



İSLAM

DERGİSİ

MEDENİYETİ

JOURNAL OF ISLAMIC CIVILIZATION

CILT/VOLUME: 7 • SAYI/ISSUE: 48 • TEMMUZ-ARALIK/JULY-DECEMBER 2021

EDİTÖRLER

Doç. Dr. Yusuf SAYIN - Doç. Dr. Mustafa YAYLA

MAKALELER

Fatma Betül ASLAN

Necib El-Kilânînin “Meliketu İneb” Adlı Romanının Tahlihi

Muhammed Hafız KARAMUSTAFAOĞLU

Muhammed Takî Osmanî'nin Osmanî'nin Tekmiletü Fethi'l-Mülhim İsimli Eserinde Vakıf Konusu Bağlamında Hanefilere Dayandırılan Görüşlerin Mezhep ile Uyumu

Fikriye ÇELİK, Dr. Ayşe Zeynep AKKOYUN

Disiplinlerarası Yaklaşımla Sanal Uyuşturucu: FOMO

KİTAP İNCELEMELERİ

Sinem Kaya MENEKŞEOĞLU

Toplumsal Hafıza: Hatırlamanın ve Unutmanın Sosyolojisi

ISSN: 2687-3672

İslam Medeniyeti Vakfı Adına Sahibi / Owner

İsmail Er BACAĞ

Editörler / Editors

Doç. Dr. Yusuf SAYIN/Necmettin Erbakan Üniversitesi

Doç. Dr. Mustafa YAYLA/Polis Akademisi

Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

İsmail Er BACAĞ

Editor Yardımcıları / Editorial Assistants

Musa ERTÜRK / Doktorant KTO Karatay Üniversitesi

Fatih YILDIRIM / Doktorant Yeni Yüzyıl Üniversitesi

Tashih – Mizanpaj / Proofreading - Layout

Fatih YILDIRIM - Musa ERTÜRK – Nesibe KOYUNCU

Kitap İncelemesi / Book Review

Sena Demirci

Bu Sayının Hakemleri

Murat ÖZCAN, Gürkan DAĞBAŞI, İbrahim NACAĞ, Ruhi Can ALKIN, Mevmet EVKURAN, Rügeyda YILDIZ,

Turan AKKOYUN, Hatice DEMİRBAŞ, Abdullah ACAR, Nesibe KOYUNCU

İletişim / Contact

Mimar Sinan Mahallesi, Selam-i Ali Efendi Caddesi Ara Kafe Yanı No:17, 34672 Üsküdar/İSTANBUL

Telefon/Phone: 0 (216) 343 97 31

E-posta/E-mail: imdergisi@gmail.com

Web: www.islammedeniyetivakfi.com

Yayın Türü / Publication Type

Yaygın Süreli

e-yayın/e-publication

İslam Medeniyeti Vakfı yayınlarının her hakkı saklıdır. Bu yayınlar izin alınmaksızın, ticari amaçlarla kısmen veya tamamen çoğaltılamaz, dağıtılamaz ve yayınlanamaz.

Ancak ticari amaçlar dışında, kaynak göstermek suretiyle alıntı yapılabilir.

İslam Medeniyetleri Dergisi'nde yayınlanan makalelerde görüş ve fikirler yazarına aittir. Resmi görüşü yansıtmaz.

İslam Medeniyeti Dergisi 6 (altı) ayda bir yayımlanır.

Hakemli bir dergidir.

Dergi İndeksleri/Indexes



*Dergimiz İndeks Üyelikleri Devam Etmekte Olup, Yeni Üyeliklere Geçilecektir.



Müsbet ilmi, dinin yerine koyan ve maddenin atomuna varıncaya kadar eşyanın ilmini yapan asrımızın insanı, dinden uzaklaşmakla kalbinde meydana gelen boşluğu, dünyalık ihtiraslarla doldurdu. Her şeyi inceden inceye tetkik ederken kendisini unuttu. Her şey için mihenk taşı olması gereken insan, bugün eşya ile değerlendiriliyor. Bunun neticesi olarak da beşer hayatından samimiyet, sevgi ve aşk duyguları siliniyor, yerini kin, ihtiras, nefret ve madde sevgisi alıyor. Milyonlara malik iken, kendi eliyle beynine sıkıdığı kurşunla hayatına son veren insanın ruh buhranını tahlil edecek bir psikolog, günden güne artan içtimai buhranların sebeplerini meydana koyacak bir sosyolog ve bütün içtimai hastalıklara ilaç sunacak bir doktor henüz gelmedi.

Medeniyeti, teknik ve iktisadi üstünlük olarak anlayan günümüzün maddeci insanı dertlidir. Cemiyete yöne vermek durumunda olanlar, buhranı maddede arıyorlar, morfolojik bünyenin mana cephesini unutuyorlar. Halbuki asrımız insanının derdi, her şeyden önce ruhidir. Ruhun tatmin edilmeyen insan verilecek her şey, O'nun ona olan ihtirasını arttırmaktan başka bir şeye yaramaz.

Bugün yaklaşık bir buçuk milyarlık İslam dünyasının yeni bir dinamizme ihtiyacı vardır. Bu dinamizm, on dört asır evvel Hz. Muhammed (sav)'in Hira'dan yaktığı meş'aleyi, yeniden tutuşturmakla başlayacaktır. Kütüphanelerde çürüyen eserleri ve yıkılan san'at abidelerini yeniden tetkik ederek onlardaki ruh inceliğine ve mana derinliğine varmak, bu doğuşun ilk müjdesi olacaktır.

Yirminci yüz özellikle, Türkiye ve İslam alemi için birçok fikir ve ideolojik münakaşaların meşheri oldu. Demokrasiden Sosyalizme, Faşizmden Komünizme kadar her çeşit ideolojinin münakaşası yapıldı; her fikir ve düşünce neşriyatı piyasasına arz edildi. Fakat esefle kaydedelim ki, bunlar arasında üzerinde en az durulan ve en az tanınan İslamiyet oldu. O'nun dünya görüşü, ilim anlayışı, manevi ve kültürel değerleri, fikir piyasasına yeterince arz edilmedi. Neşriyatımız, bu fikir akımları arasında İslam fikriyatının da yer almasını temin istikametinde olacaktır.

Mecmuamız, İslama zıt olmayan her türlü fikir ve san'ata açıktır. İlim ise zaten İslam'ın dilidir. Mevzuları mücerret halde işlemekten ziyade İslami düşünce ile mukayeseli şekilde tetkik etmek hedefimizdir. Bununla beraber İslami olmasa bile ilmi olma hüviyetini taşıyan yazılara da sayfalarımız arasında yer verilmeyecek değildir. İfadenin sade, Türk dili kaidelerine uygun ve uydurma bir lisanla arı olmasına azami hassasiyet gösterilecektir. Bu bakımdan mecmuamız, en güzel fikirleri, en tatlı bir lisanla anlatan ilim ve irfan erbabının fikir bahçesi olacaktır, nşallah.

Sa'y ü gayret bizden, tevfik ve inayet Allah'tandır.



NECİB EL-KİLÂNİNİN “MELİKETU İNEB” ADLI ROMANININ TAHLİLİ

Fatma Betül ASLAN¹

Özet

Roman, gerçek ya da hayal ürünü bir olayın yer, zaman ve kişi unsurlarına bağlı olarak uzun soluklu anlatıldığı eserlerdir. Meliketu İneb romanı yazarın realist romanlarından biridir. Realist roman olayları, insanları ve toplumları gerçekçi açıdan yansıtan romanlardır. Toplumun sorunlarını ele aldığı realist romanlarında toplumda yer alan bozukluklara da değinmiş olan yazarın hayatından izler görülür. Meliketu İneb romanında da buna rastlamak mümkündür. 1931’de doğan Necib el-Kılânî, Mısır’ın el-Garbiyye iline bağlı olan Şarşâba köyünde doğmuştur. Lise eğitimini Amerikan üniversitesinde bitiren yazar dini eğitime de özen göstermiştir. 1952 yılında Kahire Üniversitesi Tıp Fakültesine kayıt yaptırmış ve üniversite hayatı boyunca edebiyat, siyaset ve felsefe alanında birçok eser okumuştur. Asıl mesleği doktorluk olduğu halde edebi yönü öne çıkmış ve bu alanda birçok eser vermiştir. Kalem aldığı eserlerinde İslamî bir bakış açısı hâkim olup, döneminde gördüğü çarpıklıkları gözler önüne sermek istemektedir. Bu çalışmada Arap İslam Edebiyatında önemli bir yeri olan Necib el-Kılânî’nin hayatı, eserleri, edebi yönü ele alınmış ve “Meliketu İneb” adlı realist romanı, olaylar, kahramanlar, modern anlatım teknikleri, dil ve tasvirler açısından incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Meliketu Ineb, Necib el-Kılânî, Roman, Tahlil.

Analysis of Necib el-Kılânî’s Novel “Meliketu İneb”

Summary

Novels are works in which a real or imaginary event is told for a long time depending on the place, time and person elements. Meliketu Ineb is one of the author’s realist novels. Realist novels are the novels that reflect events, people, and societies realistically. In his realist novels, in which he deals with the problems of society, traces of the author’s life can be seen in them, which also touched on the disorders in society. It is possible to come across this in the novel Meliketu İneb. In 1931, Najib al-Kılânî was born in the village of Sarsaba in the province of al-Garbiyye in Egypt. The author, who completed his high school education at an American university, also paid attention to his religious education. In 1952, he enrolled in the Faculty of Medicine of Cairo University and read many works in the fields of literature, politics, and philosophy throughout his university life. Although his main profession is medicine, his literary aspect has come to the fore, and he has produced many works in this field. An Islamic point of view is dominant in his studies, and he wants to reveal the distortions he saw in his period. In this study, the life, works and literary aspects of Najib al-Kılânî, who has an important place in Arabic Islamic literature, are discussed and his realist novel “Meliketu Ineb” is examined in terms of events, heroes, modern narrative techniques, language, and descriptions.

Keywords: Analysis, Meliketu İneb, Najib al-Kılânî, Novel.

