bilim ile çatışmadığının bir göstergesi olmuştur. Söz konusu bilginler, bilimle uğraştıkça dinden uzaklaşan Batıdaki birçok bilginin tersine, Kur'an'a yüz çevirmemişler, aksine onu kendilerine referans almışlardır. Sözelimi, astronomi, matematik, fizik, tıp, eczacılık, tarih, coğrafya, filoloji, botanik, mineraloji ve dinler tarihi gibi 30'a yakın ilim dalında çalışmalar yapan çağın en iyi bilim insanlarından biri olarak kabul edilen Biruni, benim bilimle uğraşma sebebim Âl-i İmrân Sûresinin 191. âyetidir, demiştir. Âyetin meali şöyledir: "Aklını ve gönlünü işleyenler o kişilerdir ki, ayakta, otururken, yan yatarken hep Allah'ı hatırlarlar; göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derinlemesine düşünürler: Rabbimiz, sen bunları boşuna yaratmadın, sen yücesin, bizi cehennemden koru!"¹⁶

Bu veriler doğrultusunda bilimin üstünlüğünü, güzelliğini göstermek için dini kötüleminin, onu "gerici", "dogmacı", "ilerlemenin ve aydınlığın önündeki engel", "beyinleri uyuşturan afyon" vb. türden nitelemelerle etiketlenimin, tarihsel ve toplumsal gerçeklikler açısından hiç de sağduyulu, nesnel ve bilimsel bir yaklaşım olmadığını anlaşılmaktadır.¹⁷

2. 3. Baskı ve Korkuya Dayalı Din Eğitimi

Kur'an, farklı düzeylerdeki insanların aklına, vicdanına ve ruhuna hitap eder. İmânın baskı ve icbar ile değil kişinin imâna kendisinin hür iradesiyle sahip olmasını hedefler. Vahyi kabul etmeleri için muhataplarını düşünmeye çağırarak ikna metodunu benimser (en-Nisâ 4/82; el-Mâide 5/104; Sebe 34/46). Yanlıta ısrar edenlerin ve inkâr edenlerin de bulunacağı belirtilir (el-En'âm 6/7, 11, 124). Ancak bu kimseleri yerer.

Rabbin yoluna hikmetle, güzel öğütle çağrılmasının ve muhataplarla en güzel şekilde mücadele edilmesinin emredilmesi (en-Nahl 16/125), dini inanç ve değerlerin verilmesinde mükellef olan aile ve kurumların önüne bir metot ortaya koymaktadır. Allah'ın Hz. Peygambere hitaben, "Eğer sen kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi" (Âl-i İmrân 2/159) şeklinde buyurması sert ve baskıya dayalı bir yaklaşımın yerildiğine bir işarettir. Vahyi insanlara ulaştıran Hz. Peygamberin ilâhî emirleri tebliğ edip açıkladıktan sonra bunları bizzat uygulayarak, insanları var oluşun ve hayatın anlamını düşünmeye çağırıp, bunun yollarını göstermesi dikkat çekicidir.¹⁸ Buna göre baskı ve korkuya dayalı din eğitimi, nebevî metoda da uygun düşmemektedir.

Dini şüphenin oluşumunu sağlayan sebeplerden biri de inanç konularının sebep ve hikmetlerini anlatmaksızın dini kuralların aktarılmasıdır. Kendini gerçekleştirmeye, bağımsızlaşmaya çalışan bireyde bu durum, oldukça olumsuz etkiler yapabilmektedir. Mesela kız öğrencilerimizi özellikle tesettür açısından, erkek öğrencilerimizi saç stili ve giyim şekli bakımından sürekli eleştirmek, onlar üzerinde oldukça olumsuz etkiler bırakmaktadır. Bazı öğrencilerimiz ise niçin örtünmek zorunda oldukları kendilerine anlatılmamakla birlikte, sürekli uyarı ile

¹⁶ Caner Taslaman-Enis Doko. *Kuran ve Bilimsel Zihnin İnşası* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2016):89.

¹⁷ Baloğlu, "Din mi Bilim mi: İkilemin Çözülüşü", 51, 52.

¹⁸ Yusuf Şevki Yavuz. "Peygamber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007) 2: 259, 260.

karşılaşmaktan son derece rahatsızlık duyduklarını belirtmektedirler. Bağımsız kişilik geliştirme sürecinde olan ergenin giyim, kuşam, arkadaş seçimi, eğlence tarzı vs. de kendisine yapılan müdahalelere tahammülsüzlüğü malumdur. Bu tahammülsüzlük döneminde, din buyruklar ile sürekli eleştirilmek ergenin dine bakışını sarsan, şüpheyi tetikleyen bir etkide bulunabilmektedir. Bu durumda kelâm öğreticilerinin eğitim yöntem ve teknikleri konusunda da devamlı kendilerini yenileme ve güncellemelerine ihtiyaç olduğu muhakkaktır.¹⁹

Hız. Peygamber, zina etmek isteyen bir genci azarlamak yerine ona, birçok rasyonel sorular yönelterek onu ikna ettiği ve genci yapmak istediği bu davranışından vazgeçirmesinin kaynaklarda zikredilmesi²⁰ dini inanç ve değerlerin aktarımında olması gereken iknâi yaklaşıma güzel bir örnektir.

Dini inanç ve değerlerin aktarılmasında muhatabın psikolojik hali de son derece önemlidir. Bireyi dinin içinde tutan yaklaşımlar benimsenmeli ve merkeze alınmalıdır. Abdullah b. Abbas, “Adam öldürenin tövbesi kabul olur mu?” diye sorduklarında: “Hayır, olmaz” der. Bir başkası da aynı soruyu sorar, ona: “Evet, olur” karşılığını verir. Daha sonra kendisine iki ayrı şekilde cevap vermesinin sebebi sorulduğunda: “Birinci soranın gözlerinden adam öldürmeye niyetli olduğunu anladım ve onu bundan menettim. Ama ikinci soranın halinden adam öldürdüğünü ve pişman olduğunu anladım. Onu ümitsiz etmeyip böyle cevap verdim” der.²¹

İnanç esasları ve değerlerin aktarımında muhatabın ihtiyacına, söylem ve eylem bütünlüğünün sağlanmasına, anlaşılır ve sabırlı olmaya, usandırmayan tekrara, zamanlamaya ve zorlamamaya dikkat edilmelidir.²² Baskı ve korkuya dayalı inanç eğitimi, Allah’a karşı imanda olması gereken sevgi, güven ve ümidin yitilmesiyle sonuçlanabilmektedir. Sevgi, güven ve ümidin boşluğunu gerek büyüklerinden ve gerekse öğretmenlerinden de bulamadığında gençlerimiz bu ihtiyacı başka yerlerde aramaya yönelmektedir.

Temel dini inançların ve ahlaki değerlerin içselleştirilemediği muhafazakâr görünümlü ailelerin genelde yüzeysel bir dindarlığa sahip olduğu görülmektedir. Bu aileler, daha çok şekilciliğe evrilmiş dindarlıklarını çocuklara aktarmada baskıya dayalı bir söylem ve eyleme sahiptir. Örneğin çocukların namaz kılmasının gerekliliği, baskı içeren bir emir diliyle aktarılırken namazı, neden ve niçin kılması gerektiğinin aktarımı ihmal edilmektedir. Bu iletişimin pratikteki yansıması, dini yaşayan değil dindar görünmeye çalışan ailelerin aynı özelliği muhafaza eden bireyler yetiştirmesine sebep olmaktadır. Bu ikili yaşam tarzı zamanla gençlerin üzerinde bir yük haline gelerek dini inanç ve değerlere kayıtsız kalmasıyla sonuçlanmaktadır. Muhammed Esed, kendini İslâm’a götüren süreçteki sebeplerden birinin de ailesinin dini yaşamını dini ritüellere dayanan katı

¹⁹ Fatma Günaydın. “İmam Hatip Liselerinde İnanç soru(n)ları”. Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildirileri (Türkiye-Van, 12-14 Mayıs 2017). Ed. Vecihi Sönmez, Burhanettin Kıyıcı, Metin Yıldız (Ensar Neşriyat, 2017): 331.

²⁰ Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned* 5: 257.

²¹ Taşköprüzâde Ahmed Efendi. *Mevzu’atü’l-Ulûm*. trc. Kemaleddin Mehmed Efendi (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1313): 1, 93; Mehmet Tütüncü. “Kur’ân ve Hadislerde Eğitim Esasları”. *Diyanet İlmî Dergi* 20 (1984): 49.

²² Berat Sarıkaya-Zeynep Şeren. “İnsan Sorumluluğu ve Fiillerine Etkisi Bağlamında Sabır ve Tevekkül Kavramları”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12.12 (2017):68–88.

yaklaşımını zikrederek agnostik bir çevrenin tesirine girdiğini anlatır.²³ Bu katı yaklaşım Esed'i İslâm ile buluşturdu. Fakat aynı katı tutum "bizim mahallede" yaşayan geçlerimizi İslâm'dan uzaklaştırabilmektedir.

Kimi ailelerde çocuklardaki vicdanın gelişmesi anne ve babanın örnek davranışlarıyla değil, Allah korkusu ve dinî baskılarla sağlanmaya çalışılır. Allah'ın yapılan her hatayı günah defterine yazdığından ve âhirette çekeceği işkencelerden bahsedilerek çocuk, özü olmayan bir şekilciliğe sivrülür. Bu yola sık sık başvurulacak olursa, çocuk kendisini suçlu görecektir ve aynı zamanda Allah'a karşı korkuyla karışık bir öfke de geliştirecektir. Salzman, "Çocukları dinden soğutma ve hissiz yapma çareleri" başlığı altında yaptığı açıklamada, "Onları evvela Yüce Tanrı'dan çok korkutarak soğutunuz; göreceksiniz ki dinsiz olacaklardır" der.²⁴

Dini inanç ve değerler eğitiminde katı ve baskıcı bir çevre, gençler üzerinde dünyevileşmeyi beslemekte ve devamında onların din ile aralarına mesafe koymasına sebep olmaktadır.

2. 4. Temel Dini Bilgilerin Yüzeysel Verilmesi

Müslümanların en temel problemlerinden biride neden, niçin ve nasıl inandığını/yaşadığını temellendirememesidir. İnanç konularının ilmiyal düzeyinde verilerek bunların aktarımında vicdani ve akli açıklamaların ihmal edilmesi, günümüz Müslüman bireyi çağdaş inanç problemleriyle başa çıkmakta yetersiz bırakabilmektedir. İnanç konularının aktarımında ezber düzeyiyle yetinilmesi, gençlerin sonraki dönemde maruz kaldığı bilgi kirliliği neticesinde sahip olduğu inanç problemlerini çözmesi mümkün görünmemektedir.

İmân, başlangıçta samimi bir kabullenişle oluşur. Muhakeme yeteneğinin gelişmesiyle bireyler, kendilerine hazır olarak sunulan dini değerleri kullanarak somut çevre ile ilgili yorumlar yaparlar, o değerleri özümserler, sorgularlar veya reddederler.²⁵ Ergenlik dönemi dini şüphenin ardındaki nedenlerden bir diğeri de bilgisizlik ve yanlış bilgidir. Yapılan araştırmalarda demokratik bir ortamda yeterince ve doğru bilgilenen ergenlerde dini şüphe oranı, diğelerine göre çok daha düşük çıkmıştır.²⁶

İnanç konularının anlatımında kullanılacak üslup, rasyonellik, anlatım tarzı ve verilen örnekler gençlerin inanç dünyalarını temelden etkileyebilir. Onları imâna veya inkâra yöneltebilir. Bu konuları anlatan, konulara ne kadar hâkim olursa olsun, eğer muhataplarının gelişim düzeylerini, anlama yeteneklerini, genel kültür ve dinî kültür bakımından alt yapılarını yeterince bilemez ve ona göre uygun anlatım yöntemi ve örnekler seçemezse, konuyu muhataplarının kafasında karmaşık hale getirebilir.²⁷ Bugün artık kabul etsek de etmesek de İnternet en etkin güçtür. Artık pek çoğumuz gününün önemli kısmını ya bilgisayarıyla ya da akıllı telefonuyla başa geçirmekten mutlu görünmektedir. Eğer gençlerimize inançla ilgili doğruları

²³ Muhammed Esed, *Mekke'ye Giden Yol*, trc. Cahit Koçtak, 27. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 74-76.

²⁴ Mehmet Emin Ay, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşmek* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012): 64.

²⁵ Üzeyir Ok, *İnanç Psikolojisi: Hayatı Anlamlandırma Biçiminin Yaşam Boyu Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu, 2007): 217.

²⁶ Fatma Günaydın, "İmam Hatip Liselerinde İnanç soru(n)ları", 330, 331.

²⁷ Mustafa Öcal, "Kader ve Kaza İnançının Öğretimi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12:2 (2003): 47.

anlatmak istiyorsak, onların dünyalarına inmek ve onların anladığı dilden konuşmak kaçınılmaz görünüyor.²⁸

Doğru ve sarsılmaz bir inanca sahip olmaya vesile olan bilginin elde edilmesinde, doğru bilgi kaynakları ve doğru bilgi edinme yollarının neler olduğunun bilinmesi ve öğretilmesi gerekli bir ihtiyaçtır.²⁹ Bilginin sınırsız bir ortamda ve kontrolsüz biçimde sunumu, görünüşte sempatik görünse de aynı zamanda korkunç bir bilgi kirliliğini de beraberinde getirmektedir. Günümüz inanç problemleri bağlamında değişik kesimler tarafından önümüze konulan soruların pek çoğunun internet menşeli olduğunu söylemek mümkündür.

Allah'a iman konusunda Âmentü'de ifade edildiği üzere her Müslüman kadere, hayrı ve şerri yaratanın Allah olduğuna inanır. Yani âlemlerin yaratıcısı olan Allah Teâlâ hayrı da şerri de irade eder ve yaratır, şeklindeki bir ifade doğru olup açıklamaya ihtiyacı olduğundan eksiktir. Bu iman esasını bu şekilde benimseyen gençler daha sonra kötülük problemiyle karşılaştıklarında zihinlerinde Rahmeti sonsuz olmakla birlikte kötülüğü yaratan bir Allah inancını bağdaştırmakta bilgi eksikliğinden dolayı gel-git yaşayabilmektedirler. Eğer bu eksiklik giderilmediği takdirde gençlerimiz kötülük problemi başta olmak üzere yaşanan tereddütlerin içinde diğer inanç problemlerine de sahip olabilmektedir. Allah'ın hayrı ve şerri yaratması anlatırken, kelâm kaynaklarının verileri doğrultusunda hareket edilmesi, akıllarda oluşacak sorulara bir cevap bulmada yardımcı olacaktır.

Dini inanç ve değerlerin anlatımında nasları bir bütün olarak âyet ve rivâyetlerin yorumlanması da önemlidir. Ceza temalı âyet ve rivâyetlerin izahında rahmet gözden kaçırıldığı gibi bunun tam tersi de olabilmektedir. Ahlaki erdemler olan şefkat ve merhametin anlatımında örnek verilen bir kediyi hapsedip aç kalarak ölmesine sebep olan bir kadının bu zulmü yüzünden cehenneme gireceğini³⁰ buna karşın susamış bir köpeğe su içiren kötü bir adamdan Allah Teâlâ'nın hoşnut olup onu bağışladığını³¹ belirten rivâyetler var. Eğer bunlar dini oluşturan inanç, ibadet, muamelat ve ahlak prensiplerinin bütünü içinde yer verilerek aktarılmadığı takdirde, bazı gençlerimizde dinin esas gayesinin iyi bir insan olmak olduğu fikir ve inancını uyandırmakta ve onlarda ibadetlere karşı bir uzaklaşma görülebilmektedir.

Dini eğitim ve öğretimde dindarlığın bir yaşam biçimi değil, sıkıntıları yok eden bir araç olarak anlaşılması ve sunulması da yüzeysel bir aktarım örneğidir. Hatta bu anlayış sonradan dine karşı bir dünyevileşmeye sebep olabilmektedir. Örneğin çekilen acı ve sıkıntılardan kurtulma adına sebeplerin ihmal edilerek sözlü dua ile yetinilmesi, karşılaşılan problemler karşısında sıkça yapılan dualar ve sahip olunan dindarlık çözüm getirmediği zaman inanç konularında zayıflama ortaya çıkabilmektedir. Bugün ağır depresyon geçirenlere klinik tedavi aşamasının ıskalanarak sadece ibadet ve dua tavsiye edilmesi bunun başka bir örneğidir. Neticede bir iyileşme olmadığında, ibadet ve duaya karşı bir soğuma oluşabilmektedir. Bu psikolojiye sahip olanların dindarlığı da Kur'an'da sınırda olan bir dindarlık olarak tanımlanmaktadır (el-Hac, 22/11).

²⁸ Temel Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri*, 263.

²⁹ Ebû Mansur Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî. *Kitâbü't-Tevhîd*. trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı 2002): 9-17.

³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fi Buhârî, *es-Sahih*. "Bed'ü'l-halk", 16.

³¹ Buhârî, "Müsâkât", 9.

Din eğitiminin bazen toplumda sekülerleşmenin/dünyevileşmenin bir ayağını oluşturduğu şeklindeki veriler dikkate alındığında,³² günümüz gençliğine inanç konularının ilmihal düzeyinde yüzeysel verilmesiyle yetinilmemeli. Kur'ân'ın akla ve vicdana hitap eden yaklaşımının esas alınması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

2. 5. Çocukluk Çağı Travmaları

Çocukluk çağı travmaları, bireylerin 18 yaşından önce maruz kaldığı cinsel, fiziksel ve duygusal istismar ve ihmalin yanı sıra ebeveynin kaybı, ebeveyninden ayrı kalma, boşanma, göç, şiddete tanıklık etme, kazalar, doğal afetler vb. durumlar şeklinde tanımlanabilir.³³

Nevzat Tarhan'a göre insanın bedensel olduğu gibi psikolojik bütünlüğü de darbe ve yaralanmalara maruz kalabilir. Psikolojik yaralanmanın en büyük zorluğu, dışarıdan anlaşılabilmesi, görünmeyen ve içe kanayan bir yara olmasıdır. Kazalar, korkular, tecavüz, şiddet ve felaket gibi travmatik olaylar kişinin tüm yaşamı üzerinde yıkıcı etkilere neden olabilir. Travma, kendimiz veya dünya hakkında hatalı inançlar geliştirmemize neden olan bir deneyim ve tecrübedir. Bu olaylar, bizim ve kendimiz hakkındaki görüşümüzü değiştirmemize ve hayatımızı üzerine kurduğumuz temelin sarsılmasına neden olabilir. Tacize uğramış bir çocuk kendisinin kötü, dünyanın ise güvensiz bir yer olduğuna inanabilir.³⁴

Örnek vermek gerekirse, önceden özgüven sorunu olmayan ve kendini emniyet içinde hisseden bir insan, iflastan veya hırsızlıktan sonra korkak, bağımlı ve kimseye güvenmeyen birine dönüşebilir. Önceden sempatik ve girişken bir insan olduğu halde, bu olaydan sonra içine kapanık ve gittikçe yalnızlaşan biri haline gelebilir.³⁵

İnsan, küçük yaşlardan itibaren güvenme, sevme, korunma, sığınma, kabul görme gibi duygusal bir yapıya sahip olup iyi olan şeyleri yapmaya yatkın bir şekilde yaratılmıştır. Ancak zamanla dış faktörlerin etkisiyle yaratılıştan yatkın olduğu düşünce ve davranışlardan uzaklaşabilmektedir.³⁶

Çocukluk çağı travmaları zamanında yeterince giderilemediğinde sonraki yıllarda bazı inanç problemlerine de sebep olabilmektedir. Aile içi ihmal ve istismara maruz kalmış çocukta Allah'ın rahmetine ve adaletine karşı güvensizlik oluşabilmektedir. Özellikle çocukluk çağında dikkat edilmesi gereken başlıca travma türleri fiziksel veya duygusal olmaktadır. Bunlar: Fiziksel ve duygusal ihmal, aile içi şiddet, trafik kazası, saldırıya uğramak veya bir saldırıya şahit olmak, ağır hastalıklar geçirmek veya buna ailede tanık olmak, doğal afetler, savaş ve işkence vb. sayılabilir.³⁷

³² Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşmek*, 257, 267.

³³ Judith Herman. *Travma ve İyileşme*. trc. Tamer Tosun (İstanbul: Literatür, 2011): 8.

³⁴ Nevzat Tarhan. "Travma Çağında Anadolu Bilgeleri". *Türk Dünyası Bilgeleri Ziroesi: Gönül Sultanları Buluşması* (Eskişehir, 26-28 Mayıs 2014): 464.

³⁵ Nevzat Tarhan, "Travma Çağında Anadolu Bilgeleri", 463.

³⁶ Fatma Aygün. "Allah'ın Varlığı'nı Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Fitrat Delili". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 4.41(2015):08.

³⁷ Melis Sedef Kahraman-Gökçe Çokamay. "Aile İçi Şiddet ve Çocuklar Üzerindeki Etkileri: Temel Kavramlar, Güvenlik Planı Hazırlama ve Alternatif Tedavi Model Örnekleri". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 8.4 (2016):321-336.

Travmaya maruz kalmış olan çocuk ve gençler için yapılması gereken öncelikle güvenli bir ortam hazırlamak son derece önemlidir. Kişisel güven ve iradelerinin gelişmesi için karar ve fikirlerine kulak verilmeli, gerekli yardımı alacak psikolog ve ruh sağlığı uzmanlarından yardım alınmalıdır. Yaşadığı travmaları paylaşmasında ısrarcı olunmamalıdır. Bireye yönelik en ağır şiddet ve suç olarak kabul edilen çocuk istismarı ve ihmali ile bireyin çocukluk döneminde karşılaştığı çocukluk çağı travmaları, bireylerin benlik saygısını önemli ölçüde etkilemekte ve birçok ruhsal rahatsızlığın kaynağını oluşturmaktadır.³⁸ Bu bağlamda ailenin işlevi sadece çocuğunun bakımı, eğitimi, psikolojik ve sosyal gelişimini desteklemek değil aynı zamanda çocuğunu ihmal ve istismara karşı korumaktır. Bu sadece ailenin değil tüm toplumun ve yasaların sorumluluğu; ortaya çıkardığı etkileri ile yine sadece ailenin değil aynı zamanda tüm toplumun sorunudur.³⁹

2. 6. Kötülük problemi

Kötülük problemi ergenler arasında dini şüphenin en önemli sebeplerinden biridir. Yaşadığı dünyadaki kötülük ve adaletsizlikleri gören genç, Tanrı'nın merhameti ve adaleti konusunda sarsılır. Bu konuda tatmin edici açıklamalar onun en çok ihtiyaç duyduğu konulardandır.⁴⁰

Ateizmin temel kabullerinden biri olan kötülük problemi, sonsuz kudret ve merhamet sahibi bir Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığı arasında bir çelişkinin bulunduğu varsayımından kaynaklanan bir inanç problemidir.

Kötülük problemini Tanrı'ya inancın önünde engel kabul edenler bunu farklı formlarda ifade ederler:

Kötülük varsa, sonsuz kudret ve merhamet sahibi bir Tanrı yoktur.

Kötülük vardır. O halde sonsuz kudret ve merhamet sahibi Tanrı yoktur.⁴¹

Bir başka önerme:

O, kötülüğü engellemek istiyor da bunu yapamıyor mu?

O halde güçsüzdür.

O, kötülüğü engelleyebiliyor, fakat bunu istemiyor mu?

O halde kötü niyetlidir.

O hem istiyor hem de yapabiliyor mu?

Öyleyse bu kötülük nereden geliyor?⁴²

Bu gibi sorular, tam tersine inkârı değil aklen Tanrının ve onun yaratacağı ölüm ötesi bir hayatın varlığını zorunlu kılmaktadır. Bu sorulara karşılık: "Eğer Allah inancı ile âhiret hayatı olmazsa acıların ve kötülüklerin hesabı nasıl sorulacak

³⁸ İshak Özkan, "Benlik Saygısını Etkileyen Etkenler". *Düşünen Adam: The Journal of Psychiatry and Neurological Sciences* 7 (1994): 4-9.

³⁹ Elif Güneri Yöyen, "Çocukluk Çağı Travması ve Benlik Saygısı" *International Journal of Social Sciences and Education Research* 1 (2017): 277.

⁴⁰ Fatma Günaydın, "İmam Hatip Liselerinde İnanç Soru(n)ları", 331.

⁴¹ Metin Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Yayınları, 2014), 35-41; Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük* (Ankara: Elis yayınları, 2003): 21-25.

⁴² David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* (London: Penguin Books, 1990): 197.

ve kim soracak? Bir asır yaşayan insan karşısında kanser sonrası küçük yaşta ölen çocuk kaybettiği yaşamını nerede ve nasıl alacak? Masumun hakkını alamadan dünyadan gittiği, zalimin de zulmünün cezasını görmeden öldüğü bir dünyada Allah ve âhiret inancı olmaması, asıl mantıksızlık değil mi? Yapılan haksızlık ve zulümlerin karşılığını görmediği şeklindeki bir dünya tasavvuru, aklen Tanrı ve âhiret hayatını zorunlu kılmaktadır.

Kötülük problemi, iyiliğin yanında kötülüğün de var olduğundan hareketle iyi bir tanrının olamayacağı tezine dayalı bir inanç sapmasıdır. Kötülüğün anlamını ve hikmetini kavrayamamanın bir sonucudur.

Deistler, kötülük problemini Ateistler gibi Tanrı'yı inkâr ederek değil, kötülüğü temelden O'na isnat etmeyerek ara bir yol bulmaya çalışır. Kötülüğü Tanrıya yakıştıramayan deistler, dünyanın hiç de Tanrı'nın mükemmelliğine yakışır bir dünya olmaması varsayımından hareket ederek mutlak tenzihci bir yaklaşımla kötülüğü insan kazanımı şeklinde açıklarlar.⁴³ Deistler Tanrı'nın yarattığı âleme müdahil olmadığını söyleyerek Allah'ın insanlar üzerindeki herhangi bir yaptırımını kabul etmemişlerdir. Vahiy ve peygamberi kabul etmeyerek Tanrı'dan gelecek emir ve yasakları peşinen reddetmişlerdir. Deist anlayışta Tanrı'nın buyruğundan azâde kalan insan, hayatın her alanına kendisi müdâhil olmuş, Tanrı'nın kendisi için yarattığı dünyanın bütün nimetlerinden faydalanmış, bazen iyi bazen kötü davranmış ama yaptığı kötülük ve zulümlerin hesabını vermek istememiştir. Başka bir ifadeyle sınırsız ve sorumsuz bir özgürlük içine girmiştir.⁴⁴

Deist düşüncenin kötülük problemine cevap olamayacağı açık olup deizmin en önemli açmazlarından biri, akla alan açarken aklın tıkandığı noktalarda ona alternatif sunamamasıdır. Deistlerin reddettiği vahiy getiren peygamberler insanlara bu alternatifi sağlamışlardır.

Kötülük probleminin akli çıkarıma dayalı olması yanında, psikolojik boyutu da vardır. Temelde farklı sebeplerin etkisiyle genelde pesimist/karamsar bir mizaca sahip olan kimseler, yeryüzünde kötülüğün egemen olduğunu düşünürler. Onlara göre, tarih iyi bir noktadan başlamış olmakla birlikte, gittikçe daha kötüye giden bir seyir içerisindedir. Onlar, gelenin gideni arattığı, her günün bir öncekine göre daha kötü olduğu bir dünyada yaşadıkları kanısındadırlar. Buna karşılık optimist bir mizaca sahip olanlar ise, dünyada iyiliğin egemen olduğunu, dolayısıyla kötülüğün çok az bir miktarda bulunduğunu düşünürler.⁴⁵

Kötülüğü bahane ederek Allah'ın varlığını inkâra ya da O'na şirk koşmaya yeltenen kimseler, inkârları ve şirkleriyle ne kötülüğe engel olabilmekte ne de kendilerine verilen, akıl, vicdan, fitrat ve vahiy gibi imkânlarla uygun davranmaktadırlar. Nitekim bir ateistin, çöp konteynerine atılan küçük bir çocuk için hissettiği tek şey, hayatta kaldığı için kendisini şanslı, o zavallı yavrucağı ise

⁴³ Şaban Ali Düzgün. "Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildirileri (Van, 12-14 Mayıs 2017). ed. Vecihi Sönmez, Burhanettin Kıyıcı, Metin Yıldız (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017): 6.

⁴⁴ Hamdi Gündoğar. "Deizm; Aklın tanrılaştırılması ya da sorumsuz özgürlük". *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildirileri* (Van, 12-14 Mayıs 2017). ed. Vecihi Sönmez, Burhanettin Kıyıcı, Metin Yıldız (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017): 29.

⁴⁵ Metin Özdemir. "Din Karşıtı Bir Söylem Olarak Kötülük Problemi ve Eleştirisi". *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildirileri* (Van, 12-14 Mayıs 2017). ed. Vecihi Sönmez, Burhanettin Kıyıcı, Metin Yıldız (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017): 126.

şanssız kabul etmesinden ibarettir. Hâlbuki insan ebedi yok oluşa mahkûm olacak bir varlık değildir. Varlığın, başlangıcını ve sonunu düşünmesi ve yaptığı her şeyin, attığı her adımın hesabını vereceği inancı doğrultusunda yaşamaya çalışması son derece doğal ve akıllıcadır. Şu hâlde insanın sadece içerisinde bulunduğu dünya ile sınırlı değil, sonunu da hesaba katarak bir dünya görüşüne sahip olması gerekmez mi?⁴⁶

Nübüvvet makamı kötülük probleminin çözümünde son derece gereklidir. Meselenin felsefi boyutu da bu gerekliliği açık bir biçimde ortaya koyar. İnsanlığın Allah ile irtibatının vahiy dışında bir yol ile sağlanmasının mümkün olmadığını ve bu irtibatı sağlamak üzere Allah tarafından görevlendirilecek yani vahyin tebliğini yapacak birilerine ihtiyaç olduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁷

Gençlerimizin ateist ve dünyevileşmiş kesimlerce ve özellikle internet aracılığıyla maruz kaldığı kötülük problemi, gençliğimize konunun uzmanlarınca anlatılmalı, inanç problemlerine karşı nesiller bilinçlendirilmelidir. Allah ve âhiret inancı olmazsa her şey anlamını kaybediyor. Kötülüğe anlam bile verilemiyor. Hayat ve sahip olduğu acılar, anlam ve hikmetini kaybediyor.

2. 7. Kadının Konumuna Dair Değerlendirmeler

Kadının aile ve toplumdaki yeri konusunda nasların çizdiği çerçeve ile geleneğin çizdiği çerçevenin birbirine karıştırılmış olması İslâm hakkında yanlış bir kadın algısının oluşumuna sebep olmuştur. Ve reel olmayan bu algı, bilgi edinme kaynakları alabildiğine geniş olan ve hayatı anlamlandırma aşamasındaki gençlerimizin vahyin kaynağına dair bazı dini inanç problemlerini taşımalarına sebep olabilmektedir.

İslâm'ın diğer alanlarda olduğu gibi kadının sosyal konumu ve kadın hakları konusunda da yaptığı ıslahat ve gerçekleştirdiği değişimin özünün kavranabilmesi cahiliye devri Araplarında aile, ataerkil yani baba otoritesine dayalı bir karakterin bilinmesine bağlıdır. Bu karakter, o dönemin ve komşu milletlerin de genel özelliğidir. Aile, erkekler tarafından temsil edilir ve kadının akrabası aileden sayılmazdı. Bilhassa göçebe hayatı yaşayan ve devamlı birbiriyle savaşan Araplar arasında erkek, ailenin savaşan, üreten, ganimet getiren bir üyesi sayıldığından itibar görür, kadına ise tüketici bir üye nazarıyla bakılırdı. Kız çocuklarına karşı takınılan olumsuz tavırda bu hayat tarzının ve anlayışının önemli payı vardı.⁴⁸

En çok eleştiri oklarına hedef olan ve özellikle genç kızları şüpheye sevk eden konulardan birisi de kadının dindeki konumu olmuştur. Belirli aşamalardan sonra son çare olarak kadını dövme ruhsatı veren (en-Nisâ 4/134) erkeklerin kadınlar üzerinde "kavvâm" olduğunu belirten (el-Bakara 2/22) poligamiye izin veren (en-Nisâ 4/3) miras (en-Nisa 4/11), kadınların şahitliği (el-Bakara 2/282) gibi âyetler ile kadınların değerini düşürdüğü düşünülen bazı rivâyetler istismar edilmektedir. Bir yandan İslâm'ın kadını yücelttiği, yaşanan asrın ulaşamadığı hakları 14 asır önce verdiği ve kadının şahsiyet haklarına saygılı olduğunu

⁴⁶ Metin Özdemir, "Din Karşıtı Bir Söylem Olarak Kötülük Problemi Ve Eleştirisi", 132,134.

⁴⁷ Ergan Özten. "Teizm ve Deizm Açısından Vahye Olan İhtiyaç". *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildirileri* (Van, 12-14 Mayıs 2017), ed. Vecihi Sönmez, Burhanettin Kıyıcı, Metin Yıldız (İstanbul: Ensar Neşriyat,2017): 246.

⁴⁸ Ali Bardakoğlu. "Câhiliyye Döneminde Kadın, Sosyal Hayatta Kadın", *Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi*, (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2005): 15.

bildirmenin yanında, kadınların aklen ve dinen nakıs olduklarına işaret eden rivâyetlerin çelişmesi özellikle gençler ürerinde dini şüphenin oluşmasına sebep olabilmektedir.⁴⁹

İslâm dünyası olarak uzun bir süredir sağlıklı bir kadın algısı oluşturamadığımız için kadın konusu sorun haline gelerek “İslâmi Feminizm” sorunsalını⁵⁰ kucağımızda bulduk.⁵¹

İslâm'da kadının alt bir statüsü olduğuna yönelik benzer değerlendirme ve yorumlar ateist ve misyonerler tarafından hazırlanan internet sayfalarında sıkça yer almaktadır. Bazı sitelerde ise diğer dinlerin aksine Hristiyanlıkta kadına olması gerektiği gibi hakların verildiği öne sürülmektedir⁵². Din karşıtı sitelerde ise dinlerin kadına gereken değeri vermediğinin üzerinde durulmaktadır⁵³.

Ayrıca Afganistan ve Suudi Arabistan gibi kadın haklarını kısıtlayan ülkelerden hareketle İslâm sorgulanmaktadır. Aslında din adına zaman zaman kadınlara haksız muameleler yapıldığı hatta nasların anlaşılması ve uygulamaya geçirilmesinde erkek egemen bir zihniyetin etkin olduğunu itiraf etmeliyiz.⁵⁴ Kadın haklarının ne olduğunun fark edilmediği bir dünyada Vedâ Hutbesi'nde kadın haklarından bahsedilmişken bugün yaşanan durum ileri değil, geriye gidişin bir işareti olsa gerek.

İslâm'ın itikat, ibadet ve ahlak konularında topluma çok önemli mesajlar verilirken, toplumsal kültür ve değişimin doğrudan etkilediği alanlarda gençlerimiz tereddütler yaşayabilmektedir. Mesela; bir Müslüman çok eşlilik, boşama hakkının kocaya aitliği, kadının şahitliği, kölelik ve cariyelik konusunda kitaba baktığında farklı, topluma ve kendisini çevreleyen şartlara baktığında farklı şeyler demesi gerekir⁵⁵.

Kadının konumuna dair hükümleri okumada; dini olan ile tarihsel olanın, evrensel olan ile yerel olanın hatta ilâhî olan ile beşerî olanın birbirinden ayrılmadan sunulması ve anlatılması⁵⁶ gençlerimizin dini değerlere karşı uzaklaşmasına sebep olabilmektedir.

Nitekim Yeni İlm-i Kelâm döneminde, fıtrat, insan hakları ve kadının sosyal konumu gibi konuların kelâmın mesâili arasına girmesi⁵⁷, kadının konumu

⁴⁹ Alper, “Sanal Alemde İnanç Problemleri”, 169.

⁵⁰ Fatma Zeliha Özdemir. *İslamcı feminist söylemde Kur'an ve kadın: Amine Wedud'un bakış açısı ile kadın konulu kuran âyetlerinin yeniden yorumlanması*. Yüksek Lisans tezi (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013):108-118

⁵¹ Namık Kemal Okumuş. “Yetersiz Bakiye: Deizm'in Tanrı Tasavvuru ya da Sünnetullah Yasaları ve Deizm İlişkisi Üzerine Bazı Tespitler”. *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildirileri* (Van, 12-14 Mayıs 2017). ed. Vecihi Sönmez, Burhanettin Kıyıcı, Metin Yıldız (İstanbul: Ensar Neşriyat,2017): 188.

⁵² <https://www.hristiyanlik.org>, erişim: 15 Ekim 2018.

⁵³ <https://www.ateistlercagi.com>, erişim: 15 Ekim 2018.

⁵⁴ Alper, “Sanal Âlemde İnanç Problemleri”, 169.

⁵⁵ Bardakoğlu, *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşmek*, 237.

⁵⁶ Bardakoğlu, *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşmek*, 248.

⁵⁷ İlyas Çelebi. “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde "Konu" Problemi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005): 29.

hakkındaki yanlış değerlendirmelerin ve bunların neticelerinin dikkate alındığının bir işaretidir.

Sonuç

İslâm, insanları tevhide çağırmanın yanında tevhid inancının hayata yansımalarını ve bu inancın muhafazasını gaye edinir. Kelâm ilmi bu gayenin bir sonucudur. Tarihi süreçte toplu irtidâd hadiseleri olmasa da bireysel olarak inanç problemlerine ve bazı şüphelere sahip olanlar olabilmıştır. İlk emri “oku” olan ve akletmeyi emreden bir dinin müntesiplerinden talebi nakle ve akla mutabık bütün yönleriyle hayatla iç içe olan ve içselleştirilmiş bir imâna sahip olmaktır. Bunun önündeki engellerin tespit edilmesi ve giderilmesi, her iki âlemde huzurlu birey ve toplumun oluşmasında gereklidir.