¹ Dr. Fatma Betül Aslan, Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Arapça öğretmenliği, Ankara-Türkiye, beycabetul@gmail.com

Giriş

TDK'ya göre roman insanın veya çevrenin karakterlerini, göreneklerini inceleyen, serüvenlerini anlatan, duygu ve tutkularını çözümleyen, kurmaca veya gerçek olaylara dayanan uzun edebî türdür. Bir diğer tanımda ise; 'kesin bir tanımının yapılması güç, belli bir biçime veya kurala bağlı olmayan sürekli değişim ve gelişim halinde, edebi bir tür olan roman, uzun anlatıma dayalı, gerçek ya da gerçeğe benzer olayların yanı sıra hayal gücünün işin içine girdiği, sıra dışı olayların var olabildiği; kişi, yer ve zaman kavramının olduğu; birbirleriyle bağlantılı olayları anlatan bir türdür' diye ifade edilmiştir (Ayaydın, 2014: 18).

TDV İslam Ansiklopedisi (2011) romanı; 'zamanı, mekânı, olayları ve kişileriyle gerçek hayata ve kurguya dayanan, çok çeşitli anlatım tekniklerinin kullanıldığı edebi eser türüdür' diye tanımlamıştır. Bu tanımlardan romanın, nesir türleri arasında yer aldığı ve belli bir konusu, zamanı, mekânı ve kişileri olan yazın türü olduğu anlaşılmaktadır.

Romanlarda, edebiyatçılar anlatmak istediği veya vermek istediği mesajı bir hikâye aracılığıyla okuyucuya sunmaktadırlar. Çalışmaya konu olan Necîb el-Kîlânî Mısır'ın önemli edebiyatçılarından olup, romanları aracılığıyla toplumunda yer alan çarpıklıkları, siyasetin halka olan baskısını bir kurgu aracılığıyla anlatmak istemiştir. Romantik, tarihi ve realist roman türünde eser veren yazar, tıp alanında eğitim görmesine rağmen edebi alanda kendini geliştirmiş, roman ve hikâyeleriyle okuyucuya bazı gerçekleri göstermeyi amaçlamıştır. Yazarın realist romanlarında döneminde yaşadığı siyasi ve toplumsal olayları yansıtması açısından yazarın eserleri ayrıca önem taşımaktadır.

Meliketu 'İneb romanı, realist İslami roman türlerindedir. Eser mekânsal açıdan bir köyde geçmektedir ve insanların menfaatleri uğruna İslam'ın emrettiği zekâtı vermek istemeyişlerini konu almıştır. Aynı zamanda Mısır'da o dönemde halkın ifade özgürlüğünün olmayışını aynı zamanda çeşitli baskılara maruz kaldığını anlatmış ve düşüncelerini ifade hür iradeleriyle dile getirip dönemin baskıcı idaresine karşı çıkmaya cesaret edenlerin de işkenceyle nasıl sindirildiğini anlatmıştır.

Necîb el-Kılânî'nin Hayatı

Necîb el-Kılânî, 1931 yılında Mısır'ın el-Garbiyye iline bağlı olan Şarşâba köyünde çiftçi bir ailenin çocuğu olarak doğmuştur. Ailesi çocuklarını modern okullarda okutmaya özen göstermiştir. İlkokulu hem dini hem de beşerî ilimlerin verildiği köy okulunda tamamlayan yazar, el-Ezher'e gitmek istemesine rağmen, dedesi onu Amerikan lisesine göndermiştir. El-Kılânî çalışkan bir öğrenci olup derslerine düzenli çalışan aynı zamanda disiplinli ve üretken olmayı seven biriydi. Siyasete ilgisi olan yazar, 1948 yılında İslam ilkelerini savunan İhvânu'l-Müslimîn grubuna katılmış ve grubun dergisinde edebî çalışmalarını yayınlamıştır. İlk kasidesi 'Beyne Eydinâ' bu dergide yayınlanmıştır. 1952 yılında Kahire Üniversitesi Tıp Fakültesine kaydolmasına rağmen, üniversite hayatı boyunca tıp dışında edebiyat, siyaset ve felsefe alanında birçok eser okumuştur. 1954 yılında İhvânu'l-Müslimîn grubuna üye olduğu için tutuklanmış ve eğitim hayatı yarıda kalmıştır. Hapishaneden çıktıktan sonra eğitim hayatına devam etmiş, 1960'da fakülteden mezun olmuş ve doktor olarak göreve başlamıştır (el-Kılânî, 1985: 141). Yazar tıp eğitimini tamamlayıp uzmanlığını aldıktan sonra köyüne gidip görevini yaptığı süre boyunca oradaki halka hizmetlerde bulunmuştur. Bu hizmetler sayesinde köylünün sevgisini kazanmıştır. Yazar mezun olduğu sene evlendikten sonra dört çocuk sahibi olmuş ve onların her birinin en iyi okullarda okuması için gayret sarf etmiştir. 1965 yılında siyasi suçlardan dolayı tekrar tutuklanmış, hapishaneden çıktıktan sonra ülkesinde yaşadığı olaylardan dolayı ülkesinden uzaklaşmak istemiş ve 1968'de izin alıp Kuveyt'e oradan da Birleşik Arap Emirlikleri'ne gidip doktorluk görevine devam etmiştir. Ömrünü İslâm'a adayan yazar, hayatının son zamanlarında kötü bir hastalığa yakalanmış, 1995 yılının mart ayında vefat etmiş ve Mısır'a defnedilmiştir (Beyca, 2008, s.57).

Edebî Kişiliği

Yazarın edebî hayatı ailesinin de desteğiyle erken yaşlarda başlamıştır. İlme ve edebiyata olan ilgisinden dolayı sadece eğitimini aldığı tıp alanında değil çeşitli alanlarda birçok yazarın kitaplarını okumuştur. Yazdığı eserler sebebiyle de çeşitli ödüllere layık görülmüştür. Eser vermeye küçük yaşlarda başlamış ve ilk eseri "Beyne Eydinâ" adlı şiirini ihvan grubunun dergisinde lise yıllarında yayınlamıştır. İlk şiir kitabı olan "Nahve'l 'Ulâ" ise lise öğrencisiyken matbaada bastırılmıştır (el-Kılânî, 1985: 28, 29). Üniversite hayatı boyunca edebiyat, siyaset ve felsefe alanlarıyla ilgilenmiş ve bu durum daha sonra eserlerini etkilemiştir. Sadece Arap yazarları okumakla kalmamış; lise öğrenimini Amerikan lisesinde aldığından, İngilizceye hâkim olması nedeniyle batılı yazarların eserlerini de okumuş ve onlardan edebî yönünden etkilenmiştir. Eserlerinde İslâmî edebiyat ile batı edebiyatını karşılaştırması batı edebiyat tarihine hâkim olduğu göstermektedir. Batılı yazarların bakış açısının eserlerine hâkim olması; *el-İslamiyye vel-Mezâhibu'l-Edebiyye* adlı eserinde Amerikalı edebiyatçı Norman Mailer'den alıntılar yaparak Fransız düşünür ve yazar Sartre, Rus edebiyatçı ve

düşünür Tolstoy, Dostoyevski, Maksim Gorki gibi edebiyatçıların düşüncelerine yer vermesinden anlaşılmaktadır (el-Kılânî, 1985: 39-41).

Kılânî ayrım yapmadan hem doğu hem batı edebiyatından eserler okumuştur. Birçok yazarı yakından takip etmiş ve bazı yazarların kendisinde önemli etkiler bıraktığını belirtmiştir. Yazar, açıkça ifade edemediği dönemin siyasi gelişmelerini eserlerine yansıtıyor, içinde yaşadığı siyasal, sosyal olaylar hakkında okurlarına bilgi vermek için yazılar yazıyordu. İlk romanı 'et-Tarîku't-Tavîl'i' üniversite öğrencisi iken edebi yöntemleri bilmeden kaleme almıştır (Beyca, 2008, s.47). Üniversite öğrencisi iken siyasi görüşünden dolayı şahit olduğu ve yaşadığı olaylardan etkilenerek hikâyeler yazmıştır. Üniversitede iken siyasi olaylar dolayısıyla hapishaneye girip çıktıktan sonra belirli bir süre bir anlamda edebiyata küsmüş ve edebi eserler vermeye ara vermiştir. Bir süre sonra Necib Mahfuz'un toplantılarına benzer edebi toplantılara katılmış ve bu toplantıların kendisine çok şey kattığını ifade etmiştir (el-Kılânî, 1985: 7). Kılânî İslam edebiyatının öncü ismi olmuştur. Bu şekilde ünlenmesinin bir diğer sebebi Necib Mahfuz'un O'nun hakkında bir dergiye verdiği demektir. Dergide Kılânî'nin Müslümanların sorunlarına, hayatlarına seçkin üslubuyla yer verdiğini savunarak İslam Edebiyatının öncüsü sayılacağını belirtmiştir.

Yazarın Romanları

Kılânî'nin eserlerine değinecek olursak; edebi yönden hayatı boyunca üretken olan yazarın birçok eser kaleme aldığı görülecektir. Çoğunlukla roman tarzında eserler vermiş ve romanlarında Müslümanların sorunlarına değinmiştir. Birçok eseri İngilizce, Fransızca, Türkçe, Rusça, Farsça ve Çinceye tercüme edilmiştir (Şanverdi, 2016, s.47).

Romantik Romanları

Yazarın Romantik Romanları; Et-Tarîku't-tavîl (el-Kılânî, 1957), Tâlâi'ul-fecr (el-Kılânî, 2005), er-Rebiu'l Âsîf (el-Kılânî, 2001), Fi'z-zalâm (el-Kılânî, 1999), Ellezine Yahterîkûn, er-Râyâtu's-Sevdâ, Hikâyetu Câdallah (el-Kılânî,1999), Liķaun 'inde Zemzem (el-Kılânî, 1993), 'Azrau'l-karye, Hamâmetu's-Selâm (el-Kılânî, 2015) ve İbtisâmetun fi Kılbi-Şeytân adlı eserleri şeklindedir.