İnsanın tutkularına esir olmasıyla ortaya çıkan ve gençlerimizin yakın ve geçici fayda için uzak ve kalıcı faydayı gözden çıkarmalarıyla ortaya çıkan dünyevileşme bir inanç problemidir. Hayatı anlamlandıramamanın bir sonucudur. Dünya ve ukbâ dengesinin dünya lehine yitirilmesi, Müslüman bireyi derin dindarlıktan uzaklaştırarak yüzeysel ve şekli bir dindarlığa götürebilmektedir. Yapılması gereken hayatın geçiciliğine olan inançla birlikte yararlı faaliyetler alanına dönüştürebilmektir. Bilim ve dinin karşıtlığı algısı bizim geleneğimize ait bir problem olmayıp bilim ve aklın yerinden oynatıldığı Hristiyan dünyasının bir armağanıdır dünyaya. Bugün gelinen noktada akliselim sahibi kimseler artık bilim ve dine karşılıklı birbirinden istifade ederek insanlığa yol gösteren unsurlar olarak bakmaktadır. İnanca dair şüphe ve problemlerin ortaya çıkmasında tabii hayat bulduğu zeminindeki muhataptan bağımsız söylem üreten dini ilimlerin yorumlama ve anlatım tarzının da bunda belli bir payı olabilir. Dini inanç ve değerlerin sağlam ve doğru kaynaklardan alınması inanç problemlerini önlemede izahtan vârestedir. İnanç problemlerini anlama ve gidermede bunların arka planlarının bilinmesi ve çocukluğa inilmesi gerekli olan pedagojik bir gerekliliktir. Ve kadın ile ilgili nasları yorumlamada Kur’ân’ın ibkâ, ilgâ ve islahdan oluşan temel yaklaşımından öte hâkim geleneğin dikkate alınması söylem ve eylem çelişmesini ortaya çıkarmaktadır.

İnanmak nasıl fitrî ise, insanı doğrudan uzaklaştıran hevâ, nefis ve kötü ortam da bir hakikattir. Bu da bir imtihanın bir gereğidir. Allah’ın ilk insan ile birlikte pek çok peygamber gönderip Hz. Muhammed ile bunu tamamlaması ve Kur’ân’ı kıyamete kadar baki kılması, bu imtihanda imanın zayi edilmemesi için ilâhi bir korumadır. Müslümana düşen zayıf noktaları tespit ederek şüphelerin giderilmesine gayret etmektir.

Kaynakça

Adivar, Adnan. *Tarih Boyunca İlim ve Din*. 2. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1969.

Alper, Hülya. “Sanal Alemde İnanç Problemleri”. *Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu Bildirileri* (Türkiye-Erzurum, 7-9 Eylül 2001). 163-170.

Ay, Mehmet Emin. *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşmek*. 29. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.

Aygün, Fatma. "Allah'ın Varlığı'nı Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Fıtrat Delili". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 4.41(2015):93-125.

Baloğlu, A. Bülent, "Din mi Bilim mi: İkilemin Çözülüşü", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2003): 21-52.

Bardakoğlu, Ali. "Câhiliyye Döneminde Kadın, Sosyal Hayatta Kadın, Sosyal Hayatta Kadın". *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi* (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2005). 13-20.

Bardakoğlu, Ali. *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*. İstanbul: Kuramer, 2016.

Biçer, Ramazan. "Globalization in the Context of Islamic Theology". *The Journal of Rotterdam Islamic and Social Sciences (JRISS)*, 3/2 (2012):1-12.

Biçer, Ramazan. *Küreselleşen Çağda İslam*. İstanbul: Gelenek Yayınları. 2010.

Craig, William Lane. "Bilim ve Din Arasındaki İlişki Nedir?". Trc. Mehmet Malkoç. *Kader* 15/3 (2017): 743-752.

Çağrı, Mustafa. "Din ve Dünyevileşme". *Din ve Hayat Dergisi* 13(2011): 1-7.

Dorman, Emre. "Din-Bilim İlişkisi: Hangi Din? Hangi Bilim?". *Artuklu Akademi Günleri Bilim Tarihi ve Felsefesi Sempozyumu Bildirileri* (Türkiye-Mardin, 27-29 Kasım 2015). Ed. Ömer Bozkurt. 217-242. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2016.

Düzgün, Şaban Ali. "Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin". *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildirileri* (Türkiye-Van, 12-14 Mayıs 2017). Ed. Vecihi Sönmez, Burhanettin Kıyıcı, Metin Yıldız. 3-13. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Esed, Muhammed. *Mekke'ye Giden Yol*, trc. Cahit Koytak, 27. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.

Güler, İlhami. "Dünyanın başına gelen "Derin Sapkınlık": Dünyevileşme". *İslâmiyât Dergisi* 7/3 (2001): 35-58.

Günaydın, Fatma. "İmam Hatip Liselerinde İnanç soru(n)ları". *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildirileri* (Türkiye-Van, 12-14 Mayıs 2017). Ed. Vecihi Sönmez, Burhanettin Kıyıcı, Metin Yıldız. 321-335. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Gündoğar, Hamdi. "Deizm; Aklın Tanrılaştırılması Ya Da Sorumsuz Özgürlük", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildirileri* (Türkiye-Van, 12-14 Mayıs 2017). Ed. Vecihi Sönmez, Burhanettin Kıyıcı, Metin Yıldız. 29-40. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Herman, Judith. *Trauma ve İyileşme*. Trc. Tamer Tosun. İstanbul: Literatür, 2011.

Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. London: Penguin Books, 1990.

İlyas Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde "Konu" Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28, (2005): 5-35.

Kahraman, Melis Sedef- Çokamay, Gökçe. "Aile İçi Şiddet ve Çocuklar Üzerindeki Etkileri: Temel Kavramlar, Güvenlik Planı Hazırlama ve Alternatif Tedavi Model Örnekleri". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 8.4 (2016):321-336.

Özdemir, Fatma Zeliha. *İslamcı feminist söylemde Kur'an ve kadın (Amine Wedud'un bakış açısı ile kadın konulu Kur'an âyetlerinin yeniden Yorumlanması)*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2013.

Özdemir, Metin. "Din Karşıtı Bir Söylem Olarak Kötülük Problemi ve Eleştirisi". *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildirileri* (Türkiye-Van, 12-14 Mayıs 2017). Ed. Vecihi Sönmez, Burhanettin Kıyıcı, Metin Yıldız. 125-134. İstanbul: Ensar Neşriyat,2017.

Özdemir, Metin. *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2014.

Özkan, İshak. "Benlik Saygısını Etkileyen Etkenler". *Düşünen Adam: The Journal of Psychiatry and Neurological Sciences* 7 (1994): 4-9.

Özten, Ersan. "Teizm ve Deizm Açısından Vahye Olan İhtiyaç". *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildirileri* (Türkiye-Van, 12-14 Mayıs 2017). Ed. Vecihi Sönmez, Burhanettin Kıyıcı, Metin Yıldız. 243-266. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Tarhan, Nevzat. "Travma Çağında Anadolu Bilgeleri". *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması* (Türkiye-Eskişehir, 26-28 Mayıs 2014). Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2013: 463-467.

Taslaman, Caner -Doko, Enes. *Kuran ve Bilimsel Zihnin İnşası*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2016.

Taşköprüzâde, Ahmed. *Miftâhu's-Se'âde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevzûâtî'l-Ulûm*. trc. Kemaleddin Mehmed Efendi. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1313.

Tütüncü, Mehmet. "Kur'ân ve Hadislerde Eğitim Esasları". *Diyanet İlmî Dergi* 20 (1984): 41-52.

Yasa, Metin. *Tanrı ve Kötülük*. Ankara: Elis yayınları, 2003.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kelâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 257-262. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Peygamber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 196-203. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Yöyen, Elif Güneri. "Çocukluk Çağı Travması ve Benlik Saygısı". *International Journal of Social Sciences and Education Research* 1 (2017): 267-2.

<https://www.ateistlercagi.com>, erişim: 15 Ekim 2018.

<https://www.hristiyanlik.org>, erişim: 15 Ekim 2018.

UĞURSUZLUĞUN PSİKO-SOSYAL SEBEPLERİ VE KUR'AN'DA UĞURSUZLUK OLGUSU

Kerim YILMAZ*

Öz

Bu çalışmanın amacı, eski çağlardan beri var olan ve günümüzde varlığını devam ettiren uğursuzluğun psiko-sosyal sebeplerini belirlemeye çalışıp durum tespiti yaptıktan sonra Kur'an'ın uğursuzluğa yaklaşımını sünnetten de destek olarak ortaya koymaya çalışmaktır. Bu bağlamda çalışmada uğursuzluğun tanımı, uğursuzluğun psiko-sosyal sebepleri, çeşitli din ve toplumlarda uğursuz sayma örnekleri, Kur'an'da uğursuzluğun anlam alanına giren kelimeler ve Kur'an'ın uğursuzluğa yaklaşımı üzerinde durulmuştur. Ayrıca bazı meal ve tefsirlerde "nahs, husûm ve meş'eme" kelimelerine uğursuzluk anlamı verilmesine eleştirel olarak yaklaşmıştır. Sonuç olarak Kur'an'da uğursuzluk anlamına gelen "tetayyür" kelimesinin odak kelime olduğu, uğursuz saymanın geçmişinin Kur'an'a göre Hz. Salih dönemine, yazılı kaynaklara göre ise eski Mezopotamya'ya dayandığı ve çeşitli toplum ve dinlerin kültüründe -ilahî dinler bunu yasaklasa da- bir şekilde varlığını devam ettirdiği ortaya çıkmıştır. Ayrıca Kur'an'da uğursuzluk olgusundan negatif olarak bahsedildiği, uğursuzluğun insanların hayatında psiko-sosyal yönden olumsuz etkileri olduğu ortaya çıkmıştır. Mekkî surelerde bu konunun olumsuzluğuna dikkat çekilmesi de uğursuzluğun insanların inanç hayatından çıkarılması gerektiğini göstermektedir. Bazı meal ve tefsirlerde "nahs, husûm ve meş'eme" kelimelerine uğursuzluk anlamı verildiği tespit edilmiştir. Ancak bu durum insanlar tarafından bazı günlerin uğursuz, bazı günlerin uğurlu gibi algılanmasına sebep olacağından "nahs" kelimesine "şiddetli azap günleri", "husûm" kelimesine Âd kavminin "kökünün kazanması için sürekli" esen fırtına ve "meş'eme" kelimesine "bedbaht olanlar" anlamının verilmesi daha uygun gözükmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Uğursuzluk, Psiko-Sosyal, Tetayyür, Nahs

THE PSYCHO-SOCIAL REASONS OF OMINOUSNESS AND THE PHENOMENON OF OMINOUSNESS IN THE QURAN

Abstract

The aim of this study is to try to manifest the Quran's approach to dealing with ominousness by receiving support from the sunnah after determining the status by endeavoring to designate the psycho-social reasons of ominousness which has been present since ancient times and is still present. Within this context, the definition of ominousness, the psycho-social reasons of ominousness, the examples of considering ominous in various religions and communities, the words taking a place in the semantic field of ominousness in the Quran and the Quran's approach

Atf: Yılmaz, Kerim (2019), "Uğursuzluğun Psiko-Sosyal Sebepleri ve Kur'an'da Uğursuzluk Olgusu", *Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (16), ss. 269-294.

* Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı, yilmazkerim@ohu.edu.tr, orcid.org/0000-0003-0712-6725

about ominousness had been emphasized. In addition, the naming of the words “nahs, husum and mash’ama” as ominousness in some interpretations and commentaries of the Quran and tafsirs have been critically covered. As a consequence, the word of “tetayyur” which means ominousness in the Quran is the focus word, the origin of considering ominous is the age of Prophet Saleh and according to written sources its origin is the ancient Mesopotamia, and the continue of its existence in the culture of several religions and communities one way or another – although divine religions forbid it – have emerged. Furthermore, it has revealed that the phenomenon of ominousness has negatively mentioned in the Quran and ominousness has negative effects in people’ lives from psycho-social aspects. Drawing attention to the negativity of this subject in Meccan chapters has showed that it is necessary to remove ominousness from people’ faith lives. It has been determined that the words “nahs, husum and mash’ama” have been named as ominousness in some interpretations and commentaries of the Quran and tafsirs. It has been seemed that it is more appropriate to mean the word of “nahs” as “violent torment days”, the word of “huşum” as “the storm which always blows to eradicate” of the people of ‘Ad and the word of “mash’ama” as the “miserable ones” because of causing of this situation being perceived by people as some days are auspicious and ominous.

Keywords: The Quran, Ominousness, Psycho-Social, Tetayyur, Nahs.

Giriş

Sosyal bir varlık olarak toplum içinde var olma mücadelesini veren insanoglu yaşı, cinsiyeti ve eğitim düzeyi ne olursa olsun zaman zaman bazı şeylere değer atfedebilir. Herhangi bir eşyaya, zaman dilimine, mekâna, canlı veya cansız bir varlığa değer atfetmenin örneklerini evde, okulda, işte, stadyumda, televizyonda kısacası hayatın her alanında olumlu veya olumsuz şekilde görmek mümkündür. Değer atfetmenin olumlu şekli uğurlu, olumsuz şekli ise uğursuz kabul etme şeklinde kendini gösterebilir.¹ Bir şeye olumlu veya olumsuz değer atfedilip o şey uğurlu veya uğursuz sayıldığında ise bu durum insanların yaşam tarzlarını etkileyebilmektedir. Çünkü insanlar bir şeye uğur veya uğursuzluk atfettiğinde davranışı değişebilmektedir. Bir kimse herhangi bir maddeyi uğurlu saydığına onu yanında taşıyabilmekte, uğursuz saydığına ise ondan uzaklaşabilmektedir.²

Bilinen ilk örnekleri eski Mezopotamya’ya dayanmakta olan uğursuzluk olgusu, çeşitli din ve kültürlerde varlığını devam ettirmiştir.³ Bilim ve tekniğin ilerlediği günümüzde de farklılık arz etmekle birlikte dünyanın birçok yerinde din ve kültürlerde varlığını devam ettirmektedir. Yapılan araştırmalarda İslam dünyasında ve ülkemizde de bu olgunun canlılığını koruduğu ortaya çıkmıştır.⁴

¹ Ali Köse- Ali Ayten, “Bâtil İnanç ve Davranışlar Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Analiz”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX sy. 3 (2009): 46.

² Ali Çelik, *İslam’ın Kabul veya Reddettiği Halk İnanışları -Hicaz Bölgesi-* (İstanbul: Beyan Yay., 1995), 129-130.

³ Kürşat Demirci, “Uğursuzluk, Dinler Tarihi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 42 (Ankara: TDV Yay., 2012), 52-53.

⁴ Mustafa Varlı, *Bidat, Hurâfe ve Batıl İnançlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 415-455; Durmuş Arık, “Uğur ve Uğursuzluk”, *Halk İnanışları El Kitabı* içinde, ed., Durmuş Arık, Ahmet Hikmet Eroğlu, (Ankara:

Bundan dolayı bu çalışmamızda uğursuzluğun psiko-sosyal sebeplerini ve Kur'an'ın uğursuzluğa yaklaşım biçimini ele almaya çalışacağız.

Bu bağlamda araştırma konusunun problemini “Eski çağlardan beri insanların hayatında önemli bir yer tutan uğursuz saymanın psiko-sosyal sebepleri nelerdir? Uğursuzluk olgusuna Kur'an'ın yaklaşımı nasıldır?” soruları oluşturmaktadır.

Bu problematiği alt başlıklar altında şöyle ifade edebiliriz. Uğursuz sayma nedir? Uğursuz saymanın sebepleri nelerdir? Diğer toplumlarda da uğursuz sayma var mıdır? Kur'an'da uğursuzluk anlamında kullanılan kelimeler nelerdir? Kur'an'ın uğursuzluğa yaklaşımı nasıldır?

Bu çalışmanın amacı, uğursuzluğun psiko-sosyal sebeplerini belirlemeye çalışıp durum tespiti yaptıktan sonra Kur'an'ın uğursuzluğa yaklaşımını ilgili ayetler çerçevesinde sünnetten de destek alarak ortaya koymaya çalışmaktır. Nihâî hedefimiz bu konuda kesin bir hükme varmak değil; bu konudaki kanaatimizi Kur'an ve sünnet ışığında ortaya koyup konuyu ilmi tartışmaya açmaktır.

Öncelikle uğursuzluk olgusunun kavramsal çerçevesi üzerinde durulup, uğursuz saymanın psiko-sosyal nedenleri belirlenmeye çalışılacak ve çeşitli din ve toplumlardaki uğursuzluk örnekleriyle desteklenecektir. Daha sonra Kur'an'daki uğursuzlukla ilgili kelimelerin anlam alanları Arapça sözlükler yardımıyla belirlenmeye çalışılıp tefsirler vasıtasıyla Kur'an'ın uğursuzluğa yaklaşımı, ilgili hadislere de atıfta bulunarak incelenecektir. Ayrıca bazı meal ve tefsirlerde uğursuzluk anlamı verilen kelimelere doğru bir şekilde anlam verilip verilmediği araştırılacaktır.

Bu alandaki çalışmalar genellikle batıl inançlar ve halk inanışları başlığı altında yapılmış olup;⁵ ülkemizde sadece hadislerde uğur ve uğursuzlukla ilgili bir çalışma yapılmıştır.⁶ Arap dünyasında ise Filistin'de Camiatü'l-İslamiyye'de Kalam alanında uğursuzluk üzerine yüksek lisans çalışması yapılmış ancak Kur'an'la ilgili olarak sadece “tetayyür” kelimesine değinilmiştir.⁷ Uğursuzluğun psiko-sosyal sebeplerini ve Kur'an'ın uğursuzluğa yaklaşımı ile ilgili tüm kelimeleri kapsayan ayrıntılı bir çalışmaya ulaşılammış olması bu çalışmayı önemli kılmaktadır.

1. Uğursuzluğun Tanımı

Uğursuzluk sözlükte “insana kötülük getiren, bir kötülük olacağının belirtilerini taşıyan durum veya nesne” veya “bazı durum ve nesnelere bulunduğu inanan kötülük kaynağı” şeklinde tarif edilmiştir. Dilimizde ayrıca uğursuzluğu ifade etmek için “kadaysızlık, şomluk, şeâmet ve nuhuset” gibi

Grafiker Yay., 2017), 336-340; Tartaür, Abîr b. Süleyman b. Muhsin, *et-Tetayyur Mefhûmuhû, Âseruhû ve Subûlü İllâcîhî*, (Yüksek Lisans Tezi, el-Camiatü'l-İslamiyye, 2011), 50-63; Bayram Gözetin, *Denizli'de Manevi Halk İnançlarının Din Fenomolojisi Açısından İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2011), 43-50.

⁵ İsmail Lütfi Çakan, *Hurafeler ve Batıl İnançlar* (İstanbul: İFAV Yay., 2016); Çelik, *İslam'ın Kabul veya Reddettiği Halk İnanışları -Hicaz Bölgesi-*; Mustafa Varlı, *Bidat, Hurâfe ve Batıl İnançlar*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008).

⁶ Gülfem Hekim, *Hadislerde Uğur ve Uğursuzluk*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998).

⁷ Tartaür, Abîr b. Süleyman b. Muhsin, *et-Tetayyur Mefhûmuhû, Âseruhû ve Subûlü İllâcîhî*, (Yüksek Lisans Tezi, el-Camiatü'l-İslamiyye, 2011).

kelimeler de kullanılmaktadır. Uğursuz kelimesi ise “kötülük getiren, uğurlu olmayan, meymenetsiz, meşum ve menhus” anlamlarında; mecazen ise “hayırsız, işe yaramaz ve kötü” anlamında kullanılmaktadır.⁸ Tanımlamaya bakıldığında uğursuzlukta bir şeye olumsuzluk veya kötülük atfedilmesinin ön plana çıktığını ifade etmek mümkündür.

Bir şeyin tam anlaşılabilmesi için zıddının da bilinmesi gerekir. Uğursuzluğun zıddı olan uğur ise “hayır ve bereket” gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise “insana iyilik ve saadet getirdiğine inanılan durum veya nesne” veya “insana iyilik, saadet ve şans getireceğine inanılan kimse veya genellikle üstte taşınan nesne” anlamında kullanılmaktadır. Bu kelimedden türeyen ve benzer anlamları ifade etmek için “uğur ola, uğurlar olsun, uğuru açık, uğurun açık olsun, uğurunu denemek” gibi deyimler de kullanılmaktadır.⁹ Bu açıklamalardan uğurda bir şey olumluluk veya iyilik atfedilmesinin ön plana çıktığı söylenebilir.

Arapça'da uğursuzlukla ilgili “tetayyür/tıyera, teşe'üm ve nahs” kelimeleri uğursuzluk anlamında kullanılmaktadır.¹⁰ Bunlarla ilgili ayrıntılı bilgi “Kur'an'da Uğursuzluk Olgusuyla İlgili Kelimeler” başlığı altında verilecektir.

Uğursuz saymanın fal inancının sonucuyla ilgili yakından ilişkisi olmasından dolayı burada Arapçadan Türkçeye geçen fal kelimesine de değinmek istiyoruz.

Türkçede fal, “çeşitli teknikler kullanarak gelecekte olacaklar hakkında anlam çıkarma ve bilinmeyenlerden haber verme sanatına” denir. Arapça “fe'l” (فأل) kökünden dilimize geçmiştir.¹¹ Arapçada “fe'l” kelimesi uğursuzluğun aksine bir şey vasıtasıyla uğur tutma anlamına gelir. Hasta olan birinin “ya sâlim” veya hayvanını kaybeden birinin “ya vâcid” diyen başka birini iştmesi ve bununla uğur tuttum demesiyle hastalığının iyileşeceğini veya hayvanını bulacağını ümit etmesi için kullanılır. Aslında “fe'l” kelimesi bir şeyi hem iyiye yorma hem de kötüye yorma anlamındadır. Aynı kökten gelen “tefe'ül” kelimesi de benzer anlamlar ifade etmektedir. Ancak “fe'l” kelimesi Hz. Peygamber döneminden sonra hayra yorma anlamında kullanılır olmuştur.¹² Hz. Peygamber hayatın doğal akışı içinde bazı şeyleri hayra yormuştur. Bu uygulamalara bakıldığında tefe'ülde bulunmak için bir kasıt yoktur.¹³ Ancak daha sonraları bu uygulama yanlış anlaşılacak

⁸ Türk Dil Kurumu, “uğursuzluk”, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 11. Baskı, 2011), 2412; İlhan Ayverdi, “uğursuzluk”, *Kubbealtı Lugatı Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Redaksiyon Ahmet Topaloğlu, (İstanbul: Kubbealtı, 3. Baskı, 2016), 1281.

⁹ Türk Dil Kurumu, “uğur”, *Türkçe Sözlük*, 2412; Ayverdi, “uğur”, *Kubbealtı Lugatı*, 1281.

¹⁰ İlyas Çelebi, “Uğursuzluk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 42 (Ankara: TDV Yay., 2012), 51.

¹¹ Türk Dil Kurumu, “fal”, 848; Ayverdi, “fal”, 368; Mehmet Aydın, “Fal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 12, (Ankara: TDV. Yay., 1995), 134.

¹² Buḥârî, Ebû Abdillâh Muḥammed b. İsmâil. *Saḥîḥu'l-Buḥârî*, Şam-Beyrût: Dâru İbn Keşîr 2002, Tıb, 43-44; İbn Manzûr, Cemalü'd-din Muḥammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, 15 cilt, (Beyrût: Dâru Şâdir, t.y.), 11: 513-514.

¹³ Kalkaşendî, Ebu'l-Abbas, *Şubḥu'l-A şâ*, 14 cilt, (Kâhire: Dâru Kütübü'l-Mışriyye, 1922), 1: 398; Hekim, *Hadislerde Uğur ve Uğursuzluk*, 22.

tefe'ülnamelelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Hatta bu işe Kur'an alet edilerek Kur'an'dan fala bakılmaya başlanmıştır.¹⁴

Cahiliye döneminde, bilinen fal uygulamalarından¹⁵ "iyâfe" ve "zecz'in" önemli bir yeri vardır. İyâfe "cahiliye Araplarının kuş uçurma veya iz sürme yöntemiyle kehanette bulunma yöntemine" denir. "Zecz" kelimesinde de "iyâfe" kelimesine yakın bir anlam vardır.¹⁶ "Zecz", İbn Haldûn'un anlatımından hareketle "bir kişinin bir kuş veya hayvanın soldan sağa doğru geçip kaybolduktan sonra nefsin kuvvetiyle bir işi terk etmeye hızlıca karar vermesi" şeklinde tarif edilebilir.¹⁷ İyâfe ve zecz kelimeleri bazen aynı anlamda da kullanılmıştır. Bazıları tıyera ve zecz'in iyâfe'nin iki farklı şekli olduğunu, bazıları da tıyera'nın genel anlamda olduğunu zecz ve iyâfe'nin onun iki çeşidi olduğunu söylemiştir.¹⁸

Cahiliye döneminde Araplar önemli bir iş yapacakları zaman tahtadan yapılmış ancak tüy takılmamış, üzerinde yap veya yapma şeklinde yazılı olan "ezlâm" (زلام) denen ince fal oklarını çeker, ona göre o işin uğurlu veya uğursuz olacağına inanır ve işlerini ona göre yaparlardı.¹⁹ Buna benzer bir yöntemi Kudüs'ü fethetmeden önce Babil kralı da kullanmıştır.²⁰ Ayrıca cahiliyede kuşların uçuş yönlerine göre fala bakılır ve bir iş uğurlu veya uğursuz sayılırdı.²¹

Yukarıdaki açıklamalar gösteriyor ki faldan çıkan olumlu veya olumsuz duruma göre insanlar bir şeyi uğurlu veya uğursuz sayabilmekte, işlerini bu duruma göre düzenleyebilmektedirler. Bu da onların hayat düzenini etkilemektedir. Çünkü insanlar faldan olumsuz bir sonuç çıktığında uğursuz sayarak yapacağı bir işi ertelemekte veya ondan vazgeçmektedirler.

2. Uğursuz Saymanın Psiko-Sosyal Nedenleri

Bir şeyi uğursuz saymanın temelinde genellikle bir olayı veya durumu kötüye yorumlama veya kötülükten kurtulma arzusunun yattığını ifade etmek mümkündür. Ancak uğursuz saymanın pek çok psiko-sosyal sebebi olabilir. Hatta bir şeyi uğursuz saymanın da birden çok sebebi olabilir. Uğursuz saymanın sebepleri şu başlıklar altında incelenebilir.

¹⁴ Ayrıntılı bilgi için Bk., Mustafa Uzun, "Falnâme" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 12, (Ankara: TDV Yay., 1995), 141-145; Alim Yıldız, "İslâmî Türk Edebiyatında Kur'an Falları", *İslâmî Türk Edebiyatı Sempozyumu*, 195-232.

¹⁵ Cahiliyede fal uygulamaları olarak, "Ezlâm, İyâfe, Zecz, Firâse, İrâfe, Kittfe, Turuk Remil" gibi uygulamalar mevcuttu. Ayrıntılı bilgi için Bk., İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Trc., Süleyman Uludağ), (İstanbul: Dergâh Yay., 14. Baskı, 2017), 291-320; Hekim, *Hadislerde Uğur ve Uğursuzluk*, 12-26; Necati Sümer, "Cahiliye Araplarında Falcılık", *Milel ve Nihal-İnanç-Kültür-Mitoloji*, 13, (2016), 135-157.

¹⁶ Çelebi, İlyas, "İyâfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 23, (Ankara: TDV Yay., 2001), 497.

¹⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 301-302; Ayrıca Bk., Taşköprizâde, Ahmed b. Muhammed, *Miftâhu's-Sa'ade ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevdûati'l-Ulûm*, 3 cilt, (Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiye, 1985), 1: 338-339.

¹⁸ Ali, Cevad, *el-Mufaşşal fi Târihi'l-Arap Kable'l-İslam*, 10 cilt, (Basım Yeri Yok: İntişârâtü's-Şerif er-Radî, 1380), 6: 786-789; Çelebi, "İyâfe", 23: 497.

¹⁹ Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'an*, 12 cilt. nşr., İslam Manşur Abdulhamid, (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2010), 4: 325-327; Ali, *el-Mufaşşal*, 6: 777-778; Mustafa Öz, "Ezlâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 12, (Ankara: TDV Yay., 1995), 67.

²⁰ Hezekiel, 21/21; Ali, *el-Mufaşşal*, 6: 776.

²¹ Ferâhidî, Hâil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn Muretteben alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, 4 cilt, nşr., Abdulhamid Hendâvî, (Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiye, 2003), 3: 70; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4: 508-511; Ali, *el-Mufaşşal*, 6: 786-799; Çelebi, "Uğursuzluk", 42: 51.

2. 1. Olayların ve Eşyanın Mahiyetini Bilmemek

Olaylar arasında yanlış sebep sonuç ilişkisi kurulması veya eşyalara çeşitli güç atfedilmesi insanın zihninde onlarda uğursuzluk olduğu düşüncesinin oluşmasına sebep olabilir.²² Adana muhitinde halk kültürü üzerine yapılan bir çalışmaya göre “köpeğin zamansız uluması köyden cenaze çıkacağına, evin çatısına baykuş konması evden cenaze çıkacağına işaret kabul edilmektedir. Ayakkabı veya terliğin ters dönmesi birinin öleceğine delalet ettiğinden bunlar ters döndüğünde hemen düzeltilir. Ayrıca akşam kimseye süt veya yoğurt verilmez. Çarşamba günü çamaşır yıkanmaz.”²³ Yine makas veya bıçağın elden ele alındığında uğursuzluk getireceği inancı da bu konuya örnek olarak verilebilir.²⁴ Bu inançlar olayların ve eşyanın mahiyetini tam olarak bilmemekten kaynaklandığı gibi (ileride geleceği gibi) geleneğe, örf ve adetlere bağlı kalmanın da etkili olduğu söylenebilir.

Bu konuda cahilliğin yani bilgisizliğin de etkili olduğunu ifade etmek mümkündür. Çünkü bilgisiz kimselerde taklit ve olayları sorgulamadan doğrudan kabul etme eğilimi vardır.²⁵

2. 2. Geleceği Bilme Arzusu

İnsanoğlundaki meçhul ve esrarengize karşı merak ve araştırma duygusunun sonucu olarak insanda gerek kendisiyle gerekse çevresiyle ilgili bilinmeyenleri keşfetme ve geleceğini önceden öğrenip ona hükmetme eğilimi vardır. İnsanlar tabiattaki bazı nesne ve varlıkların durumunu yorumlayarak yapacak oldukları işlerini ona göre tasarlayabilmektedir. Bunun için de çeşitli yöntemler geliştirmişlerdir. Fala bakıp veya baktırıp işleri ona göre tasarlamak, uğurlu veya uğursuz saymak bunlardandır.²⁶ Cahiliye döneminde Araplar bir iş yapacakları zaman sabah evden çıkarken kuşun uçtuğu yöne göre o işi yapıp yapmamaya karar verirlerdi. Eğer kuş soldan sağa doğru uçarsa uğurlu sayılıp o işi yaparlardı; sağdan sola doğru uçarsa uğursuz kabul edilir ve işi yapmaktan vazgeçerlerdi.²⁷

Bu konuda insanın belirsizlikten hoşlanmaması da etkili olmaktadır. Bundan dolayı fal baktırıp ona göre hareket etmenin temelinde belirsizlikten kurtulup insanın kendini tatmin etme duygusunun etkili olduğu söylenebilir.²⁸

²² Köse, Ayten, “Bâtıl İnanç ve Davranışlar Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Analiz”, 54-55.

²³ Zeynep Kök, *Karaisalı (Merkez) Halk Kültürü Araştırması* (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2006), 51-52.

²⁴ Varlı, *Bidat, Hurâfe ve Batıl İnançlar*, 418-455; Ayrıca Bk., Gözetin, *Denizli’de Manevi Halk İnançlarının Din Fenomenolojisi Açısından İncelenmesi*, 43-50.

²⁵ Musa Bilgiz, *Kur’an’da Bilgi (Kavramsal Çerçeve, Bilgi Türleri)*, (İstanbul: İnsan Yay., 2013), 124-151, 285-294; Gaukhar Kyendyebai, *Üniversite Öğrencilerinde Batıl ve Paranormal İnaç Algısı Üzerine Bir Çalışma: Çanakkale Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2016), 20-21.

²⁶ Sedat Veyis Örnek, *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki* (Ankara Bilgesu Yay., 2017), 31; Saenko, Iu. V. “The Superstitions of Today’s College Students”, *Russian Education & Society*, (2005), 84-85; Aydın, “Fal”, 12: 134-136; Sümer, “Cahiliye Araplarında Falcılık”, 135-137.

²⁷ Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, 3: 313-314; Ali, *el-Mufaşşal*, 6: 786-799; Çelebi, “Uğursuzluk”, 42: 51; Çelebi, “İyâfe”, 23: 497.

²⁸ Saenko, “The Superstitions of Today’s College Students”, 82-85; Köse, Ayten, “Bâtıl İnanç ve Davranışlar Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Analiz”, 55-59; Kyendyebai, *Üniversite Öğrencilerinde Batıl ve Paranormal İnaç Algısı Üzerine Bir Çalışma: Çanakkale Örneği*, 15-16.

2. 3. Bela ve Musibete Uğrama

Bu dünya hayatında her insanın başına bela ve musibet gelebilir. İnsan başına kötü bir iş geldiğinde veya felakete uğradığında içinde bulunulan zaman dilimini kendisi veya başkaları uğursuz sayabilmektedir. Eğer başa gelen kötü bir iş veya felaket, hayatında veya toplumdaki bir değişiklikten sonra meydana gelmişse o değişimin meydana gelmesine sebep olan yeni şey de uğursuz sayılabilmektedir. Aynı şekilde başına iyi bir şey geldiğinde ise uğurlu sayılabilmektedir.²⁹ Örneğin Hz. Mûsâ Firavun'u Allah'ın yoluna davet ettiğinde Firavun ve yandaşları inanmamış, Allah da akıllarını başlarına alsınlar diye onları kıtlıkla imtihan etmiş ancak onlar bu kıtlığın sebebinin Hz. Mûsâ ve beraberindekilerin uğursuzluğu olduğunu savunmuşlardır.³⁰ Aynı şekilde Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde de kıtlık olmuş, Yahudilerin bunun sebebinin Peygamberimiz ve ona inananların uğursuzluğu olduğunu iddia etmişlerdir.³¹

2. 4. Örf Adet ve Geleneklere Bağlı Kalma

Örf, adet ve geleneklere bağlı kalma, toplumda bir şeyin atalardan görüldüğü şekilde yaşatılması ve devam ettirilmesidir.³² Kur'an'ı incelediğimizde bazı insanların Allah'ın indirdiğine değil de atalarının dinine veya örf ve adetlerine körü körüne bağlı kaldığını ve onları yaşatmaya devam ettiğini görmekteyiz.³³ Bu konuda taklit ve taassup ön plana çıkmaktadır. Ayrıca bunda insanların geçmişlerinden bir anıyı yaşatma isteğinin de etkili olduğu söylenebilir.³⁴ Atalardan intikal eden uğursuzluk inancı kişide zihinsel çağrışımında bulunduğu için bir şeyin uğursuz sayılması devam ettiriliyor olabilir. Örneğin damında baykuş öten bir evden cenaze çıkacağı inancı³⁵ böyledir. Çünkü baykuş ötmesi evden cenaze çıkacağını çağrıştırmaktadır.

2. 5. Kültürel Etkileşim

Kültürel etkileşim, "Toplumlara ait kültür unsurlarının çeşitli nedenlerle bir toplumdan başka bir topluma geçmesidir." Birbirleri ile iletişimi olan toplumların birbirinden kültürel olarak etkilenmesi kaçınılmazdır.³⁶ Uğursuz saymanın bir toplumda ortaya çıkması kültürel etkileşim yani farklı kültürlerin birbirine etkisiyle olabilir. Uğursuzluk fenomeninin Hristiyanlığın ilk dönemlerinde olmamasına rağmen Erken Orta Çağ'da Yunan ve Roma kültürlerinin etkisiyle Hristiyanlık kültürüne girmesi,³⁷ kuş uçurarak uğurlu veya uğursuz saymanın cahiliye Arapları

²⁹ İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 30 cilt, (Tunus: el-Mektebetü't-Tûnûsî, 1984), 9: 67; 22: 363.

³⁰ A'raf 7/131.

³¹ Nisâ 4/68; Zemaşşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Maḥmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Haḳâiki Ğavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Eḳâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, 6 cilt, nşr., Âdil Aḳmed Abdu'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvad, (Riyâz: Mektebetü'l-Obeikân, 1998), 2: 113.

³² Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı*, 410.

³³ Bakara 2/170; Mâide 5/104; A'raf 7/28; Yûnus 10/78; Enbiyâ 21/53; Şuarâ 26/74; Lokman 31/21; Zuhruf 43/22-23; Vd.

³⁴ Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015), 1: 585-586.

³⁵ Varlı, *Bidat, Hurâfe ve Batıl İnançlar*, 418-455; Ayrıca Bk., Gözetin, *Denizli'de Manevi Halk İnançlarının Din Fenomolojisi Açısından İncelenmesi*, 43-50.

³⁶ Mehmet Mandaloğlu, *Doğu-Batı Kültürel Etkileşiminde Orta Asya'dan Göçler (M.S. VI. Yüzyıla Kadar)*, (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2011), 11.