Tarihi Romanları

Tarihi Romanlarıysa Nurullah (el-Kılânî, 2002), Ardu'l-Enbîyâ (el-Kılânî, 2007), Kâtîlu Hamza (el-Kılânî, 1999), Demun Liķtâiri Sahyûn (el-Kılânî, 2002), Mevkâibu'l Ahrâr (el-Kılânî, 2000), el-Yevmu-'l- Mev-'ûd (el-Kılânî, 1999), er-Raculu-'ellezî Âmen (1999), 'Omar Yazharu fi-Kıuds (el-Kılânî, 1999), en-Nidâu Hâlid (el-Kılânî, 1969), Ramażan Habibi (el-Kılânî, 2007), ve Ardu'l-Eşvâķ, Ra'su Şeytân (el-Kılânî, 2015) olarak ifade edilebilmektedir.

Realist İslami Romanları

Eserin son kategorisi olarak Realist İslami Romanları ise şu şekildedir; Kıadiyyetu ebi'l futûh eş-Şarkâvî (el-Kîlânî, 1997), İtirafatu 'Abdilmuteceîlî (el-Kîlânî, 2013), İmreatu 'Abdilmuteceîlî (el-Kîlânî, 2013), Meliketü 'İneb (el-Kîlânî, 2015), Leylu-l Hatayâ, Emiratu'l Cebel (el-Kîlânî, 2006), Leyâlî es-Suhâd (el-Kîlânî, 2015), Leyl ve Kıudbân (el-Kîlânî, 1999), Memleketu'l-Bel'ûtî (el-Kîlânî, 2001), Rihletun İlallah (el-Kîlânî, 2015), 'Azrau Cakârta (el-Kîlânî, 2002), Leyâlî Türkîstân (el-Kîlânî, 1984), ez-Zîllu'l-esved (el-Kîlânî, 1972) ve Amalekatu's-Şimâl (el-Kîlânî, 2002).

Necîb el-Kîlânî'nin *Meliketü İneb* Romanı

Yazar bu eserinin ismini 17 Ağustos 1991 yılında bitirdiğini romanının son sayfasında belirtmiştir. O'nun bu eseri İslâmî realist romanlar sınıfından bir tanesidir. Bu kategoride yer almasının sebebi, dönemin gerçek olaylarından söz ediyor olmasıdır. Yazar 1995 yılında vefat ettiği için romanı tamamladığında hayatının son yıllarındadır. İlmî ve edebî açıdan olgunlaşmış durumdadır. 1968 yılında Birleşik Arap Emirlikleri'ne gidip orada çalışmaya başlayan ve 1992 yılında emekli olana yazar vatan hasretine dayanamayıp Mısır'a dönmüştür. Emekli olmasına rağmen ülkesi için çalışmaktan ve edebî faaliyetlerden geri durmamıştır. Hayatının son demlerine kadar aktif olarak çalışmasının nedeni İslâm'a hizmet etme gayretiyle açıklanabilmektedir.

Romanda, yazarın hayatından izlere rastlanmaktadır. Yazar hayatının önemli bir bölümünü köyde geçirmiştir ve roman mekânsal açıdan o köyde geçmektedir. Yazarın asıl mesleği doktorluk olmasına rağmen görev yaptığı köyde hutbeler vermiş, oradaki halkı dini yönden aydınlatmaya çalışmıştır. Romanın ana karakterininse asıl mesleği öğretmenliktir ve o halkı köyde hutbeler vererek, dini konularda uyarmaktadır. Yazar gerçek hayatında siyasi meselelerden dolayı tutuklanıp işkence görmüştür ve benzer olaylara romanda da rastlanılmaktadır. Öğretmen karakteri hükûmetin görevlerini hatırlatan bir gösteride bulunmasından dolayı tutuklanmış ve sıkıntılar çekmiştir.

Romanda dönemin olaylarından bahsedilmektedir. Irak-Kuveyt savaşı bu olaylardan biridir. Saddam Hüseyin'in halkına ve Arap milletine yaptığı haksızlıklar, dönemin hükûmetinin bu konuda tepkisiz kalması ise o dönemdeki siyasi görünümü yansıtmaktadır. O dönemde halkın diktatör bir rejim ile idare edildiği vurgulanmış ve halkın hiçbir şekilde ifade özgürlüğünün olmadığı açıkça gözler önüne serilmiştir.

Olay Örgüsü

Yazar romana romanın ana karakteri olan Muhammed Ahmet Hasbiyallah'ın fiziki özelliklerini tasvir ederek başlar. *'Sağ elinde tuttuğu asaya tutunarak yavaş yavaş yürüyordu. Esmer yakışıklı yüzünde bir gülümseme vardı. Üzerindeki beyaz cilbabı tertemizdi.'* Muhammed Hasbiyallah'ın lakabı, 'Salih adam'dır Genel itibariyle yumuşak huyuyla bilinen ana karakter, kızdığı anda şiddetli bir şekilde kızmaktadır. Roman Mısır'ın Ribaiyye köyünde geçmekte, köyün umut, acı ve gerçek hikâyesini konu almaktadır.

Ana karakter Muhammed Hasbiyallah'ın babası vefat etmiştir ve annesi Mesude ile birlikte yaşamaktadır. Asıl mesleği öğretmenlik olmasına rağmen, dini ilimlerde kendini geliştirmiş ve köyünde dini bilgisi Cuma hutbesini verebilecek düzeydedir. Ribaiyye köyü ziraat ve hayvancılıkla geçimin sağlayan bir köydür. Önceleri buğday ekimi yapan köylü, son zamanlarda geliri daha yüksek olan üzüm ekimini tercih etmişlerdir.

Romanın ikinci ana karakteri ise ziraat ve üzüm tarımını geliştirme konusunda ileri düzeyde uzman olan ve zenginliği ile bilinen Beraim'dir. Beraim yirmili yaşlarda evlenmemiş bir genç kızdır. Ailesiyle birlikte yaşayan ve geniş üzüm tarlalarıyla tek başına ilgilenen biridir. Üzüm tarlalarının çokluğu nedeniyle kendisine 'Üzüm Kraliçesi' denmektedir. Köyde üzüm ziraatının yaygınlaşmasıyla birlikte üzüm zekâtı konusu gündeme gelmiştir.

Köylü geliri yüksek olan üzümün zekâtını vermeye yanaşmamaktadır. Fakat dini konularda hassasiyeti olan ve köylüyü zekât konusunda uyararak isteyen Muhammed Hasbiyallah Cuma hutbesinde üzüm zekâtının verilmesi gerekliliğiyle ilgili bir hutbe verir. Üzüm zekâtı verilmediği takdirde, fakirlerin sahibinden izin almadan haklarını alabileceklerini söyler. Bu durum köylüyü ve Beraim'i rahatsız eder.

Bir gün köyün en büyük ziraatçısı Beraim, Muhammed Hasbiyallah'ın evine gider, bir daha üzüm zekâtının verilmesi konusunda hutbe vermemesi konusunda uyarır ve asıl görevinin öğretmenlik olduğunu söyler. Çünkü bu durum Beraim'in çıkarlarına ters düşmektedir. Hatta köylü Muhammed Hasbiyallah'ı şikâyet eder. Bunun üzerine köyün muhtarı Abduş-Şafî Vehdan bir toplantı düzenler ve köyün emniyetinin kendilerini ilgilendirdiğini, zekâtın şahsi bir mesele olduğunu açıklar ve Muhammed Hasbiyallah'ın çağrılıp hırsızlığa teşvik suçlamalarına bir açıklama getirilmesi istenir. Muhammed Hasbiyallah kendisinin İslam'ın kurallarını söylemek dışında bir şey söylemediğini ifade ederek suçlamaları reddeder.

Bu olaylar üzerine bir sonraki Cuma başka bir hatip gelir hutbe verir ve Muhammed Hasbiyallah'ın hutbe vermesi engellenir. Getirilen hatip üzüm zekâtından hiç bahsetmediği için

Muhammed Hasbiyallah müdahale eder ve köylüyü zekât konusunda tekrardan uyarır. Romanın bir diğer kahramanı Ebu Mecd Şahin'dir. Ebu Mecd Şahin yaşı ilerlemiş, çok takva sahibi bir insandır. Hatta köylü onu evliya olarak bilmektedir. Ebu Mecd Şahin zekât konusunda Muhammed Hasbiyallah gibi düşünmekte, bu konuda onu desteklemektedir.

Bütün bu olaylar cereyan ederken, Muhammed Hasbiyallah'ın Irak'a giden kuzeni Irak'ta şüpheli bir şekilde öldürülür ve cenazesi köye getirilir. Hükümet bu olayın üstünü örtmek ister ve öldürülen vatandaşının hesabını Irak hükümetine sormaz. Bu durum Muhammed Hasbiyallah, Ebu Mecd Şahin ve köyün gençlerini rahatsız eder. Hükümetin bu konuda umarsız olması nedeniyle bir gösteri yaparlar ve vatandaşlarının haklarını koruması gerektiğini düşünerek eylem yaparlar. Yapılan bu gösteri emniyet güçleri tarafından hükümete isyan olarak algılanır ve örgüt kurmak suçundan Muhammed Hasbiyallah, Ebu Mecd ve köyün gençleri tutuklanırlar. Tutuklananlar arasında uyuşturucu ticareti yapan er-Rai Keşkel ve 'Ud el-Avda da vardır. Köylüler er-Rai ve 'Ud el-Avda'nın siyasi sebepten dolayı içeri alınmasına inanamazlar.

Sorgu sırasında, güvenlik görevlileri Ud el-Avda'ya işkence ederek istedikleri gibi ifade vermelerini sağlarlar. Bu ifade tutanağına göre Muhammed Hasbiyallah ve Ebu Mecd Şahin örgütün elebaşları olarak suçlanırlar. Avda bu durumdan pişman olsa da işkenceden kurtulmak için başka bir yol bulamaz. Sorgu memuru Ebu Mecd Şahin'in sorgusundaki halinden ve tavırlarından suçu olmadığına kanaat getirip sorumluluğu üstlenir ve onu serbest bırakır. Fakat diğerlerinin çıkması kolay olmaz. Beraim bu duruma çok üzülür, Muhammed Hasbiyallah'ın üzüm zekâtını verilmesi konusunda haklı olduğunu düşünür ve Ebu Mecd'den zekâtı dağıtmasını ister.