³⁷ Demirci, "Uğursuzluk, Dinler Tarihi", 42: 52-53.

dışında diğer kültürlerde de görülmesi,³⁸ Yine cahiliye Araplarının bir iş yapmaya karar verirken fal oklarına müracaat edip ondan sonra yapmasına benzer bir uygulamayı Babil kralının Kudüs'ü fethetmeden önce yapması bu konuya örnek olarak verilebilir.³⁹

2. 6. Zihinsel Çağrışım

İnsanlar bir şeyi gördüğünde veya okuduğunda zihninde bir takım çağrışımlar meydana gelebilir. Bir objedeki olay başka bir şeyi çağrıştırabilir.⁴⁰ Örneğin Çin'de dört sayısı uğursuzdur. Çünkü yazılışı ölüm kelimesine benzediği için insanlar onu okuduklarında ölüm kelimesi akla gelmektedir. Yine yalnızlığı çağrıştırdığı için bir sayısı da uğursuz kabul edilir. Bunun aksine zenginliği ve varlığı temsil ettiği için sekiz rakamı uğurludur.⁴¹ Bunun yanında hayatı kısaltmayı çağrıştırdığı için makarnayı keserek yemek de uğursuz sayılır.⁴²

Ülkemizde de baykuş öttüğünde evden cenaze çıkacağına inanılması, horozun vakitsiz ötüşünün kötüye yorulması, karga ötüşünün bela getireceğine yorulması, kişinin üzerinde iğneyle bir şey dikerken ağza çöp alınması gerektiği yoksa kişinin aklının dikileceği düşüncesiyle uğursuz sayılması⁴³ örnek olarak verilebilir.

Yukarıdaki örneklere baktığımızda zihinde olumsuz çağrışımlar yapan şeylerin uğursuz sayıldığı görülmektedir.

3. Çeşitli Din ve Toplumlarda Uğursuz Sayma Örnekleri

Genelde batıl inançlar başlığı altında incelenen uğursuzluk, genellikle insanların hem cinsleriyle ve tabiatla olan ilişkilerinin sonucunda yaşadığı kötü tecrübeden veya yaşanan tecrübenin kötüye yorulmasından kaynaklanmaktadır. Uğursuzluğun tarihi, muhtemelen eski devirlere kadar gitmekle birlikte bilinen ilk örnekleri yazının icadından sonra mevcut belgelere göre eski Mezopotamya'daki astronomi olayları ile ilgilidir. Örneğin ayın hareketlerinden dolayı meydana gelen gök olayları sebebiyle bazı günlere uğur ve uğursuzluk atfedilmiştir.⁴⁴

Babil ve Hititler'de aralarında farklılıklar olsa da kesilen hayvanın iç organlarına; özellikle de karaciğerine bakarak birtakım sonuçlar çıkarma âdeti yaygındı. Hint ve Avrupa kavimleriyle Yunan ve Romalılar'da kuşların uçuşları, çıkardıkları sesler ve yaptıkları hareketler uğurlu veya uğursuz şeklinde değerlendirilmiştir. Çünkü onlar kuşların uçuşlarının tanrılar tarafından yönetildiğine ve bunun şifrelerinin falcılar tarafından bilindiğine inanıyorlardı.⁴⁵

³⁸ Ali, *el-Mufaşşal*, 6: 789; Demirci, "Uğursuzluk, Dinler Tarihi", 42: 52-53.

³⁹ Ali, *el-Mufaşşal*, 6: 776; Hezekiel, 21/21.

⁴⁰ Örnek, *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*, 30.

⁴¹ Burcu Meydan, *Batıl İnançların Çin Toplum Yaşamına Etkisi*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013), 69-76.

⁴² Demirci, "Uğursuzluk, Dinler Tarihi", 42: 53.

⁴³ Ayrıntılı bilgi için Bk., Varlı, *Bidat, Hurâfe ve Batıl İnançlar*, 418-455; Gözetin, *Denizli'de Manevi Halk İnançlarının Din Fenomolojisi Açısından İncelenmesi*, 43-50.

⁴⁴ Demirci, "Uğursuzluk, Dinler Tarihi", 42: 52.

⁴⁵ Aydın, "Fal", 12: 134-138.

Çin’de dört sayısı uğursuzdur. Çünkü yazılışı ölüm kelimesine benzemektedir. Bundan dolayı binaların dördüncü katı yoktur. Bunun yerine 3A veya 3+ kullanılır. Plakasında dört rakamı olan biri arabasını yıllarca satamayabilir. Yine yalnızlığı çağrıştırdığı için bir sayısı da uğursuz kabul edilir. Bunun aksine zenginliği ve varlığı temsil ettiği için sekiz rakamı uğurludur. Örneğin 2008 yılının 8. ayın 8’inde evlenenlerin sayısı 314224’tür. Aslında sayıların uğurlu veya uğursuz sayılmaları benzer sözcüklerin anlamıyla doğrudan ilintili olduğunu ifade etmek mümkündür.⁴⁶ Bunun yanında hayatı kısaltmayı çağrıştırdığı için makarnayı keserek yemek, gece tırnak kesmek ve gece havlayan köpek uğursuz sayılır.⁴⁷

Kur’an’ın bildirdiğine göre Hz. Sâlih, kavmini iyiliğe çağırınca kavmi, Hz. Sâlih ve beraberindekiler yüzünden uğursuzluğa uğradıklarını söylemişlerdir.⁴⁸ Hz. Mûsâ döneminde Firavun ve ailesi öğüt almaları için kıtlıkla cezalandırılmış; ancak onlar kendilerine bir iyilik geldiğinde bunu kendi çalışmalarının sonucu olarak görmüş, başlarına bir kötülük geldiğinde ise bunun Hz. Mûsâ ve beraberindekilerin uğursuzluğu sebebiyle olduğunu iddia etmişlerdir.⁴⁹ Allah’ın emir ve yasaklarını tebliğ için Antakya halkına elçiler gönderilmiş; ancak onlar elçilerin uğursuz olduklarını iddia ederek yüz çevirmişlerdir.⁵⁰ Bu konular Kur’an’ın uğursuzluğa yaklaşımı başlığı altında detaylı bir şekilde işlenecektir.

Yahudilikte uğursuz saymanın yasaklandığı söylenebilir.⁵¹ Yahudi kültüründe Hz. Davud’la birlikte monoteist eğilim güçlendiğinden, uğursuzlukla ilgili geçmişten gelen pek çok gelenek ortadan kalkmıştır. Ancak günleri uğurlu ve uğursuz olarak ikiye ayırma mevcuttur. Ağustos ayının ilk dokuz günü uğursuz kabul edilir. Yine günlerden pazartesi uğursuz kabul edilir. Ayrıca iki kadın arasından geçmek, iki köpek arasında kalmak uğursuz olarak kabul edilmiştir.⁵²

Hristiyanlıkta da aslında uğursuz sayma ilk dönemlerde yoktur. Erken Orta Çağ’da Yunan ve Roma kültürlerinin etkisiyle uğursuz sayma Hristiyanlık kültürüne girmiştir. Hz. İsa’nın çarmıha gerildiği gün olarak kabul edilen Cuma günü uğursuzdur. Bunun yanında on üç rakamı uğursuz kabul edilir. Ayın on üçü, binanın on üçüncü katı, on üç kişinin yan yana durması gibi pek çok uğursuzluk anlayışı mevcuttur. Bunun altında yatan sebep ise Hz. İsa’nın son akşam yemeğinde 13 kişinin olması ve yemekten sonra havarilerden birinin ihanetiyle Hz. İsa’nın yakalanmasına veya Viking tanrılarında Odin’in on iki tanrı için verdiği akşam yemeğine Loki’nin on üçüncü tanrı olarak hileyle katılıp Odin’in oğlu Balder’i öldürmesi mitosuna dayanır.⁵³

Cahiliye döneminde Araplarda uğursuzluk yaygındı. Örneğin Araplar bir iş yapacakları zaman sabah evden çıkarken kuşun uçtuğu yöne göre o işi yapıp yapmamaya karar verirlerdi. Eğer kuş soldan sağa doğru uçarsa uğurlu sayıp (sânih) o işi yaparlardı; sağdan sola doğru uçarsa uğursuz kabul edip (bârih) o işi yapmaktan vazgeçerlerdi. Eğer uçan bir kuş göremezlerse bir kuş bulup uçururlar

⁴⁶ Meydan, *Batıl İnançların Çin Toplum Yaşamına Etkisi*, 69-76.

⁴⁷ Demirci, “Uğursuzluk, Dinler Tarihi”, 42: 53.

⁴⁸ Neml 27/46-47.

⁴⁹ A’raf 7/130-131.

⁵⁰ Yâsin 36/13-19; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 9: 410-411.

⁵¹ Yasa’nın Tekrarı(Tesniye), 18/10-12.

⁵² Demirci, “Uğursuzluk, Dinler Tarihi”, 42: 53.

⁵³ Demirci, “Uğursuzluk, Dinler Tarihi”, 42: 53.

ve uçuşuna göre yorum yaparlardı. Kuşların uçuş yönüne göre uğur ve uğursuzluğa yorumlanmasının temelinde ise insanlar öldükten sonra ruhlarının gökyüzünde dolaştığı inancı yatmaktadır. Bunun yanında bazı sesleri, kulağı yarılmış ve boynuzu kırılmış hayvanları, karga ve baykuş gibi canlıları uğursuz sayma adetleri de vardı.⁵⁴

Ülkemizde de baykuş öttüğünde evden cenaze çıkacağına inanılması, horozun vakitsiz ötüşünün kötüye yorumlanması, karga ötüşüyle bela geleceği inancı, kara kedinin insanın önünden geçmesinin uğursuz sayılması, makas veya bıçağı elden ele almanın uğursuz sayılması, kişinin üzerinde iğneyle bir şey dikerken ağza çöp alınması gerektiği yoksa kişinin aklının dikileceği düşüncesi gibi pek çok uğursuz sayma âdeti vardır.⁵⁵

Yukarıdaki örnekler gösteriyor ki zaman ve mekân değişse de insanların kültürel etkileşiminin de etkisiyle uğursuz saydığı pek çok şey aynıdır. Örneğin cahiliye dönemi Araplarında olduğu gibi günümüzde ülkemizde de baykuş ve karga uğursuz kabul edilmektedir. Ayrıca Milli Piyango'ya da "talih kuşu" denmesini, eski toplumlardaki kuşlarla kehanette bulunmanın günümüze yansması şeklinde değerlendirilebilir.

4. Kur'an'da Uğursuzluğun Anlam Alanına Giren Kelimeler

Burada Kur'an'da uğursuzluğun anlam alanına giren "tetayyür, naḥs, ḥusûm ve meş'eme" kelimeleri incelenecek ve bu kelimelerin anlam alanları tespit edilmeye çalışacaktır. Bu kelimeler, doğrudan uğursuzluk anlamına gelip gelmemesine göre birincil ve ikincil olarak ayrıma tabi tutulacaktır.

4.1. Birincil Kelime: "Tetayyur" تطير

Tetayyur (تطير) kelimesi, târa (طار) sülasi fiilinin tefe'ul kalıbından mastardır. Kök olarak tayr, tayarân veya tayrûret kelimesinden türemiştir. Bu kelimeler iki kanadı sayesinde havada hareket eden şeyler için kullanılır. İf'âl, tef'îl ve mufâale babından geldiğinde uçurmak anlamına gelir. Tayr kelimesi tâir (طائر) kelimesinin cemisi olup; kuş cinsi için isim olarak kullanılır. Bazen tek bir kuş için de kullanılır. Bir iş yapmaya başlamadan kuş uçurup o işin uğurlu veya uğursuz olduğuna karar vermeye "itâratü't-tayr" denilir. Devenin başına karga konup kene ve bit gibi haşereleri yediğinde devenin hareket etmeyip sakince beklemesinden mesel olarak sakinliği, hareketsizliği ifade etmek için رُوْسَم الطير kalıbı kullanılır.⁵⁶

"Tâir" kelimesi iyi ve kötü amellerin tamamını ifade etmek için kullanılır.⁵⁷ Aynı şekilde "insanın iyi veya kötü nasibi" anlamı vardır. Bu anlamdan yola çıkarak Araplar bir işi yapmadan önce uçan kuşun uçtuğu yöne göre uğurlu veya uğursuz

⁵⁴ Âlûsî, Maḥmûd Şukrî el-Bağdâdî, *Bulûğu'l-Ereb fi Marifeti Aḥvâli'l-Arab*, nşr., Muhammed Behce el-Eserî, (Kâhire, t.y.), 3: 312-313; Ali, *el-Mufaşşal*, 6: 786-799; Çelebi, "Uğursuzluk", 42: 51; Çelebi, "İyâfe", 23: 497; bu konuda ayrıntılı bilgi için Bk., Hekim, *Hadislerde Uğur ve Uğursuzluk*, 28-38.

⁵⁵ Ayrıntılı bilgi için Bk., Varlı, *Bidat, Hurâfe ve Batıl İnançlar*, 418-455; Gözeten, *Denizli'de Manevi Halk İnançlarının Din Fenomolojisi Açısından İncelenmesi*, 43-50.

⁵⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4: 508; Fîrûzâbâdî, *Mecdu'd-Dîn Muhammed b. Yakub, Kâmusu'l-Muḥîṭ*, nşr., Tahkîku't-Turâs, 8. Baskı, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 432.

⁵⁷ Kur'an'da da bu anlamda kullanılmıştır. Bk., İsrâ 17/13.

yani sağa doğru uçarsa onu uğurlu (sânih), sola doğru uçarsa onu da uğursuz (bârih) saymaları için kullanmışlardır.⁵⁸

“Tayr, tâir ve tiyera” kelimeleri uğursuzluk anlamında kullanılır. Cahiliye Arapları kuş uçurarak kehanette bulunmalarına “iyâfetü't-tayr” derlerdi. Tiyera, tetayyür kelimesinden isimdir. Tetayyür kelimesi te (ت) harfinin tı (ط) harfine kalbedilmesi ve Arapçada bir kelimeye sakinle başlanamayacağı için başına hemze-i vasl getirilmesiyle ittayyera (اطَّير) şeklinde de kullanılmaktadır. Her ikisi de uğursuzluk anlamındadır. kelimedeki kuşların sola uçmasından kaynaklanan Bu⁵⁹ uğursuzluk anlamı zamanla diğer uğursuz sayılan şeylere de kullanılır olmuştur.⁶⁰

Kur'an'da bu kökten tâir⁶¹ ve tetayyür kelimeleri uğursuzluk anlamında kullanılmakta olup tetayyür kelimesi mazi olarak ittayyernâ⁶² ve tetayyernâ,⁶³ muzari olarak da yettayyerû⁶⁴ şeklinde de geçmektedir.

Yukarıdaki açıklamalardan tetayyür/tiyera kelimesinin aslının uçmak anlamında olduğunu, kuşların uçuşuna göre iyi veya kötü kehanette bulunma sebebiyle kuş falı (itâratü't-tayr veya iyâfetü't-tayr) anlamında kullanıldığını ve bu falın sonucuna göre uğursuz sayılmanın zamanla bütün uğursuz sayılan şeyler için kullanıldığını ifade etmek mümkündür.

4. 2. İkincil Kelimeler

4. 2. 1. Nahs نحس

Nahs نحس kelimesi, dördüncü ve beşinci baplardan nehise نَحْس veya nehuse نَحْس fiilinden mastardır. Sözlüklerde “karanlık, kapalı, soğuk rüzgâr, havayı kaplamış toz” anlamlarının yanında “uğursuzluk” anlamı da vardır. Nahs kelimesi sa'd سَعْد (mutlu, uğurlu) kelimesinin hilafına “uğursuzluk” anlamında kullanılır. Araplar batıdan esen soğuk rüzgâra nahs derler. Yine “soğuk şiddetli olmasına, tozlu esen rüzgâra veya havayı kaplayan toza” da nahs denir. Kıtık olan yıla da nehîs نَحِيس adı verilir. Menâhis مَنَاحِيس kelimesi kıyasa aykırı olarak nahs kelimesinin cemisi olarak uğursuz nesnelere için kullanılır. Üçüncü baptan geldiğinde ise “eziyet etme, zahmet ve meşakkate uğratma” gibi anlamlara gelir. Tenahhus kelimesi ise “bir haberin peşine düşüp onu takip ederek araştırma” anlamındadır.⁶⁵ İsfehânî (ö. 502/1108), nahs kelimesinin aslının “ufuğun dumansız alev gibi kıpkırmızı olması” olduğunu ve bu durumun uğursuzluk için mesel olarak kullanıldığını söylemiştir.⁶⁶

⁵⁸ Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, 3: 70; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4: 508-511; Firûzâbâdî, *Ķâmusu'l-Muĥîṭ*, 432.

⁵⁹ Cevherî, İsmail b. Ħammad, *eş-Şihâh Tâcu'l-Luġa ve Şihâhu'l-Arabîyye*, nşr., Aĥmed Abdulgafur Attar, Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1990), 2: 728-729; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4: 510-514; Firûzâbâdî, *Ķâmusu'l-Muĥîṭ*, 432.

⁶⁰ Taşköprizâde, *Miftâhu's-Sa'âde* 1: 338-339; Ali, *el-Mufaşşal*, 6: 786-788.

⁶¹ A'raf 7/131; Neml 27/47; Yâsin 36/18.

⁶² Neml 27/47.

⁶³ Yâsin 36/18.

⁶⁴ A'raf 7/131.

⁶⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6: 227-228; Firûzâbâdî, *Ķâmusu'l-Muĥîṭ*, 576; Zebîdî, Muĥammed Murtadâ el-Hüseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Ķâmûs*, nşr., Abdülkerim el-Azebâvî, (Kuveyt: et-Turâġî'l-Arabî, 2001), 16: 537-540.

⁶⁶ İsfehânî, er-Râġib, *Müfredâtü Elfâzi'l Kur'ân*, nşr., Şafvan Adnan Dâvûdî, Dimeşk: Dâru'l-Ķalem, Beyrût: Dâru'ş-Şamiyye, 2011, 794.

Halil b. Ahmed (ö. 175/791) konumuzla ilgili olarak sadece nahs kelimesinin sa'd (mutlu, uğurlu) kelimesinin hilafına uğursuzluk anlamında olduğuna⁶⁷ değinse de yukarıdaki açıklamalardan bu kelimenin "meşakkatli olan, şiddetli soğuk, soğuk rüzgâr, havayı kaplayan toz veya tozla birlikte esen rüzgâr" gibi anlamlarının olduğu da görülür.

Nahs kelimesine tefsirlerde çoğunlukla birincil olarak uğursuz anlamı verilmiş⁶⁸ ancak mütetâbiât yani peş peşe, devamlı olan; havayı kaplayan toz veya soğuğu şiddetli olan⁶⁹ anlamları da ihmal edilmemiştir. Sözlüklerde mütetâbiât anlamı doğrudan olmasa da tenahhus kelimesinde bir haberin peşine düşüp takip ederek araştırma anlamında olduğundan bahsetmiştik. Nahs kelimesi leksikolojik ve etimolojik açıdan ele alındığında birçok farklı anlama geldiği görülmektedir. Nahs kelimesinin türevleri Kur'an'da üç yerde geçmektedir.⁷⁰ Konumuzla ilgili yerlerde tefsirler genellikle ilk anlam olarak uğursuzluğu verse de kelimenin geçtiği bağlam ve diğer anlamları düşünüldüğünde "şiddetli azap" anlamının verilmesi daha uygun olacaktır.

4. 2. 2. Husûm حَسُوم

Husûm kelimesi "haseme yahsimu" fiilinin mastarı veya hâsim kelimesinin cemisi olup; kök olarak "kesmek, dağlamak, engellemek ve bir işi devamlı yapmak" gibi anlamlara gelir. Husûm kelimesi, "kesmek, engellemek veya bir işi idman yapar gibi emek verip sürekli yapmak" için kullanılır. Bundan dolayı yaradan akan kanın dağlanarak durdurulması,⁷¹ hastalığı yok etmek için yaranın kesilip arka arkaya dağlanması için veya bir şey peş peşe olduğunda ve başı sonundan ayrılmadığında "husûm" kelimesi kullanılmıştır.⁷² Ayrıca keskin kılıç da kesme anlamına uygun olarak "husâm" diye isimlendirilmiştir. Bu kelime cahiliye şiirinde de keskin kılıç anlamında kullanılmaktadır.⁷³ Mahsûm kelimesi de kötü beslenen veya sütten kesilmiş çocuk için kullanılır. Husûm kelimesi "uğursuz" anlamında da

⁶⁷ Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, 4: 198-199.

⁶⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9: 797; Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muḥammed b. Habib, *en-Nuket ve'l-Uyûn Tefsîru'l-Mâverdî*, nşr., Es-Seyyid Abdulkasûd b. Abdurrahim, (Beyrût Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.) 5: 174-175; Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 5: 375-376; Râzî, Ebû Abdullah Muḥammed b. Ömer el-İmâm Fahrüddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr ev Mefâtihu'l-Ġayb*, nşr., Seyyid İmrân, (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2012), 14: 113; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Bekir, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyinu limâ Tedammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkânî*, nşr., Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 18: 402-403; Ebu's-Suûd, Muḥammed b. Muḥammed el-İmâdî, *Tefsîru Ebi's-Suûd, İrşâdu'l-Akhl's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'ân'î'l-Kerîm*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî, t.y.) 8: 8-9; Âlûsî, Şihâbu'd-Dîn es-Seyyid Maḥmûd el-Bağdâdî, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'ân'î'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, (Beyrût Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, t.y.), 24: 112; Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 6: 4195; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.) 8: 130.

⁶⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9: 795-796; Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, 5: 174-175.

⁷⁰ Fussilet, 41/16; Kamer, 54/19; Rahmân, 55/35.

⁷¹ Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, 1: 317; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12: 134; Firûzâbâdî, *Ġâmusu'l-Muḥît*, 1093-1094; Önemli Not: Ḥalîl b. Aḥmed'in kitabında "husûm" kelimesinin anlamı açıklanırken dipnotta, uğursuzluk anlamının hemen akabinde "Ġâle Ġâsimu husûmen: Mütetâbiât" yani peşpeşe ve sürekli olma anlamında bir açıklama olduğu ancak tahkik eden kişi bunun Ebû Ubeyd Ġâsim b. Sellam'ın sözü olduğu ve kitabı çoğaltanlar tarafından sonradan eklendiği için asıl nüshadan kaldırıldığını dile getirmektedir. Bk., Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, 1: 317.

⁷² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12: 134.

⁷³ Zevzenî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Aḥmed b. el-Hüseyn, *Şerhu'l-Muallaġâtî'l-Aşr*, (Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Ḥayat, 1983), 118, 120.

kullanılmıştır. Araplar, gece insanlardan hayrı kestiği için “uğursuz geceler” anlamında الليلي الحسوم terkiibini kullanmışlardır.⁷⁴ Bütün bu açıklamalar husûm kelimesinin “bir işin devamlı olması, kesmek ve uğursuzluk” olmak üzere üç anlamı olduğunu göstermektedir. Bu kelimedeki uğursuzluk anlamının ise hayrın kesilmesinden dolayı verildiği söylenebilir.

Husûm kelimesi Kur’an’da bir yerde geçmektedir.⁷⁵ Bu kelimeye tefsirlerde birinci anlam olarak İbn Abbas (ö. 68/687), İbn Mes’ûd (ö. 32/652), Mücahid (ö. 103/721) gibi Tefsirin önde gelenleri tarafından “mütetâbiât yani peşpeşe gelen ve sürekli olan”, bazı müfessirler tarafından da buna yakın olarak “köklerini kesmek için devamlı olan” anlamında kullanılmıştır. Bunun yanında ikincil olarak ise “uğursuz olma” anlamı da verilmiştir.⁷⁶ Bu anlamlar birleştirilip “köklerini kesip hiç hayır bırakmayacak derecede uğursuz” şeklinde de anlaşılmıştır.⁷⁷

4. 2. 3. Meş’eme مشامة

Şeeme (شامة) kelimesi üçüncü ve beşinci baplardan gelmekte olup kök olarak sol taraf veya uğursuz anlamındadır. Şam diye isimlendirilen bölgeye kâblenin solunda bulunduğundan veya Ken’an diyarından bir kavim o bölgeye giderken orayı soluna alarak gidip yerleştiği için bu isim verilmiştir. Sol el için de eş’eme (أشامة) kelimesinin müennesi olarak şu’mâ (شامة) kelimesi kullanılır. Meş’eme kelimesi ise ismi mekân anlamında sol taraf için kullanılır.⁷⁸

Şu’m (شوم) kelimesi yümn’ün (يمن) yani bereket ve uğurun zıddı olarak uğursuzluk anlamındadır. Şe’m kelimesi ise birini uğursuzluğa uğratmak anlamındadır. Bir kimse kendi kavmine uğursuzluk getirdiğinde شام فلان على قومه denir. Araplar bir iş yaparken sola doğru uçan kuşun uçuşundan uğursuzluk anlamı çıkardıklarında طائر أشامة terkiibini kullanırlar. Teaccüb ifade etmek için ما أشامة kalıbı kullanılır.⁷⁹ Cahiliye şiirinde de “ğilmâna eş’eme” غلمان أشامة şeklinde geçen terkip “uğursuz çocuk” anlamında kullanılmıştır.⁸⁰

Meş’eme kelimesi, Kur’an’da “eshâbu’l-meymene” kalıbının zıddı olarak amel defteri sol taraftan verilenler için “eshâbu’l-meş’eme” şeklinde kalıp olarak kullanılmaktadır.⁸¹ Tefsirlerde, ahirette inkârcıların durumunun kötülüğünü ve amel defterlerinin soldan verilmesini ifade etmek için kullanılan bu kelimeye ikincil anlam olarak uğursuz anlamı da verilmiştir.⁸² Bu kelimeye ikincil olarak uğursuzluk

⁷⁴ Ferâhidî, *Kitâbu’l-Ayn*, 1: 317; Cevherî, *Şihâh*, 5: 1899; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 12: 134.

⁷⁵ Hâkka, 59/7.

⁷⁶ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 11: 66; Mâverdî, *en-Nuket ve’l-Uyûn*, 6: 77; Ayrıca Bk., Beyzâvî, Nâşiruddîn Ebû saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Tefsîru’l-Beyzâvî Envâru’l-Tenzîl ve Esrâru’l-Te’vîl*, nşr., Muhammed Şubhî b. Hasan el-Hallâk, Maḥmûd Aḥmed el-Etrâş, (Dîmeşq-Beyrût: Dâru’r-Reşîd, 2000), 3: 440; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 29: 41-42.

⁷⁷ İşfehânî, *Müfredât*, 235; Beyzâvî, *Envâru’l-Tenzîl*, 3: 440; Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, 8: 5314; Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, 10: 37.

⁷⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 12: 314-316; Fîrûzâbâdî, *Ḳâmusu’l-Muḥîṭ*, 1125; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, 32: 444-448.

⁷⁹ Cevherî, *Şihâh*, 5: 1957; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 12, 314-316; Fîrûzâbâdî, *Ḳâmusu’l-Muḥîṭ*, 1125; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, 32: 444-448.

⁸⁰ Zevzenî, *Şerhu’l-Muallaḳâti’l-Aşr*, 145; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 12: 315.

⁸¹ Vâkıa, 56/9; Beled, 90/19

⁸² Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 6: 22; Râzî, *Mefâtiḥu’l-Ğayb*, 15: 148-149; Kurtubî, *el-Câmi’i Ahkâmî’l-Kur’ân*, 20: 181; Beyzâvî, *Envâru’l-Tenzîl*, 3: 361; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 27: 131; Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, 7: 4704.

anlamı verilmesi, o dönemdeki Arapların zihninde sol, uğursuzluğu ve bereketsizliği çağrıştırdığı için olabilir.

5. Kur'an'ın Uğursuzluğa Yaklaşımı

Kur'an'da uğursuzluk anlamında kullanılan kelimeleri verirken birincil olarak tetayyür kelimesinin geçtiğini belirtmiştik. Burada bu kelimenin geçtiği ayetleri ve içinde uğursuzlukla ilgili kelime geçmediği halde dolaylı yollardan konumuzla ilgili ayetleri de değerlendireceğiz. İkincil kelimelerin geçtiği ayetleri ise "bazı meal ve tefsirlerde nahs, husûm ve meş'eme kelimelerine uğursuzluk anlamı verilmesine eleştirel bir yaklaşım" başlığı altında inceleyeceğimiz için bu başlık altında onları ele almayacağız.

Tetayyür kelimesi A'raf 131. ayette iki farklı formatta geçmektedir. Birincisi tefe'ul kalıbından muzarî olarak "yettayyerû" يَطَيَّرُوا şeklinde, ikincisi ise sülâsi mücerretten ismi fâil olarak "tâirukum" طَائِرُكُمْ şeklindedir.

A'raf 130. ayette Firavun ve hanedanının akıllarını başlarına almaları için kuraklık ve mahsul kıtlığı ile cezalandırıldığından bahsedilmektedir. 131. ayette ise "Firavun ve hanedanın başlarına bir iyilik(bolluk) geldiğinde bu bizim en doğal hakkımız demeleri veya bunu kendilerinin çalışması sonunda olduğunu; başlarına bir kötülük (kıtlık) geldiğinde ise bu durumun Hz. Mûsâ ve ona inananlar yüzünden uğursuzluğa uğradıklarını ((يَطَيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ)) iddia etmeleri" anlatılmaktadır. Burada başlarına gelen musibet, Hz. Mûsâ'nın hak yola davetinden sonra olduğu için Firavun ve yandaşları başlarına gelen musibetin Hz. Mûsâ ve ona inananların uğursuzluğu yüzünden olduğunu iddia etmişlerdir. Çünkü insanlar başlarına bir musibet geldiğinde ve o anda yeni bir şey olduğunda o yeni şeyi uğursuz sayabilmektedir.⁸³

Bu iddianın cevabında ise onlara gelen uğursuzluğun Allah katından olduğu söylenmiştir. Yani başlarına gelen kötülüğü(kıtlığı) akıllarını başlarına almaları için Firavun ve hanedanına Allah göndermiştir. Aslında bir önceki ayetle düşünüldüğünde bela ve musibeti Allah'ın gönderdiği açıktır.⁸⁴ Ancak Firavun ve yandaşları bu durumu "Hz. Mûsâ ve O'na inananların yüzünden oldu," şeklinde telakki ederek onların uğursuz olduğunu iddia etmişlerdir.⁸⁵

Neml 47. ayette tetayyür kelimesi tefe'ul kalıbından "ittayyernâ" ve sülâsi mücerretten ismi fâil olarak "tâirukum" şeklinde geçmektedir. Ayetin bağlamını incelediğimizde Hz. Sâlih'in, Semud kavmini yalnız Allah'a kulluğa çağırması için gönderildiği ancak bu tebliğ sonrasında onların birbiriyle çekişen iki grup oldukları ve Hz. Sâlih'in inanmayanları Allah'tan af dilemeye çağırması anlatılmaktadır.⁸⁶ Bunun üzerine inanmayanlar, Hz. Sâlih ve beraberindekilere "اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ" "Sen ve seninle beraber olanlar yüzünden başımıza uğursuzluk geldi" şeklinde iddiada bulunmuştur.

⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 9: 65-67

⁸⁴ A'raf 7/130.

⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 9: 67

⁸⁶ Neml 27/45-46.

Hız. Sâlih, inanmayanlara “başlarına gelen uğursuzluğun Allah katından olduğunu” söylemiştir. Burada Hız. Sâlih onların sözüne karşılık müşâkele⁸⁷ sanatıyla “uğursuzluğa uğramanızın ve başınıza gelen musibetlerin sebebi Allah’tır. Yani başınıza gelecek olan hayır ve şer Allah’ın kudretindedir” diyerek onların inancını düzeltmek için bu şekilde cevap vermiştir.⁸⁸

Ayrıca yukarıdaki ayetlerin bir benzeri de Nisâ 78. ayettir. Ayette uğursuzlukla ilgili bir kelime geçmese de ayetin yorumlarından⁸⁹ biri de Yahudilerin “başlarına bir iyilik geldiğinde bunun Allah’tan olduğunu, ancak başlarına bir kötülük geldiğinde ise Peygamberimizin uğursuzluğu yüzünden olduğunu söylemeleridir”.⁹⁰ Bu şekilde yargıya kapılanların Allah’ı inkâr etmelerinin bir sonucu olarak her şeyin Allah’tan olduğuna inanmamaları olduğu da söylenebilir.

Yasin suresinde 18 ve 19. ayetlerde tetayyür kelimesi birincisi tefe’ul kalıbında mazi olarak “tetayyernâ”, ikincisi ise yukarıda olduğu gibi sülâsi mücerretten ismi fâil olarak “tâirukum” şeklinde geçmektedir.

Bu ayetlerin bağlamını incelediğimizde puta tapan Antakya halkına iki elçi gönderildiği, bu halk o iki elçiyi yalanlayınca üçüncüsüyle desteklendiği ve elçilerin onlara gönderilmiş uyarıcılar olduğunu söylemeleri anlatılmaktadır. Antakya halkının, onların da kendileri gibi insan olmaları sebebiyle elçilere hiçbir şey indirilmediğini iddia ederek o elçileri yalanlaması, bunun üzerine elçiler kendilerine düşenin Allah’ın emir ve yasaklarının tebliğ edilmesi olduğunu söylemesinden bahsedilmektedir.⁹¹ Bu elçiler Allah’ın veya Hız. İsa’nın gönderdiği elçilerdir.⁹² İbn Kesîr (ö. 774/1377) bu elçilerin Allah’ın elçisi olduğunu söylemiştir.⁹³ İbn Âşûr (ö. 1973) ise bu elçilerin Hız. İsa’nın elçileri olduğunu söylemektedir.⁹⁴

Bunun üzerine Antakya halkı elçiler yüzünden uğursuzluğa uğradıklarını iddia etmiş (إِنَّا نَطِيرُنَا بِكُمْ) ve tebliğlerinden vazgeçmezlerse onları taşıyacaklarını ve onlara kötülük yapacaklarını söylemişlerdir. Elçilerin uğursuz sayılması; elçiler geldiğinde belli bir müddet yağmurun kesilmesi sebebiyle başlarına kötülük geldiğini iddia etmeleri, onlar sebebiyle dünya yaşamına dair hiçbir hayır elde edememeleri veya daha önce hangi kavme elçi gelmişse onların helak olduklarını bilmeleri sebebiyledir. Ayrıca bu kavim, önceki bilgilerinden yola çıkarak kendilerine gelen elçileri inkâr etmeleri sebebiyle başlarına kötülük geleceğinin

⁸⁷ Müşâkele: Bedî’ ilminde, söz içinde bir kelimenin başka bir anlam ve bağlamda tekrar edilmesine denir. Ayrıntılı bilgi için Bk., İsmail Durmuş, “Müşâkele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 2006), 32: 154-155.

⁸⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 19: 281.

⁸⁹ Diğer yorum ise Yahudilerin ve münafıkların başlarına bir iyilik geldiğinde bunu Allahtan bilmeleri, başlarına bir musibet geldiğinde ise Peygamberimizin işlediği hatalara ve günahlara bağlamasıdır. Bk., Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 4: 28-29.

⁹⁰ Mâverdî, *en-Nuket ve’l-Uyûn*, 1: 508.

⁹¹ Yâsin 36/13-17; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 22: 358-363.

⁹² Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 9: 410-411.

⁹³ İbn Kesîr, *İmâdu’d-Dîn Ebu’l-Fidâ İsmâil ed-Dimeşkî, Tefsîru’l-Kur’ân-i’l-Azîm*, nşr., Muşafa Seyyid Muhammed v.dğr., (Kâhire: Mektebetü Evlâd’ş-Şeyh li’t-Turâs, 2000), 11: 352.

⁹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 22: 358-359.

zihinlerinde çağrışım yapması veya dinlerinden dönmek için böyle bir iddiayı ortaya atmış da olabilir.⁹⁵

İbn Âşûr ise bazı tefsircilerin dediği gibi elçiler geldiklerinde veya hak yola davet ettiklerinde bu halkın başına kıtlık veya hastalık gibi genel bir musibetin gelmediğini dile getirmiştir. Ancak bu dünya hayatında insanın başına istenmeyen bir durumun gelmesi muhtemel olduğundan içlerinden birinin veya bir grubun başına bir iş geldiğinde bu halkın tamamı, böyle bir durumun sebebinin bilmeden elçilerin gelmesiyle bağlantı kurarak onları uğursuz saymış olabilirler. Ya da elçilerin daveti üzerine toplumda inananlarla inanmayanlar arasında problem ve tartışma çıkınca insanlar bunu elçilerin gelmesine bağlayarak onları uğursuz saymış olabilir.⁹⁶

Antakya halkının uğursuzluk iddiasına karşılık elçiler, uğursuzluğun sebebinin halkın yapmış olduğu işler yüzünden olduğunu söylemiştir. Yani küfürde ısrar ederek elçileri yalanlamaları sebebiyledir. Çünkü tâir kelimesi İsrâ suresinde olduğu gibi kişinin yaptığı iyi ve kötü amelleri ifade etmek için kullanılmıştır.⁹⁷

Yukarıdaki ayetlere baktığımızda Allah'ın emir ve yasaklarını bildirmek için gelen elçilerin inanmayanlar tarafından uğursuzlukla itham edildikleri görülmektedir. Aslında onlar, başlarına gelen bela ve musibetlerin sebebinin elçiler olduğunu zannederek böyle bir iddiada bulunmuşlardır. Bu ayetlerin geçtiği surelerin hepsinin Mekki sureler olması dikkat çekicidir.⁹⁸ Allah'ın bu ayetlerle cahiliye döneminden kalma uğursuzluk inançlarını ortadan kaldırmayı murad ettiği söylenebilir.

Bazı ayetlerde uğursuzluğa ugradıklarını iddia edenlerin başlarına gelen uğursuzluğun insanlarla beraber olduğu, bazılarında ise Allah'tan olduğu geçmektedir. Ayetler arasında müşkil var gibi gözükse de ayetler bağlamı ile incelendiğinde bu durum ortadan kalkmaktadır. Uğursuzluk olarak itham ettikleri bela ve musibetlerin hepsi inanmayanların inkârları yüzünden olduğu için Yâsin suresinde "uğursuzluğunuz sizinledir" ifadesi kullanılmış, diğer surelerde ise bela ve musibetlerin peygamberlerden değil inanmayanların inkârları yüzünden "Allah katından olduğuna" dikkat çekilmiştir.

Mâide 3. ayette mü'minlere haram kılınanlar⁹⁹ arasında "fal oklarıyla kısmet arama da" *وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْوَاجِ* sayılmıştır. Fal oklarıyla kısmet arama hakkında iki farklı görüş olsa da¹⁰⁰ bizim konumuzu, üzerinde bazı yazılar bulunan tüy takılmamış tahta oklarla fal çekme ilgilendirmektedir. Cahiliyede Araplar yolculuğa çıkmak,

⁹⁵ Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, 5: 11-12; İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'ân-i'l-Azîm*, 11: 352.

⁹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tevvîr*, 22: 362-363.

⁹⁷ İsrâ 17/13.

⁹⁸ Zerkeşi, Bedruddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr., Muştafa Abdulkadir Atâ, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 113-115; Suyûtî, *Celâlu'd-Dîn el-İttikân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr., Şuayb el-Arnâvut, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2013), 42-45.

⁹⁹ "Ölmüş hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanan, (henüz canı çıkmamış iken) kestikleriniz hariç; boğulmuş, darbe sonucu ölmüş, yüksekten düşerek ölmüş, boynuzlanarak ölmüş ve yırtıcı hayvan tarafından parçalanmış hayvanlar ile dikili taşlar üzerinde boğazlanan hayvanlar, bir de fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı." Mâide 5/3.

¹⁰⁰ Birincisi bizim konumuzla ilişkisi olan üzerinde birtakım yazılar bulunan üç okla fal çekmedir. İkincisi ise fakirlere ikram için Hübel denen putun önünde yedi okla oynanan bir çeşit kumardır. Bk., Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4: 325-328; Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 3: 1566-1567.

savaşa gitmek, ticaret yapmak, nikâh kıymak gibi önemli bir iş yapmaya karar verirken üç ok ile kısmet çekerlerdi. Bu oklardan birinde “yap” veya “rabbim emretti”, diğerinde “yapma” veya “rabbim emretmedi” yazar, üçüncüsü ise boş olurdu. Eğer çekilen kısmette “yap” veya “rabbim emretti” çıkarsa iş yapılır, “yapma” veya “rabbim emretmedi” çıkarsa iş yapılmaz, boş çıkarsa bir daha kısmet çekilir hangisi çıkarsa ona göre hareket edilirdi.¹⁰¹

Aynı surenin 90. ayetinde ise içki, kumar, dikili taşlar ve fal oklarının (والازلام) şeytan işi pislik olduğu ve kurtuluşa ermek için bunlardan kaçınmak gerektiği bildirilmiştir. Bu ayette, Mâide 3. ayette olduğu gibi yasaklananlar arasında fal okları da açıkça zikredilmektedir.¹⁰² Her iki ayette de uğursuzluğun fal oklarıyla ilişkisi bu olayın sonucu ile ilgilidir. Yani fal oku çekip niyetlenen işi uğursuz sayıp yapmaktan vazgeçmekle ilgilidir.

Hadislerde cahiliyede yaygın olan anlayışın aksine “kuşun uçuşuyla uğursuzluğun oluşmadığını, Safer ayında veya baykuş ötmesinde uğursuzluk olmadığı” bildirilmiştir.¹⁰³ Yine “İslam’da uğursuzluk inancının olmadığı, hayra yorma (tefe’ül) olabileceği” belirtilmiştir.¹⁰⁴ Tefe’ül’ün kasit olmaksızın kendiliğinden olan bazı olayları hayra yorma şeklinde olduğunu daha önce açıklamıştık.¹⁰⁵ Ayrıca “kuşun uçuşuna bakarak gelecek hakkında kötü sonuçlar çıkarma şirk kabilinden sayılmıştır”.¹⁰⁶ Yine bu konuda Hz. Peygamber “uğursuzluk anlayışı yüzünden işinden vazgeçen kimsenin şirke düşmüş olacağına dikkat çekmiş”, kefareti sorulunca da “Allah’ım senin hayrından başka hayır, senin takdirinden başka takdir ve senden başka ilah yoktur” denmesi gerektiğini vurgulamıştır.¹⁰⁷

Ebû Hureyre’nin Peygamberimizden “Uğursuzluk üç şeyde; atta, kadında ve evde olur”¹⁰⁸ rivayeti Hz. Âişe validemize sorulmuş O da kızarak “Kur’an’ı Muhammed’e gönderen Allah’a yemin ederim ki Rasulullah böyle bir şey söylememiştir. O ancak cahiliye halkının atla, kadınla ve evle uğursuzluk oluşabileceği inancını bildirdi” şeklinde cevap vermiştir.¹⁰⁹ Ayrıca İbn Ömer’den gelen rivayet de “Bir şeyde uğursuzluk olsaydı atta, kadında ve evde olurdu”¹¹⁰ şeklindedir.

¹⁰¹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 4: 325-327.

¹⁰² Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, 3: 1804-1805. Fal konusunda ayrıntılı bilgi için Bkz., Sadık Kılıç, “Seküler Dünyanın Gizli Dini: Falcılık, Astroloji...”, *Ekev Akademi Dergisi*, 1 sy 2. (1998): 4-6.

¹⁰³ Buḥârî, “Tıb”, 44, 45, 54; Müslim, Ebû Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü’rî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Riyâz: Mektebetü’t-Ṭayyibe, 2006, “Selâm”, 102; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, *Süneni Ebî Dâvûd*, Riyâz: Mektebetü’l-Meârif, t.y. “Tıb”, 24.

¹⁰⁴ Buḥârî, “Tıb”, 43, 44, 54; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr., Şuayb Arnavut-Âdil Mürşid. 50 cilt, Beyrût: Müessesetü’r-Risâle 1995, 14: 22; 15: 8.

¹⁰⁵ İbn Kayyim, *Miftâhu Dâri’s-Saâde*, 3: 311; Kalkaşendî, *Şubhu’l-Aşâ*, 1: 398; Hekim, *Hadislerde Uğur ve Uğursuzluk*, 22.

¹⁰⁶ Ebû Dâvûd, “Tıb”, 24; Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Câmiu’s-Sahîh (Sünenü’t-Tirmîzî)*. nşr., Ahmed Muhammed Şakir. Basım Yeri Yok: Matbaatü Muştafa Elbânî el-Halebî, 1978, “Siyer”, 47.

¹⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned* 11: 623; Benzer hadisler için Bk., Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 213, 7: 234, 250.

¹⁰⁸ Buḥârî, “Cihad ve Siyer”, 47, “Nikâh”, 17, “Tıb”, 54; Müslim, “Selâm”, 119.

¹⁰⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 43: 158, 197; Benzerleri için Bk., Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 42: 88.

¹¹⁰ Buḥârî, “Nikâh”, 17; Ayrıca benzer hadisler için Bk., Müslim, “Selâm”, 118-119; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 127-128.

Hadisler incelendiğinde uğursuzluk inancının genel anlamda yasaklandığı, İslam'ın ruhuyla bağdaşmadığı görülür. Ancak kadında, atta ve evde uğursuzluk olduğuna dair hadislerin var olduğunu görmekteyiz. Bu duruma yukarıda geçtiği gibi Hz. Âişe validemizin şiddetle karşı çıktığı ve "Rasulullah bu durumun cahiliyede böyle olduğunu bildirmek için böyle söyledi" dediği rivayet edilmektedir. Yine İbn Ömer'den gelen rivayette "Bir şeyde uğursuzluk olsaydı atta, kadında ve evde olurdu"¹¹¹ şeklindedir. Bu rivayetlerden "Kadında, atta ve evde uğursuzluk olduğu" rivayetinin parçacı yaklaşımla belli bir konuşmanın içerisinden cimbızla çekilip alındığı söylenebilir.¹¹²

Kur'an ve hadisler ışığında bir şeyin tabiatında uğurlu veya uğursuz olmadığı ve insanların hayatını olumsuz etkilediği için uğursuz saymanın yasaklandığı anlaşılmaktadır.

6. Bazı Meal ve Tefsirlerde Nahs Husûm ve Meş'eme Kelimelerine Uğursuzluk Anlamı Verilmesine Eleştirel Bir Yaklaşım

Nahs ve husûm kelimeleri Kur'an'da uğursuzlukla ilgili olarak Âd kavminin kuvvetli esen fırtınayla helakının anlatıldığı ayetlerde geçmektedir.¹¹³

Nahs kelimesi Fussilet 16. ayette "eyyâm" kelimesinin sıfatı olarak "fi eyyâmin nehisât" في أيام نحسات şeklinde geçmektedir.¹¹⁴ Ayetin bağlamına baktığımızda Âd kavminin büyüklenip kendilerinden daha kuvvetli kimse olmadığını iddia etmeleri, Allah'ın güç ve kudretini düşünmeden Allah'ın ayetlerini inkâr etmeleri anlatılmaktadır.¹¹⁵ Bu ayette geçen "nahisât" kelimesine bazı meal ve tefsirlerde yukarıda da geçtiği gibi birincil anlam olarak uğursuzluk anlamı verilmiştir.¹¹⁶ Ancak İbn Kesîr bu kelimeyi "mütetâbiât yani peş peşe aralıksız gelen günler" olarak açıklamıştır.¹¹⁷ İbn Âşûr ise bu kelimeye günlere uğurlu veya uğursuzluk anlamının yüklenmesinden sakınmak için olmalı ki uğursuzluk anlamının verilmesine şiddetle karşı çıkmış ve "şiddetli azabın kötülüğünün dokunduğu günler" olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. O, bir şeyi uğurlu ve uğursuz saymanın, cahiliye Araplarının ve diğer toplumların kendi vehimlerine dayanarak iddia ettiği şeyler olduğunu, İslam dininde olduğu gibi İslam'dan önceki

¹¹¹ Buḥârî, "Nikâh", 17; Ayrıca benzer hadisler için Bk., Müslim, "Selam", 118-119; Aḥmed b. Ḥanbel, *Müsned*, 3: 127-128.

¹¹² Bu hadis de değerlendirilmesiyle ilgili ayrıntılı bilgi için Bk., İbn Kâyyim, *Miftâhu Dâri's-Saâde*, 3: 332-343; İbrahim Sağlam, "Uğursuzluk Üç Şeydedir..." Rivayetinin İsnad ve Metin Yönünden Tahlili", *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Yıl 2, sy. 3, (2017), 81-108.

¹¹³ Fussilet, 41/16; Kamer, 54/19; Hâkka, 59/7; Ayrıca "nahs" kelimesi Kur'an'da konumuzun dışında nuḥâs şeklinde de geçmektedir. Bk., Rahmân 55/35.

¹¹⁴ İbn âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 24: 259-260.

¹¹⁵ Fussilet 41/15.

¹¹⁶ Mealler için bkz., Hayrettin Karaman v.dğr., *Türkiye Diyanet Vakfı, Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, (Ankara: TDV., Yay., 2012), 477; Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Meali*, (Ankara: DİB Yay., 2006), 477; Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015), 477; Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016), 535. Tefsirler için bkz., Ṭaberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9: 797; Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyyûn*, 5: 174-175; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 375-376; Râzî, *Mefâtiḥu'l-Gayb*, 14: 113; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, 18: 402-403; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, 3: 223; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Aklî's-Selîm*, 8: 8-9; Âlûsî, *Rûḥu'l-Meânî*, 24: 112; Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 6: 4195; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 8: 130.

¹¹⁷ İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'an-i'l-Azîm*, 12: 226.

hak dinlerde de bir şeyi uğurlu veya uğursuz sayma gibi bir inancın olmadığını dile getirmektedir.¹¹⁸

Kamer 19. ayette Fussilet suresinde de olduğu gibi Âd kavminin helak oluşunu anlatmak için yevm kelimesine izafetle “fi yevmi nahsin müstemir” في يوم نحس مستمر şeklinde geçmektedir. Bu ayette de Fussilet suresinde geçtiği gibi nahs kelimesine birçok müfessir tarafından “uğursuz” anlamı verilmiştir.¹¹⁹ Yukarıda olduğu gibi İbn Âşûr buna karşı çıkmış ve “yevm” kelimesinin “nahs” kelimesine izafetinin o günün zorluğunun ve meşakkatinin azap edilenler için olduğunu söylemiştir.¹²⁰ Bu ayette “yevm” kelimesinden maksat vakit ve zaman bildirmesidir. Müstemir kelimesi ise nahs kelimesinin sıfatı olarak Hâkka suresindeki yedi gece sekiz gün diye ifade edilen vakit, “eyyâm” yani günler kelimesinin anlamını ifade eder.¹²¹

Bu ayetin yorumunda bazı müfessirler “müstemir” kelimesinden yola çıkarak uğursuzluğun helak olmakla son bulmadığını; kıyamete kadar berzah âleminde azap edileceği ve dolayısıyla uğursuzluklarının kıyamete kadar devam edeceğini¹²² söylemiştir. Ancak Râzî'nin söylediği gibi yevm (gün) kelimesi mutlak zaman; “müstemir” kelimesinin ise Hâkka suresinde ifade edilen “yedi gece sekiz gün” anlamında kullanılması ayetlerin bütüncül değerlendirilmesi bakımından daha isabetlidir.

Bazı tefsirlerde bu ayetlere bakarak bazı kimselerin bazı günlerin uğurlu, bazı günlerin ise uğursuz olduğunu iddia ettikleri, ancak burada uğursuzluğun günün bizzat kendisinden kaynaklanmadığı, Âd kavminin küfür üzereyken helak edilmesinden dolayı bu günlerin onlar için uğursuz sayıldığı dile getirilmiştir. Çünkü bir kimse için uğursuz olan bir gün, başka biri için iyi olabilir.¹²³

Bütün bu açıklamalardan yola çıkarak çoğunlukla nahs kelimesine uğursuz anlamı verildiği söylenebilir. Ancak kelimenin anlamları arasında sürekli olma, şiddetli ve meşakkatli olma anlamları da düşünüldüğünde; ayrıca uğursuzluk anlamı verildiğinde bazı günlerin uğursuz sayılması (tefsirler ve meallerde bu kastedilmese de) gibi yanlış anlamaya sebebiyet vereceği göz önüne alındığında “uğursuz günler” yerine “şiddetli azap günleri” anlamının verilmesinin daha uygun olacağını düşünmekteyiz. Çünkü Kur'an mealine veya tefsirine “uğursuz günler” yazıldığında insanların aklına bazı günlerin uğursuz olabileceği gelebilir. Nitekim yukarıda da değindiğimiz gibi Peygamberimizin kendiliğinden olan olayları hayra yorması (tefe'ül), daha sonraki süreçte falnameler geleneğinin hareket noktası kabul edilmiş ve hatta fal bakma olayı Kur'an'dan da yapılmaya başlanmıştır.

Husûm kelimesi Kur'an'da sadece Hâkka 7. ayette geçmektedir. Ayetin bağlamında “nahs” kelimesinde olduğu gibi Âd kavminin ortalığı kasıp kavuran

¹¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 24: 259-260.

¹¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10: 511; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 5: 659; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 20: 87; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 3: 347; Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, 3: 403; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Aklı's-Selîm*, 8: 170; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 27: 84; Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 7: 4643.

¹²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 27: 192-193.

¹²¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 15: 49-50.

¹²² Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 27: 84; Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 7: 4643.

¹²³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 14: 113; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 24: 112; Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 6: 4195.

şiddetli bir fırtına ile helak edilmesi anlatılmaktadır.¹²⁴ Konumuzla ilgili ayette ise onların kökünün kazınması için bu fırtınanın yedi gece sekiz gün devam ettiği anlatılmaktadır. Burada İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Mücahid gibi müfessirler başta olmak üzere birçok müfessir husûm kelimesine daha önce de belirttiğimiz gibi birincil anlam olarak "mütetâbiât yani peş peşe gelen ve sürekli olan", bazı müfessirler de bu anlama yakın olarak da "köklerini kesmek için devamlı olan" anlamını vermiştir.¹²⁵ Hatta Taberî (ö. 310/923) "mütetâbiât" anlamının verilmesinde icma' olduğunu dile getirmektedir.¹²⁶ Ancak aşağıda yapacağımız açıklamada da olduğu gibi kendisinden önce bu kelimeye uğursuzluk anlamı verildiği ortaya çıkmıştır.

Bu kelimeye ikincil anlam olarak görebildiğimiz kadarıyla İkrime'den (ö. 105/723) rivayetle uğursuzluk anlamının verildiği ilk tefsir Abdurrezzak es-San'anî'nin (ö. 211/826-827) eseridir.¹²⁷ Uğursuzluk anlamının verilmesi ise Âd kavminin yedi gece sekiz gün esen fırtına sebebiyle helak olmasından dolayıdır. Yani Âd kavminin başına bela ve musibet geldiği için bu günler uğursuz sayılmıştır.¹²⁸ Ayrıca bu kelimeye uğursuzluk anlamının verilmesinde nahs kelimesinin etkisi olduğu söylenebilir. Çünkü nahs kelimesinin geçtiği ayetler de Âd kavminin helakıyla ilgilidir.

Bütün bu açıklamalardan hareketle "husûm" kelimesinin Âd kavminin "kökünün kazınması için sürekli" esen fırtına anlamında kullanılması daha isabetli olacaktır.

Âd kavminin helak olduğu bu günlerin Şevval ayının sonunda Çarşamba günü başlayıp yedi gece sekiz gündüz sonra diğer Çarşamba günü sona erdiğine dair rivayetler vardır.¹²⁹ Ancak bu günün Pazar veya Cuma olduğuna dair rivayetler de vardır.¹³⁰ Ayrıca hicri 6. yüzyıldan itibaren bu günlerin kış aylarının sonunda bulunan günler olduğundan veya Âd kavminden bir kadının gizli bir yere saklandığı ancak sekizinci gün rüzgâr onu da çıkarıp öldürdüğü için "eyyâmu'l-acûz" dendiği görüşleri tefsirlerde yer almaya başlamıştır.¹³¹

Yukarıdaki görüşlere baktığımızda hicri 6. yüzyıl öncesi ve sonrası arasında farklılık olduğu ortadadır. Zira kamerî ayların yıl içinde sürekli değiştiği malumdur. Kış aylarının sonuyla Şevval ayının sonu her zaman bir olmamaktadır. O dönemde

¹²⁴ Hâkka 69/6.

¹²⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 11: 64-66; Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, 6: 77; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 15: 415; İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'ân-i'l-Azîm*, 14: 111-112; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8: 5309; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 29: 117.

¹²⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 11: 66.

¹²⁷ San'anî, Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, nşr., Muşafa Müslim Muhammed, (Riyâz 1989), 2, 311.

¹²⁸ Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Maḥmûd es-Semerḳandî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm: Te'vilatu Ehli's-Sünne*, nşr., Fatma Yusuf Heymi, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 5: 227; Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, 6: 77; Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 6: 195-196; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 15: 415; Ayrıca Bk., Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 3: 440; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 29: 41-42; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8: 5313-5314.

¹²⁹ Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, 5: 174-175.

¹³⁰ Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, 6: 77.

¹³¹ Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 6: 192; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 15: 415; Ayrıca Bk., Ḳurtubî, *el-Câmi li Ahḳâmi'l-Kur'ân*, 21: 193; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 3: 440; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Aḳli's-Selîm*, 9: 22; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 29: 41-42.

Şevval ayının sonuyla kış aylarının sonu denk gelmiş olabilir. Ancak bunu bilmek zor olsa gerektir. Ayrıca İbn Âşûr bu günlerin kışın sonundaki günlerle irtibatının kurulmasını kışın sonunda havanın rüzgârlı olması sebebiyle olduğunu dile getirmiş ve bunun vehimden öteye geçmeyeceğini söylemiştir.¹³²

Kanaatimizce bu günlerin belirlenmesinden çok Âd kavminin neden helak edildiğinin üzerinde durulmalı ve “Bunlar ne yaptılar da helak oldular?” sorusunun cevabına vurgu yapılmalı ki tefsiri okuyanlar onlar gibi davranmaktan sakınsın ve kendisine çekidüzen verip onların halinden ibret alsın. Çünkü Kur’an, kıssaların mesaj ve ibret boyutuna yoğunlaşmamızı istemektedir.¹³³

Vâkı’a suresinin başında, kıyamet koptuğunda onu kimsenin yalanlamayacağı, yeryüzünün şiddetli bir şekilde sarsılacağı, dağların paramparça olup toz gibi olacağı ve insanların üç gruba ayrılacağı¹³⁴ bu gruplardan birinin de “ashâb-ı meş’eme” olacağı anlatılmaktadır. Ashâb-ı meş’eme, ashâb-ı meymenenin mukabilinde amel defterleri sol taraftan verilenler, dereceleri düşük olanlar ve uğursuz olanlar şeklinde anlaşılmıştır. Çünkü Arapların zihninde sol taraf, uğursuzluğu ve bereketsizliği çağrıştırmaktaydı. Kötü insanlar, Allah’a ve Rasûlüne iman etmemeleri sebebiyle azaba uğrayacakları için kendilerine kötülük yapmış olurlar. Onlar cehennemde azaba uğrayacakları için de “uğursuz ve bedbaht olanlar” anlamı verilmiştir.¹³⁵ Ayrıca Hz. Âdem’in sol tarafından çıkıp ahirette arşın solunda yer alanlar¹³⁶ anlamı da verilmiştir. Meş’eme kelimesi ayetin devamında teaccüb kalıbında tekrarlanmıştır. Bu da kelimenin anlamını pekiştirmektedir.¹³⁷ Yine Allah ve resulüne iman etmeyen hüsrana uğrayanların Kur’an’ın birçok yerinde bahsedilmiştir.¹³⁸

Beled suresinde yine yukarıda geçtiği gibi ashâb-ı meymenenin mukabilinde ashâb-ı meş’eme geçmektedir. Bu kimselerin Allah’ın ayetlerini inkâr edenler oldukları ve cehenneme kapatılacakları anlatılmaktadır.¹³⁹ Bu kimselerin “bedbaht olan veya amel defterleri sol taraftan verilenler olduğu” yanında ahirette cehenneme atılmayı gerekli kılan günahları işlemeleri sebebiyle “kendilerine uğursuz olanlar” şeklinde de anlaşılmıştır.¹⁴⁰ Bu kelimeye ikincil olarak uğursuzluk anlamının verilmesinde kelimenin kök anlamının etkili olduğu söylenebilir.

Deyimler konusunda çalışma yapan Abdulcelil Bilgin bu ayetleri anlamlandırırken ashâb-ı meymene için “*bahtiyar olanlar*”, ashâb-ı meş’eme için ise “*bedbaht olanlar*” anlamını önermektedir.¹⁴¹ Bilgin’in önerdiği anlam bize göre de isabetli gözükmemektedir.

¹³² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 24: 260.

¹³³ Yûsuf, 12/111; Hicr 15/75; Hac 22/46.

¹³⁴ Bu gruplardan birincisi, “ashâb-ı meymene”, ikincisi “ashâb-ı meş’eme”, üçüncüsü ise “es-sâbikûn” yani öncülerdir. Bk., Vâkıa 56/8-10.

¹³⁵ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 6: 22; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 15: 148-149.

¹³⁶ İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur’ân-i'l-Azîm*, 13: 348-350.

¹³⁷ Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, 7: 4704.

¹³⁸ Ayrıntılı bilgi için Bkz., Zeki Keskin, *Edebi ve İctimai Açından Asr Süresi*, (Bursa: Emin Yay., 2018), 35-37.

¹³⁹ Beled, 90/19-20.

¹⁴⁰ Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, 6: 280; Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, 8: 5845.

¹⁴¹ Abdulcelil Bilgin, *Kur’ân’daki Deyimler ve Zemaşşerî’nin Keşşaf’ı* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016), 79-84.

Sonuç

Kur'an'da uğursuzluk olgusunun incelendiği bu çalışmada uğursuz saymanın geçmişi Kur'an'a göre Hz. Salih dönemine, yazılı kaynaklara göre ise eski Mezopotamya'ya dayandığı ve çeşitli toplum ve dinlerin kültüründe -ilahi dinler bunu yasaklasa da- bir şekilde varlığını devam ettirdiği ortaya çıkmıştır.

Uğursuz saymanın temelinde bir olayı veya durumu kötüye yorumlama veya kötülükten kurtulma arzusu yatmaktadır. Bunun yanında bir şeyi uğursuz saymada eşyanın veya olayların hakikatinin bilinmemesinin, geleceği bilme arzusunun, bela ve musibete uğramanın, örf, adet ve geleneklere bağlı kalmanın, kültürel etkileşimin ve zihinsel çağrışımın etkili olduğu söylenebilir.

Kur'an'da uğursuzluk anlamını ifade eden kelimelerden "tetayyür" kelimesi odak kelimedir. Tetayyür kelimesinin geçtiği tüm ayetlerde inanmayanların Allah'ın yoluna davet eden elçilere uğursuzluk isnad ettikleri görülmüştür. Bu kelimenin geçtiği surelerin hepsi Mekkî surelerdir. Yani Allah'ın bu ayetlerle uğursuzluk olmadığını bildirerek zihniyet inşası ve dini esasları ikame etmek için Mekke'de insanların cahiliyeden kalma inançlarını düzeltmeyi murad ettiğini ifade etmek mümkündür.

Bunun yanında Âd kavminin şiddetli bir fırtına ile yok edildiğini anlatan ayetlerde nahs ve husûm kelimesine müfessirlerin birçoğu tarafından Âd kavmi azaba uğradığı için uğursuzluk anlamı verilmiştir. Nahs ve husûm kelimelerine insanlar tarafından bazı günlerin uğursuz olarak nitelendirmelerinden kaçınmak için ayetin siyak ve sibakına uygun bir şekilde anlam verilmesi gerekmektedir. Buradan yola çıkarak nahs kelimesinin "şiddetli azap günleri" anlamında, husûm kelimesinin ise Âd kavminin "kökünün kazanması için sürekli" olan anlamında kullanılmasının daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

Ashâbu'l-meş'eme terkibine ise ahirete inanmayanların durumunun kötülüğünü anlatmak ve amel defteri sol taraftan verilenleri anlatmak için kullanılsa da cehenneme girecek olmaları sebebiyle uğursuzluk anlamı da verildiğini tespit edilmiştir. Ancak ahirette, inkâr edenlerin durumunu anlatmak için "bedbaht olanlar" anlamının verilmesi daha uygun gözükmektedir.

Kur'an, uğursuzluk inancına Allaha ve peygamberlerine inanmayanların sarıldığını haber vermektedir. İnanmayanlar, başlarına gelen bela ve musibetlerin sebebinin gönderilen elçiler olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak Kur'an başlarına gelen bela ve musibetin inanmayanların kendi yaptığı işler sebebiyle olduğunu bildirmektedir.

Hadislerde uğursuzluğa çokça yer verilmiştir. Bir şeyi uğursuz sayma kınanırken; kendiliğinden gelişen bir olayı hayra yormada bir problem olmadığını ifade etmek mümkündür.

Sonuç olarak Kur'an'da uğursuzluk olgusundan negatif olarak bahsedildiği, uğursuzluğun insanların hayatında psiko-sosyal yönden olumsuz etkileri olduğu ortaya çıkmıştır. Mekkî surelerde bu konunun olumsuzluğuna dikkat çekilmesi de uğursuzluğun insanların inanç hayatından çıkarılması gerektiğini göstermektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. nşr.: Şuayb Arnavut-Âdil Mürsid, 50 cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Ali, Cevad. *el-Mufaşşal fî Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm*. 10 cilt. Basım Yeri Yok: İntişârâtü's-Şerif er-Radî, 1380.
- Altuntaş, Halil-Şahin Muzaffer. *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- Âlûsî, Maḥmûd Şükrî el-Bağdâdî. *Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*. nşr. Muhammed Behce el-Eserî. 3 cilt. Basım Yeri Yok: Kâhire, t.y.
- Âlûsî, Şihâbu'd-Dîn es-Seyyid Maḥmûd el-Bağdâdî. *Rûhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'an'î'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*. 30 cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.
- Arık, Durmuş. "Uğur ve Uğursuzluk". *Halk İnanışları El Kitabı içinde*, ed., Durmuş Arık, Ahmet Hikmet Eroğlu. 328-342. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.
- Aydın, Mehmet. "Fal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 12: 134-138. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lugatı Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. (Redaksiyon Ahmet Topaloğlu). 3. Baskı. İstanbul: Kubbealtı, 2016.
- Beyzâvî, Nâsıruddîn Ebû saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî. *Tefsîru'l-Beyzâvî Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. nşr., Muhammed Subhî b. Hasan el-Hallâk, Maḥmûd Ahmed el-Etrâs. 3 cilt. Dimeşk-Beyrût: Dâru'r-Reşit, 2000.
- Bilgin, Abdulcelil. *Kur'an'daki Deyimler ve Zemaşerî'nin Keşşafı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Bilgiz, Musa. *Kur'an'da Bilgi (Kavramsal Çerçeve, Bilgi Türleri)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Buḥârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Saḥîhu'l-Buḥârî*. Şam-Beyrût: Dâru İbn Keşîr, 2002.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *eş-Şihâh Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-Arabiyye*. 6 cilt. nşr., Ahmed Abdulgafur Attar, 4. Baskı, Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1990.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hurafeler ve Batıl İnançlar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Çelebi, İlyas. "Uğursuzluk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 51-52. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Çelebi, İlyas. "İyâfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23: 497. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Çelik, Ali. *İslam'ın Kabul veya Reddettiği Halk İnanışları -Hicaz Bölgesi-*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.

Demirci, Kürşat. "Uğursuzluk, Dinler Tarihi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 52-53, Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Durmuş, İsmail. "Müşâkele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 154-155. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *Tefsîru Ebi's-Suûd, İrşâdu'l-Aklı's-Selîm ilâ Mezâyê'l-Kur'an'î'l-Kerîm*. 9 cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî, t.y.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Süneni Ebî Dâvûd*. Riyaz: Mektebetü'l-Meârif, t.y.

Ferâhidî, Hâlîl b. Aḥmed. *Kitâbu'l-Ayn Muretteben alâ Hurûfi'l-Mu'cem*. 4 cilt. nşr., Abdülhamîd Hendâvî, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

Fîrûzâbâdî, Mecdu'd-Dîn Muhammed b. Yakub. *Ḳâmusu'l-Muḥîṭ*. nşr., Tahḳîḳu't-Turâs. 8. Baskı. Beyrût: Müessetü'r-Risâle, 2005.

Gözeten, Bayram. *Denizli'de Manevi Halk İnançlarının Din Fenomolojisi Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2011.

Hekim, Gülfem. *Hadislerde Uğur ve Uğursuzluk*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998.

İbn Âşur, Muhammed Tâhir. *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*. 30 cilt. Tunus: el-Mektebetü't-Tûnûsî, 1984.

İbn Haldûn, *Mukaddime*. (Trc. Süleyman Uludağ). 14. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

İbn Kesîr, İmâdu'd-Dîn Ebu'l-Fidâ İsmâil ed-Dîmeşķî. *Tefsîru'l-Kur'an-î'l-Azîm*. 15 cilt. nşr., Muştafa Seyyid Muhammed v.dğr. Ḳâhire: Mektebetü Evlâdı's-Şeyḥ li't-Turâs, 2000.

İbn Manzûr, Cemalu'd-din Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 cilt. Beyrût: Dâru Şâdir, t.y.

İşfehânî, er-Râğîb. *Müfredâtü Elfâzi'l Kur'ân*. nşr., Şafvan Adnan Dâvûdî. 5. Baskı. Dîmeşķ: Dâru'l-Ḳalem, Beyrût: Dâru's-Şamiyye, 2011.

Ḳalkaşendî, Ebu'l-Abbas. *Şubḥu'l-A'sâ*. 14 cilt. Ḳâhire: Dâru Kütübî'l-Mıṣriyye, 1922.

Karaman, Hayrettin, Ali Özek, İbrahim Kafi Dönmez, Mustafa Çağrıçı, Sadrettin Gümüş, Ali Turgut. *Türkiye Diyanet Vakfı, Kur'an-ı Kerim ve açıklama Meali*. Ankara: TDV., Yayınları, 2012.

Keskin, Zeki. *Edebi ve İçtimai Açından Asr Süresi*. Bursa: Emin Yayınları, 2018.

Kılıç, Sadık. "Seküler Dünyanın Gizli Dini: Falcılık, Astroloji...". *Ekev Akademi Dergisi*. 1 sy 2. (1998): 1-8.

Kitabı Mukaddes Şirketi. *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016.

Kök, Zeynep. *Karaisalı (Merkez) Halk Kültürü Araştırması*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2006.

Köse, Ali; Ayten, Ali. "Bâtıl İnanç ve Davranışlar Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Analiz". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 9, sy: 3, (2009): 45-70.

Ḳurtubî, Ebû Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Bekir. *el-Câmi' li Aḥkâmi'l-Kur'an ve'l-Mübeyyinu limâ Tedammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furḳâni*. 24 cilt. nşr., Abdullah b. Abdulmuḥsin et-Turkî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Kyendyebai, Gaukhar. *Üniversite Öğrencilerinde Batıl ve Paranormal İnanç Algısı Üzerine Bir Çalışma: Çanakkale Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2016.

Mandaloğlu, Mehmet. *Doğu-Batı Kültürel Etkileşiminde Orta Asya'dan Göçler (M.S. VI. Yüzyıla Kadar)*. Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2011.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muḥammed b. Maḥmûd es-Semerḳandî. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm: Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. 5 cilt. nşr., Fatma Yusuf Heymî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

Mâverîdî, Ebu'l-Ḥasan Ali b. Muḥammed b. Habib. *en-Nuket ve'l-Uyûn Tefsîru'l-Mâverîdî*. 6 cilt. nşr., Es-Seyyid Abdulmaḳsûd b. Abdurrahim. Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.

Meydan, Burcu. *Batıl İnançların Çin Toplum Yaşamına Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Ḥaccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *el-Câmiu's-Sahîḥ*. Riyâz: Mektebetü't-Ṭayyibe, 2006.

Örnek, Sedat Veyis. *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2017.

Öz, Mustafa. "Ezlâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 67. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Râzî, Ebû Abdillâh Muḥammed b. Ömer el-İmâm Faḥruddîn. *et-Tefsîru'l-Kebîr ev Mefâtiḥu'l-Ġayb*. 16 cilt. nşr., Seyyid İmrân. Ḳâhire: Dâru'l-Ḥadîs, 2012.

Sağlam, İbrahim. "Uğursuzluk Üç Şeydedir..." Rivayetinin İsnad ve Metin Yönünden Tahlili". *Kırkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi*. Yıl 2, sy. III, Kırkkale 2017: 81-108.

Saenko, Iu. V. "The Superstitions of Today's College Students". *Russian Education & Society*, (2005): 76-89.

San'ânî, Abdurrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru'l-Kur'an*. 3 cilt, nşr. Muştafa Müslim Muḥammed, Riyâz: 1989.

Suyûtî, Celâlu'd-Dîn. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*. nşr., Şuayb el-Arnâvut. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2013.

Sümer, Necati. "Cahiliye Araplarında Falcılık". *Milel ve Nihal-İnanç-Kültür-Mitoloji*. 13, (2016): 135-157.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'an*. 12 cilt. nşr., İslam Mansur Abdulhamid. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2010.

Tartûr, Abîr b. Süleyman b. Muhsin. *et-Te'tayyur Mefhûmuhû, Âseruhû ve Subûlü İllâcîhû*. Yüksek Lisans Tezi, el-Camiatü'l-İslamiyye, Gâzze 2011.

Taşköprizâde, Aḥmed b. Muhammed. *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevdûâti'l-Ulûm*. 3 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1985.

Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Câmiu's-Sahîh (Sünenu't-Tirmîzî)*. nşr., Aḥmed Muhammed Şakir. Basım Yeri Yok: Matbaatü Muştafa Elbânî el-Halebî, 1978.

Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*. 11. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.

Uzun, Mustafa. "Falnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 141-145. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Varlı, Mustafa. *Bidat, Hurâfe ve Batıl İnançlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'an Dili*. 9 cilt. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015.

Yıldız, Alim. "İslâmî Türk Edebiyatında Kur'ân Falları". *İslâmî Türk Edebiyatı Sempozyumu*. 195-232.

Yılmaz, Hayati. "Kadıızâde Mehmet Efendi'nin er-Risâletü's-Sa'diyye Adlı Risâlesi". Ed., Ömer Kara, *Erzurum İspirli Kadıızade Mehmed Arif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu*. (Erzurum Mayıs 2014): 333-346.

Zebîdî, Muhammed Murtadâ el-Hüseynî. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 cilt. nşr., Abdulkarim el-Azebâvî. Kuveyt: et-Turâsî'l-Arabî, 2001.

Zemaşşerî, el-Allâme Cârullah Ebu'l-Ḳâsım Maḥmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Haḳâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve Uyûnu'l-Eḳâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*. 6 cilt. nşr., Âdil Aḥmed Abdu'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvad. Riyâz: Mektebetü'l-Obeikân, 1998.

Zerkeşî, Bedruddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*. nşr., Muştafa Abdulkadir Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.

Zevzenî, Ebû Abdullâh el-Hüseyn b. Aḥmed b. el-Hüseyn. *Şerhu'l-Muallakâti'l-Aşr*. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Ḥayat, 1983.