Ayrıca Beraim tutuklananları kurtarmak için çeşitli yollar araştırır. Gizlice nüfuzlu kişilerle görüşse de bir sonuç alamaz. En sonunda şehirde işinde başarılı bir avukatı tutar ve avukat tutukluları çıkarmayı başarır. Tutuklular köye gelir ve köyde bir kutlama yapılır, fakat bu kutlama da hükümete isyan olarak algılanır mı diye endişe ederler. Muhammed Hasbiyallah Beraim'in bu çabalarından dolayı köylüyle beraber olarak Beraim'e teşekkür eder. Her şey yoluna girdikten sonra Beraim'in evlenmesi konusu gündeme gelir ve Ebu Mecd Beraim'e Muhammed Hasbiyallah'ın onun için uygun biri olduğunu söyler.

Muhammed Hasbiyallah'ın annesi Mesude de Muhammed Hasbiyallah için Beraim'in uygun olduğunu söyler. Böylelikle her ikisinin de kafası bu konuyla meşgul olurken komşu köyle birdenbire peyda olan bir meseleden dolayı bir problem çıkar ve neredeyse iki köy arasında kan davasına yol açacak duruma gelinir. Hatta sulhun olması için Beraim'in o köyden biriyle evlendirilmesi bile söz konusu olur. Fakat araçların araya girmesiyle sorun çözülür. Romanın sonundaysa istenilen evlilik gerçekleşir; Beraim ve Muhammed Hasbiyallah'ın evliliği gerçeğe

dönüşür.

Karakterler

Necîp Kılânî'nin romanında şahıslar ve olaylar birbiriyle uyumludur (el-Şaud, 1994, s.121). Romanın ana kahramanı Muhammed Hasbiyallah'dır. Muhammed Hasbiyallah babasını kaybetmiş, annesi Mesude ile yalnız yaşamaktadır. Maddi olarak çok büyük imkânlarla sahip olmamasına rağmen halinden memnundur. Otuz yaşlarındadır, henüz evlenmemiştir. Öğretmenlik eğitimi almış, fakat kendini dini ilimler konusunda oldukça geliştirmiştir. Öyle ki köyün Cuma hutbelerini kendisi vermektedir. Köylü tarafından sevilen ve sayılan bir kişidir. Karakter olarak yumuşak huylu olmasına rağmen sinirlendiğinde tabiri caizse yeri göğü yıkan bir karaktere sahiptir. Sonucunun kötü olduğunu bilse de doğru söylemekten vazgeçmeyen biridir ve insanları doğru yöne yönlendirmeyi görev edinmiştir.

Annesi Mesude ise tipik bir köy kadınıdır. Komşularıyla iyi geçinen, yardıma ihtiyacı olanlara yardım eden iyiliksever bir kişiliktir. Oğlunun iyiliğini düşünen ara sıra onunla tatlı münakaşalara giren ve oğlunu evlenmesini can-ı gönülden isteyen biridir. Ona yoldaşlık eden bir öküzü vardır ve onunla ilgilenmektedir.

Romanın karakterlerinden Ebu Mecd Şahin ise köylünün evliya konumuna soktuğu, oldukça takva sahibi, sürekli Allah'ın zikriyle meşgul olan, kendi halinde biridir. Ebu Mecd uzun boylu, uzun boyunlu nur yüzlüdür. Köylü onu çok sever ve saygı duyar. Köylü bazı konularda ona danışır.

Romanın ana karakterlerinden biri ise Beraim'dir. Beraim yirmili yaşlarda, hiç evlenmemiş, oldukça zengin bir genç kızdır. Tarlalarının sorumluluğunu tek başına yüklenmiştir. Bütün işlerle kendi başına halletmektedir. Zenginliğinden dolayı etrafında nüfuzlu kişiler vardır. Köylü tarafından saygı duyulan bir şahsiyettir. Romanın başlarında menfaatlerine düşkün biri gibi gözükse de sonlarda iyiliksever ve yardımsever birine dönüşmüştür. İşlerini tek başına yürüttüğü için isteyen çok olduğu halde evlenme işini ertelemiştir. Annesi kendisine uygun biriyle evlenip yuva kurmasını çok istemektedir. Romanın sonunda da kendisine denk gördüğü ve köylü tarafından yakıştırılan Muhammed Hasbiyallah ile evlenecektir.

Bir diğer kahraman ise köyün muhtarı Abduş-Şafî Vehdan'dır. Başlangıçta Muhammed Hasbiyallah'a olan suçlamalardan dolayı köylünün yanında olan bu şahıs, bir gün gördüğü rüyada devlet makamlarının kişinin ahiretine zarar vereceği düşüncesiyle görevinden istifa etmiştir. Bu karakter de diğer karakterler gibi başlangıçta yanlış düşüncedeyken, sonrasında hakikatin farkına varmıştır. Yazar bu karakteri köyün en üst sosyal kesimi olarak göstermekte ve kibir sembolü

olarak görmektedir.

Romanın diğer karakterleri uyuşturucu ticaretiyle uğraşan, kendisi de uyuşturucu kullanan ‘Ud el-Avda ve er-Rai Keşkel’dir. Bu iki karakter köylü tarafından seilmeyen, sürekli kötü işlerle uğraşan kişilerdir. Bencil menfaat düşkünü bir karakter olmasına rağmen sorgu esnasında işkenceden kurtulmak için köyün evliyası olarak görülen Ebu Mecc Şahin’i örgüt kurucu ve lideri olduğunu itiraf etmesinden dolayı büyük pişmanlık duymakta, vicdanı sızlamaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere yazar, kötü de olsa karakterlerin iyiye yönlendirme çabasıdır.

Avukat Suad ed-Dibal şehrin en başarılı avukatlarından bir hanımdır. Ünü Mısır’ın her yanına ulaşmıştır. Beraim’in ona ulaşip avukatlık ücretini karşılması sonucunda, Suad tutukluların çıkmasını sağlar. Yazar Suad’ı şişman, başı açık ve güzel bir hanım olarak tasvir etmiştir. Bu karakterler dışındaki yan karakterlerin üzerinde fazla durulmadığı için ayrıca bilgi verilmemiştir.

Zaman ve Mekân

Roman Irak’ın Kuveyt işgalinden az bir zaman önce başlar; Irak’ın Kuveyt’i işgali 1990 ağustosunda ayında gerçekleşmiştir. Yani roman doksanlı yıllarda geçmektedir. Romanda dönemin siyasi özelliklerinden bahsedilmektedir. Mekân olarak ise roman çoğunlukla Mısır’ın Ribaiyye köyünde geçmektedir. Romanda zaman zaman şehir ve hapisane gibi farklı mekânlardan da bahsedilmektedir.

Üslubu

Yazar Arap diline hâkim, kendisini, duygularını rahatlıkla ifade edebilecek düzeyde ve oldukça geniş kelime hazinesine sahiptir. Roman diline önem vermiş, romancı üslubu üzerinde durmuştur ve roman alanında birçok eser ortaya koymuştur. Kılânî hayal dünyasına hitap etmek için bağlaçları az kullanıp kısa cümleler kullanmayı tercih etmiştir.

Yazarın romanlarının bir kısmının ve çalışmaya konu olan Meliketu İneb romanının kurgusal olarak dile getirilen olayları mekânsal açıdan bir köyde geçmektedir. Romanlarının bir köy ortamına işaret etmesinin sebebi, yazarın köy ile ilgili bilgi ve tecrübesinin fazlalığından kaynaklanmaktadır (el-İşaud, 1994, s.27). Roman bir köyde geçmesine ve köyde yaşayanlar genel olarak halk dili konuşmasına rağmen yazar *fusha*¹ dilini kullanmayı tercih etmiştir. Diyaloglarda bile hiç lehçe kullanılmamıştır. Ayrıca roman, herkes tarafından anlaşılabilir basit bir dille yazılmıştır. Dili basit olmasına rağmen bayağılıktan uzak ahenkli bir dildir.

¹ Doğru, açık-seçik, berrak anlamına gelen fusha, Arap ülkelerinde eğitim dili olarak kullanılır ve kurallı Arapçadır denilebilir.

Yazar anlatım sanatlarını iyi kullanan usta bir kalem, kuvvetli bir üsluba sahip, okuyucunun zevkle takip edeceği bir yöntem kullanmaktadır. Sade bir dil kullanmasına rağmen oldukça etkileyici bir dil kullanmıştır. Toplumun her kesiminden insanın rahatlıkla anlayabileceği ve zevkle takip edeceği akıcı bir üslubu vardır.

Roman, anlattığı öyküyü okuyucuya aktarabilmek için bir anlatıcıya ihtiyaç duyar. Bu romanda anlatıcı 3. tekil kişi (o) olup, kahramanların fiziki görünüşleri ve iç dünyalarını okuyucuya sunar (Tekin, 2016, s.57-58).

Romanda çeşitli anlatım teknikleri kullanılmıştır. Yazarın kullandığı anlatım teknikleri arasında anlatma tekniği vardır: *‘Şeyh Muhammed Hasbiyallah babası vefat ettiği ve son yıllarını eğitim ile geçirdiği için yaşı otuz’a ulaşmasına rağmen evlenmemiştir.’* satırları bu tekniğe örnek olarak verilebilir.

Daha önce ifade edildiği gibi romanda genel itibariyle 3. tekil şahıs (O’lu) anlatım mevcuttur. Ancak diyaloglarda ben referanslı anlatıma da sıkça rastlanmaktadır. Diyaloglar romanda sıkça başvurulan bir teknik olmuştur. Birçok yerde kahramanlar karşılıklı olarak konuşturulmuştur. Beraim’i evlenmeye ikna etmeye çalışan annesiyle arasında şöyle bir diyalog geçmiştir:

-Evlenmek dinin yarısıdır.

Huzursuz bir şekilde:

-Ben öyle düşünmüyorum.