البتكوين

ماهيته – تكييفه الفقهي وحكم التعامل به شرعاً

Dr. Öğr. Üyesi Adnan ALGÜL*

Ahmad SARHİL*

ملخص

البتكوين (Bitcoin): هو عملة رقمية إلكترونية مشفرة، يتم تداولها عبر الإنترنت فقط، من دون وجود فيزيائي لها، وهي أول عملة رقمية لا مركزية، فهي نظامٌ يعمل دون مستودعٍ مركزيٍّ أو مديرٍ واحد، أي أنها تختلف عن العملات التقليدية بعدم وجود هيئة تنظيمية مركزية تقف خلفها، وتتم المعاملات بشبكة الند للند بين المستخدمين مباشرة دون وسيط. إن هذا التعريف لهذه العملة "بتكوين" يدفعنا لدراستها بشكل أعمق، لتتعرف على خصائصها وميزاتها، و مخاطرها، لنصل إلى الحكم الشرعي في حكم التعامل بهذه العملة الرقمية.

تكمّن مشكلة هذا البحث في أن هذه العملة ظهرت حديثاً، وهي مخالفة في خصائصها للعملات النقدية المتعارف عليها، لذلك كان لا بد لنا من البحث والاستقراء عن هذه العملة الرقمية الأجنبية الحديثة، لنصل إلى حكم فيها. وبعد بحثٍ عبر الوسائل المتاحة، اتضح أن هذه العملات تشتمل على كثير من المخاطر، دفع كثيراً من الدول إلى حظرها أو التحذير من التعامل بها، وأهم هذه المخاطر هي: الجهالة، وعدم وجود ضامن ومنظم لهذه العملة، كما أن التقلب الشديد في أسعارها ربما يؤدي إلى خسائر فادحة، واحتمال تعرضها للاختراق في ظلّ التطور التكنولوجي الذي نعيشه، جعلها تفقد موثوقيتها عند كثير من التجار ورجال الأعمال.

كل ذلك دفع بعض دور الإفتاء الرسمية بإصدار فتاوى تحرم التعامل بهذه العملة الرقمية، لما ذكرناه من مخاطر تعريضها، ولعدم توافر شروط النقد الشرعي فيها، وهي أن يكون مقياساً للسلع والخدمات بشكل عام، وأن يصدر عن سلطةٍ معلومةٍ لا مجهولةٍ، وأن يكون شائعاً بين الناس.

ولا بد أن نؤكد أن عملة "بتكوين" تحتاج إلى دراسةٍ عميقةٍ من قبل مُختصّين شرعيّين، واقتصاديّين، وتقنيّين، لا سيّما وأنه ظهرت عشرات العملات الرقمية التي تتفق بعضها مع البتكوين في الخصائص ويختلف بعضها الآخر.

الكلمات المفتاحية: البتكوين، العملة، الرقمية، التجارة، الاقتصاد.

Atıf: Algül, Adnan ve Sarhıl, Ahmad (2019), "Bitcoin'in Mahiyeti ve Bitcoin'i Kullanmanın İslam Hukuku Açısından Hükmü", *Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (16), ss. 295-319.

* Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı, (adnanalgul47@hotmail.com), orcid.org/0000-0002-1052-3548.

* Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (a.sarhel@gmail.com), orcid.org/0000-0001-5482-1566.

BİTCOİN'İN MAHİYETİ VE BİTCOİN'İ KULLANMANIN İSLAM HUKUKU AÇISINDAN HÜKMÜ

Öz

Bitcoin, elektronik dijital şifreli bir para birimidir. Fiziksel varlığı olmaksızın sadece internet üzerinden kullanılabilir. Aynı zamanda ilk merkezi olmayan dijital para birimidir. Bu, merkezi bir depo veya tek bir yönetici olmadan çalışan bir sistemdir. Yani, arkasında merkezi bir düzenleyici kurum bulunmaması hasebiyle geleneksel para birimlerinden farklılık arz eder. İşlemler, internet üzerinden arabulucu olmadan doğrudan kullanıcılar arasında yapılmaktadır. Bu sayısal para biriminin özelliklerini ve risklerini öğrenmek, dolayısıyla şer'î hükmü hakkında bilgi sahibi olmak için onu daha derinlemesine araştırmaya ihtiyaç vardır.

Bu para biriminin yakın zamanda ortaya çıkması ve geleneksel para birimlerinden farklı olması araştırmamızın problemini oluşturmaktadır. Bu yüzden, bu yeni yabancı dijital para birimi hakkında kesin bir yargıya varabilmek için inceleme ve araştırma yapılması kaçınılmazdır. Eldeki imkânlarla yapılan araştırmalar sonucunda bu dijital para birimlerinin birçok risk taşıdıkları görülmüştür. Öyle ki birçok ülke ya bunları yasaklamış veya bunlara karşı vatandaşlarını uyarmıştır. Bu risklerin en önemlisi belirsizlik/bilinmezlik ve bu para biriminin garantörü ve düzenleyicisinin bulunmamasıdır. Ayrıca fiyatlardaki aşırı oynaklık ağır kayıplara yol açabilmekte ve içinde yaşadığımız teknolojik gelişmeler ışığında bu paraların korsanlar tarafından saldırıya uğramaları ve hesapların ele geçirilmesi olasılığı da birçok tüccar ve iş adamı nezdinde güvenilirliğini yitirmesine neden olmaktadır. Bahsettiğimiz tehlikeler ve genel olarak mal ve hizmetlerin ölçüsü olması, bilinen ve tanınan bir otorite tarafından piyasaya sürülmesi ve insanlar arasında yaygın olması gibi yasal para birimlerinde bulunan koşulların eksikliği nedeniyle de bazı resmi fetva kurumları bu paraları kullanmanın haram olduğu yönünde fetva çıkarmışlardır. Bitcoin'e benzer onlarca para biriminin ortaya çıktığı bir ortamda Bitcoin para biriminin hukuk uzmanları, ekonomistler ve teknisyenler tarafından derinlemesine araştırılması kaçınılmazdır.

Anahtar Kelimeler: Bitcoin, Para birimi, Dijital, Ticaret, Ekonomi.

THE NATURE OF BITCOIN AND THE PROVISION OF IT IN TERMS OF ISLAMIC LAW

Abstract

Bitcoin is an currency having electronic digital code. It has been used from only Internet without having a physical existence. In addition, it is the first decentralized digital currency. It is a system operating without a central warehouse or a single manager, So, it differs from conventional currencies because of not having central regulator establishment behind it. Transactions have been directly performed between

the users without an intermediary by peer-to-peer networks. There is a need to search about it more deeply to learn this numerical currency's characteristics and risks and to have information about its legal judgment. The existence of this currency in the near future and its difference from the other traditional currencies have constituted the problem of our study. For this reason, to search and investigate about it are inevitable for having absolute judgment on this new foreign digital currency. It has been seen that these digital currencies have carried many risks after searching via the available means and opportunities. So that, many countries have prohibited these or have warned their citizens of it. The most important risk is uncertainty/obscure and having lack of guarantor and regulator of this currency. In addition, the high volatility of the prices may lead to huge losses, the possibility of being attacked of these moneys by the pirates in the light of lived technological development and the probability of being occupied of these accounts have caused to lose its credibility and reliability in the eye of many traders and businessmen. Some of legal fetwa establishments have given a fetwa that it is haram or illegal to use these moneys because of lack of the conditions that legal currencies have contained such as being measured of goods and services in general, launching by a known authority and being common among people beside to the dangers that we have mentioned. Studying on the currency of "Bitcoin" by legal specialists, economists and technicians is unavoidable in the environment that dozens of digital currencies have appeared, similar to Bitcoin deeply.

Keywords: Bitcoin, The Currency, Digital, Trade, Economy.

المقدمة

إن الحمد لله نحمده، نستعين به ونستهديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فهو المهتدي، ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً.

أما بعد: فإن التطور التكنولوجي والتقني الذي نعيشه في عصرنا الحاضر، يلعب دوراً هاماً في حياتنا اليومية، وتمتد آثاره إلى كافة مناحي الحياة الاقتصادية والقانونية والاجتماعية والثقافية وحتى الشرعية، ومما أفرزه التطور التكنولوجي الذي نعيشه ما يسمى بالعملة الرقمية، والتي تعرف: بأنها عملات وهمية غير قابلة للمس كالدولار واليورو، تستخدم للشراء في العالم الرقمي ولا تحتاج لأي وسيط بين المشتري والبائع، كما أنها متوفرة في جميع أنحاء العالم، ومن أبرزها وأشهرها وأكثرها تداولاً عملة "بتكوين" موضوع بحثنا.

إشكالية البحث

وقد أثارت العملات الرقمية عموماً وعملة "بتكوين" خصوصاً العديد من المسائل القانونية والاقتصادية والشرعية التي تُوجب على المختصين الاهتمام بها ودراستها، وتكييفها فقهيّاً، وإعطاؤها الأحكام القانونية والشرعية، ومن هنا تبرز مشكلة البحث في أن هذه العملة المؤسّسة حديثاً على أسس مختلفة عما عهدناه من العملات النقدية، فهي مجهولة الماهية والمصدر، ومجهولة الحال والحكم.

ويهدف هذا البحث إلى:

- التعريف بماهيّة العملة الإلكترونيّة "بتكوين" وتبيين خصائصها.
- ذكر أهمّ مخاطر هذه العملة، وما تحويه من غرر.
- الوصول إلى الحكم الشرعيّ في التعامل بعملة "بتكوين".

منهجية البحث

وقد اعتمدت في هذا البحث على المنهج الاستقرائي من خلال تتبّع المواقع الإلكترونيّة التي عرّفت بالبتكوين، وبيّنت أوصافه وخصائصه، إما من خلال دراسة متخصصة، أو نقلاً عن مواقع أجنبيّة متخصصة، ثم اعتمدت المنهج التحليلي الاستنباطي، من خلال استقراء أقوال العلماء القدامى ولمعاصرين للوصول إلى تكييف عملة "بتكوين" وحكمها الشرعي.

خطة البحث:

مقدمة

المبحث الأول: التعريف بماهيّة عملة "بتكوين" وصفاتها وخصائصها.

المطلب الأول: تعريف البتكوين.

المطلب الثاني: خصائص البتكوين.

المطلب الثالث: أبرز العملات الرقمية المتداولة في العالم غير البتكوين.

المطلب الرابع: كيفية الحصول على البتكوين.

المطلب الخامس: الانتشار والتداول.

المطلب السادس: مخاطر البتكوين.

المبحث الثاني: مفهوم النقود ووظائفها وتكييفها الفقهي.

المطلب الأول: مفهوم النقود.

المطلب الثاني: وظائف النقود.

المطلب الثالث: التكييف الفقهي للنقود الورقية.

المبحث الثالث: التكييف الفقهي لعملة البتكوين وحكمها الشرعي.

المطلب الأول: التكييف الفقهي لـ"البتكوين".

المطلب الثاني: أقوال الفقهاء في حكم البتكوين.

خاتمة: وتتضمن نتائج وتوصيات

المبحث الأول: التعريف بماهية عملة "بتكوين" وصفاتها وخصائصها

المطلب الأول: تعريف البتكوين⁽¹⁾

البتكوين: أصلها في اللغة الإنكليزية "Bitcoin" ويرمز لها بـ "BTC"، وهي عملة رقمية إلكترونية يتم تداولها عبر الإنترنت فقط، أسسها شخص مجهول تحت اسم مستعار يدعى "ساتوشي ناكاموتو" عام 2007، وبدأ التعامل بهذه العملة لأول مرة عام 2009، واحتفظ مؤسس هذه العملة بمؤتيه المستعارة حتى الثاني من أيار من عام 2016، حين أعلن رجل الأعمال الأسترالي "كريغ ستيفن رايت" أنه هو نفسه ساتوشي ناكاموتو. والبتكوين: عملة رقمية إلكترونية بشكل كامل يتم تداولها عبر الإنترنت فقط، من دون وجود فيزيائي لها، وهي عملة مشفرة، ونظام دفع عالمي يستخدم في التعاملات التجارية على الإنترنت. كما أن عملة البتكوين هي أول عملة رقمية لامركزية، فهي نظام يعمل دون مستودع مركزي أو مدير واحد، أي أنها تختلف عن العملات التقليدية بعدم وجود هيئة تنظيمية مركزية تقف خلفها، وتتم المعاملات بشبكة الند للند بين المستخدمين مباشرة دون وسيط من خلال استخدام التشفير.

المطلب الثاني: خصائص البتكوين⁽²⁾

للعلة الالكترونية (البتكوين) خصائص تختلف عن العملات التقليدية، ساهمت في انتشارها السريع وزيادة عدد مستخدميها تدريجياً حول العالم، وقد لخصتها في ثمانية خصائص، وهي:

- اللامركزية: البتكوين هي عملة رقمية لا مركزية، أي لا يتحكم بها هيئة مركزية واحدة، ولا تملك أرقاماً متسلسلة، فكل جهاز يقوم بالتعجيل عن البتكوين ومعالجة المعاملات، يُشكّل جزءاً من الشبكة، وتعمل الأجهزة معاً، فنظرياً يعني ذلك أنه لا يمكن لأي شخص أو مؤسسة التلاعب بالشبكة، وأخذ

(1) انظر موقع الموسوعة الحرة "ويكيبيديا" على الرابط: <https://goo.gl/Ey4SaF> ، موقع بتكوين الرسمي: <https://goo.gl/mshaQC> .

(2) انظر موقع تداول البتكوين وتجارة العملات الرقمية على الرابط: <https://goo.gl/Pwuw2B> .

عملات الآخرين، وبهذه الصفة تختلف عملة البتكوين عن العملات التقليدية التي تتصف بوجود هيئة تنظيمية مركزية تقف خلفها.

- **سهولة الدفع:** تسمح عملة البتكوين لمستخدميها أن يتحكموا بأموالهم بحرية كاملة، فيمكن إرسال واستقبال الأموال دون أي قيود، لذلك أصبحت عملة البتكوين طريقة سهلة للتسوق في الكثير من المتاجر الإلكترونية التي تقبل الدفع الإلكتروني.
- **السرعة والرسوم المنخفضة:** ففي التقدي التقليدية لا بد من وسيط لنقل الأموال، وهذا الوسيط يأخذ نسبة من المال أجرة التحويل، ولا بد من بعض الوقت حتى يصل المال إلى الطرف الآخر، ولكن في عملة البتكوين تتم عملية التحويل دون وسيط وبشكل مباشر، إلا أنه لا يمكن إلغاء عمليات التحويل، فعند إرسال بتكوين لا يمكن استرجاعه.
- **عملة معماة:** أي أنها عملة مشفرة، والمعلومات المتاحة على الشبكة لا تُظهر أي معلومات عن أصحاب الحسابات.
- **السرية:** كما أن عملة البتكوين تُوصف بأنها عملة سرية، لا يمكن تتبعها أبداً، لذلك تم اعتماد عملة البتكوين في المتاجر التي تبيع المنتجات المحظورة.
- **تقنية بلوك تشين:** تستخدم البتكوين تقنية "البلوك تشين"، وهي بمثابة دفتر محاسبي متميز، يتم التعامل معه بسرعة ويسر، ويكون مشتركاً بين الكثيرين، كما يمكن الإضافة إليه ولكن لا يمكن التعديل عليه، أي لا يمكن تغيير المعاملات السابقة فيه، وبحسب خبراء المعلوماتية، فإن هذه الخاصية آمنة لا يمكن اختراقها أو إحداث تخريب رقمي فيها.
- **العمومية:** فلا ترتبط عملة البتكوين بموقع جغرافي، ويمكن اعتبارها عملة محلية لكل الدول.
- **المحدودية:** فالبتكوين عملة محدودة جداً، حيث لا يمكن أن يتعدى عدد البتكوين كليه المتداول حول العالم 21 مليوناً بتكوين.

المطلب الثالث: أبرز العملات الرقمية المتداولة في العالم غير البتكوين⁽³⁾.

ظهرت عملات رقمية كثيرة بعد البتكوين، قارب عددها الـ 60 عملة، وهي في الغالب عملات مبنية على مبدأ عمل عملة بتكوين نفسها، فيحكم أن عملة بتكوين مفتوحة المصدر فإنه بإمكان من أراد ذلك استنساخ العملة، وإدخال بعض التعديلات عليها ومن ثم إطلاق عملة جديدة، إلا أن أشهرها هو:

⁽³⁾ موقع الجزيرة: <https://goo.gl/GQYy5b>

- لايتكوين: وهي عملة رقمية تشبه البتكوين، ظهرت عام 2011 على يد المهندس السابق لدى محرك البحث الالكتروني غوغل "شارلز لي"، وتُعرف بالعملة الفضائية، وهي مصنفة على أنها الأسرع في تعاملاتها مقارنة بالبتكوين.
- بيركوين: عملة رقمية ظهرت عام 2012، وتعتبر أكثر استدامة بيئياً مقارنة بالعملة الرقمية الأخرى، وتعدُّ ثالث أكبر عملة مشفرة قابلة للتنقيب بعد بتكوين ولايتكوين.
- كوارك: هي عملة رقمية ظهرت سنة 2013، وهي العملة الأكثر تشفيراً، لأنها تستعمل تسع جولات من التشفير لضمان الأمن وعدم كشف الهوية، ولكن رغم ذلك فالكوارك الواحد يساوي 0.05 دولار فقط.
- ماستر كوين: ظهرت عام 2013 بسبب ظهور بعض المشاكل الأمنية وعدم الاستقرار في سعر البتكوين.
- الريبل: ظهرت هذه العملة عام 2013، وتمكّنت من لفت أنظار المستثمرين، وهي عملة لا يمكن استبدالها على خلاف بقية العملات الأخرى، بحيث تستعمل كشبكة دفع ونظام آلي لتجارة العملات.
- أوروبا كوين: طوّرها رجل أعمال آيسلندي عام 2014، حيث جاء بفكرة توزيع العملة المشفرة لكل شخص في بلده، سعر العملة الواحدة منها 22.3 دولار.

المطلب الرابع: كيفية الحصول على البتكوين.

عملية الحصول على البتكوين تكون بإحدى طريقتين: إما عن طريق الشراء أو التنقيب.

أولاً: الشراء:

وهذه الطريقة تقوم على شراء البتكوين من وسطاء أو مواقع تمتلك البتكوين، بحيث تدفع ثمن وحدات البتكوين التي تريد الحصول عليها بأي عملة نقدية، كالدولار مثلاً، وعبر وسيلة دفع يتم الاتفاق عليها مع الطرف الآخر.

كما رأينا أن هذه الطريقة لا تُولّد عملات بتكوين جديدة، وإنما تنقل ملكية عملات موجودة أصلاً من شخصي إلى آخر على عكس الطريقة التالية.

ثانياً: التعدين أو التنقيب أو التوليد⁽⁴⁾.

(4) انظر منتدى تداول وتعدين العملات الرقمية: <https://goo.gl/UcBm6k> ، ويكيبيديا: <https://goo.gl/iPhQK3>

يقصد بتعدين البتكوين: استخراجُه وتنقيبه، ولتبسيط المفهوم فالعملية تشبه استخراج الذهب، الذهب لاستخراجه من باطن الأرض يتطلبُ معدّاتٍ مُعيّنةٍ مخصّصةٍ لذلك الغرضِ وُجهدٍ كبيرٍ، فالأمر مشابه لتعدين البتكوين فهو يتطلبُ معدات وبرامج مخصّصةٍ تقوم بفكّ الشفرات والعمليات الحسابية المعقدة. وهذه الطريقة تقوم على شراء جهاز خاص بالتوليد، وهو جهاز يتمتّع بمواصفات فائقة من حيث القوّة والسُرعة والأداء، ويقوم الجهاز بما يشبه حلّ المعادلات أو الخوارزميات، ويُولّد البتكوين مع مرور الوقت، وتنحصرُ مهمّةُ الشّخص إجمالاً بشراء الجهاز وتشغيله فقط، ويُعتبر هذا الجهاز غالي الثمن نوعاً ما و يستهلك كميةً كبيرة من الطاقة الكهربائية.

كما أنه باستطاعة الشّخص التنقيب عن البتكوين باستخدام الحاسوب العادي، حيث يتمّ تنزيل برامج من النت عليه لتقوم بالتنقيب عن البتكوين، إلا أن ذلك يستهلك من عمر الحاسوب ويستغرق وقتاً أطول لتوليد وحدات البتكوين، ومهما كانت قوة الحاسوب، فلن يتحمّل الضغط الكهربائي الهائل وسيصاب بالتلف، لأنه لن يكون بكفاءة الجهاز المخصّص للتنقيب، والتعدين بهذه الطريقة يسمى "التعدين السحابي". إن طريقة "التنقيب Mining" تُولّدُ أو تُخلّقُ عملاتٍ بتكوين جديدة، أي أنّ البتكوين الذي نحصل عليه عن طريق التنقيب، لم يكن موجود سابقاً، ويضاف إلى مجموع البتكوين الموجود في العالم، وبعبارة أخرى إن توليد البتكوين عن طريق التعدين يزيد من عدد وحدات البتكوين الموجودة في العالم، والتي لا يمكن أن تتجاوز 21 مليوناً كما ذكرنا سابقاً.

ومهما كانت الطريقة التي يتم الحصول فيها على البتكوين، لا بد من امتلاك الشخص لمحفظة "حساب بنكي إلكتروني" مثل البنك الإلكتروني "blockchain"، ليتم تحويل البتكوين إليه، تماماً مثل امتلاك الشخص لحساب بنكي عادي تُحوّلُ إليه الأموال.

المطلب الخامس: الانتشار والتداول⁽⁵⁾.

تُعتبر عملة "البتكوين" أشهر العملات الرقمية، والتي تم تصميمها لحل مشكلات وصعوبات تحويل الأموال من مكان لآخر، والتخلص من الروتينية، والتأخّر في التحويل في كثير من البنوك والبلدان، وكان لهذا العامل أثراً كبيراً في انتشارها.

وقد بدأ تداول هذه العملة عام 2009، إلا أنها اختفت عام 2010 لتعود مرة أخرى للانتشار الكبير، حتى دخلت العالم العربي قبل ثلاث سنوات وبدأ التعامل بها بشكل ملحوظ، وساهم في انتشارها دعماً من قِبَل العديد من الشركات التكنولوجية مثل "Yahoo" و "Google"، فقد أعلنتا في عام 2014 أنهما

(5) موقع العربي الجديد: <https://goo.gl/csXd7w> ، موقع عربي 21: <https://goo.gl/oLUiSd>.

أضافنا ميزة جديدة إلى خِدْمَتَيْهِمَا المَالِيَتَيْنِ، وهي إتاحة الفرصة للمستخدمين بالاطلاع على قيمة البتكوين مقابل بقية العملات العالمية، كما أعلنت شركة "Microsoft" في نفس العام عن إضافة ميزة إلى محرك البحث التابع لها "Bing"، تتيح للمستخدمين الاستعلام عن قيمة عملة "بتكوين" مقارنة بنحو 50 عملة عالمية، أو الاستعلام عن قيمة تلك العملات مقارنة بالبتكوين.

وقد وصل سعر البتكوين الواحد إلى عشرين ألفَ دولارٍ أواخر العام 2017، قبل أن يُعوَدَ ويهبَطَ إلى ثلاثة عشرَ ألفَ دولارٍ بدايات العام 2018.

لذلك لا تزال عملة "بتكوين" محطَّ خلافٍ وتُحْبَطُ في التعامل معها من قِبَلِ الدُّولِ، وتتفاوتُ النَّظَرُ إلى هذه العملة ما بين السماح بالتعامل بها، والحظر، أو التحذير من استخدامها، دون منعها أو اعتبارها غير قانونية.

أما الدُّولُ التي سمحت بالتعامل بعملة "بتكوين" فكان أولها ألمانيا، حيث اعتبرت الحكومة الألمانية أنها تستطيع فرض الضريبة على الأرباح التي تحقّقها الشركات التي تتعامل بـ"بتكوين"، بينما تبقى المعاملات الماليّة الفرديّة معفيّة من الضرائب.

كذلك يتم التعامل بشكل قانوني بهذه العملة في عدد كبير من البلدان، أبرزها كندا والمملكة المتحدة والسويد والنمسا و سويسرا، حتى أن قاضٍ فدراليّ في الولايات المتحدة، حكم مؤخراً بأن بتكوين هي عملة ونوع من أنواع التقدّم، ويمكن أن تخضع للتنظيم الحكومي، ولكنّ الولايات المتحدة لم تعترف بالعملة رسمياً بعد⁽⁶⁾

الدول التي حظرت أو حذرت من التعامل بالبتكوين

- الصين: فقد أعلنت في شهر أيلول من عام 2017 عن غلق بورصات التداول بعملة "بتكوين" وحظرها، حيث تُشكّل الصين نحو 23% من التداول بها عالمياً، وبعد أن باشرت دولة الصين الحظر التجاري للعملة الافتراضية، انخفض سعر تداول البتكوين بنسبة 10%.
- وقد تم حظر تداول البتكوين في أيسلندا بمررّ أنها غير متوافقة مع قانون الصرف الأجنبي، كما أعلنت فينتنام أيضاً أن التعامل بهذه العملة غير قانوني في المؤسسات المالية وبين المواطنين.
- وكذلك جرّم البنك المركزي لدولة بنغلادش مستخدم عملة بتكوين، وقال إن التعامل ببتكوين والعملات الرقمية الأخرى يمكن أن يؤدي إلى عقوبة سجن تصل إلى 12 عاماً.

⁽⁶⁾ موقع العربي الجديد: <https://goo.gl/csXd7w>

- بوليفيا وقرغيزستان: حظر بنك بوليفيا المركزي استخدام بتكوين وغيرها من العملات الافتراضية، وكذا فعلت قرغيزستان التي تعتبر استخدام بتكوين كشكل دفع غير قانوني.
- الإكوادور وروسيا: وأيضاً تم حظر البتكوين وغيرها من العملات الافتراضية في روسيا والإكوادور.
- أما من البلدان العربية فقد منعت مؤسسة النقد السعودي المصارف على اختلافها من شراء عملة البتكوين الإلكترونية، وحذر مصرف لبنان المركزي في تعميم موجّه إلى المصارف والمؤسسات المالية والصّرافة والوساطة المالية والجمهور في العام 2014، من شراء أو حيازة أو استعمال النقود الإلكترونية، كما قررت السلطات في المغرب، منع تداول هذه العملة ومثيلاتها، حيث أصدر مكتب الصرف المغربي بلاغاً، اعتبر فيه أن التعامل بهذه النقود الافتراضية، يُشكّل مخالفة للقوانين الجاري بها العمل، ويُعرّض مرتكبيها لعقوبات وغرامات.

المطلب السادس: مخاطر البتكوين (7).

بناء على ما سبق من معلومات عن ماهية البتكوين وخصائصه وانتشاره يظهر لنا عدة مخاطر في التعامل بهذه العملة الرقمية، نحاول إيجازها فيما يلي:

- 1- الجهالة: مع هذه السهولة التي يتميز بها البتكوين في التعامل به من خلال إنشاء الحسابات على موقعه الرسمي، إلا أنه في الوقت ذاته يمنح العميل حرية اختيار الاسم عند إنشاء الحساب، ومن دون ربطه برقم أو هوية أو أي معلومات خاصة تُعرّف به، ويمكن إنشاء أكثر من حساب من قبل شخص واحد.
- 2- عدم وجود ضامن: تتميز عملة البتكوين عن العملات ووسائل الدفع الإلكترونية الأخرى "مثل باي بال وغيرها" بعدم وجود وسيط ضامن لها يُنظّم عمليات التبادل، وبعدم ارتباطها بأي عملة محلية، ولا يمكن تسمية أي جهة حكومية أو دُولية في العالم كجهة إصدار لهذه العملة، وبهذا الوصف تختلف البتكوين عن النقود الائتمانية المعاصرة التي تصدرها الحكومات.
- 3- التقلّب الشديد في الأسعار: تشهد عملة بتكوين تقلباً شديداً في الأسعار، وخاصة بداية العام 2017، حيث أن سعر البتكوين كان قرابة ألف دولار بداية العام، ثم أخذ بالارتفاع إلى أن وصل لما

(7) موقع "Tradingpeek" المتخصص بالعملات: <https://goo.gl/xj93gd>.

يقربُ عشرينَ ألفَ دولارٍ في شهر كانون الأول من نفس العام، ثم عاد بالهبوط أوائل العام 2018 حتى وصل إلى ثمانية آلاف دولار، فهذا الارتفاع المستمر للعملة يجعل تداولها بدون دراسة في غاية الخطورة، وربما يتسبب بخسائر فادحة.

4- **الاختراق:** بالرغم من صعوبة الاختراق حسب ما أفاد به المختصون، إلا أنه في حالة حدوث اختراق "المحفظة المالية" الخاصة بعملة بتكوين، يكون المخترق قادراً على نقل البتكوين الخاص بالشخص إلى محفظته بشكل فوري.

5- **فقدان الموثوقية:** فرغم انتشارها الكبير، إلا أنه يُلاحظ أن كثيراً من التجار ورجال الأعمال والاقتصاديين حذروا منها، أحدهم الرئيس التنفيذي لبنك "JPMorgan" أكبر بنك في الولايات المتحدة، حيث وصف عملة "بتكوين" بالخدعة، معتبراً أنها شيء غير حقيقي وستنتهي قريباً، كما وجّه الملياردير الأمريكي "وارن بافيت" النقد للعمليات الإلكترونية قائلاً: ابتعدوا عن بتكوين، إنها سراب (8).

المبحث الثاني: مفهوم النقود ووظائفها وتكليفها الفقهي.

تمهيد

لا بد لنا قبل أن نحوض في حكم التعامل بعملة البتكوين، أن نتطرق إلى مفهوم النقود وحقيقتها في الإسلام. من سنن الله تعالى أن جعل الناس يحتاجون إلى بعضهم البعض منذ العصور الأولى، لأن الإنسان لا يستطيع أن يلبّي احتياجاته المعيشية دون أن يستعين بالآخرين، وتحقيقاً لهذا الاحتياج ظهر بين الناس منذ القدم ما يعرف بالمقايضة، أي مبادلة السلعة بالسلعة، بمعنى أن الصياد يشتري حاجته من المزارع بما يملكه من لحوم وأصواف وجلود.. إلخ، إلا أن نظام المقايضة ساد وقتاً ما، إلى أن اعترضته صعوبات تمثلت في:

- صعوبة احتفاظ السلع بقيمتها لتكون مستودعاً للثروة وقوة للشراء.
- صعوبة التوافق المزدوج بين متبادلين.
- صعوبة توازن قيم السلع وحفظ نسب التبادل بينها.

أدت هذه الصعوبات إلى الاستعاضة عن نظام المقايضة بنظام النقود، وظهرت النقود المعدنية، فبدء الناس باستخدام النحاس والبرونز، ثم انتقلوا إلى استخدام الذهب والفضة، وبسبب ارتفاع قيمة الذهب والفضة،

(8) انظر العربي الجديد: <https://goo.gl/WhdG4v>

استخدم الناس ما يعرف بالفلوس أي النقود المعدنية من غير الذهب والفضة، وتعارف عليها الناس وجعلوها ثمناً للسلع القليلة والخدمات. صعوبة تجزئة السلع⁽⁹⁾.
وبهذا نرى أنا النقود مرت بمراحل متعددة، فتارة كانت من السلع، وتارة كانت من المعادن غير الثمينة كالنحاس وغيره، وتارة كانت من المعدنين الثمينين الذهب والفضة، ثم آل الأمر إلى النقود الورقية والمصرفية والإلكترونية.

المطلب الأول: مفهوم النقود

النقد في اللغة: يطلق على عدة معان منها:

1. تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها، قال ابن فارس: النقد أصل يدل على إبراز شيء وبروزه من باب نقد الدراهم، وهو تمييزها والكشف عن حالها في جودتها أو زيفها أو غير ذلك⁽¹⁰⁾.
2. خلاف النسيئة: فنقد الثمن إعطاؤه نقداً معجلاً⁽¹¹⁾.
3. العملة من الذهب والفضة وغيرها مما يتعامل به⁽¹²⁾.

النقود في الاصطلاح:

تعريف الاقتصاديين: لم يتفق الاقتصاديون على تعريف موحد للنقود، وقد تعددت تعريفاتهم، نذكر منها:

- أن النقود: هي كل شيء مقبول عموماً في الدفع مقابل السلع، أو في الإبراء من التزامات الأعمال.
- وعرفها آخرون بأن النقود هي: أي شيء شاع استعماله وتم قبوله عموماً كوسيلة مبادلة أو أداة تقييم.
- وقال آخرون هي: أي شيء يستعمل عادة على نطاق واسع كوسيلة دفع ويقبل عموماً في تأدين الديون⁽¹³⁾.

ويظهر أن تعريفات الاقتصاديين للنقود روعي فيها وظائفها وخصائصها من حيث أنها وسيط للتبادل ومقياس للقيمة، وأن لها قبولاً عاماً.
تعريف النقود عند الفقهاء.

⁽⁹⁾ عبد الله بن سليمان بن منيح، الورق النقدي، ط2، 1984م، ص23 وما بعدها.

⁽¹⁰⁾ معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م، 467/5.

⁽¹¹⁾ لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، ابن منظور الإفريقي (المتوفى: 711هـ)، دار صادر - بيروت، ط3، 1414هـ، 425/3.

⁽¹²⁾ المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، الناشر: دار الدعوة، 944/2.

⁽¹³⁾ آثار التغيرات في قيمة النقود وكيفية معالجتها في الاقتصاد الإسلامي، موسى آدم عيسى، مكتبة طلبة القسم العالي، 1985م، ص15.

لم يذكر الفقهاء في كتبهم تعريفاً للنقد في موضع خاص⁽¹⁴⁾، إلا أنهم انقسموا في حقيقتها وعلى ماذا تطلق إلى قسمين:

المذهب الأول: ذهب إلى أن النقود اسم لمعدني الذهب والفضة، ومن هنا يكثر في كلام الفقهاء المتقدمين "النقدان" - بالثنائية - إشارة إلى المعدنين⁽¹⁵⁾، ولم يقولوا بتمنيّة الفلوس وهي النقود المضروبة من غير الذهب والفضة.

جاء في منح الجليل أن النقد هو الذهب أو الفضة⁽¹⁶⁾.

وقال شمس الدين محمد بن حمزة شهاب الدين الرملي الشافعي، في نهاية المحتاج أن شرط الركاز الذي فيه الخمس أن يكون نقداً، والنقد الذهب والفضة وإن لم يكونا مضروبين⁽¹⁷⁾.

وجاء أيضاً في مغني المحتاج أن النقد هو المضروب وغيره من الذهب والفضة⁽¹⁸⁾.

وأشار منصور البهوتي الحنبلي في كشاف القناع إلى أن النقد يكون من الفضة والذهب، أما الفلوس فقال هي: كعروض التجارة⁽¹⁹⁾.

المذهب الثاني: أطلق النقود على الذهب والفضة وعلى أي شيء اتفق الناس على ثمنيته ويقوم مقامها في معاملات الناس ومبادلاتهم.

وقال في ذلك النووي الشافعي، "إذا باع بدراهم أو دنانير، اشترط العلم بنوعها، فإن كان في البلد نقد واحد، أو نقود يغلب التعامل بواحد منها، انصرف العقد إلى المعهود وإن كان فلوساً"⁽²⁰⁾.

وهذا الرأي هو ما جرى عليه الاستعمال في هذا العصر، وهو الراجح والله أعلم، لأنه لا دليل في القرآن ولا في السنة على قصر النقود على الذهب والفضة.

قال الجصاص الحنفي: "كون الذهب والفضة أثماناً، ليس من علل المصالح؛ لأن كونهما أثماناً إنما كان باصطلاح الناس عليه"⁽²¹⁾.

⁽¹⁴⁾ انظر: الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي، د. أحمد حسن، دار الفكر - دمشق، 1999، ص 32 وما بعدها.

⁽¹⁵⁾ الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، 172/41.

⁽¹⁶⁾ منح الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن أحمد بن محمد عليش، أبو عبد الله المالكي (المتوفى: 1299هـ)، دار الفكر - بيروت، 1989م، 60/2.

⁽¹⁷⁾ نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي، دار الفكر، بيروت، ط أخيرة، 1984م، 98/3.

⁽¹⁸⁾ انظر: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، دار الكتب العلمية، ط 1، 1994م، 92/2.

⁽¹⁹⁾ كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي الحنبلي، الناشر: دار الكتب العلمية، 231/2. 235/2.

⁽²⁰⁾ روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - عمان، ط 3.

1991م، 365/3، وانظر أيضاً: المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، دار المعرفة - بيروت، 1993م، 172/30.

⁽²¹⁾ الفصول في الأصول، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: 370هـ)، وزارة الأوقاف الكويتية، ط 2، 1994م، 141/4.

وقال ابن تيمية: "وأما الدرهم والدينار فما يعرف له حد طبيعي ولا شرعي بل مرجعه إلى العادة والاصطلاح؛ وذلك لأنه في الأصل لا يتعلق المقصود به؛ بل الغرض أن يكون معياراً لما يتعاملون به والدرهم والدينار لا تقصد لنفسها بل هي وسيلة إلى التعامل بها، ولهذا كانت أثماناً، بخلاف سائر الأموال فإن المقصود الانتفاع بها نفسها؛ فلهذا كانت مقدره بالأمر الطَّبَعِيَّة أو الشرعية والوسيلة المحضة التي لا يتعلق بها غرض لا بمادتها ولا بصورتها يحصل بها المقصود كيفما كانت" (22).

المطلب الثاني: وظائف النقود

ينبغي علينا أن نذكر وظائف النقود بشكل دقيق، لأنها المعيار في اعتبار النقدية في عملة البتكوين، ويلاحظ أن العلماء عرفوا النقود بناء على وظائفها.

يقول الشيخ عبد الله المنيع: "يرى علماء الاقتصاد أن للنقد ثلاث خصائص متى وجدت متحققة في مادة ذاتية اعتبرت هذه المادة نقداً، وهذه الخصائص أن تكون وسيطاً للتبادل العام، ومقياساً عاماً للقيم ومستودعاً للثروة، فلا يصح اعتبار ما كان وسيطاً للتبادل الخاص" (23).

وفيما يلي بيان لوظائف النقود:

النقود مقياس لقيم السلع والخدمات في التبادل، فهي أداة يمكن بواسطتها التعبير عن قيم الأشياء المختلفة (24).

النقود وسيط للتبادل، أي أنها وسيلة يتداول الأفراد بها السلع والخدمات، وتعطي حاملها مجالاً واسعاً للاختيار وتمكنه من شراء ما يريد (25).

النقود أداة للاحتفاظ بالقيم، بمعنى أنها مستودع لقيم السلع (26).

النقود قاعدة للمدفوعات المؤجلة وتسوية الديون والالتزامات، فالأصل في النقود أن تكون مقياساً للقيم الحاضرة والمدفوعات المؤجلة، لكن تغير قيمتها بالارتفاع أو الانخفاض جعلها غير صالحة في حساب قيمة

(22) مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحارثي (المتوفى: 728هـ)، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك

فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1995م، 252/19.

(23) الورق النقدي، عبد الله المنيع، ص 17.

(24) انظر: الأوراق النقدية، أحمد حسن، ص 40.

(25) الأوراق النقدية، ص 42.

(26) الأوراق النقدية، ص 43، المعاملات المالية المعاصرة، د. وهبة الزحيلي، دار الفكر-دمشق، 2002، ص 152.

المدفوعات المؤجلة، وقد أدى ذلك بعد الحرب العالمية الأولى إلى أن كثيراً من الدول والأفراد رفضوا اعتبارها مقياساً في المدفوعات المؤجلة، واستعملوا الذهب والفضة أو أية وحدات أخرى ذات قيمة ثابتة (27).

المطلب الثالث: التكييف الفقهي للنقود الورقية.

إن البحث في التكييف الفقهي للنقود الورقية ليس هو مقصدنا من البحث، ولكني أذكره هنا بإيجاز شديد لإتمام الصورة حول موضوع النقود، وأذكر القول الذي استقر عليه جمهور الفقهاء المعاصرين، وأخذ به مجمع الفقه الإسلامي في جدة، وهو أن الأوراق النقدية هي نقد قائم بذاته يجري عليه ما يجري على الذهب والفضة، ويعتبر كل نوع منها جنساً مستقلاً، متعدد الأجناس، بتعدد جهات الإصدار، وذلك لأن الأوراق النقدية تؤدي وظائف النقدين الذهب والفضة في كونهما أثماً للأشياء اصطلاحاً.

جاء في المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، حول العملة الورقية: "بناء على أن الأصل في النقد هو الذهب والفضة، وبناء على أن علة جريان الربا فيهما هي مطلق الثمنية في أصح الأقوال عند فقهاء الشريعة، وبما أن الثمنية لا تقتصر عند الفقهاء على الذهب والفضة، وإن كان معدنهما هو الأصل، وبما أن العملة الورقية قد أصبحت ثمنياً، وقامت مقام الذهب والفضة في التعامل بها، وبما تقوم الأشياء في هذا العصر.. لذلك كله فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، يقرر أن العملة الورقية نقد قائم بذاته، له حكم النقدين من الذهب والفضة، فتجب الزكاة فيها، ويجري الربا عليها بنوعيه.. ويعتبر الورق النقدي نقداً قائماً بذاته كقيام النقدية في الذهب والفضة وغيرهما من الأثمان، كما يعتبر الورق النقدي أجناساً مختلفة، بتعدد بتعدد جهات الإصدار في البلدان المختلفة" (28).

المبحث الثالث: التكييف الفقهي لعملة البتكوين وحكمها الشرعي.

المطلب الأول: التكييف الفقهي لـ"البتكوين".

بناء على ما ذكرنا من أن النقدية تتطلب أن يكون النقد مقياساً لقيم السلع والخدمات في التبادل، وأن يكون وسيطاً للتبادل، وأداة للاحتفاظ بالقيم، نرى أن البتكوين حقيقة توفرت فيه هذه الخصائص، حيث أصبح مقياساً لقيم السلع والخدمات في الواقع، وأصبح أداة يمكن بواسطتها التعبير عن قيم الأشياء المختلفة، كما أصبح وسيطاً للتبادل، بدليل اعتراف بعض الشركات والدول بها.

(27) المعاملات المالية المعاصرة، د. وهبة الزحيلي، دار الفكر-دمشق، 2002، ص 152 - المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، محمد عثمان شبير، دار الفانس، 2007، ط 6، ص 155.

(28) مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، العدد الثالث، 951/3.

كما نلاحظ أيضاً أن البتكوين يمكن أن يكون مستودعاً للثروة، حيث أصبح كثير من الأغنياء حول العالم تقدر أموالهم بهذه العملة.

يقول الشيخ عبد الله المنيع: "يرى علماء الاقتصاد أن للنقد ثلاث خصائص متى وجدت متحققة في مادة ذاتية اعتبرت هذه المادة نقداً، وهذه الخصائص أن تكون وسيطاً للتبادل العام، ومقياساً عاماً للقيم ومستودعاً للثروة" (29).

المطلب الثاني: أقوال الفقهاء في حكم البتكوين.

صدرت عدة فتاوى رسمية عن بعض دور الإفتاء الإسلامية، حرّمت التعامل بالعملة الإلكترونية "بتكوين"، وعلّلت ذلك بعدة أسباب ذكرها لاحقاً، كما حَكَمَ بالتحريم بعض العلماء، كعضو هيئة كبار العلماء والمستشار في الديوان الملكي السعودي، الشيخ الدكتور عبد الله بن محمد المطلق (30)، بيّد أنّي لم أصل - وفق ما اطّلت عليه - إلى أي جهة رسمية حكمت بشرعية التعامل بالبتكوين، إلا أن منتدى الاقتصاد الإسلامي ذكر قولين في البتكوين (31)، أحدهما يقول بجواز التعامل بها، وذكر أدلة على ذلك، ذكرها في موضعها.

وبناء عليه، يمكننا القول بأن للعلماء في حكم البتكوين قولان، قول بالتحريم وقول بالجواز، وكل قول له أدلته وهذا يستوجب الرجوع إليها ومناقشتها، للوصول إلى الحكم الشرعي للبتكوين.

وفيما يلي نذكرُ الفتاوى التي صدرت عن دور الإفتاء الإسلامية الرسمية والتي قالت بجرمة التعامل بعملة البتكوين.

• فتوى دار الإفتاء المصرية (32).

أصدرت دار الإفتاء المصرية فتوى حرّمت فيها التعامل بعملة "بتكوين"، وعلّلت ذلك بأنها تشتمل على مخاطر وغرر وجهالة، فقال شوقي علام مفتي الجمهورية المصرية "لا يجوز شرعاً تداول عملة "البتكوين" والتعامل من خلالها بالبيع والشراء والإجارة وغيرها، بل يُمنَع من الاشتراك فيها، لعدم اعتبارها كوسيط مقبول للتبادل من الجهات المختصة، ولما تشتمل عليه من الضرر الناشئ عن الغرر والجهالة والغش في مصرفها ومعيّارها وقيمتها، فضلاً عمّا تؤدي إليه ممارستها من مخاطرٍ عاليةٍ على الأفراد والدول".

(29) الورق النقدي، عبد الله المنيع، ص 17.

(30) موقع سي ان ان العربية: <https://goo.gl/KJlg1Y>.

(31) بيان منتدى الاقتصاد الإسلامي: <https://goo.gl/edhKSd>، ص 23.

(32) موقع دار الإفتاء المصرية: <https://goo.gl/WTMpdu>.

كما أنه "لم تتوفر في عملة "البتكوين" الشروط والضوابط اللازمة في اعتبار العملة وتداولها، وإن كانت مقصودةً للربح أو الاستعمال والتداول في بعض الأحيان، إلا أنها مجهولةٌ غير مرئيةٍ أو معلومةٍ، مع اشتغالها على معاني الغش الخفي والجهالة في معيارها ومصرفها، مما يُفضي إلى وقوع التلبس والتغريب في حقيقتها بين المتعاملين، فأشبهت بذلك النقود المغشوشة، وغير ذلك من المسائل التي قرّر الفقهاء حرمة إصدارها وتداولها والإبقاء عليها وكنزها، لعدم شيوع معرفتها قدرًا ومعياريًا ومصرفًا، ولما تشتمل عليه من الجهالة والغش".

"وقد اتفق الاقتصاديون وخبراء المال على أن هذه العملة وعقودها حوّث أكبر قدرٍ من الغرر في العملات والعقود المالية الحديثة على الإطلاق، مع أنّ شيوع مثل هذا النمط من العملات والممارسات الناتجة عنها يُخلُّ بمنظومة العمل التقليديّة التي تعتمد على الوسائط المتعددة في نقل الأموال والتعامل فيها، كالبنوك، وهو في ذات الوقت لا يُنشئ عملة أو منظومة أخرى بديلة منضبطة ومستقرة، ويُضيق فرص العمل".

"وأما اشتغال هذه العملة والممارسات الناتجة عنها على الضرر، فيتمثل في جهالة أعيان المتعاملين بها وهوياتهم، وإذعان العميل بتحمّله الكامل لنتائج هذه المعاملة شديدة المخاطرة مع جهالة أغلب العملاء المستخدمين لهذه العملة للقواعد المهنية التي يجب اتباعها لتخفيف احتمالات الخسائر، بالإضافة إلى تعدي تأثير التعامل بما اقتصاديًا حيز التأثير على مدخرات الأفراد المتعاملين بهذه العملة إلى اقتصاديات الدول".

"وضرب العملة وإصدارها حقٌّ خالصٌ لولي الأمر أو من يقوم مقامه من المؤسسات النقدية، بل إنها من أخصّ وظائف الدولة حتى تكون معلومة المصرف والمعياري، ومن ثمَّ يحصل اطمئنانُ الناس إلى صلاحيتها وسلامتها من التزيف والتلاعب والتزوير سواء بأوزانها أو بمعيارها".

• فتوى دار الإفتاء الفلسطينية⁽³³⁾.

وجاء في نصّ الفتوى الفلسطينية "مجلس الإفتاء الأعلى يُحرّم التعامل بالعملة الافتراضية "بتكوين" لاحتوائها على الغرر الفاحش، وتضمّنها معنى المقامرة، كما لا يجوز بيعها ولا شراؤها، لأنها ما زالت عملةً مجهولة المصدر، ولا ضامن لها، ولأنها شديدة التقلّب والمخاطرة، والتأثر بالسطو على مفاتيحها، ولأنها تتيح مجالاً كبيراً للنصب والاحتيال والمخادعات".

ولخصت الفتوى مخاطر البتكوين بعدة أمور نذكرها:

الجهوليّة: فالهدف الرئيس من اختراع البتكوين هو أن لا تدخل البنوك المركزية ولا سواها من الهيئات في تنظيمه والإشراف عليه، لذلك هي رائجة عند تجار الممنوعات والمخدرات والأسلحة والأعضاء البشرية.

⁽³³⁾ موقع دار الإفتاء الفلسطينية: <https://goo.gl/TEMmLu>.

الغرر والمخاطرة: بسبب تعرّض سعره للتذبذب والتقلب الكبير لأسباب برمجية كثيرة، ما يؤدي إلى خسائر كبيرة.

محدوديتها: فإنتاج البتكوين صعب للغاية، لأن الخوارزميات المنظمة لها مبنية بشكل يجعل إنتاجها عبر الحواسيب يزداد صعوبة مع مرور الأيام، وذلك بزيادة تعقيد التشفير الذي يجب على المصنّع أن ينجح في حلّه، كما أن الكميّة الإجمالية التي يُمكن إنتاجها محدّدة بـ 21 مليون بتكوين، ويتوقف الإنتاج بعدها.

المقامرة: فمصنّع البتكوين يتنافس مع المشاركين جميعاً محل الخوارزميات، وتكون الكميّة المنتجة من نصيب أول الناجحين بحلّها، ويذهبُ جهدُ الآخرين سدى، مع خسارتهم لتكاليف الكهرباء وغير ذلك.

قيامها على مبدأ عدم الثقة: فمبدأ الثقة هو أساس رواج العملات المعدنية أو الورقية، وتستمد تلك الثقة من قيمة العملة في ذاتها، كالذهب والفضة، أو من استنادها إلى اقتصاديات الدول التي تصدرها وتدعم قيمتها، أما البتكوين فلا ضامن لها، فليس لها سلطة تنظيمية معلومة تُصدّرُها وتضمّنها، وليس لها مظلة رقابية، ولا وجود فيزيائي لها.

لا تتوافر في البتكوين شروط النقد الشرعي: فهناك فروقٌ كبيرةٌ بينهُ وبين الأثمان المعروفة المقبولة شرعاً منها:

- 1- يشترط في النقد الشرعي أن يكون مقياساً للسلع والخدمات بشكل عام، أي أن تتوافر في العملة "علة التمنية"، أما البتكوين فهي مجرد أداة تبادل لسلع معينة وخدمات، وليست مقياساً للسلع والخدمات على إطلاقها، بل أكثر المؤسسات لا تعترف بالبتكوين كعملة.
 - 2- يُشترط في النقد الشرعي أن يصدر عن سلطة معلومة لا مجهولة، فواقع العملات أنها تصدر من قبل الدولة، أما البتكوين فلا يصدر عن سلطة معلومة، بل يمكن إنتاجها من أشخاص مجهولون.
 - 3- يُشترط في النقد الشرعي أن يكون شائعاً بين الناس، أما البتكوين فهي عملة إلكترونية وهمية ليست شائعةً بين الناس، وهي خاصة بمن يتداولها ويُقرُّ بقيمتها، بل إنها حُظرت في دول كثيرة، وكذلك سلطة النقد الفلسطينية حدّرت منها نظراً لخطورة التعامل بها على اقتصاد الدولة، بسبب نزوح رأس المال الوطني، واستبداله بتلك العملة التي يمكن أن تهبط قيمتها للصفر أو أن ترتفع لحدود فلكية.
- "ويظهرُ ممّا سبق أن البتكوين ليس من الأثمان، لمخالفته أُسس التمنية، وفي ذات الوقت لا يمكن أن تكون من السلع، لأن البتكوين لا تشبهُ أيّ رغبة استهلاكية عند الإنسان، فثكثيفُ على أهما: برنامج إلكتروني يستعمل كأداة تأخذ دور العملة أحياناً في بعض الأماكن وبعض الدول" (34).

(34) قرار مجلس الإفتاء الفلسطيني: <https://goo.gl/qSo4Vy>.

• فتوى الهيئة العامة للشؤون الإسلامية والأوقاف في دبي بتاريخ 30-1-2018.

وجاء في ملخص فتوى الهيئة العامة للشؤون الإسلامية والأوقاف في دبي أن البتكوين عملة رقمية لا تتوفر فيها المعايير - الشرعية والقانونية - التي تجعلها عملة يجري عليها حكم التعامل بالعملة القانونية الرسمية المعتمدة دولياً، وأنها لا تتوفر فيها الضوابط الشرعية التي تجعل منها سلعة قابلة للمقايضة بما بسلع أخرى، ولهذا: فإنه لا يجوز التعامل بالبتكوين أو العملات الالكترونية الأخرى التي لا تتوفر فيها المعايير المعتمدة شرعاً وقانوناً، وذلك لأن التعامل بما يؤدي إلى عواقب غير سليمة، سواء على المتعاملين، أو على الأسواق المالية والمجتمع بأكمله، وسواء اعتبرناها نقداً أو سلعة فالحكم يشملها على كلتا الحالتين" (35).

• فتوى دار الإفتاء التركية

أصدر المجلس الأعلى في مديرية الشؤون الدينية فتوى يُحرم فيها التعامل بالعملة الافتراضية، رداً على سؤال عن حكم التعامل بالبتكوين، وجاء في نصّ الفتوى "استخدام العملات الرقمية المشفرة غير جائز، لما تحمله من جهالة في ماهيتها، وارتفاع نسبة الخداع والانخداع فيها، ولعدم وجود ضامن للمتعاملين بها" (36).

• أدلة من قال بتحريم البتكوين.

ذكرت الفتاوى السابقة كثيراً من الأدلة على تحريم التعامل بالبتكوين، إلا أن معظمها إما ضعيف أو عارض لا يؤثر في نقدية البتكوين، وأرى أن أقوى الأدلة التي أثرت في أثرت في الحكم الشرعي للبتكوين وجعلت من التعامل به محرماً هي:

1. الجهالة: وتمثل في جهالة المصدر للبتكوين وجهالة الضامن لها والمتحكم بها، وهذا الأمر يستلزم غرراً فاحشاً وجهالة كبيرة.
2. أن التعامل بعملة البتكوين دون إذن من الدولة (ولي الأمر) أو الجهة المختصة التي تمثلها في الوقت الحاضر البنك المركزي، الذي يضطلع بمهام السياسة النقدية في الدولة المعاصرة يعد بمنزلة الاعتداء على مهام الدولة، حيث إن وظيفة البنك المركزي هي وظيفة الإصدار النقدي وفق القوانين واللوائح التي يصدرها الجهاز التشريعي للدولة، وذلك بما يتفق مع السياسة العامة للدولة، وبذلك يقوم البنك بوضع خطة إصدار وحجم نقد التداول، وذلك كله بهدف التحكم بحجم الكتلة النقدية المتداولة في الدولة، وكذلك الحفاظ على التوازن بين حجم النقود المتداولة من جهة، والسلع والخدمات من جهة أخرى، كي لا يكون هناك تضخماً أو انكماشاً، هذه الأعمال جميعها، إنما هي من مهام البنك المركزي،

(35) موقع الهيئة العامة للشؤون الإسلامية والأوقاف في دبي: <http://cutt.us/fsVeY>.

(36) موقع وكالة الأناضول: <https://goo.gl/KVqoyr>.

والتعامل بالبتكوين سواء بالصرف أو بالتعدين يؤثر في حركة التداول وضبط المعروض من النقود الائتمانية، ما يعيق عمل البنك المركزي ويوقعه في اضطراب.

القول الثاني: جواز التعامل بالبتكوين، وهو القول الذي نقله منتدى الاقتصاد الإسلامي.

واستدل أصحاب هذا القول بأدلة ثلاثة، وهي:

1. أن الأصل في الأشياء الإباحة.

ويرد على هذا الدليل بأن ذلك صحيحاً، في حال لم يكن هناك محذور شرعي، أما وقد وجد الغرر والجهالة كما ذكرناها سابقاً، فإن ذلك يجعل التعامل بها محرماً.

2. البتكوين مالٌ متقومٌ شرعاً بحكم ما آلت إليه في الواقع من أنه يتملك بها غيرها من العملات والسلع والخدمات.

ويرد على هذا الدليل بأنه لو سلمنا بثبوت قيمته من حيث الظاهر، لا نستطيع التسلم بذلك من حيث الواقع، لأن الناس الذين تعاملوا بالبتكوين مغرر بهم، ولم يتفطنوا إلى خطورة جهالة المصدر وإمكانية التحكم بإنتاج هذه العملة.

كما أن المال المتقوم كما يقول الشيخ علي الحفيف: "هو ما كان له قيمة تستوجب تضمين متلفه عند اعتدائه عليه"⁽³⁷⁾، إلا أن ذلك في عملة البتكوين غير متوفر، حيث لا ضامن في حال فقدان العملة، وذلك بسبب جهالة المصدر.

3. أن البتكوين يقوم بوظائف النقود أو العملات في الجملة رغم عدم إصدارها من جهة حكومية ولا يوجد حد اقتصادي أو شرعي للنقود يمنع من ذلك.

ويمكن الرد على هذا الدليل، بأن البتكوين يؤدي وظائف النقود أو العملات لكن جهالة جهة المصدر وتعديها على مهام البنك المركزي في الدولة، يجعل التعامل بالبتكوين حراماً.

الترجيح: ويظهر لنا والله أعلم حرمة التعامل بعملة البتكوين في وضعها الحالي، لا لعدم النقدية، لأنه كما سبق تحقق النقدية فيها، ولكن لجهالة المصدر، والغرر الفاحش، والتعدي على مهام البنك المركزي في الدولة.

الخاتمة:

(37) أحكام المعاملات الشرعية، الشيخ علي الحفيف، دار الفكر العربي-القاهرة، 2008م، ص 34.

بناءً على ما سبق خلال البحث، نتوصل إلى عدة نتائج بخصوص العملة الإلكترونية "بتكوين" مُجملها فيما يأتي:

1. **البتكوين:** هو عملة رقمية إلكترونية بشكل كامل يتم تداولها عبر الإنترنت فقط، من دون وجود فيزيائي لها، وهي عملة لا يوجد هيئة تنظيمية مركزية تقف خلفها، وتتم المعاملات بين المستخدمين مباشرة دون وسيط من خلال استخدام التشفير.
2. ارتفاع نسبة المخاطرة والغرر في المعاملات الجارية بالبتكوين، نتيجة التقلبات الكبيرة وغير المتوقعة في أسعار هذه العملة.
3. حرمة التعامل بعملة البتكوين " في وضعها ونظامها الحالي"، لما ظهر لنا من مخاطر كبيرة تشوب التعامل بها، ولا نستبعد أبداً أن تظهر فتاوى رسمية في المستقبل تجيز التعامل بها بعد دراسة أوسع وأشمل، خاصة وإن زالت أسباب تحريمها الرئيسة من جهالة وغرر.

التوصيات

حسب ما أطلعنا عليه، فإن عملة "البتكوين" تحتاج إلى دراسة عميقة من قبل مُختصين شرعيين، واقتصاديين، لا سيما وأنه ظهرت عشرات العملات الرقمية التي تتفق بعضها مع البتكوين في الخصائص ويختلف بعضها الآخر.

لذلك نوصي:

1. مجتمعات الفقه الإسلامية، ودور الإفتاء الرسمية في العالم العربي والإسلامي، بضرورة الاجتماع، وتشكيل لجان متخصصة، من اقتصاديين وتقنيين، وشرعيين متخصصين في المعاملات المالية المعاصرة، تقوم بدراسة العملات الرقمية عامة، والبتكوين على وجه الخصوص، وإصدار حكم شرعي بيّن، يضبط خصائص هذه العملات وحدود التعامل بها.
2. كما نوصي المجتمعات وأصحاب رؤوس الأموال بعدم الاستثمار بهذه العملات، لما بيننا من حرمتها، ولفقدان الأمان فيها، ولما تحتويه من أخطار عالية ربما تؤدي إلى ذهاب المال جميعاً في حال القرصنة، أو ظهور فكٍ للتشفير الذي تمت برمجة هذه العملة به، في ظل التطور التقني.

فهرس المصادر والمراجع

- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م.
- لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، ابن منظور الإفريقي (المتوفى: 711هـ)، دار صادر - بيروت، ط3، 1414هـ.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، الناشر: دار الدعوة.
- منح الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن أحمد بن محمد عليش، أبو عبد الله المالكي (المتوفى: 1299هـ)، دار الفكر - بيروت، 1989م، 60/2.
- المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: 483هـ)، دار المعرفة - بيروت، 1993م.
- الفصول في الأصول، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: 370هـ)، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1994م، 141/4.
- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (المتوفى: 1004هـ)، دار الفكر، بيروت، ط أخيرة، 1984م.
- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (المتوفى: 977هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، 1994م، 92/2.
- روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - عمان، ط3، 1991م، 365/3.
- كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي الحنبلي (المتوفى: 1051هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية.
- مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني (المتوفى: 728هـ)، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1995م.
- الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي، د. أحمد حسن، دار الفكر - دمشق، 1999.
- المعاملات المالية المعاصرة، د. وهبة الزحيلي، دار الفكر - دمشق، 2002.
- المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، محمد عثمان شبير، دار النفائس، 2007، ط6.

- أحكام المعاملات الشرعية، الشيخ علي الخفيف، دار الفكر العربي-القاهرة، 2008م
- الورق النقدي، عبد الله بن سليمان بن منيح، ط2، 1984م.
- آثار التغيرات في قيمة النقود وكيفية معالجتها في الاقتصاد الإسلامي، موسى آدم عيسى، مكتبة طلبة القسم العالي، 1985م، ص 15.
- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، 172/41.
- مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، العدد الثالث.
- موقع الموسوعة الحرة "ويكيبيديا": <https://goo.gl/2TYmBD>.
- موقع بتكوين الرسمي: <https://goo.gl/mshaQC>.
- موقع تداول البتكوين وتجارة العملات الرقمية: <https://goo.gl/pyQhTX>.
- منتدى تداول وتعيين العملات الرقمية على موقع عرب فوكس: <https://goo.gl/WvuYa6>.
- موقع "Tradingpeek" المتخصص بالعملات الرقمية: <https://goo.gl/NCB3qf>.
- موقع دار الإفتاء المصرية: <https://goo.gl/N9psVV>.
- موقع دار الإفتاء الفلسطينية: <https://goo.gl/Bt5joK>.
- قرار مجلس الإفتاء الفلسطيني: <https://goo.gl/qSo4Vy>.
- موقع الهيئة العامة للشؤون الإسلامية والأوقاف في دبي: <http://cutt.us/fsVeY>.
- بيان منتدى الاقتصاد الإسلامي: <https://goo.gl/edhKSd>.
- موقع قناة الجزيرة الإخبارية: <https://goo.gl/8iJujN>.
- موقع العربي الجديد الإخباري: <https://goo.gl/ACsnfn>.
- موقع وكالة الأناضول: <https://goo.gl/KVqoyr>.
- موقع CNN العربية: <https://goo.gl/NpFBjT>.
- موقع عربي 21: <https://arabi21.com>.

Kaynakça

- Abdullah b. Süleyman. *el-Varaku'n-Nakdi*, 1984.
- Adem İsa, Muhammed. *Asâru't-Tağayyurat Fi Kimeti'n-Nukûd Ve Keyfiyetu Mualecetiha Fi'l-İktisadi'l-İslamî*, Mektebetü Talebeti'l-Kısmı'l-Âli, 1985.

Cessas, Ebu Bekir Ahmed bi. Ali er-Razî. *el-Fusûl Fi'l-Usûl*, Kuveyt: vezâretü'l-Evkâf el-Küveytiyye, 1994.

Ebu Abdullah, Muhammed b. Ahmed el-Maliki. *Minehu'l-Celil Şerhu Muhtasari'l-Halil*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979.

Ebu'l-Hüseyn, Ahmed b. Faris b. Zekeriya el-Kazvî er-Razî. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğat*. Tahkik: Abdusselam Muhammed Harun. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979.

El-Buhûtî, Mansûr b. Yunûs. *Keşşâfu'l-Kinâ', An Metni'l-İkna'*. Beyrut: Daru'l-Kutübü'l-İlmiyye, 2000.

El-Hafîf, Ali, *Ahkâmu'l-Muamelati's-Şeriyye*. Kahire: Daru'l-Fikr el-Arabî, 2008.

Er-Remlî, Şemsuddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbas. *Nihayetu'l-Muhtac İla Şerhi'l-Minhac*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1984.

Eş-Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatib. *Muğni'l-Muhtac İla Marifeti Meani Elfazi'l-Minhac*. Beyrut: Daru'l-Kutübü'l-İlmiyye, 1994.

Hasan, Ahmed. *el-Evraku'n-Nakdiyye Fi'l-İktisadi'l-İslamî*. Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1999.

İbn Manzûr, Muhammed. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Daru Sadır, 1414 h.

İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalim. *Mecmu'u'l-Fetâvâ*. Tahkik: Abdurrahman b. Muhammed. El-Memleketü'l-Arabiyyetu's-Suudiyye: Mecmeu'l-Melik Fahd, 1995.

Mecelletu Mecmei'l-Fıkhî'l-İslamî et-Tabr' Li Munazzamati'l-Mu'temeri'l-İslâmî Bi Ciddete, el-Adedu's-Salis.

İbrahim Mustafa- Ahmed ez-Ziyat- Hamid Abdulkadir. *Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye Bil-Kahire el-Mu'cemu'l-Vasît*, Daru'd-Davet.

Nevevi, Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *Ravdatu't-Talibin ve Umdetu'l-Muftîn*, Tahkik: Zühayr Eş-Şaviş. Beyrut: El-Mektebu'l-İslami, 1991.

Osman, Muhammed. *el-Muamelatu'l-Maliyye el-Muasira Fi'l-Fıkhî'l-İslamî*, Daru'n-Nefais, 2007.

Serahsî, Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1993.

Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslamiyye, *el-Mesûatu'l-Fıkhıyye el-Küveytiyye*, Kuveyt.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Muamelatu'l-Maliyye el-Muasira*. Dimaşk: Daru'l-Fikr, 2002.

Beyanu Münteda'l-İktisadi'l-İslamî: <https://goo.gl/edhKSd>.

Karar Meclisil-İftâ el-Filistini: [:https://goo.gl/qSo4Vy](https://goo.gl/qSo4Vy).

Mevki' "Tradingpeek" el-Mutahassis bi'l-Umlati'r-Rakamiyye: <https://goo.gl/NCB3qf>.

Mevki' Arabi 21: <https://arabi21.com>.

Mevki' CNN el-Arabiyye: <https://goo.gl/NpFBjT>.

Mevki' Daru'l-İftâ el-Filistiniyye: <https://goo.gl/Bt5joK>.

Mevki' Daru'l-İftâ el-Mısriyye: <https://goo.gl/N9psVV>

Mevki' el-Arabî el-Cedid el-İhbari: <https://goo.gl/ACsnfn>.

Mevki' el-Heyeti'l-Amme li's-Şuûni'l-İslamiyye ve'l-Evkâf Fi Dubai:

<http://cutt.us/fsVeY>.

Mevki' Kanati'l-Cezîreti'l-Ihbâriyye: <https://goo.gl/8iIujN>.

Mevki' Vekâleti'l-Anadol: <https://goo.gl/KVqoyr>.

Mevki' Bitcoin er-Rasmî: <https://goo.gl/mshaQC> .

Mevki' el-Mevsûati'l-Hurra "Wikipedia": <https://goo.gl/2TYmBD>.

Mevki' Tedâvuli'l-Bitcoin ve Ticâreti'l-Umlâti'r-Rakamiyye: <https://goo.gl/pyQhTX>

Munteda Tedavuli'l-Umlât er-Rakamiyye Alâ Mevki' Arab Fox:

<https://goo.gl/WvuYa6>.

SEPTUAGİNT VE MASORETİK TEVRAT METİNLERİ ÇERÇEVESİNDE YAHUDİ TEVRAT'I İLE SÂMİRİ TEVRAT'ININ KARŞILAŞTIRMASI

Ahmet SEZER*

Öz

Aynı kökenden gelen ve ortak tarihe sahip olan Yahudiler ile Sâmiriler arasında birçok noktada keskin farklılıklar olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Sâmirilikten bir din olarak bahsedilecektir. Çünkü Sâmirilerin kendilerini bir Yahudi mezhebi olarak tanımlamak istememeleri, Yahudilerin de Sâmirileri kendilerinden saymayı reddetmeleri Sâmiriliğin, Yahudiliğin bir mezhebi değil de başlı başına bir din olarak tanımlanmasına sebep olmuştur. Ancak her iki dinin de kutsal kitapları Tevrat olmasına rağmen, Sâmirilerin ve Yahudilerin benimsediği Tevratlar arasında farklılıklar görülmektedir. Mesela Sâmiriler; Tevrat'ın ilk beş kitabına (Musa'nın beş Kitabı) inanmaları, diğer peygamberlerin kitaplarını (Nevi'im ve Ketuvim) kabul etmemeleri bakımından Yahudilerden ayrılmaktadırlar. Hal böyle olmakla beraber her iki taraf da kendi ellerindeki nüshanın gerçek ve değiştirilmemiş Tevrat olduğu iddiasını sürdürürler. Sâmirilerin, Yahudilerin Tevrat'ının bir kısmını kabul edip etmeme noktasında ayrı düşmeleri yanında her iki kesime ait Tevrat arasında çokça farklılıklar mevcuttur. Bu farklılıklar Tevrat'ın Yunanca tercümesi olan Septuagint ile İbrani Masoretik (Geleneksel) Tevrat arasında da çok net bir şekilde görülmektedir. Bu makalede bu Tevrat çeviri metinlerinin karşılaştırılması yapılacak bu metinlerin sahihliği ile ilgili iddialara yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Sâmiri Tevrat'ı, Septuagint, Masoretik, Tevrat Metinleri, Sâmirilik,

COMPARİSON OF JEWİSH TORAH AND SAMARİTAN TORAH İN THE FRAMEWORK OF SEPTUAGİNT AND MASORETİC TORAH TEXTS

Abstract

There are sharp differences in many points between the Jews of the same origin and the common history of the Jews and the Samaritans. Therefore, Samaritan will be mentioned as a religion. The fact that the Samaritans did not want to define themselves as a Jewish sect and the refusal of the Jews to count the Samaritan as their own led to the definition of a religion as a religion, not a sect. However, although the sacred books of both religions are the Torah, there are differences between the Torah adopted by the Samaritan and the Jews. For example, the Samaritan; They differ from the Jews in that they believe in the first five books of the Torah (the five books of Moses) and that they do not accept the books of other prophets (Nevi'im and Ketuvim). On the other hand, they continue to claim that the

Atıf: Sezer, Ahmet (2019), "Septuagint ve Masoretik Tevrat Metinleri Çerçevesinde Yahudi Tevrat'ı ile Sâmiri Tevrat'ının Karşılaştırması", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (16), ss. 320-333.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş, (ahmetsezer47@gmail.com), orcid.org/0000-0002-3349-5682.

copies in their hands are true and unmodified Torah. There are many differences between the Torah belonging to both sections, as well as the fact that the Samaritan fall apart in terms of whether or not to accept some of the Torah of the Jews. These differences are also evident between the Greek translation of the Torah, the Septuagint and the Hebrew Masoretic (Traditional) Torah. In this article, comparison of these texts of Torah will be made and claims of authenticity of these texts will be given.

Keywords: Torah of Samaritan, Septuagint, Masoretic, Torah Texts, Samaritans

Giriş

Yahudiler ırksal ve dini kimlikleri bakımından kendilerini diğer kavimlerden soyutlamışlardır. Bu soyutlama durumu Sâmiriler için de geçerlidir. Her ikisi de kendilerinin gerçek İsrailoğullarından olduklarını iddia ederler. Her ne kadar Sâmiriler, Yahudiliğin bir mezhebi ve kolu olarak tanıtılsa da Yahudiler, hiçbir zaman Sâmirileri kendilerinden bir mezhep ve ırk olarak kabul etmemişlerdir. Bunun yanında Sâmiriler de böyle bir tanımlamayı kabul etmemiş, kendilerinin gerçek İsrailoğulları ve Musa peygamberin dininin muhafızları olduklarını iddia etmişlerdir. Yahudiler ve Sâmiriler arasında dini uygulama, inanç ve kültür bakımından da farklılığın olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra Kutsal kitapları Tevrat'ın hangisinin daha doğru ve gerçekçi olduğu konusunda da her ki grubun birbirlerini suçlamaları olmuştur. Sâmiriler Tevrat'ın, Yahudilerce Tora (Pantatök¹) diye isimlendirdikleri ilk beş kitabı kabul ederken, Tevrat'ın diğer bölümlerini apokrif² kabul etmektedirler. Sâmirilerin apokrif kabul ettikleri kitaplar dışında Musa'ya ait kabul edilen ilk beş kitap ve Tevrat'ın İbranice geleneksel metni olan Masoretik metin³ ile Tevrat'ın Yunanca tercümesi olan Septuagint⁴ arasında da

¹ Baki Adam, "Tevrat'ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36/1, (1997): 362.

² "Apokrif" kelimesi, Grekçe'de "gizli" anlamına gelen geçişsiz ve çoğul bir kelimenin İngilizce'de transkripsiyon kurallarına uygun şekilde yazılması sonucu elde edilmiştir. Genellikle kabul edilmeyen heretik kitapların genel adı olarak görülmektedir. (James H. Charlesworth, "Eski Ahit'in Apokrif Kitapları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2, (2003): 386.

³ Eski Ahit'in (Tevrat) İbranice metnine verilen addır. İbranice "Mesora" kelimesi "nakledilen, elden ele ulaştırılan" anlamına gelir. MS VI. yy. başlarından X. yy. kadar Masoretler olarak adlandırılan Yahudi yazıcılar tarafından Eski Ahit metni çok dikkatli bir şekilde kopyalanmak suretiyle asırlarca elden ele nakledilmiştir. Masoretler, Galile denizindeki Tiberias kentinde ortaya çıkmıştır. Bunların bilim akademileri MS. 500- 1000 yılları arasında gelişmiştir. Masoretler geleneksel harekesiz metni, hareke eklemek ve sayfa kenarlarına çeşitli notlar ilave etmek suretiyle değiştirmişlerdir. Değiştirdikleri bu metni de standart bir metin olarak açıklamışlardır. Asırlar boyunca Eski Ahit metninin sayılamayacak kadar çok kopya metnini çıkarmışlardır. Masoretlerin yazdıkları bu kopya elyazması metinlerin bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Günümüze kadar ulaşmayı başaran bu metne Masoretik ismi verilir. MS 895 yılına ait olan Codex Cairensis (Kahire Kodeksi) elimizdeki mevcut en eski Masoretik elyazmasıdır. Bu elyazması Musa Ben Aşer' e atfedilir. Bkz: Philip W. Comfort, *Ölü Deniz Parşömenleri*, trc. Muhammed Ali Bağır, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, (2011): 166.