Sonra çarpıcı bir soruyla karşı karşıya kaldı.

-Zengin mi istiyorsun?

-Malda gözüm yok, benim bana yetecek ve dahi artacak kadar malım var.

-Nüfuz sahibi birini mi istiyorsun?

-Nüfuz geçicidir.

Yazar Kur’an-ı Kerim ayetlerini yazılarında karşı tarafı ikna ve fikirlerine destek olması için kullanır.

Üzüm çiftçileri bunu yaparsa, köyümüzdeki fakirlerin sayısı büyük ölçüde azalır. Allahtan korkun dedi ve ‘وآتوهم من مال الله الذي آتاكم’ ‘Ve Allah'ın size verdiği mallardan onlara verin’ ayetini söyledi. Bunun yanı sıra yazılarında hadislerle yer verir. Bu ayet ve hadislerden yazarın derin bir dini bilgiye sahip olduğu görülmektedir.

Romanda sık sık tasvirlerle başvurduğu görülmekte ve yazarın kullandığı üslup hassas bir yapıda olmamakla birlikte tüm ayrıntıları gözler önüne sermektedir. Romanda sıklıkla kişi tasviri görülmektedir. Daha önce de belirtildiği üzere roman, eserin başkahramanı Muhammed Hasbiyallah'ın tasviriyle başlar. *“Sağ elinde tuttuğu asaya tutunarak yavaş yavaş yürüyordu. Esmer yakışıklı yüzünde bir gülümseme vardı. Üzerindeki beyaz cilbabı tertemizdi.”* (El-Kılânî, 2015: 3). Bu örnekten de anlaşıldığı gibi yazar, betimleme ve tasviri çok iyi kullanarak okuyucunun hayal dünyasına hitap etmektedir.

Kişi tasvirinin yanı sıra onun kadar olmasa da doğa tasvirine de rastlanmaktadır. Örneğin Beraim'in köyünü ve üzüm tarlalarını ne kadar sevdiğini ifade ederken, *“...eline bir avuç toprağı alıp, onu kokluyor ve şefkatle öpüyor. Üzüm salkımları yeşerdiğinde, üzümeleri yüzüne sürerek tarlada oynayan çocukların yüzünü kirlettiği gibi güzel yüzünü kirletiyordu.”* (s.198) şeklinde tasvirler yapıyor.

Yazar, başkahramanın her adımından bir sonraki adımını soru cümleleri kullanarak okuyucunun merak duygusunu kamçulamak istemiştir. Muhammed Hasbiyallah bir gün savaş devam ederken hutbe veriyor ve bu sırada yazar kahramanın aklından geçen soruları sıralıyor. *“Bazılarının zannettiği gibi sözlerinden vazgeçecek mi? İki farklı görüş mü öne süreceksin? Yoksa önceki görüşünde devam mı edeceksin?”* (s.23).

Diyaloglara göz atıldığında, yazarın, karakterlerin derinliklerini ve değişimlerini ortaya koyduğunu, bu değişim ve derinliklerin olayların gidişatına ve etkileşimine ışık tuttuğunu görürüz. Örneğin, Beraim'in başlangıçta Muhammed Hasbiyallah'a karşı olduğu, yaşanan sıkıntılardan sonra haklı olduğunu anlayıp, onun için çabaladığını ve karşı çıktığı zekâtın dağıtılmasına vesile olduğu görülür (el-Kılânî, 1979).

Sonuç

Mısır'ın Arap Edebiyat tarihinde önemli bir yere sahip olan yazar İslami bir eğitim almamasına karşın İslam eğitimi alanında kendini geliştirmiştir. Sadece İslami eğitim alanında değil edebiyat alanında da kendini geliştirmiş ve küçük yaşlardan itibaren edebi alanda eser vermeye başlamıştır. Dönemin önemli şahsiyetlerin kurduğu İhvanu'l Müslimin grubuna dâhil olan yazar, yaşadığı ülkede ve diğer Müslüman ülkelerde İslami bilinci geliştirmeyi kendine görev edinmiştir. Müslümanların İslam'dan uzaklaşmaları yazarın görüp dert edindiği bir konu olmuştur. Romanları vasıtasıyla Mısır ve Türki Cumhuriyetlerde yaşayan Müslümanların çektiği sıkıntı ve eziyetleri duyurmaya çalışmıştır.

Yazarın bu romanı, Irak'ın Kuveyt'i işgal ettiği bir dönemde siyasi ve sosyal bir konuyu işlemesi hasebiyle yazarın İslami realist romanları arasında yer alır. Realist roman gözlem ve araştırmaya

dayanan, olayları, insanları ve toplumları gerçekçi açıdan inceleyen romanlardandır. Yazarın hayatı incelendiğinde; yazarın realist romanlarında hayatından izlerine rastlanıldığı, başka bir deyişle; yazar romanlarını yazarken kendi hayatından ilham alarak yazdığı görülmektedir. Romanın başkahramanı Muhammed Hasbiyallah üzerinden kurgulanan roman, dönemin siyasi çarpıklıklarını, insanların yanlış taraflarını, İslam'dan uzaklaşan taraflarını yazarın insan sarrafı yeteneğine dayanarak anlatır. Romandaki tasvirler eleştirilenler tarafından yazarın takdir edildiği bir durumdur. Romandaki ayrıntılı tasvirler okuyucuyu olayların içine çekmekte ve olayları canlandırmasına yardımcı olmaktadır. Diyalogların sıkça yer aldığı romanda okuyucuya sıkılmadan okuma fırsatı verilmektedir. Yazarın diğer eserleri de anlatım ve üslup açısından birbirine benzerlik arz etmektedir. Eserlerinde genellikle İslami görüşlerin hâkim olduğu yazar, bu eserinde de İslam'ın prensiplerine sıkı sıkıya sarılmanın doğruluğuna ve önemine değinmiştir.

Kaynakça

Ayaydın, G.Ö. (2003). *Yaşar Kemal'in İstanbul'una Çevreci Bir Yolculuk*, Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Aydoğan, Derya, (2014) Romanda Dijitalleşme: E-Kitap *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication – TOJDAC*, 4(4), 16-32.

Beyca, Fatma Betül, (2008) *Necib el-Kılânî Hayatı Eserleri ve 20. Yüzyıl Arap Edebiyatına Katkısı*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Çaud, Hilmi Muhammed (1996), *el-Vaki'yyetu'l-İslamî fî Rivâyatı Necib el-Kılânî*, Amman: Mektebetu Abikan

El-Kılânî, Necîb, (1979) *Meliketu Tneb*, Kuveyt: Alsahoh

El-Kılânî, Necîb, (1985) *Lemebât min Hayatı*, c.I, Beyrut: Memleketu er-Risale

El-Kılânî, Necîb, (1985), *Lemebât min hayatı* c.II, Beyrut: Memleketu er-Risale

El-Kılânî, Necîb, (1994) *Lemebât min Hayatı* c.IV, Beyrut: Memleketu er-Risale

El-Kılânî, Necîb, (1994) *Lemebât min Hayatı* c.V, Beyrut: Memleketu er-Risale

Romana TDV İslam Ansiklopedisi içinde <https://islamansiklopedisi.org.tr/roman> sayfasından erişilmiştir.

Şanverdi, Halil İbrahim (2016). Necib el-Kılânî'nin “Kâtîlu Hamza” Adlı Romanı Üzerine Bir

Tahlîl Denemesi. *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)* 2(1), 43-55.

Tekin, Mehmet (2016). *Roman Sanatı -I*, İstanbul: Ötüken Yayınlar



MUHAMMED TAKİ OSMANİ'NİN TEKMİLETÜ FETHİ'L-MÜLHİM İSİMLİ ESERİNDE VAKIF KONUSU BAĞLAMINDA HANEFİLERE DAYANDIRILAN GÖRÜŞLERİN MEZHEP İLE UYUMU

Muhammed Hafız KARAMUSTAFAOĞLU¹

ÖZ

Hindistan'da Hanefi mezhebini temsil eden en önemli ilim merkezi Diyobend medreseleridir. Bu medreselerin en önde gelen özelliği hadis alanında yoğun bir ilmi çalışma içerisinde olmalarıdır. Bu medresede tahsil gören alimler birçok hadis kaynağına fıkhi konularda Hanefi mezhebinin görüşlerini esas alarak şerhler yazmışlardır. Hanefi Mezhebine bağlı olan bu ekole mensup âlimlerden birisi olan Muhammed Takî Osmanî de *el-Câmiu's-Sabîh* ismi ile meşhur olan hadis kaynağına *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim* adlı bir şerh yazmıştır. Çalışmada vakıf konulu hadisler esas alınarak Hanefi mezhebi adına sunulan görüşlerin, Hanefi mezhebi ana kaynakları ile bağlantısı değerlendirilecek ve Diyobend ekolünün hadis metinlerini şerh ederken mezhepten yaptığı nakillerin mezhebe uyumu görülecektir.

Anahtar Kelimeler: Fethu'l-Mülhim, Hanefi Mezhebi, Müslim, Şerh, Takî Osmanî, Vakıf.

THE COMPATIBILITY OF THE OPINIONS BASED ON HANAFIS WITH THE SECT WITHIN THE CONTEXT OF THE FOUNDATION IN MUHAMMED TAKI OSMANI'S WORK TITLED TAKMILATU FATH AL-MULHİM

SUMMARY

The most important wisdom center representing the Hanafî Sect in India is the Diobend madrasahs. The most prominent feature of these madrasahs is that they are engaged in intensive scientific study in the field of hadith. They wrote commentaries on many hadith sources on fiqh issues based on the Hanafî Sect. Muhammad Taki Osmani, one of the scholars belonging to this school, which is affiliated with the Hanafî Sect, also wrote a commentary on the hadith source, which is famous for the name Muslim. In this commentary study, the connection of the views presented on behalf of the Hanafî Sect with the main sources of the Hanafî Sect will be evaluated based on the hadiths on the waqfs.

Keywords: Association, Fethu'l-Mulhim, Hanafi Sect, Muslim, Serh, Takî Osmani.

¹ İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı, Doktora Öğrencisi, hafizkaramustafa@hotmail.com.

Giriş

İslam hukuk ekollerinin önde gelenlerinden olan Hanefi Mezhebinin de diğer mezheplerde olduğu gibi en önemli iki delil kaynağı Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şeriflerdir. Sünnetin bir kısmı günümüze fiili olarak ulaşırsa da büyük bir bölümü hadis kaynakları ile yazılı olarak elimize geçmiştir. Bu yazılı metinler her ne kadar derleme tarihi açısından büyük ölçüde mezheplerin teşekkülü sonrası ortaya çıksa da özellikle ahkâma dair ihtiva ettikleri hadisler sürekli ehli ilim arasında tedavüldeydi. Bu hadislerin mezheplerin görüşlerine delil olmaları göz önünde bulundurulduğunda karşımıza iki durum çıkmaktadır. Mezhebin görüşü ya söz konusu hadise uygundur ve o hadisten elde edilmiştir ya da söz konusu hadise uygun değildir. Bu ikinci durumda görüş sahibi fakihin bir takım gerekçelerle hadisi delil olarak kullanmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla geliş güzel olarak hadisin delil olarak kullanılmaması İslam hukuku açısından sağlıklı bir tavır olmadığı için delil olarak kullanılmayan hadisin kullanılmama gerekçeleri açıklanmalıdır. Şârihler yazmış oldukları şerhlerde bu gerekçeleri irdelerken ayrıca mezhebin o konuya dair görüşlerini de şerhlerine alırlar.

Hanefi mezhebinde hadislerden yola çıkarak bu şekilde yapılan değerlendirme çalışmaları çok yaygın değildir. Mezhep geleneğinde bunu en yoğun olarak uygulayan âlim hicri üçüncü asır fukahasından Ebu Cafer et-Tahavi'dir (ö.321). Daha sonra bu şekilde hadislerle mezhep görüşlerinin uyumuna dair hadislerden yola çıkılarak telif edilen eserlerle yoğun olarak Hindistan Diyobend medreselerinde karşılaşmaktayız. Bu medreseye mensup alimler hadis kaynakları ile detaylı olarak meşgul oldukları için birçok hadis kaynağına şerh yazmışlardır. Hanefi olmaları itibarıyla bu şerhler de Hanefi mezhebi ile hadislerin uyumunu geniş olarak ele alırlar ve Hanefi mezhebi kaynaklarına ya da görüşlerine atıflarda bulunarak konuları izah ederler.

Sünnetin en meşhur ve sahih kaynaklarından birisi Müslim b. el-Haccac'ın (ö. 261) yazmış olduğu *el-Camiu's-Sahib* isimli hadis kaynağıdır. Hadis ilmindeki saygın konumuna binaen bu esere de birçok şerh yazılmıştır. Diyobend ulemasından Şebbir Ahmed Osmanî'nin (ö. 1368) *Fethu'l-Mülhim* ismi vererek başlamış olduğu ve vefatı ile Muhammed Takî Osmanî'nin geri kalan kısma *Tekmiletu Fethu'l-Mülhim* ismi vererek ikmal ettiği şerh de bu şerhler arasında yerini almıştır. Muhammed Takî Osmanî bu şerh çalışmasında Hanefi Fıkhı açısından açıklanması gereken hadisleri Hanefi mezhebine göre açıklamayı hedeflemiştir. Çalışmada onun, mezhebin görüşlerine dair açıklamaları ile mezhepte kabul gören ana kaynaklar arasındaki irtibatlar değerlendirilecektir. Örnek konu olarak Vakıf konulu hadisler tercih edilmiştir. Takî Osmanî'nin bu konunun şerhi sadedinde sunmuş olduğu Hanefi mezhebine dair görüşler zikredilip Hanefi kaynakları ile sağlamaları yapılacaktır.

El-Camiu's-Sahih'te Vakıf Konulu Hadisler

Müslim'in Camiu's-Sahih isimli eserinde bu konuda iki hadis rivayet edilmektedir. Birinci rivayet;

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ، أَخْبَرَنَا سُلَيْمُ بْنُ أَحْضَرَ، عَنِ ابْنِ عَوْنٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: أَصَابَ عُمَرُ أَرْضًا بِحَبِيبٍ، فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَأْمِرُهُ فِيهَا، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أَصَبْتُ أَرْضًا بِحَبِيبٍ، لَمْ أَصِبْ مَالًا قَطُّ هُوَ أَنْفَسُ عِنْدِي مِنْهُ، فَمَا تَأْمُرُنِي بِهِ؟ قَالَ: «إِنْ شِئْتَ حَبَسْتَ أَصْلَهَا، وَتَصَدَّقْتَ بِهَا»، قَالَ: فَتَصَدَّقَ بِهَا عُمَرُ، أَنَّهُ لَا يُبَاغِ أَصْلَهَا، وَلَا يُبْتَاغِ، وَلَا يُورَثُ، وَلَا يُوهَبُ، قَالَ: فَتَصَدَّقَ عُمَرُ فِي الْفُقَرَاءِ، وَفِي الْفُرْجَى، وَفِي الرِّقَابِ، وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَابْنِ السَّبِيلِ، وَالضَّيْفِ، لَا جُنَاحَ عَلَيَّ مَنْ وَلِيَهَا أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا بِالْمَعْرُوفِ، أَوْ يُطْعِمَ صَدِيقًا غَيْرَ مُتَمَوِّلٍ فِيهِ قَالَ: فَحَدَّثْتُ بِهِذَا الْحَدِيثِ مُحَمَّدًا، فَلَمَّا بَلَغْتُ هَذَا الْمَكَانَ: غَيْرَ مُتَمَوِّلٍ فِيهِ، قَالَ مُحَمَّدٌ: غَيْرَ مُتَأْتَلٍ مَالًا، قَالَ ابْنُ عَوْنٍ: وَأَنْبَأَنِي مَنْ قَرَأَ هَذَا الْكِتَابَ أَنَّ فِيهِ: غَيْرَ مُتَأْتَلٍ مَالًا.¹

Hadîs-i şerifin tercümesi; İbn-i Ömer'den rivayet edildiğine göre, Ömer, Hayber'den (ganimet olarak) bir arazi elde etmiştir. Sonra o arazi ile ilgili fikir danışmak için Efendimizin *s.a.v* yanına gelmiş ve demiş ki; Ey Allah'ın Resulü! Ben Hayber'de bir arazi ele ettim ve şimdiye kadar ondan daha değerli hiçbir malım olmadı. Bu arazi hakkında ne yapmamı tavsiye edersin. Efendimiz buyurdu ki; “Dilersen aslını tut ve gelirini tasadduk et”. İbn-i Ömer *r.a* dedi ki; Ömer, aslı satılmamak, alınmamak, miras bırakılmamak, hibe edilmemek şartı ile onu tasadduk etti.

İbn-i Ömer dedi ki; Ömer (o maldan) fakirlere, akrabalara, kölelere, Allah yolundakilere (mücahitlere), yolda kalmışlara ve misafirlere tasaddukta bulundu. O malın sorumluluğunu üstlenen kişiye oradan örfe uygun bir şekilde kendi mülkiyetine geçirmeksizin yemesi ya da bir dostuna yedirmesi günah değildir. Abdullah b. Avn dedi ki; bu hadisi Muhammed'e rivayet ederken “غير متأول” ifadesine gelince Muhammed dedi ki; “غير متأول” olacak. İbn Avn dedi ki; bu kitabı bana rivayet eden kişi demişti ki; o rivayette “غير متأول” ifadesi de var.

İkinci rivayet;

وَحَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ الْحَفَرِيُّ عُمَرُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنِ ابْنِ عَوْنٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: أَصَبْتُ أَرْضًا مِنْ أَرْضِ حَبِيبٍ، فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: أَصَبْتُ أَرْضًا لَمْ أَصِبْ مَالًا أَحَبَّ إِلَيَّ، وَلَا أَنْفَسَ عِنْدِي مِنْهَا، وَسَأَلْتُ الْحَدِيثَ بِمِثْلِ حَدِيثِهِمْ، وَلَمْ يَذْكُرْ فَحَدَّثْتُ مُحَمَّدًا وَمَا بَعْدَهُ.²

Hadîs-i şerifin tercümesi; İbn-i Ömer'den rivayet edildiğine göre, Ömer demiş ki, “Hayber'den (ganimet olarak) bir arazi elde ettim. Sonra Efendimize *s.a.v* geldim ve dedim ki; Ey Allah'ın Resulü! Ben Hayber'de bir arazi elde ettim ve şimdiye kadar ondan daha çok hoşuma giden ve onun kadar değerli hiçbir malım olmadı”. Hadisin geri kalanını önceki hadisteki gibi nakletmiştir. Sadece Muhammed'e rivayet etmeyi zikretmemiştir.

¹ Müslim, “Vasiyet”, 25.

² Müslim, “Vasiyet”, 25.

Müslim isimli eserde vakıf hukukuna dair rivayet edilen iki hadis de anlamca aynı olup sadece isnatlarında farklılık söz konusudur.