⁴ Septuagint sözcüğü Latince bir sözcüktür ve yetmiş anlamına gelmektedir. İbranice ise "Şivim" ismiyle bilinmektedir. Emra Durukan, *Tarihe Yön Veren Çeviriler*, Septuaginta ve Reşid Taşı (Rosetta), *Diyalog Interkulturelle Zeitschrift Für Germanistik*, 5/1, (2017): 114.

farklılığın olduğu görülmektedir. Bu farklılık birçok tartışmayı beraberinde getirmiştir.

Ancak bu tartışmalar, kendilerini gerçek İsrailoğulları olarak ifade eden Sâmirilerin elinde bulunan Tevrat nüshası ile Yahudilerin kabul ettiği Tevrat nüshası arasında itikadi konularda keskin farklılıkların görülmesiyle büyümüştür¹. Sâmiriler ellerinde bulunan Tevrat'ın en eski ve en doğru Tevrat olduğunu iddia ederken, Yahudiler de kendi ellerinde bulunan Tevrat'ın en eski ve en doğru olduğunu savunmaktadırlar. Yahudiler, şu an ellerinde halen mevcut olan Tevrat'ın ne bir harf eksik ne de fazla, Musa'ya Sina da verilenin aynısı olduğunu belirtmektedirler². Aynı iddia Sâmiriler tarafından da dile getirilmektedir. Sâmirilerin Tevrat'ı ile Yahudilerin Tevrat'ı arasında tahminen altı bine yakın farklılığın bulunduğu söylenmektedir³. Bunların bir kısmı harf ve benzeri farklılıklar olmasına karşın, iki nüshayı uzlaştırmanın mümkün olamayacağı kadar önemli farklılıkların da bulunduğu aktarılmaktadır⁴.

1. Sâmiriliğin Tarihçesi

Sâmiriler, bilinen en küçük dini topluluklardan bir tanesidir. Geçmişten günümüze dini geleneklerini ve kültürlerini yaşatarak varlıklarını sürdürmektedirler. 2018 yılı itibari ile Sâmirilerin nüfusu yaklaşık 810'dür. Nüfusun yarısı Filistin'in Nablus Şehrini güneyindeki Gerizim Dağı zirvesinde, Kiryat Luzza'da yaşamaktadır. Diğer yarısı ise, Tel Aviv yakınlarındaki Holon şehrinde varlıklarını sürdürmektedirler⁵.

Sâmiriler, kendilerinin "Tevrat ve Musa geleneğinin asıl koruyucuları, Musa'nın geleneklerinin bekçileri" olarak görmektedirler⁶. Sâmiriliğin çıkış noktası Yahudiler ve Sâmiriler tarafından farklı farklı anlatılmaktadır. Yahudilere göre Sâmiriler'in menşei şu şekilde ifade edilmektedir; İsrailoğulları Hz. Süleyman'ın vefatından sonra huzursuzluklar yaşarlar. Böylece biri kuzeyde İsrail, diğeri güneyde Yahuda olmak üzere iki ayrı krallık ortaya çıkar⁷. Birinci Krallık, Hz. Yakub'un çocukları olan Yahuda, Bünyamin ve Levi soyundan gelenlerden oluşur. İkinci Krallık ise Hz. Yakub'un diğer çocuklarının soyundan gelenlerden meydana gelir. Güney (Yahuda) Krallığı, Kudüs (Yeruşalim) şehrini başkent kabul etmiş ve "Siyon" dağının, Tanrı tarafından mukaddes kılındığına inanmış. Aynı zamanda Kudüs'ü Kible olarak kabul etmiş. Kuzey (İsrail) krallığı ise Nablus (Şekem) şehrini başkent kabul etmiş. Gerizim Dağının Tanrı tarafından Mukaddes kılındığına inanmış ve bu sebepten Gerizim dağına kible olarak yönelmişler. Bu iki krallık geçimlerini sağlamak adına yer değiştirdikleri ve göçebe bir hayat sürdürdükleri için onlar "İbraniler" ismiyle bilinmiştir. Bunun yanı sıra bu iki krallık atalarının bir olmasından dolayı yani Hz. Yakub'un (İsrail) soyundan geldikleri için İsrailoğulları

¹ Ömer Abdulhalık Gürani- Muhammed el- Şeride, *El-Taifetü'l Sâmiriyye*, (Nablus, 1994), 60.

² Hikmet Tanyu, *Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler* (İstanbul: Elips yayınları, 2005), 29.

³ Günay Tümer- Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak yayınları, 1993), 218.

⁴ Baki Adam, *Yahudi kaynaklarına göre Tevrat* (İstanbul: Pınar yayınları, 2015), 139.

⁵ <http://samaritan-museum.com/our-history/> (Erişim Tarihi:10.10.2018)

⁶ Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2005), 664.

⁷ Şinasi Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 214.

ismiyle tanınmışlardır. Bu iki Krallık keskin çizgilerle birbirinden ayrıldıktan sonra kendilerine has özellikleri ve isimleriyle anılmıştır¹.

Kudüs'ü (Yeruşelim) başkent kabul eden Güney devleti liderleri, Hz. Yakub'un oğlu Yahuda'nın soyundan geldikleri için Yahuda devleti adıyla anılmıştır. Nablus'u (Şekemi) başkent kabul eden Kuzey devleti, ilk atalarının İsrail yani Hz. Yakub olduğu için İsrail Devleti adıyla anıldı. Omri'nin Kral oluşuyla, Şekem (Nablus) yakınında satın alınan dağa şehir kurulmuş ve buraya İsraililer yerleştirilmiştir. Burasının dağ sahibi olan "samir"- "şamir", "semer"- "şemer'e" adındaki şahsa nispetle Samira (Şamron) olarak anıldığı ifade edilmektedir².

Kuzey Devleti (İsrail), bazen parlak bazen de zor dönemler geçirmiştir. İsrail krallığı MÖ 722 de Asurlular tarafından ortadan kaldırılmıştır. İsrail halkı, Asur'un çeşitli yerlerine sürgün edilmiştir. Onların Halah'a, Habur Irmağı'nın kıyısındaki Gozan'a ve Med Kentlerine yerleştirildiği ifade edilmektedir³. Asur kralı, İsraililerden boşalan yerlere Babil, Kuta Avva, Hama ve Sefervayim'den insanlar getirtip Sâmiriye kentlerine yerleştirmiştir. Bunlar, Sâmiriye'yi mülk edinip oradaki kentlerde yaşamaya başlamıştır. Yeni halk Rabbe tapınmamıştı bunun üzerine Rab üzerlerine aslanlar musallat etmiş ve aslanlar onlardan bazıları öldürmüştü. Bunun üzerine Asur Kralı Sâmiriye'den sürülen bir kâhinin geri getirtilip din usulünü öğretmesini emretmişti. Gelen kâhin, halka Rabbe nasıl tapınacaklarını öğretmişti. Ancak halk yine de eski inanışlarını terk etmediği için burada yarı putperest, yarı Yahudi yeni bir din ortaya çıkmıştı⁴. (Bu nedenle Yahudiler, Sâmirilerin Yarı Putperest olduğunu söylerler⁵) İşte Yahudilere göre karışan bu nüfusa Kutim denir. Kutim "karışık soylu", "tam Yahudi olmayan" anlamındadır. Ayrıca heretik manasında, "minim" olarak adlandırılırlar⁶. Yine Yahudilerin genel kabulüne göre İsrail bölgesine yerleştirilen yeni halk ile bölgede kalan İsraililerin evliliklerinden, "Şamronlular" adında yeni bir halk ortaya çıkmıştır. Bunlar günümüzde "Sâmiriler" şeklinde anılmaktadır.

Sâmirilerin Yahudiler tarafından bu şekilde tanınma tarihleri tam olarak bilinmemekle birlikte Sâmiri ve Yahudilerin ayrılığının hangi tarihte gerçekleştiğinin de kesin olarak belli olmadığını ifade edebiliriz. Ancak bunun MÖ 432 ile 332 yılları arasında olduğu kesin olarak ifade edilmektedir⁷. Kuzeydeki İsrail Krallığı Asurlular tarafından yıkıldıktan sonra Güneydeki Yahuda Krallığı da Babil tarafından yıkılmıştı. Yahudiler esir olarak Babil'e götürülmüşlerdi. Esaretten döndükten sonra yeni hâkimleri Pers İmparatoru Kores'in (Cyrus) izniyle Bet-hamikdaş'ı inşa edecekleri zaman Şamronimler de inşaata iştirak etmek istemişlerdir. Ancak istekleri Yahudiler tarafından reddedilmişti. Bunun üzerine

¹ Gûrani -el- Şeride, *El-Taifetü'l Sâmiriyye*, 21.

² I. Krallar 16/23-24: Omri Kral oldu Sâmiriye dağını Şemer'den iki talant* gümüşe satın aldı. Dağın üzerine bina ettiği ve yaptığı şehrin adına dağın sahibi Şemer'in adına izafeten Sâmiriye koydu. (*1 talant = 58941,00 gram)

³ II. Krallar 17/ 5-6

⁴ II. Krallar 17/25-41

⁵ Fehrullah Terkan, "The Samaritans (el-Sâmiriyyün) and Some Theological Issues Between Samaritanism and Islam", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, (2004): 160.

⁶ Ali Erbaş v. dğr., *Yaşayan Dünya Dinleri*, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi yayınları, 2013), 140.

⁷ Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 198.

Şamronimlerin aleyhte hareket ettiği düşünülmektedir¹. Daha sonra Yahudi tarihinde ve geleneğinde önemli bir isim olan Ezra, mabedin yapımında öncülük etmişti. Aynı zamanda Ezra, Sâmirilerle gerçekleştirilen karışık evlilikten Yahudileri vazgeçirerek, Sâmirilerle olan bağı tamamen koparmak için Yahudi Tevrat'ının yazı karakterini de değiştirmiştir²; eski primitif İbrani yazı karakterini Sâmirilere bırakmış, Yahudiler için ise kare karakterli Asuri yazı stilini benimsemiştir. Ezra'nın bu faaliyetiyle beraber Yahudilerle Sâmiriler arasında derin bir ayrılık ortaya çıkmıştır³. Ezra, bununla da yetinmemiş, Sâmirilerle evlilik yapan Yahudileri de ayırmıştır⁴. Ezra, kitabında Sâmirileri, Yahudi düşmanı olarak tanıtır⁵. Ezra ayrıca ilân ettiği bu "Herem'i" değişik cemaatlere göndermiş; Pers kralı Darius'tan da bunun uygulanması teminatını almıştı. Bu sebeple Sâmiri kaynaklarda Ezra'ya lânet okunduğu ifade edilmektedir⁶.

Sâmiriler, menşee ve durumları ile ilgili Yahudi görüşünü kabul etmemişlerdir. Onlar, her şeyden önce isimleri ile Şomron şehri arasında bir bağlantı kurulmasını reddetmişlerdir. Onlara göre isimlerinin gerçek kökeni, "görüp gözetmek, bir şeyi dikkatle izlemek" anlamındaki İbranice "ŞaMeR" sülasi fiilinin, ism-i faili olan "Şomer" kelimesinin çoğulu "Şomrim"dir. Bu isim, onların eski dini inançlara bağlı kalmalarından ve İsrail'in gerçek dinini gözetmeye devam etmelerinden kaynaklanmaktadır. Sâmiriler, bunun dışında mana verenlerin yanıldığını ifade etmektedirler. Onlara göre menşeleri, Yahudilerin iddia ettiği gibi Kuzey İsrail Krallığı'nın yıkılmasından sonra Asur'dan getirilen kavimlere dayanmamaktadır. Aksine onlar, İsrail'in büyük kabilelerinin kalıntısı olup Yakub'un soyundandırılar; Kohenler sınıfı Hz. Yakub'un oğlu Levi'den, laikler sınıfı ise Efraim ile Menasseh kabilelerindenidir⁷.

Sâmiri Tarihçi Ebu'l Feth ibn Ebi'l Hasen es-Sâmiri, "Kitabu't-Tarih" isimli eserinde, Sâmiriler'in Yahudiler'den ayrılışını, Yeşu'dan sonra İsrailoğullarının başına geçen Kohen Eli zamanında cereyan eden bir olaya bağlamıştır. Ebu'l Feth'e göre Eli, Yeşu zamanında Gerizim Dağında kurulan toplanma Çadırı'nı (Ohel Moed) Şilo denen yere taşımış, bir mabet inşa ederek kurbanlarını burada takdim

¹ Ezra 4/1-5

² Haggadacı rabbilere göre Ezra, Tevrat'ı şöyle oluşturmuştur: Tanrı, Ezra'ya, yanına beş deneyimli yazıcı almasını ve ıssız bir yere gitmesini, orada kırk gün onlara Tevrat'ı yazdırmasını emretmiştir. Ezra, Tanrı'nın bu buyruğu üzerine; Sarga, Dabriah, Seleucia, Ethan ve Eziel'i yanına alarak inzivaya çekilmiştir. Bir gün sonra, kendisine verilecek şeyi içmesi için ağzını açmasını isteyen bir ses duymuştur. Bu sesin ardından ona, içinde su gibi akıcı bir sıvının bulunduğu bir tas sunulmuştur. Ezra, ağzını açmış ve sıvıyı içmiş; bir daha da kırk gün boyunca ağzını kapayamamıştır. Ezra, yorulmaksızın, kırk gün müddetince, beş yazıcıya yeni harf karakterli Tevrat'ı yazdırmıştır. Yazıcılar, bu yeni harfleri anlamadan, Ezra'nın sözlerini yazmışlardır. Kırk gün sonunda Tanrı, Ezra'ya, Eski Ahit'in yirmi dört kitabını herkese yaymasını, geriye kalan yetmiş kitabı ise hikmet sahibi kimseler için saklamasını emretmiştir.

Ezra, yeni Tevrat'ı halkın huzuruna getirip okumuş; hükümlerini Yahudilere tek tek açıklamış ve hayat tarzı olarak benimsemelerini istemiştir. (Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, 215).

³ Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, 199.

⁴ Ezra 10/18-44

⁵ Ali Osman Kurt, *Babil Sürgünü Sonrası Ezra Önderliğinde Yahudiliğin Yeniden Yapılandırılması* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 114.

⁶ Nuh Arslantaş, *İslam Dünyasında Sâmiriler-Osmanlı Dönemine Kadar*, (İstanbul:İz Yayınları, 2010), 157.

⁷ Adam, *Yahudi kaynaklarına göre Tevrat*, 133.

etmeye başlamıştır¹. İsrailoğullarından bir grup, Eli'ye muhalefet ederek Gerizim Dağında kalmıştır. Gerizim Dağında kalanlar doğru yola, Eli'yi takip edenler ise yanlış yola girmişlerdir. Bu bakımdan, Gerizim Dağında kalanlar Allah'ın Tevrat'ını gözetenerler yani "Şomrim" olmuşlardır².

Görüldüğü gibi Sâmirilerin menşei, Yahudiler ve Sâmiriler tarafından farklı şekillerde izah edilmiştir. Yahudilerin "Kuzey İsrail Krallığı topraklarına Asur'dan getirilen kavim" iddiasına karşı Sâmiriler, kendilerini İsrail'in büyük sıptlarının (kabile) kalıntısı ve inancın gerçek gözetecileri olarak kabul etmişlerdir. Bu iddialardan hangisinin doğru olduğu tartışmalıdır. Sâmiriler üzerine ilk çalışma yapanlardan biri olan Moses Gaster³, Sâmirilerin iddiasını daha gerçekçi bulmaktadır⁴.

2. Sâmiri Tevrat'ının Ortaya Çıkışı

Sâmirilerin başlangıçta Tevratlarını gizli tutmalarından dolayı Yeni Ahitte anlatılan Sâmirilerin halen yaşamakta olduğunun sonradan farkına varan Hıristiyanlar, ayrıca Sâmirilerin kendine ait Tevrat'ın da olduğunu da öğrenmişlerdir. Oryantalist Pietro Della Valle⁵, Sâmilerin ellerinde bulunan Tevratlarını temin etmek amacıyla Kahire, Gazze ve Nablus'a gitmiştir. Ancak, Sâmirilerin Tevratlarını bir yabancıya vermek istememelerinden ötürü P. Della Valle'nin hedefine ulaşamadığı aktarılmaktadır⁶.

Sâmiri Tevrat'ının dış dünyaca bilinmesinin tarihinin 1616 yılında olduğu ifade edilmektedir. P. Della Valle, 1616 Mayısının sonlarında, bir Yahudi'nin aracılığıyla, Şam'da bir Sâmiri sinagoguna girmeyi başarmıştır. Bu sinagogda, Tevrat'ın İbranice nüshası ile bir de Targumunu⁷ bulmuştur. Della Valle, bu kitapların gizli kalacağından ve araştırmacıların faydalanmasına imkân verilmeyeceğini düşünerek bu kitapları Vatikan kütüphanesine göndermek istemiştir. Nihayetinde Della Valle'nin bulduğu bu kitapları, Paris Oratory Kütüphanesine ulaştırdığı aktarılmaktadır. 1657'de Londra'da Polglot Bible serisinde bu Sâmiri Tevrat nüshasının basımı yapılmış ve Yahudilerin metniyle karşılaştırılmıştır. Neticede; Yahudilerin metninden büyük oranda kelime ve hatta cümle olarak farklılık gösterdiği keşfedilmiştir. B. Walton, 1657'de bu farklılıkları liste halinde yayınlamıştır. Bunun üzerine bazı bilim adamları bu Sâmiri Tevrat

¹ Muhammed Ali Bağır, "Sâmiriler: Köken Sorunu ve Günümüz İsrail Devletindeki Yansımaları", *Milal ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 13/1, (Ocak 2016): 117.

² Adam, *Yahudi kaynaklarına göre Tevrat*, 134.

³ Moses Gaster 1856 Romanya da dünyaya gelmiş, İspanyol ve Portekizli Yahudi cemaatinin Hahamıydı. Moses Gaster, İngiltere'de de 1899'da İngiliz Siyonist Federasyonu'nun kurulmasında aktif rol alan bir Siyonist'ti. 1939 öldü. <https://www.ucl.ac.uk/library/special-collections/moses-gaster> (Erişim Tarihi:11.12.2018)

⁴ Adam, *Yahudi kaynaklarına göre Tevrat*, 134.

⁵ Çeşitli Doğu ülkelerini dolaşarak gözlemlerini yazan İtalyan araştırmacı, edip ve seyyah. (Mahmut H. Şakiroğlu, Della Valle, Pietro, TDV İslâm Ansiklopedisi) ayrıntılı bilgi için bkz. Raniero Speelman, *Osmanlı Topraklarında Bir İtalyan Gezgin Pietro Della Valle'nin Çalışma Defteri*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yay, 2011).

⁶ Reinhard Pummer, *The Samaritans*, Leiden E.J. Brill, (Netherlands, 1987), 5.

⁷ Targum kelime olarak Tercüme manasına gelmektedir. Targum kelimesi genel olarak Eski Ahid'in herhangi bir dildeki tercümesini ifade etmektedir. Sâmirilerde Müslümanların Filistin'i fetih ettikten sonra Targumlar genelde Arapça olarak kaleme alınmıştır. (Adam, *Yahudi kaynaklarına göre Tevrat*, 15).

metninin tahrif edilmiş olduğunu ileri sürmüş; fakat bu metin diğer versiyonlarıyla karşılaştırılınca bu iddianın geçersizliği anlaşılmıştır¹.

Sâmiri Tevrat versiyonlarının gözden geçirilmesiyle başka bir nokta daha ortaya çıkmıştır. Sâmiri Tevrat'ının, Yahudi Tevrat'ının Yunanca tercümesi olan Septuagint'le birçok noktada uzlaştığı görülmüştür. Yahudi Masoratik (geleneksel) metninden birçok noktada farklı olan Septuagint, bu farklı noktalardan yaklaşık 1900'ünde Sâmiri Tevrat'ını teyit etmişti. Bu da Septuagint'i çevirenlerin, ana metin olarak Sâmiri Tevrat'ına benzer bir metin kullandıklarını çağrıştırmaktadır. Bütün bunlardan birçok noktada Septuagint tarafından teyit edilen Sâmiri Tevrat'ının en eski ve en sahih metni temsil edip etmediği sorusu ortaya çıkmıştır. Zira Yahudi Masoratik metninin, Sâmiri metninden olan farklılığı Septuagint'le olan farklılığından daha kesin ve belirgindir. Yahudi Masoratik Tevrat'ı ile Sâmiri Tevrat'ı arasındaki bu farklılık, Hıristiyan kiliseleri arasındaki çatışmalara da yansımıştır. Katolik Kilisesi, Sâmiri Tevrat'ını, Yahudi Masoratik Tevrat'ının ve diğer kutsal kitapların otoritesine karşı bir silah gibi kullanmaya teşebbüs etmiştir. Zira Katolik Kilisesi, öteden beri, Masoratik Tevrat'ın otoritesini sarsmak istemiştir. Çünkü Protestanlar, Katoliklere itirazlarını, Masoratik metnin mutlak otoritesine dayandırmışlardır. Bu bakımdan Sâmiri Tevrat nüshasının Katolikler için kaçırılmaz bir fırsat olduğu aktarılmaktadır².

Katoliklerle Protestanlar arasında Yahudi Masoratik Tevrat metni ile Sâmiri Tevrat metninin ayrılığında kaynaklanan teolojik tartışma, William Gesenius'un³ 1816'da yaptığı tahkik çalışmasından sonra durulmuştur. Gesenius, yaptığı inceleme ve karşılaştırma neticesinde, Sâmiri Tevrat'ının Yahudi Masoratik metninden acemice yapılmış bir kopya olduğunu; Masoratik metnin kare karakterli harflerinin iyi anlaşılmadığından bu ayrılıkların doğduğunu tespit etmiştir. Gesenius'un bu çalışmasından sonra Sâmiri Tevrat'ının en eski nüshayı temsil edemeyeceği ileri sürülmüş; fakat Gesenius'un bu bulgusu da kısa zaman da çürütülmüştür. Samariya'dan Avrupa'ya getirilen diğer metinlerin karşılaştırılması neticesinde Gesenius'un kullandığı Sâmiri Tevrat nüshasının daha yakın bir zamana ait olduğu tespit edilmiş, onun kullandığı metnin daha eski metinlerde yer almayan birçok hata ve yanlış ile dolu olduğu anlatılmıştır⁴.

Dinler Tarihi alanındaki çalışmalarıyla tanınan Baki Adam, Moses Gaster'in 1920'lerde olaya bir başka açıdan baktığını ifade ettikten sonra şunları söylemektedir: "Gaster, Yahudi Masoratik metinle karşılaştırılan Sâmiri Tevrat nüshalarının kitap haline getirilmiş nüshalar olduğunu görmüştü. Bunun üzerine Gaster, Sâmiri Tevrat'ının yazma tomarlar: halindeki nüshalarını aramaya koyulmuştu. Neticede, 1166 yılına ait Sâmiri yazma Tevrat tomarının bir nüshasını elde etmeyi başarmıştı. Gaster, paleografik ve diğer noktalar bakımından yaptığı incelemede, Sâmirilerin en eski ve değişmeyen Tevrat nüshasına sahip oldukları

¹ Pummer, *The Samaritans*, 5.

² Adam, *Yahudi kaynaklarına göre Tevrat*, 137.

³ Heinrich Friedrich Wilhelm Gesenius 17 Şubat 1786 tarihinde Nordhausen (Almanya) şehrinde doğdu. 23 Ekim 1842 tarihinde Halle (Almanya) şehrinde öldü. Alman Oryantalist Gesenius, iyi bir İncil eleştirmeniydi. İbranice dil bilgisi konusunda ve diğer semitik dil çalışmalarında önemli bir isimdir. (<https://www.britannica.com/biography/Wilhelm-Gesenius> Erişim Tarihi: 11.12.2018).

⁴ Adam, *Yahudi kaynaklarına göre Tevrat*, s.136.

iddiasını doğrulamıştı. Ayrıca, Sâmirilerin Tevratlarının Yahudi Masoratik metinden kopya ettikleri iddiasının da temelsiz olduğunu ispat etmişti. Daha sonra 1947'de Ölü deniz Yazmaları arasında bulunan Tevrat metinleri Gaster'in bulgusunu desteklemiştir. Yapılan incelemeler neticesinde, bu Tevrat metinlerinin Sâmiri Tevrat'nun prototipini teşkil ettiği görülmüş ve tarihen de çok eski olduğu tespit edilmiştir¹."

Adam, Sâmiri kaynaklara göre Sâmiri Tevrat'ının tarihini ise şöyle aktarır. "Sâmirilere göre Sâmiri Tevrat nüshasının tarihçesi oldukça eskilere, Harun'un ikinci göbekten torunu Abişa'ya dayanmaktadır. Sâmiri Tarihçi Ebul Feth'in Kitabı't-Tarih isimli eserinde, Sâmiri Tevrat nüshasını ilk yazanın Harun oğlu Elazar oğlu Finehas oğlu Abişa'nın olduğunu belirtilmektedir. Ebul Feth, şöyle demektedir. "Yukarıda zikredilen yılda, Finehas oğlu Abişa, Allah'ın gözetiminde şimdi halen Nablus'ta olan Kutsal Kitabı yazdı." Ebul Feth, Abişa'nın, Kutsal Kitabı yazdıktan sonra sonuna bir de hâtime düştüğünü belirtmiş ve bu hatimeyi, olduğu gibi Tarihine aktarmıştır. Ebul Feth'in Tarih'inde yer aldığı şekliyle, Abişa'nın hâtimesi şöyledir: "Ben; Allah'ın rıza ve kutsiyeti üzerlerine olsun, Harun oğlu, Eleazar oğlu Finehas oğlu Abişa; İsrailoğullarının Kenan topraklarına hâkim oluşunun on üçüncü yılında, Gerizim Dağındaki Toplanma Çadırı'nın girişinde, Kutsal Kitabı yazdım." Ebul Feth'in bahsettiği bu Abişa nüshası, Sâmiri Tevrat'ının ilk nüshası olup, onun ifadesine göre yaşadığı on altıncı yüzyılda mevcuttu. Yirminci yüzyılın başlarında Nablus'taki Sâmiri cemaatin başkanlığını yapan Haham Yaakov b. Aron da Abişa nüshasından bahsetmekte ve Ebu'l Feth'den daha detaylı bilgi vermektedir. Yaakov ben Aron, bütün yazım özellikleri ile tarif ettiği bu Abişa nüshasının o zaman kutsal şehir Şekem'in Kinşa denilen mevkiinde halen mevcut olduğunu söylemektedir².

3. Septuagint'in Doğuşu

Yahudilerle Sâmiriler arasındaki karşılıklı tahrif suçlamaları, daha sonra Mısır Yunanlarının İsrail'e hâkimiyeti döneminde Tevrat'ın Yunanca tercümesi Septuagint'in doğuşuna sebep olmuştu. Bu durumu Adam, şöyle aktarmaktadır:

"Sâmiri tarihçi Ebu'l Feth'in yazdığına göre, Yahudilerle Sâmiriler arasındaki tartışmalar, Yunanlıların İsrail'e hâkimiyeti döneminde daha da artmıştı. Onların tartışmaları, Kral II. Ptolemy'nin (Ebul Feth "Falatma" der)³ kulağına kadar gitmişti. Kral II. Ptolemy, krallığının onuncu yılında, Sâmirilerle Yahudilerin Tevrat üzerine tartışmalarını merak etmiş; Sâmirilerin, diğer Peygamber kitaplarını reddetmesinin sebebini öğrenmek istemişti. Bunun üzerine, Yahudilere ve Sâmirilere heyet göndermiş, kendi huzurunda tartışmaları için bilginlerini sarayına çağırılmıştı. Kral'ın bu daveti üzerine Sâmirilerden başkanlığını Harun adında birinin yaptığı ve içlerinde Sümaka ve Hudamaaka adında iki önemli bilginin de bulunduğu bir grup davete icabet etmiştir. Yahudiler'den ise Eleazer adında birinin

¹ Adam, Yahudi kaynaklarına göre Tevrat, s.137.

² Adam, Yahudi kaynaklarına göre Tevrat, s.138.

³ Mısır Kralı (MÖ 309-246) Latince Philadelphus. MÖ 283 yılından MÖ 246 yılına kadar Mısır'a hükmetti. İskendriyeyi sanat ve bilimin merkezi haline getirmişti.
(<https://biography.yourdictionary.com/ptolemy-ii> Erişim Tarihi: 11.12.2018).

başkanlığında bir grup gelmiştir. Yahudi tarihçi Josephus'a göre iki grup arasındaki tartışma, Kudüs ile Gerizim Dağının kutsallığı ve bunlara kutsal kitaptan sunulan deliller çerçevesinde meydana gelmiştir. Ebu'l Feth'in ifadesine göre ise bu meselenin yanında Tevrat'ın dışındaki kutsal kitapların durumu ile ölümden sonra dirilme meseleleri de tartışılmıştır. Kral II. Ptolemy, (MÖ 309-274) davetine icabet edip gelen Yahudi ve Sâmirilerin her birini ayrı odalara kapatmış ve yanlarına birer de sekreter vermiştir. Bundan sonra kral onlardan, kendi Tevratlarını Yunanca'ya çevirmelerini istemiştir. (Ebu'l Feth'in Tevrat'ın Yunancaya çevirisi ile ilgili olarak buraya kadar anlattıkları, Josephus'un eserleri dışında, Yahudi kaynaklarında yer almamaktadır. Ancak, Tevrat'ın yetmiş iki kişi tarafından Kral II. Ptolemy'nin huzurunda çevrilmesi hadisesi birçok Rabbanî kaynaktan anlatılmıştır. Bu Rabbanî kaynaklara göre Kral II. Ptolemy, sebebini açıklamadan, yetmiş iki kişiyi ayrı odalara kapatmış ve her birine tek tek giderek onlardan Tevrat'ı kendisi için Yunanca'ya çevirmelerini istemiştir. Bunun üzerine, Allah'ın ilhamıyla hepsi de Tevrat'ı aynı şekilde tercüme etmişlerdir¹. Rabbanî kaynakların ortak anlatisına göre bu kimseler, Yunanca tercümede, İbranice orijinalinde bulunmayan on üç tane değişiklik yapmışlardır". Bunların yedisi Tekvin, dördü Çıkış, biri Sayılar ve biri de Tesniye kitabında yer almıştır²).

Kral'ın bu emri üzerine, her iki taraf sahip olduğu kutsal metinleri tercüme etmiştir. Kral, yapılan tercümelere baktığında, Sâmirilerin sadece Tevrat'ı, Yahudilerin ise diğer kutsal kitapları da tercüme ettiklerini görmüştür. Ayrıca, Sâmirilerin Tevrat'ının Yahudilerin Tevrat'ında olmayan birtakım şeyleri ihtiva ettiğini de fark etmiştir. Kral, iki nüsha arasındaki bu farklılığın sebebini merak etmiş ve onlara bununla ilgili çeşitli sorular sormuştur. Bu sorular çerçevesinde, Yahudilerle Sâmiriler Tevrat'ın dışındaki kutsal kitapların (Nevi'im ve Ketuvim) durumunu, kible meselesi ile ölümden sonra dirilme meselesini ve diğer bazı şeyleri tartışmışlardır. Sâmiriler, Tevrat'tan delil getirerek³ Tevrat'ın dışındaki kitapların Musa'nın şeriatına ters düştüğünü, bunun için onları kabul etmediklerini ileri sürmüşlerdi. II. Ptolemy'nin huzurunda yapılan bu tartışmada hangi tarafın galip geldiği belli olmamıştır. Ebul Feth'e göre tartışmada Yahudiler yenilmiş Kral, Sâmiri Tevrat'ının sahihliğini ilan etmişti. Yahudi tarihçi Josephus'a göre ise durum tersine cereyan etmiş, Sâmiriler küstah davranışlarının karşılığını hayatlarıyla ödemişlerdir⁴."

4. Tevrat Metinleri Arasındaki Farklılıklar

Sâmiri Tevrat'ı ile Yahudi Tevrat'ı arasında ki farklılıklar, daima iki grup arasında tahrif konusunu gündeme getirmiş ve bu konuda hep birbirlerini suçlamışlardır. Birbirlerini Tevrat'ı tahrif ile suçlamaları iki alanda olmuştur.

i) Metinde tahrif

¹ Bundan dolayı Pavlos Septuagint'i Tanrı'nın sözü olarak aktarmıştır. Bkz: Murat Ukray, *Kanon- Kutsal Kitapların Yeni Yorumu*, (İstanbul: Grifon yayımları, 2016) içinde -Eski Ahid'in Diğer Çevirileri Konusu-

² Günümüzde Septuagint'te bunların sadece üçü mevcuttur. Bunlar; Tekvin 2/2, Çıkış 12/40, Sayılar 16/15. cümlelerdedir. (Adam, *Yahudi kaynaklarına göre Tevrat*, 145).

³ Sâmirilerin öne sürdükleri delilleri şu cümledir: "Ne bir ilavede ne bir çıkarmada bulunacaksınız!" Tesniye 13/1 (Adam, *Yahudi kaynaklarına göre Tevrat*, 145).

⁴ Adam, *Yahudi kaynaklarına göre Tevrat*, 146.

ii) Yorumda tahrif¹.

Sâmirilerin, Yahudileri suçlamalarının genellikle metinde tahrif konusunda olduğu bilinmektedir. Sâmiriler, Yahudilerin kendilerine uymayan noktalarda metinde bilerek ve isteyerek değişiklik yaptıklarını iddia etmektedirler. Mesela Sâmiriler, Yahudilerin Gerizim dağının kible oluşu ile ilgili kısımları, Tevratlarından bilerek çıkarıp değiştirdiklerini ifade etmektedirler. Yahudiler ise Sâmirileri yorumda ve metinde tahrif konularında suçlamaktadırlar. Ama genelde metinde tahrif konusunda suçladıkları görülmektedir. Örneğin; Sâmirilerin kible meselesi için delil olarak belirttikleri Tekvin 12/6 cümledeki "...ve Abram Şekem denilen yere, More meşeliğine kadar olan memleketi geçti..." ibaresindeki "More meşeliği" den Gerizim dağının kast edildiği yorumlarına karşılık Yahudiler, Sâmirilerin burada yorumda tahrif yaptıklarını iddia etmişlerdir².

Adam, Yahudi Tevrat'ı ile Sâmiri Tevrat'ı arasındaki farklılıkların kategori bakımından şu şekilde tasnif etmenin mümkün olacağını ifade etmektedir:

1. Metnin kendi içinde tutarlılığı bakımından ayrılık: Bu, metnin siyak ve sibakına göre tutarlı olması demektir. Buna, Tekvin kitabının baş tarafındaki yaratılışla ilgili bölüm örnek gösterilebilir. Yahudi Tevrat'ında yaratılışla ilgili olarak, "Allah, yaptığı işi yedinci günde bitirdi ve yaptığı bütün işten yedinci günde istirahat etti³." denilmektedir. Bu cümlenin öncesine bakıldığında, bu ifadenin kendi içinde tutarsız olduğu görülmektedir. Çünkü birinci babın son cümlesi ile ikinci babın ilk cümlesine göre, altıncı günün sonunda bütün yaratma işinin tamam olduğu anlaşılmaktadır⁴. Altıncı günde bütün yaratma işinin bittiğine göre, yedinci günde Tanrının hiçbir iş yapmamış olması gerekir. Sâmiri Tevrat'ında bu ifade, kendi içinde tutarlıdır. Çünkü, Yahudi Tevrat'ının aksine, Sâmiri Tevrat'ında, altıncı günde yaratma işinin bittiği ve yedinci günde Tanrının istirahat ettiği belirtilmiştir⁵.

2. Tarihi verilerin tutarlılığı bakımından ayrılık: Bu tür ayrılığa, Çıkış kitabının 12/40. Cümlesi örnek gösterilebilir. Yahudi Tevrat'ında, "İsrailoğullarının Mısır'da oturdukları müddet dört yüz otuz yıl idi." denilmektedir. Sâmiri Tevrat'ında ise bu cümle, "İsrailoğulları ve atalarının Kenan ve Mısır topraklarında oturma müddeti dört yüz otuz yıl idi." şeklindedir. Tevrat'ın genel verileri dikkate alındığında, Sâmiri nüshasının cümlesinin daha doğru ve tutarlı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü İsrailoğulları Mısır'da iki yüz on yıldan fazla kalmamışlardır⁶.

3. Dilin kullanımı bakımından ayrılık: Yahudi ve Sâmiri Tevratlarında, aynı olay anlatılırken, bazen farklı ifade biçimi kullanılmıştır. Bu tür farklılığa, değişik olaylarla ilgili iki cümle misal verilebilir. Bunlardan biri, Tekvin kitabındaki Habil-Kabil kıssasında yer almaktadır. Kabil'in Habil'i, öldürmek için kıra davet etmesini anlatan Tekvin 4/8. cümle Yahudi Tevrat'ında eksiktir; "Kabil, Habil'e dedi..." cümlesini tamamlayan cümle düşmüştür. Sâmiri Tevrat'ında bu cümle, "Kalk, kıra

¹ Adam, *Yahudi kaynaklarına göre Tevrat*, 143

² Adam, *Yahudi kaynaklarına göre Tevrat*, 144.

³ Tekvin 2/2

⁴ Tekvin 1/31- 2/1

⁵ Adam, *Yahudi kaynaklarına göre Tevrat*, 141.

⁶ Adam, *Yahudi kaynaklarına göre Tevrat*, 141.

gidelim!" cümlesi ile tamamlanmıştır. Dilin kullanımından doğan ayrılıkla ilgili diğer cümle, Çıkış, 20.bâbdadır. Yahudi Tevrat'ında, On Emir'in akabinde, "...ve kavim boru sesini gördü"¹ ifadesi yer almaktadır. Bu ifade, dilin mantığına terstir. Çünkü, ses görülmez, işitilir. Sâmiri Tevrat'ında, dilin mantığına uygun olarak bu cümle "...ve kavim, boru sesini işitti" şeklinde ifade edilmiştir².