1. Takî Osmanî'nin Hadislere Yaptığı İzahlar

Takî Osmanî yukarıda rivayet edilen hadisi şerifin bütün ifadelerini şerh etmiş olsa da konu gereği hüküm ifade eden yerlere dair izah ve değerlendirmeleri ele alınacaktır;

“حبت أصلها” ifadesi onu “Allah’ın mülküne bağışlarsın anlamında” olup bu cumhurun görüşüdür. Ebu Hanîfe *r.a.* mananın “kendi mülkünde tutarsın, gelirlerini tasadduk edersin” olduğu ifade etmiştir.”³

“لا جناح” ifadesi mütevellinin ihtiyacı ölçüsünde oradan yiyebileceğini ifade eder. Maruf şekil, adette bilindiği üzere demektir.”⁴

“غير متأول” ifadesi mütevellinin yemesi ve yedirmesi, mülkiyetine geçirmesi ve malını çoğaltması şeklinde olmayacağını, sadece âdete uygun bir şekilde olabileceğini ifade eder.”⁵

Takî Osmanî bu ifadeleri izahtan sonra “Vakfın meşruiyeti ve lüzumu” şeklinde bir başlık açarak fikhî açıdan konuyu izah etmiştir;

“Fukahanın cumhuru bu hadisi delil alarak vakfın meşru olduğunu ve süresiz olarak lazım/bağlayıcı olduğunu, vakfeden kişinin vakfı bozamayacağını, onu satamayacağını, hibe edemeyeceğini ve o malda mirasın geçerli olmayacağını ifade etmişlerdir”.⁶

“Ebu Hanîfe’nin ise vakfa dair süresiz ve bağlayıcı olmadığı, vakfedenin iptal edebileceği, mirasın geçerli olabileceği şeklinde görüşe sahip olduğu şöhret bulmuştur. Mesele araştırılıp tahkik edildiğinde Ebu Hanîfe’ye göre her hâlükârda hükmün böyle olmadığı ve konunun bilinmesi gereken detayları olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre vakıf iki kısımdır.”⁷

“Birincisi; vakıfta bulunacak kimsenin bir şeyin aslını, boynunu (mülkiyetini) ve kendisini bizzat tasadduk etmesidir. Bir arsasını mescit, mezarlık, yolcu hanı, gazi konağı ya da hacı evi olarak tasadduk etmesi bu kısma örnektir.”⁸

“Ebu Hanîfe’ye göre bunun hükmü, söz konusu malın süresiz ve bağlayıcı bir şekilde vakıf malı olmasıdır. Vakfeden kişi bunu iptal edemez, satamaz, hibe edemez. Bu konuda cumhur ulemanın görüşü ile tam tamına aynıdır. Bu vakfın meşruiyeti ve bağlayıcılığı konusunda görüş

³ Muhammed Takî Osmanî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, VIII, 73.

⁴ Osmanî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, VIII, 75.

⁵ a.g.e

⁶ a.g.e

⁷ a.g.e

⁸ a.g.e

ayrılığı yoktur.”⁹

“İkinci kısım; bir kimsenin bir şeyin aslını değil menfaatini tasadduk etmesidir. Bir evinin ya da arsasının gelirini camiye ya da yoksullara tasadduk etmesi bu kısma örnektir. Ebu Hanîfe’ye göre bunun hükmü iki durumda süresiz vakıf olması, bir durumda süresiz olmamasıdır.

Birinci durum; vakfî ölümden sonraya bağlamaktır. ‘Bu mal hayatım boyunca vakıftır, öldükten sonra sadakadır’ demesi ya da ‘öldüğüm zaman evimi veya arsamı şuraya vakıf olarak bağışladım’ demesi böyledir. Bu durumda birinci kısım gibi Ebu Hanîfe ile cumhur arasında bir görüş ayrılığı olmayıp vakıf süresiz ve bağlayıcıdır.

İkinci durum; bir şeyin menfaatini tasadduk edip bu bağışlamayı ölümden sonrasına bağlamayarak genel/mutlak bir vakıfta bulunmasıdır. Ölümden sonrasına dair hüküm söz etmeden ‘bu evimin gelirini falanca yere vakfettim’ dese ve bu hâkimin hükmü ile onaylansa, hâkim vakfın süresiz olduğuna hükmetse bu durumda da Ebu Hanîfe süresiz olduğuna hükmeder ve cumhura muhalefet etmez.

Üçüncü durum; bir şeyin menfaatini tasadduk edip bu bağışlamayı ölümden sonrasına bağlamayarak genel/mutlak bir vakıfta bulunmasıdır. Fakat bu durumda hâkimin hükmü yoktur. Sadece ‘bu evimin gelirini falanca yere vakfettim’ şeklinde bir ifadede bulunması buna örnektir. Bu şık Ebu Hanîfe’nin diğer ulemaya muhalefet ettiği durumdur. Ebu Hanîfe’ye göre bu şekilde olan vakıf süresiz vakıf değildir. Vakfeden kişinin vakfı iptal etmesi, satması, hibe etmesi ve ölümünden sonra miras bırakması geçerlidir. Fakat âlimlerin geneli, Ebu Yusuf ve Muhammed’e göre yukarıda zikredilen üç madde gibi süresiz vakıf hükmü alır. Vakfeden kişi bunu iptal edemez, satamaz, hibe edemez.”¹⁰

Takî Osmanî bu açıklamaları yaptıktan sonra teyit için daha farklı ifadelerle meseleyi tekrar izah eder. Sonrasında hadisimizle ilgili Ebu Hanîfe’nin adına nasıl bir yorum ve tevil yapılacağını açıklar ve delillerin değerlendirmesine girer.

2. Osmanî’nin İzahlarının Hanefi Kaynaklarına Uyumu ve Değerlendirilmesi

Yukarıda Takî Osmanî’nin vakıf konulu hadisin şerhinde Hanefiler adına yaptığı izahatlar görülmüş oldu. Hadis, vakfın süreli oluşu ve bağlayıcı oluşu ile ilgili olduğu için sadece bu konuya dair fikhî görüşler gündeme gelmiştir. Bu görüşler Hanefî mezhebinin önemli kaynaklarından olan, Muhammed b. Hasen eş-Şeybanî’nin (ö. 189) *Kitabu’l-Asl*, Ebu’l-Hüseyn el-Kudûrî’nin (ö. 428) *Mubtasaru’l-Kudûrî*, Şemsü’l-Eimme Muhammed es-Serahsî’nin (ö. 483) *el-Mebûsât*,

⁹ a.g.e.

¹⁰ Osmanî, *Tekmiletu Fethi’l-Mülhim*, VIII, 76.

Burhanüddin Ali el-Mergînanî'nin *el-Hidâye*, (ö. 593) Alaattin es-Semerkindî'nin (ö. 539) *Tuhfetü'l-Fukahâ* ve Abdullah b. Mahmud el-Mevsîlî'nin (ö. 683) *el-İbtiyâr li Talilî'l-Mubtâr* isimli eserleri üzerinden değerlendirilip şerhin mezhep ile tutarlığı değerlendirilecektir.

Muhammed b. Hasen eş-Şeybanî, *Müslim'de* zikredilen hadisi yakın lafızlarla kendisi rivayet ettikten sonra konuya “Bu hadisi alıyoruz, eğer bu vakfi hayatında ve sıhhatinde tasadduk ettiyse malından ayrılır. Eğer ölüm hastalığında iken tasadduk etse malının üçte birinden alınır. Ebu Hanîfe ise vakfa sadece ölümden sonrası zikredilerek yapılan vasiyet şeklinde olursa cevaz verirdi”¹¹ ifadeleri ile değinmiştir. Hâkimin hükmüne dair herhangi bir ilavede bulunmamıştır.

Kudûrî, vakıf babına “Ebu Hanîfe'ye göre vakfeden kişiden, vakfedilen malın mülkiyeti ancak hâkimin hükmetmesi ya da ölümden sonrasına vakfi bağlaması ile kalkar. ‘Öldüğüm zaman evimi falancaya vakfettim’ demesi buna örnektir. Ebu Yusuf'a göre ise vakıf sözü ile bu mülkiyet zail olur”¹² şeklinde başlamıştır. Ebu Hanîfe'ye göre mülkiyetin zail olmaması vakfın bağlayıcı olmaması anlamındadır. Vakfedenin dilediği zaman malı satabileceğini, hibe edebileceğini ve miras bırakacağını ifade eder.¹³

Serahsî, konuyu “bazı ashabımız vakfın Ebu Hanîfe'ye göre caiz olmadığını zannetmiştir. *Zahiru'r-rivaye*'de de buna işaret edilmiştir. Biz diyoruz ki; Ebu Hanîfe vakfa izin vermezdi ama onun kastı bağlayıcı olmamasıdır. Ama vakıf aslen kendisine göre caizdir. Çünkü o, vakfeden kişinin vakfettiği malda mülkiyetini devam ettirip gelirlerinin vakfettiği yere gitmesine hükmeder. Bu durumda Ariye gibi olur. Ariye de bağlayıcı değildir. Nitekim Ebu Hanîfe demiştir ki; eğer ölümden sonrası için vasiyette bulunsa vakfı lazım olur”¹⁴ ifadeleri ile açıklamıştır. Serahsi bu açıklamalarla Ebu Hanîfe'ye göre vakıf konusuna değinmiş fakat hâkimin hükmüne dair herhangi bir şey zikretmemiştir. Serahsî, Ebu Yusuf ve Muhammed'in görüşünü “Ebu Yusuf ve Muhammed vakıf işleminde vakfedilen malın başkasının mülküne girmesini engeller. Bağlayıcı olur ve kendisinden sonra mirasçı olunmaz”¹⁵ şeklinde ifade eder. Ayrıca Ebu Yusuf'un önceden Ebu Hanîfe'nin görüşünde olduğunu sonradan Medine'ye gittiğinde bu görüşten döndüğünü nakleder.¹⁶ Serahsî bunları açıkladıktan sonra birçok konunun anlaşılması hususunda birçok detaya değinmiştir.

Semerkindî, Vakıf babında “kişi evini ya da arsasını fakirlere vakfettiğinde Ebu Hanîfe'ye göre eğer yaşarken vakfedip, ölüm sonrasına bağlamadıysa, bu vakfın gelirleri hakkında vakıf hükmü kişi ölünceye kadar devam eder. Vakıf mülkiyetinde kalır ve onu satması, o malda tasarruf etmesi

¹¹ Muhammed b. Hasen eş-Şeybani, *el-Asl*, XII, 102.

¹² El-Kuduri, *Muhtasaru'l-Kuduri*, 127.

¹³ El-Meydanî, *el-Lübab*, II, 99.

¹⁴ Es-Serahsi, *el-Mesut*, XII, 27.

¹⁵ Es-Serahsi, *el-Mesut*, XII, 28.

¹⁶ a.g.e.

caizdir. Ölünce varislere miras olarak intikal eder. Bu Ebu Hanîfe'ye göre vakıf caiz değil diyenlerin kastettiği anlamdır. Ama kişi hali hayatında vakfetse ölümünden sonrası için de vasiyet etse, bu durumda herkese göre geçerli olur. Ama vasiyet gibidir. Kadı hüküm verince de durum böyledir"¹⁷ bu ifadelerle meseleyi izah eder.