4. İtikadi esaslara ilişkin ayrılık: Tesniye kitabının ölümünden sonra dirilmeye işaret eden 32/35. cümlesi bu tür farklılığa misaldir. Bu cümlenin, ölümünden sonra dirilmeye inanmakla ilgili önemli bir itikadi boyutu vardır. Yahudi Tevrat'ında bu cümle, "Öç ve intikam benimdir!" anlamında, "Li nakam ve Şilem"³; Sâmiri Tevrat'ında ise "Öç ve intikam gününde" anlamında, "Liyom nakam ve Şilem" şeklindedir. Yahudi Tevrat'ındaki "li", Sâmiri Tevrat'ında "liyom" şeklinde yazılmıştır. Bu durum, Yahudilerle Sâmirileri ölümünden sonra dirilme hususunda değişik anlayışa sevk etmiştir⁴.

Yahudi Tevrat'ı ile Sâmiri Tevrat'ı arasındaki farklılıkların tasnifi yukarıdaki gibidir. Daha önceden ifade edildiği üzere iki Tevrat arasında sayıca farklılığın çokça olduğu bilinmektedir. Eğer iki kitap arasında farklılıkların tamamı ele alınacak olursa bu farklılıklardan başlı başına bir kitap çalışması ortaya çıkacağı kanaatindeyiz.

Benyamim Tsedaka⁵ Sâmiri Tevrat'ı ile Yahudi Tevrat'ı (Torah) arasındaki farklılıkları cümle cümle, kelime kelime karşılaştırmak suretiyle bir çalışma yapmıştır⁶. Tsedaka bu çalışmasıyla iki kitap arasında ki farklılıkları ayet ayet karşılaştırma yoluna gitmiştir.

Bu çalışmada Arapça kaleme alınan "Min'el-furuk beyne el-Tevrat el-Sâmiriyye ve'l İbraniyye fi'l elfaz ve'l mâ'ne" adlı eser esas alınarak Yahudi ve Sâmiri Tevrat'ı arasındaki bazı farklılıklara işaret edilecektir. Faydalandığımız bu kaynak eseri basıma hazırlayan, Doktor Ahmet Hicazi El-Seka ve Asad Seyyid Ahmet'tir. Bu kitaba kaynaklık eden eser ise Sâmiri Koheni Ebü'l Hasan El-Suri'nin Sâmiri Tevrat'ının İbraniceden Arapçaya çevirisini yaptığı eseridir. Bu eser H.1398 M.1978 tarihinde Darul Ensar yayınevinde Kahire'de basılmıştır.

İki Tevrat arasında bazı farklılıklar şunlardır;

¹ Çıkış 20/15

² Adam, *Yahudi kaynaklarına göre Tevrat*, 142.

³ Tesniye 32/35

⁴ Adam, *Yahudi kaynaklarına göre Tevrat*, 142.

⁵ Benyamim Tsedaka 1944 yılında Nablus'ta doğmuş Sâmiri ilahiyatçı yazar ve tarihçidir. Sâmirilerle ilgili çeşitli çalışmaların öncüsü olan Tsedaka, 1980' de Sâmiri müzik topluluğunu (korusunu) kurdu. 1983'de Holon'da ki Sâmiri Basketbol takımı onursal başkanı oldu. 1985'de Sâmiri Çalışmaları Derneğini (Société d'Études Samaritaines- <http://www.socsam.org->) kurdu. Bunların yanı sıra Sâmiriler ile ilgili birçok dersler sunular ve makaleler yayınlayan Tsedaka'nın Sâmiriler ile ilgili İbranice ve İngilizce dilinde hazırladığı önemli kitapları mevcut. Tsedaka hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (<https://www.israelite-samaritans.com/benyamim-tsedaka>). Ayrıca bu web sayfasında kendisi ile iletişime de geçilebilir.

⁶ The Israelite Samaritan Version of the Torah, First English Translation Compared with the Masoretic Version adıyla 2013 yılında William B. Eerdmans Publishing yayınevi aracılığı ile Michigan/Cambridge'de basımı gerçekleştirilmiştir.

YAHUDİ TEVRATI	SAMİRİ TEVRATI
“Yer boştu, yeryüzü şekilleri yoktu; engin karanlıklarla kaplıydı. <u>Tanrı'nın Ruh</u> suların üzerinde hareket ediyordu. ¹ ”	“ <u>Tanrı'nın Rüzgarları</u> sular'ın üzerinde hareket ediyordu.”
“Tanrı insanı <u>kendi suretinde</u> yarattı, onu Tanrı'nın suretinde yarattı. Onları erkek ve dişi olarak yarattı. ² ”	“Tanrı İnsanı kendi kudretiyle <u>Meleklerin suretinde</u> ³ yarattı. Onları erkek ve dişi olarak yarattı.”
“RAB Tanrı doğuda, <u>Aden'de</u> bir bahçe dikti. Yarattığı Adem'i oraya koydu. ⁴ ”	“Kadim olan Tanrı önce <u>Naim'de</u> bahçeler dikti. Yarattığı Adem'i oraya koydu.”
“RAB Tanrı'nın yarattığı yabanıl hayvanların en kurnazı <u>yılandı</u> . ⁵ ”	Yılan yerine “ <u>Ejderha</u> ” kavramı geçmektedir.
“Çünkü Tanrı biliyor ki, o ağacın meyvesini yediğinizde gözleriniz açılacak, iyiyle kötüyü bilerek <u>Tanrı</u> gibi olacaksınız. ⁶ ”	“Çünkü Tanrı biliyor ki, o ağacın meyvesini yediğinizde gözleriniz açılacak, iyiyle kötüyü bilerek <u>Melekler</u> gibi olacaksınız.”
“Yeret <u>162</u> yaşındayken oğlu Hanok doğdu. Hanok'un doğumundan sonra Yeret <u>800</u> yıl daha yaşadı. Başka oğulları, kızları oldu. Yeret toplam <u>962</u> yıl yaşadıktan sonra öldü. ⁷ ”	“Yeret 62 yaşındayken oğlu Hanok doğdu. Hanok'un doğumundan sonra Yeret 785 yıl daha yaşadı. Başka oğulları, kızları oldu. Yeret toplam 847 yıl yaşadıktan sonra öldü.”
“Metuşelah <u>187</u> yaşındayken oğlu Lemek doğdu. Lemek'in doğumundan sonra Metuşelah <u>782</u> yıl daha yaşadı. Başka oğulları, kızları oldu. Metuşelah toplam <u>969</u> yıl yaşadıktan sonra öldü. ⁸ ”	“Metuşelah 67 yaşındayken oğlu Lemek doğdu. Lemek'in doğumundan sonra Metuşelah 653 yıl daha yaşadı. Başka oğulları, kızları oldu. Metuşelah toplam 720 yıl yaşadıktan sonra öldü.”
“Lemek <u>182</u> yaşındayken bir oğlu oldu. Rab'bin lanetlediği bu toprak yüzünden	“Lemek 53 yaşındayken bir oğlu oldu. Rab'bin lanetlediği bu toprak yüzünden

¹ Tekvin 1/2

² Tekvin 1/27

³ Genel manada Yahudi Tevrat'ında (Torah) Tanrının kendi zatıyla ilgili geçen ibareler yerine Sâmiri Tevrat'ında “Tanrının Meleği” ibaresi kullanılmaktadır.

⁴ Tekvin 2/8

⁵ Tekvin 3/1

⁶ Tekvin 3/5

⁷ Tekvin 5/18-20

⁸ Tekvin 5/25-27

<p>çektığımız eziyeti, harcadığımız emeği bu çocuk hafifletip bizi rahatlatacak, diyerek çocuğa Nuh adını verdi. Nuh'un doğumundan sonra Lemek 595 yıl daha yaşadı. Başka oğulları, kızları oldu. Lemek toplam 777 yıl yaşadıktan sonra öldü¹."</p>	<p>çektığımız eziyeti, harcadığımız emeği bu çocuk hafifletip bizi rahatlatacak" diyerek çocuğa Nuh adını verdi. Nuh'un doğumundan sonra Lemek 600 yıl daha yaşadı. Başka oğulları, kızları oldu. Lemek toplam 653 yıl yaşadıktan sonra öldü."</p>
--	--

Sonuç

Yahudilik başlangıçta, İlahi ve evrensel bir din olmasına rağmen, sonradan Yahudiler onu Yahudi ırkına has bir din haline getirmiş ve millileştirmiştir. Aynı şekilde on iki kabile arasında ve sonradan bu dine giren insanları da gerçek Yahudi saymamışlardır. Bu durum Sâmiriler için de geçerli olmuştur. Her ne kadar Sâmiriler kendilerini gerçek Yahudi ve Musa'nın gerçek temsilcisi görseler de, bu durum kabul görmemiş ve Yahudiler tarafından hep dışlanmış ve ötekileştirilmişlerdir. Bu anlayış Sâmirilerin gerçek Tevrat olarak ileri sürdükleri Sâmiri Tevrat'ı için geçerli olmuştur. Ancak son zamanlarda konu ile ilgili olarak bağımsız kaynaklar da her iki Tevrat üzerine çalışmalar yapmış ve bunlardaki çelişki ve farklılıklara dikkat çekmişlerdir. Bunlardan birisi Ahmet Hicazi El-Seka ve Asad Seyyid Ahmet'in hazırladıkları "Min'el-furuk beyne el-Tevrat el-Sâmiriyye ve'l ibraniyye fi'l elfaz ve'l mâ'ne" kitap ve bir diğeri ise Baki ADAM tarafından yazılan "Yahudi kaynaklarına göre Tevrat" adlı kitaptır. Bu makalede her iki çalışmanın derlemesine yer verilerek bir sonuca ulaşılmaya çalışılmış ve her iki Tevrat arasındaki bir kısım tartışmalı konulara dikkat çekilmiştir.

Kaynakça

- Adam, Baki. «Tevrat'ın Tahrifi Meselesine Müslüman Ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış.» *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36, no. 1 (1997): 362.
- . *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar yayınları, Mayıs 2015.
- Arslantaş, Nuh. *İslam Dünyasında Sâmiriler- Osmanlı Dönemine Kadar*. İstanbul: İz yayıncılık, 2010.
- Aydın, Mehmet. *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2005.
- Bağır, Muhammed Ali. «Sâmiriler: Köken Sorunu ve Günümüz İsrail Devletinde ki Yansımaları.» *Milel ve Nihâl: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmalı Dergisi* 13, no. 2 (Ocak 2016): 101-128.
- Britannica*. <https://www.britannica.com/biography/Wilhelm-Gesenius> (12 11, 2018 tarihinde erişilmiştir).
- Charlesworth, James H. «Eski AHit'in Apokrif Kitapları.» *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, no. 2 (2003): 386.

¹ Tekvin 5/28-31

Comfort, Philip W. «Ölü Deniz Parşömenleri.» Düzenleyen Muhammed Ali Bağır. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 13 (2011): 166.

Durukan, Emra. «Tarihe Yön Veren Çeviriler, Septuaginta ve Reşid Taşı (Rosetta).» *Diyalog Interkulturelle Zeitschrift Für Germanistik* 5, no. 1 (2017): 114.

El-Seka, Ahmet Hicâzi, ve Asad Seyyid Ahmed. *Min'el-furuk beyne El-Tevrat el-Samiriyye ve'l ibraniyye fi'l elfaz ve'l mâ'ne*. Kahire: Darul Ensar, 1978.

Erbaş, Ali. *Yaşayan Dünya Dinleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2013.

Gûrani, Ömer Abdulhalık, ve Muhammed El-Şeride. *El-Taifetü'l Samiriyye*. Nablus, 1994.

Gündüz, Şinasi. *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.

Heinen, Heinz. «Britannica Biography Ptolemy-II-Philadelphus.» *Britannica*. <https://www.britannica.com/biography/Ptolemy-II-Philadelphus> (12 11, 2018 tarihinde erişilmiştir).

Kitabı Mukaddes. İstanbul: Kitabı-ı Mukaddes Şirketi, 2015.

Kurt, Ali Osman. *Babil Sürgünü Sonrası Ezra Önderliğinde Yahudiliğin Yeniden Yapılandırılması*. Ankara, 2006.

Kutluay, Yaşar. *İslam ve Yahudi Mezhepleri*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.

Pummer, Reinhard. *The Samaritans*. Netherlands: Leiden E.J. Brill, 1987.

Şakiroğlu, Mahmut. *İslam Ansiklopedisi - Della Valle, Pietro Maddesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı (İSAM), 2009.

Tanyu, Hikmet. *Dinler Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973.

Terkan, Fehrullah. «The Samaritans (el-Samiriyyün) and Some Theological Issues Between Samaritanism and Islam.» *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004: 157 - 192.

The Samaritan Museum. 21 Kasım 2018. <http://samaritan-museum.com/our-history>.

«The Samaritan-Israelites and Their Religion.» *the-samaritans*. Aralık 2004. <http://www.the-samaritans.com> (10 10, 2018 tarihinde erişilmiştir).

Tümer, Günay, ve Abdurrahman Küçük. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 1993.

University College London (UCL). <https://www.ucl.ac.uk/library/special-collections/moses-gaster>.

GÜNCEL DİNİ-SİYASİ MESELELER ÜZERİNE YAZILAR

Sönmez Kutlu, Fecr Yayınları: 235, Ankara, Mart 2017, 416 sayfa

ISBN: 978-605-9652-25-4

Muhammet AYDIN*

Ülkemizin üretken akademisyenlerinden birisi olan Sönmez Kutlu'nun aktüel değeri bulunan bir eserini tanıtmak istiyoruz. Yazıların içeriklerine bakıldığında hakikaten gerek ülkemiz adına gerekse İslam dünyası adına önemli tespitlerin, çarpıcı yorumların ve rasyonel çözümlerin yer aldığını söylemek mümkündür. Eser üç bölüm ve iki ek kısımdan oluşmaktadır. Birinci bölüm "Din-Cemaat ilişkisi, İlahiyat Eğitimi, Diyanet ve Türk Müslümanlığı Sorunu", ikinci bölüm "Alevilik, Mezhepçilik ve Şii-Sünni Kutuplaşması Sorunu" ve üçüncü bölüm ise "Peygamber Algısı, Din-Siyaset İlişkisi ve İnsan Hakları Sorunu" başlıklarıyla yer almıştır. Şimdi makalelere geçebiliriz.

Birinci Bölüm "Din-Cemaat ilişkisi, İlahiyat Eğitimi, Diyanet ve Türk Müslümanlığı Sorunu" Bu bölüme yazar öncelikle dinin gerçek karakterine ilişkin tespitle giriş yapar: "Bireysel ve toplumsal farklılıkları tabii bir gerçeklik olarak gören İslam, günahsız ve masum inananlardan oluşan, suçun işlenmediği bir toplum tasarlamadı. Herkesin aynı dine inandığı yeknesak bir toplum kurmak gibi bir ütopyası da yoktu. Aksine bireysel ve toplumsal hayatta iyiliklerin, adalet ve hakkaniyetin hâkim olduğu bir toplum kurmayı hedefliyordu. Bunun için İslam, inanç, ahlak, ibadet ve muamelat ile ilgili bütün emir ve yasaklarında muhatap olarak bireyi seçti. Bu sürecin sağlıklı işleyebilmesi için bireysel özgürlükleri korumak ve geliştirmek; bireylerin doğuştan sahip olduğu kabiliyetleri insanlık için verimli ve faydalı hale getirmek; heva ve hevesleri kontrol altına alarak iyiliklerde yarışa dönüştürmek suretiyle bireyin kişisel farkındalık ve toplumların duyarlılık bilincini canlı tutmayı hedefledi. Bireyler akıl ve irade sahibi oldukları için özgür; özgür oldukları için sorumludurlar. İnanma ve inanmama hakları, onların özgür olmalarından kaynaklanmaktadır." (Kutlu, 2017, 19).

Ülkemizde var olan cemaatlerin bireye bakışını ve bunun taşıdığı riskleri Kutlu'dan takip edelim: "Günümüzde cemaatleşmeler, bireylerin doğuştan getirdikleri ve eğitimle kazandıkları kabiliyetleri insanlığın faydası ve yeni bir medeniyetin kurulması için kullanmak yerine kendi çıkarlarını korumak için bekçiler olarak kullanılmaktadırlar. Bireylerin başarısını onların kendi hanesine değil, diğer bireyleri kazanıp istismar etmesi için cemaat hanesine yazmaktadırlar. Cemaatleşmeler, İslam ahlakını birey ve toplum düzeyinde yaygınlaştıracak ve erdemli toplumun kurulması için kullanacak yerde İslam ahlakıyla ilgisi olmayan cemaat ahlak (sızlık)ı oluşturuyorlar. Bunun en önemli göstergesi, şeffaf olmaması, sır ve gizemli bir yapıda sürmesidir. Ahlaklı olmak, dindar olmak bireyin işi olmaktan çıkıyor, cemaatin hak ve çıkarlarını koruyan bir ahlaksızlığa veya *cemaat dindarlığına* dönüşüyor. Günümüzde bazı cemaatler, diğer cemaat mensuplarını

Atıf: Aydın, Muhammet (2019), "Güncel Dini-Siyasi Meseleler Üzerine Yazılar" (Kitap Takdimi), Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8 (16), ss. 334-339.

* Dr. Öğretim Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi ABD, (maydin@gumushane.edu.tr) orcid.org/0000-0002-0099-9024.

veya özgür bireyleri, kendi cemaatlerine mensup olmadıkları için ahlaksız, seküler veya hain olarak görmektedirler. Ayrıca ahlaklı olmanın ve dindar olmanın şartını cemaate bağlamaktadırlar. Hâlbuki asıl seküler olan ve dünyaperest olan, her gün gücüne güç katmaya çalışan, ticari şirket ve holdinglere dönüşen kendi cemaatleridir.” (Kutlu, 2017, 23-24).

İlahiyat alanında/öğretiminde Osmanlı'nın son dönemleriyle Cumhuriyetin kuruluş yıllarında ve devamında yaşananları *zihniyet çatışması* şeklinde yorumlayan Kutlu, söz konusu zihniyet çatışmasını o dönemlerde istihdam edilen kavramlardan takip edebileceğimizi düşünmektedir: “Bu zihniyet kutuplaşması, ilahiyatla ilgili tartışmalarda ve onun amaç, hedef ve istihdam alanlarını tanımlarken şu karşıt kavramların üretilmesine sebep olmuştur. Örneğin Yüksek Diniyat Mütahassısı- Yüksek Diyanet Mütahassısı, İlmi Müessese- Dini Müessese, İlmi fakülte- Medrese, İlahiyat Fakültesi-İslam İlahiyat Fakültesi, Diyanete bağlı- Üniversiteye bağlı, Mütahassıs- Mütedefennin, Mütedefekir- Mütedefeyyin, Bilim adamı- âlim, modernleşmeci- gelenekçi, İlahiyat fakültesi- Diyanet akademisi, alaylı- mektepli, hüküm- hikmet, Sosyoloji/felsefe fakültesi- İslami ilimler fakültesi vb.”

Osmanlı'nın son yüzyılından başlayıp Cumhuriyet döneminde devam eden ıslahat ve inkılapların teknik, siyasi, toplumsal, askeri, ekonomik alanlarla sınırlı kalmadığını dini kurumlar ve din eğitimi alanını da içine aldığını görmekteyiz. Bunun sonucu olarak din eğitimi veren medreseler, bu süreçte tartışmaların odağında yer almış ve bu kurumların ıslahı veya yeniden yapılandırılması için pek çok ıslahat yapılmıştır. Bu ıslahatın bir kısmı Osmanlı toplumunun kendi iç dinamiklerinin, bir kısmı ise dış dinamiklerin zorlaması ile yapılmış görünmektedir. Yüksek din eğitim ve öğretimi alanında 19. ve 20. asırda yapılan ıslahat, genel olarak programlar üzerinde olmuştur. “Toplumsal ihtiyaç analizleri yapılarak, toplumdaki dini-toplumsal yapılar dikkate alınarak, din eğitim ve öğretiminde dünyadaki gelişmeleri yakından izleyerek değil, mektep-medrese veya mektepli-alaylı kutuplaşması çerçevesinde merkezî ve tektipleştirici bir anlayışla ve siyasi projenin bir parçası olarak gerçekleştirilmiştir” şeklinde tespitlerini yaparken yazar, olması gerekene de temas etmektedir: “Bir bilim kurumu olarak İlahiyat Fakültesinin asıl amacı, insanların tabiatına aykırı bir tutumla herkesin aynı düşünmesini sağlamak değil, onun doğru düşünmesine ve sağlıklı bir dindarlık oluşturmaya katkıda bulunmak olmalıdır. Farklı görüşlerin ortaya atıldığı ve serbestçe tartışıldığı üniversite ortamı, ilmi ve tefekkür hayatının gelişmesini ve çeşitlenmesini sağlayacaktır. Aksi takdirde ilmi alanın ve tefekkür hayatının çoraklaşmasına sebep olacak ve müteahhıs ve yeni müteahhırlerin yetişmesini engelleyecektir.” (Kutlu, 2017, 49).

İlahiyat öğretiminin amacı yazara göre şunlar olmalıdır: “İlahiyat eğitimi, heyecanlı, duygusal, dindar ve müteahhırların yetiştirmeyi amaç edinmez. Bunun yerine klasik kaynaklardan hareketle bilimsel verilere dayalı doğru ve tutarlı dini bilgi üreten, araştırma ve sorgulamayı sanat haline getiren, başkalarının fikirlerine tahammül edebilen, söyleneni anlayabilen, en küçük ayrıntıları dikkate alan tecessüs ruhlu, yaşanan hadiselerle ilgili medeni bir şekilde olumlu ve olumsuz görüş bildirebilen, görüşlerinin eleştirilmesine katlanabilen, kendini ifade edebilen,

özgüven sahibi ve bedii zevkleri olan, sanat ruhlu kimseler yetiştirmektedir.” (Kutlu, 2017, 57).

Diyanet ve dini cemaatler ilişkisine gelince Kutlu, cem evleri olgusuyla birlikte Diyanet-Alevi ilişkilerinin farklı bir boyut kazandığını belirtir. Bütün dini-toplumsal yapılarda Diyanet’in temsil edilebilmesi için, DİB’nun kontrolü altındaki hizmet birimlerinin tanımlarını yapacak ve yeni ihtiyaçlara göre yeni birimler ve uzmanlık alanları ihdas edecek köklü yasal düzenlemelere ihtiyaç vardır. Ama DİB’nun daha sivil ve özerk-idari bir yapıya kavuşturularak siyasetin etkisinden ve emrinden kurtarılması hepsinden önemli ve önceliklidir. Bu durum devleti gerçek anlamda laikleştirecektir. Türkiye’de zaman zaman laiklik adına din bireylerin vicdanına veya belli mekânlara hapsedilmeye ya da şahısların özel hayatı haline getirilmeye çalışılmaktadır. Türkiye’de din ve laiklik gerginlik aracı olmaktan çıkarılmadıkça ve bu konuda toplumsal mutabakat sağlanmadıkça din-devlet ilişkilerindeki sorunlara çözüm bulmak mümkün görünmemektedir.

Diğer yandan üniversiteler ile DİB arasındaki bilgi üretimine ilişkin konuya açıklık getirmektedir: “Genellikle geleneksel paradigmanın ve DİB’nun din söyleminin dışına çıkamayan Din İşleri Yüksek Kurulu’nun üyelerinin tamamı bilim adamlarından oluşsa dahi, bilgiyi özgürce üretebilmesi mümkün görünmemektedir. Böyle bir bilginin üretileceği mekânlar üniversitelerdir. Yani özgür bilgiyi üretecek, seçim ve atamayla getirilen ve başkanlığın emrine verilen kurul üyeleri değil, özgür bilim adamları ve bilimsel kurumlardır. Dolayısıyla özgür bilgi üretme İlahiyat Fakültelerine, bunlardan faydalanarak halkı aydınlatmak ve onu hizmete dönüştürmek Diyanet’e düşmektedir.” (Kutlu, 2017, 78).

Tarihsel din söylemleri açısından 15 Temmuz vakasının analizinde ise şu düşüncelerini paylaşır. Artık Türkiye’de Türkiye sefiliği denilen bir olguyla karşı karşıyayız. Ülkemizde Sûfi-bâtını cemaatler ve selefi hareketler, Ehli Sünnet üzerinde tahakküm kurmaya çalışmaktadırlar. Zahiriler ve Bâtıniler, Ehli Sünnet adını kullanarak Kelamın, özgür düşüncenin, aklın ve felsefenin devre dışı bırakılmasını propaganda etmektedirler. Halidîlerin bir kısmı Şii-Selefi çekişmesinde Selefi siyasal İslam’a yakınlaşırken, bir kısmı sözde sûfi, fakat hal, tutum ve davranışlarında özellikle tekfir konusunda selefi gibi davranmaktadırlar. Siyaset ve ticaretle o kadar içli dışlılar ki, Türkiye’de özgün bir sûfi tecrübeyi yaşamak zorlaşmıştır. Yazara göre bugün üç tarz dindarlık ve zihniyet birbiriyle çatışma halindedir: *Batmilik* (Şii ve Sünni irfancılık), *Arap dindarlığı* (Selefilik) ve *Türk dindarlığı* (Hanefi-Maturidilik) bugün Türkiye dini sorunlarını çözerken üç tarzı dindarlıktan hangisini seçeceğine karar verme konusunda yol ayrımına gelmiştir. (Kutlu, 2017, 157).

İkinci Bölüm “Alevilik, Mezhepçilik ve Şii-Sünni Kutuplaşması Sorunu” Genelde bütün dini yapılarda olduğu gibi Alevilik tek bir çizgide sabit bir grafik sergilememiştir. İçinde yer aldığı siyasal, sosyal ve kültürel dinamiklerden fazlasıyla etkilenmiştir. Başlangıçtan 1990’lı yıllara kadar Alevilik-Bektaşilik şeklinde tanımlanan Alevilik olgusu, daha sonraki yıllarda yerini Alevilik terimine bıraktı. Bu dönemde Alevi kimliği, geleneksel anlamda dini ve tasavvufi bir içerik çağrıştırmaktan ziyade siyasi bir kimlik olarak karşımıza çıktı. 2000’li yıllara gelindiğinde Alevilik yurt içinde ve dışında güçlü bir örgütlü yapıya kavuştu.

Almanya ve diğer Avrupa ülkelerindeki gelişmeler, Aleviliğin kendisini Türkiye’de de Sünnilikten farklı dini-kültürel ve dini-toplumsal bir yapı olarak siyasi taleplerden ziyade, dini taleplerle ortaya çıkması şeklinde yansıdı. Yazara göre söz konusu gelişmelerle iki Alevi kimliği oluşmuştur. İlki tarihsel hafızasıyla tekrar irtibata geçen, tasavvufi unsurlara ve dergâhlara referansı artıran dede-talip ilişkisini önceleyen *gelenekçi Alevi kimliği*; diğeri ise Aleviliği laiklik, modernlik, demokrasi ve aydınlanma olarak tanımlayan *modernist seküler Alevi kimliği* olarak tanımlanabilir. Bugün maalesef Sünni ve Aleviler arasında çok büyük bir güven sorunu vardır. Bu güven sorunu gerek gelenekçi Aleviler gerekse seküler laik Aleviler arasında oldukça üst düzeydedir. Bu sebeple geleneksel Alevilik, Sünnilik aleyhtarlığı üzerinden kimliğini inşa etmeye çalışırken diğer seküler-modernist Alevilik ise İslam aleyhtarlığı üzerinden bir kimlik inşasıyla meşgul olmaktadır. (Kutlu, 2017, 176).

“İslami uyanıştan Mezhebi uyanışa: Tevhiddan tefrikaya” adlı makalesinde İslam dünyasındaki gelişmelere yönelik önemli tespitlerde bulunmaktadır. Ortadoğu’da dini-siyasi gelişmeler ve en sonunda Irak’ın işgaliyle siyasi, toplumsal ve ekonomik ilişkilerde köklü değişimler yaşandı. Yeni süreçte Amerika ve müttefikleri mezhep eksenli siyaset izleyerek Sünnileri Saddam destekçisi, Saddam’ın suç ortağı ilan ederken Şii’leri mağdur ve mazlum gösterdi. Artık Irak işgaline kadar İslam dünyasındaki gelişmeleri ve dini canlılığı tanımlamak için kullanılan İslami uyanış veya İslami hareket kavramları, yerini bu günlerde mezheplerle ilişkili kavramlara bıraktı. Mezhepçilik İslam toplumlarını esaret altına alan ve cehaletten beslenen en büyük düşman haline gelmiştir. Müslümanların birlik ve beraberliğini, can, mal ve din ve düşünce özgürlüğünü tehdit eden bir olgu haline geldiğinde büyük bir tehlikedir.

Şii uyanış fikrinin Veli Nasr’ın *Şii Uyanış/Shia Revival* adlı kitabıyla popüler olduğu söylenebilir. İranlı yazar Veli Nasr, Seyit Hüseyin Nasr’ın oğludur ve Amerikan Donanma Akademisinde profesör olup Amerika’da askeri-stratejik kurumlarda görev yapmakta ve önde gelen siyasetçilere, kongre üyelerine danışmanlık yapmaktadır. Aslında Şii uyanış, tıpkı İslami uyanış gibi delaleti ve semantik alanı açık ve seçik olmayan bir tanımlamadır. Şii uyanışı, bütün Müslümanları ilgilendiren dini bir uyanış veya evrensel Müslüman uyanışının bir sonucu olmaktan ziyade Şia mezhebi mensupları arasında siyasi duyarlılığı ve iktidara ortak olmayı talep eden siyasi bir uyanış hareketi veya muhalefet olarak görmek daha doğrudur. Veli Nasr, Müslümanlar arasındaki gelişmeleri batıda yaygın olan İslami uyanış paradigması üzerinden okuma geleneğini terk ederek Şii uyanış kavramını kullandı ve Irak’ın işgalinden sonraki gelişmeleri mezhepçilik paradigması üzerinden analiz etmiştir. Şii uyanış tezini değişik açılardan değerlendiren yazar, Veli Nasr’ın Şii-Sünni çatışması kavramını fazlaca ideolojik bularak tarihsel anacronisme düştüğünü ifade etmektedir: “Çünkü Şii-Sünni çatışmasını hem eski hem de yeni bir olgu olarak tanımlayarak Şii-Sünni kutuplaşmayı Hz. Peygamber’den hemen sonra başlatması tarihsel gerçeklere aykırıdır.” (Kutlu, 2017, 248).

Mezhep kutuplaşmasını iç ve dış dinamikler bakımından sınıflandıran Kutlu, kutuplaşmanın iç dinamiklerinde şu başlıklara yer verir: “1. Seçilmişlik

psikolojisi, 2. Mezhebi literatürdeki tekfir söylemi, 3. Mutlak hakikati temsil iddiası, 4. Kur'an ile bağların koparılması veya Kur'an'ın görüşlere dayanak olarak kullanılması, 5. Din ve siyasetin aynileştirilmesi, 6. Mezhep ve dinin aynileştirilmesi, 7. Mezheplerin İslam'ı temsil iddiası, 8. İran Şiiliği ve Suudi selefiliği arasındaki hâkimiyet mücadelesi. Dış dinamikler ise şöyle 1. Mezhep çatışmalarına tarihsel zemin oluşturmaya çalışan siyasi-ideolojik yaklaşım, 2. Amerika'nın Irak'ı işgali, 3. İşgal ve sömürü dönemlerde mezhepçiliğin kışkırtılması, 4. İslamofobi için mezhep çatışmalarını malzeme olarak kullanma." (Kutlu, 2017, 262-284). Tüm bunların ardından yazar mezhepçilik tefrikası ve mezhep çatışması sorununun çözümü için de bazı önerilerde bulunmaktadır.

Üçüncü Bölüm "Peygamber Algısı, Din-Siyaset İlişkisi ve İnsan Hakları Sorunu" Bu kısımda yazar Hz. Peygamber'i doğru anlamının önünde büyük bir engel oluşturan menkabevi Muhammed tasavvuru üzerinde durmaktadır. Zira İslam geleneğinde farklı disiplinlerde farklı peygamber tasavvurları ortaya çıkmıştır. İslam dünyasında geçmişte ve günümüzde Hz. Muhammed ile ilgili tasavvurlar farklıdır. Bu tasavvurları mezheplere göre, genel hatlarıyla Şii ve Sünni Peygamber tasavvurları olarak ya da İslami literatürde yani siyer-meğazi, fıkıh, hadis, kelam ve tasavvuf edebiyatındaki Muhammed tasavvurları olarak sınıflandırmak mümkündür. Şii Peygamber tasavvurunda Muhammed, peygamberlik misyonundan çok Hz. Ali'yi imamete tayin etmek gibi bir görev üstlenmiştir. Bu sebeple Şii literatürde bu konuda yazılanlar, Hz. Muhammed'in biyografisi hakkında yazılanlardan daha fazla yekün tutarlar.

Öte yandan Sünni literatürde ise onun beşerî ve peygamberlik misyonu öne çıkarılmakla birlikte her bir ihtisas alanı Hz. Muhammed'in farklı yönlerini öne çıkarma eğilimindedir. Söz gelimi siyer-meğazi kitaplarında efsanevi bir kahraman olarak, peygamberlik döneminin hemen hemen tamamını savaş meydanlarında geçiren; fıkıh kitaplarında bütün gün bir müftü, bir kadı ya da bir müctehid olarak teşrii faaliyetlerinde bulunan; hadis kitaplarında söz, fiil ve takrirlerinden oluşan sünnet koyucu; kelam kitaplarında diğer peygamberlere nazire olarak pek çok mucize gösteren; tasavvuf edebiyatında ise 'kâinat yaratılmadan önce Allah'ın nurundan yaratılmış' insanüstü bir şahsiyete dönüştürülen birisi olarak takdim edilmektedir. Yazar Hz. Peygamber'i ve İslam'ı doğru anlayabilmek için *İslam'ın tarihiyle Müslümanların tarihinin* ayrı ayrı değerlendirilmesini önermektedir. Çünkü İslam'ın tarihi ona göre, vahyin başladığı ve bittiği dönemi kapsamaktadır. Bu dönemde insanlığa ve insani tabiata ters düşebilecek bir fikir ve uygulama bulunmamaktadır. Ama Müslümanların tarihinde İslam'ın genel doktrinine ters düşen unsurlar ve olumsuz örnekler bulunabilmektedir. Vahiy sürecinde Hz. Muhammed'in önderliğinde gerçekleşen İslam tarihinin esas kurucu ilkesinin temel hak ve özgürlükler olduğunu dile getiren Kutlu, özgürlüğün İslam'ın olmazsa olmaz şartlarından biri olduğunu ancak tarihsel süreçte bunun kader anlayışıyla/doktrininiyle değiştirildiğini söyler. (Kutlu, 2017, 309). Çağdaş İslam düşüncesinde din-siyaset ilişkisine yönelik birtakım yaklaşımlardan bahsederken bu yaklaşımların tipik temsilcilerinden ve olumlu-olumsuz etkilerinden de söz eder. Söz konusu yaklaşımlar şunlardır: "1. Sosyolojik yaklaşım, 2. Hukuki yaklaşım, 3. Kelami yaklaşım, 4. Kelami-hukuki yaklaşım."

Ekler kısmına gelince, burada yazara yöneltilen oldukça önemli ve güncel sorulardan bazılarını vermekle ve cevaplar noktasında ise okurları kitaba havale etmekle yetinmek istiyoruz. Sorulardan bir kısmı şöyle;

1. Modernite sonrasında dinin yeniden toplumsal hayatta görünür hale gelmesiyle birlikte yaşanan süreci İslami uyanış olarak nitelendirmek mümkün mü?
2. İslam düşüncesinde çok sayıda yorumun/mezhebin olması bir tefrika sebebi midir?
3. İslam'ın Şia ve Ehli Sünnet olarak tanımlanan iki ayrı yorumunun ortaya çıkışı ve birbirinden farklı yönleri nelerdir?
4. Farklı eğilimleri içerisinde barındıran Ehli Sünnet'in fikri çerçevesini belirleyen temel unsurlar nelerdir?
5. Şii-Sünni kutuplaşmasında yaşanan gelişmelerde iç dinamiklerin yanı sıra ne gibi dış dinamiklerden bahsedebiliriz?
6. Fundamantalizm nedir ve İslami düşüncede neye tekabül eder?
7. Ehli Sünnet isimlendirmesinin değeri nedir?
8. Ehli Sünnet-siyasi erk ilişkisi, çatışması ve diyalogu hakkında neler söylenebilir?
9. Takribü'l-Mezahib mümkün bir düşünce midir?
10. Günümüzde ilim, düşünce ve sosyal hayat bakımından Ehli Sünnet ne anlam ifade etmektedir? (Kutlu, 2017, 339-399).

Genel anlamda Kelami/teolojik/mezhebi çağdaş konulara temas etmesi, hem de günümüzdeki gerilimli/tartışmalı konulara değinmesi kitabın önemini artırmaktadır. Özellikle hassas bir alanda din-siyaset münasebetine ilişkin problemlere işaret etmesi ve çözüme yönelik argümanlar sunmasıyla ilahiyatçılara, siyasilere, araştırmacılara ve din-siyaset üzerine düşünen genel okur kitlesine hitap ettiği söylenebilir. Yazılar içerikleri itibarıyla güncelliğini korumaktadır. Salt dünün Türkiye'sinin değil hem bugünün İslam düşüncesinin hem de ülkemizin dini, ilmi, siyasi ve kültürel sorunlarını/gelişmelerini iç ve dış dinamikleriyle ele alması açısından da eser önem taşımaktadır. Bu kitap ilim, kültür ve düşünce hayatımıza yeni ve anlamlı perspektifler katmaya aday değerli bir çalışmadır.