Mergînanî ise vakfı konusuna "Ebu Hanîfe demiştir ki; vakfeden kişinin vakfettiği maldaki mülkiyeti ancak hâkimin hükmetmesi ya da vakfedenin vakfı ölüme bağlaması ile gerçekleşir. 'Öldüğüm zaman evimi falancaya vakfettim' demesi buna örnektir. Ebu Yusuf'a göre ise vakıf sözü ile bu mülkiyet zail olur, Muhammed'e göre ise vakfettiği mala bir müteveli belirleyip ona teslim edince mülkiyeti elinden gider"¹⁸ şeklinde ifadelerle giriş yapar. Metinde bunu ifade ettikten sonra metnin şerhinde konuyu "Vakıf ifadesi şeriatıta Ebu Hanîfe'ye göre malın kendisini, vakfeden kişinin mülkünde tutup, menfaatini tasadduk etmektir, sonrasında denmiştir ki; menfaat ma'dumdur. Ma'dum olan bir malı tasadduk etmek sahih değildir. Bu durumda ona göre vakıf geçersizdir. Bu *el-Asl*'da söylenmiştir. Fakat en sahih olanı ona göre ariyede olduğu gibi vakfın geçerli olup bağlayıcı olmamasıdır. Diğer iki imama göre vakıf, vakfedilen malın Allah'ın mülküne geçirilmesi ve vakfeden kişinin elinde mülkiyetin çıkmasıdır. Bu durumda menfaat ilgili kullara olacak, vakıf bağlayıcı olacak, satılamayacak, hibe edilemeyecek ve miras bırakılamayacaktır"¹⁹ şeklinde izah etmiştir. Mergînanî de Serahsî'nin yaptığı ihtilaftan kaynaklanan birçok detaya değinmiştir. Bu detaylar konunun Osmanî'nin şerhinde anlatıldığı kadarı ile anlaşılamayacağını göstermektedir.

Son olarak Mevsilî, vakıf konusuna "Vakıf ifadesi malın kendisi, vakfeden kişinin mülkünde kalacak şekilde, menfaatinin tasadduk edilmesidir. Hâkimin hükmü ya da ölüm sonrasına bağlanmadığı sürece geçerli olmaz"²⁰ ifadeleri ile başladıktan sonra, şerhte "Vakfın cevazı konusunda icmâ vardır, görüş ayrılığı bunun keyfiyetindedir. Ebu Hanîfe ve Züfer'e göre, cevazın şartı vasiyet edilmiş olması ya da 'ölünce onu vakfettim' denmesidir. Eğer vasiyet etmezse geçerli olmaz ve kişni mülkiyetinde kalır, satılması ve miras bırakılması caiz olur. Ama mirasçılar vakfa onay verirlerse geçerli ve süresiz vakfa dönüşür. Eğer kadı vakfın bağlayıcı olması hakkında hüküm verse bağlayıcı olur. Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre bu söylenenler şart değildir. Bu şartların sebebi Ebu Hanîfe'ye göre vakfedilen malın mülkiyetinin adamda kalması ve henüz ma'dum olan gelir ve menfaatinin fukaraya tasadduk edilmesidir. Ma'dumun tasadduku da sadece vasiyette geçerlidir. Diğer iki imama göre vakfın mülkiyeti vakfedenden çıkar, Allah'ın mülkiyetine intikal eder"²¹ şeklinde ifadelerle konuyu izah etmiştir.

¹⁷ Es-Semerkandi, III, 377.

¹⁸ El-Mergînanî, *el-Hidaye*, III, 15.

¹⁹ a.g.e.

²⁰ El-Mevsilî, *el-İhtiyar*, III, 41.

²¹ a.g.e.

Sonuç

Hanefî mezhebi açısından önemli konuma sahip bu kitaplardaki vakıf konuları ele alındığında hepsinin müştereken ortaya koyduğu görüşlerin Takî Osmanî'nin yazmış olduğu şerhte derlemiş olduğu bilgilerle uyum sağladığı anlaşılmaktadır. Bazılarında bazı hususlara değinilmemiş olsa da hepsi toptan değerlendirildiğinde netice Ebu Hanîfe'nin sadece bir konuda vakfı geçersiz kabul ettiğidir. O konunun da Takî Osmanî'nin "bir şeyin menfaatini tasadduk edip bu bağışlamayı ölümden sonrasına bağlamayarak genel/mutlak bir vakıfta bulunmasıdır. Fakat bu durumda hâkimin hükmü yoktur. Sadece 'bu evimin gelirini falanca yere vakfettim' şeklinde bir ifade bulunması buna örnektir" şeklinde ifade ettiği konu olduğu anlaşılmaktadır. Bunun dışındaki konularda Ebu Hanîfe'nin İslam hukukçularına muhalefeti söz konusu değildir.

KAYNAKÇA

El-Kudûrî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer b. Hamdân (428/1037), *el-Kitâb*, Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 2008.

El-Mergînanî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl (593/1197), *el-Hidâye*, Karatşi: Mektebetü'l-Büşra, 2014.

El-Mevsilî, Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî (683/1284), *el-İhtiyâr li Talîli'l-Muhtâr*, Nşr. Şuayb Arnavut, Beyrut, er-Risaletü'l-Alemiyeye 2010.

El-Meydani, Abdülğani el-Ğuneymi (1298/1881), *el-Lübab fi Şerhi'l-Kitab*, Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 2008.

El-Osmanî, Muhammed Takî, *Tekmiletu Fetih'i'l-Mülhim*, Şam: Daru'l-Kalem.

Es-Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed (539/1144), *Tuhfetü'l-fukahâ*, Nşr. Dr. Muhammed Zeki Abdül-Berr, Kahire: Mektebetü Dari't-Türas, 1998.

Es-Serahsi, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebu Sehl (483/1090), *el-Mebsût*, Lübnan: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.

Eş-Şeybani, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad (189/805), *Kitâbü'l-Asl*, Nşr. Dr. Muhammed Boynukalın, Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (261/875), *el-Câmi'us-sabîh*, Dimeşk: Daru'l-Feyha, 2011.



DİSİPLİNLERARASI YAKLAŞIMLA SANAL UYUŞTURUCU: FOMO

Fikriye ÇELİK¹ & Ayşe Zeynep AKKOYUN²

Özet

İnsanlık tarihi boyunca yaşanan her dönem kendi sınıflı yapısını inşa etmiş; toplumsal ilişkiler bu yapı çerçevesinde gelişim göstermiştir. Bugün içinde bulunduğumuz dijital çağ da ayırımın teknolojiyle ilişki üzerinden yapıldığı yeni bir sınıfsal yapı ortaya çıkarmış; yeni medya araçlarını kullanan ve kullan(a)mayan, dijital ortama doğuştan hakim olan ve ol(a)mayan, teknolojik gelişmelere ayak uyduran ve uydur(a)mayan olmak üzere “dijital yerliler” ve “dijital göçmenler”in oluşturduğu iki sınıf kurmuştur. Teknoloji çağına doğan, yeni dijital ortamlarda bulunmada zorluk yaşamayan ya da yeni bir teknolojik buluşu kullanmada herhangi bir öğrenim sürecine ihtiyaç duymayan sınıfı temsil eden “dijital yerliler”in yeni iletişim ortamlarına yatkınlık ve kullanım becerisini hayatın merkezine alacak kadar genişletmesi insanı internet bağımlılığı gibi yeni bağımlılık türleriyle tanıştırmıştır. Bu çağda temel insani ihtiyaç kabul edilen sosyal medyanın “her zaman” ve “her yerde”liğine; hızlı, değişken, etkileşim merkezli özellikleriyle ayak uyduran “dijital yerli” “FOMO” adı verilip kısaca “olan biteni kaçırma kaygısı” olarak tanım kazanan ve internet bağımlılığının tanı kriterlerinden biri olabilecek bir semptomla mücadele içinde yaşamaktadır. Literatür tarama tekniğiyle gerçekleşen bu nitel araştırmada “FOMO”yu disiplinlerarası yaklaşımla ele alıp çevrimiçi davranış biçiminde yaşanan bağımlılık eksenli dönüşümü somutlaştırmada yeni bir kapı açarak kavramı alanyazına kazandırmak amaçlanmaktadır. Ayrıca araştırmanın internet ve sosyal medya bağımlılığıyla ilgili yapılacak bundan sonraki çalışmalar için öncü niteliğinde olacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Anksiyete, FOMO, İnternet Bağımlılığı, Psikiyatri, Sanal Uyuşturucu, Sosyal Medya.

Abstract

VIRTUAL DRUG THROUGH INTERDISCIPLINARY APPROACH: FOMO

Every period throughout the history of humanity has built its own class structure; social relations developed within the framework of this structure. The digital age we live in today has created a new class structure in which the distinction is made through the relationship with technology; it has established two classes consisting of “digital natives” and “digital immigrants”, who use or cannot use new media tools, who digital media born and non-dominant, who can and cannot keep up with technological developments. The “digital natives”, who represent the class born in the age of technology, do not have difficulty in being in new digital environments or do not need any learning process in using a new technological invention, have expanded their ability to use and inclination to new communication environments to the center of life. At this stage, humanity has met with new types of addiction. “Digital natives” who adapt to the “always” and “everywhere” nature of social media, which is accepted as a basic human need in this age, are struggling with an addiction called “FOMO” and briefly defined as “fear of missing out”. In this qualitative research using literature review technique, it is aimed to evaluate “FOMO” through an interdisciplinary approach and bring it to the literature by opening a new door in embodying the addiction-oriented transformation in online behavior. It is thought that the research will be a pioneer for future studies on internet and social media addiction.

Keywords: Anxiety, FOMO, Internet Addiction, Psychiatry, Social Media, Virtual Drugs

¹ Öğr. Gör., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik A.B.D., fcelik@cumhuriyet.edu.tr

² Dr. Öğr. Üyesi, Afyonkarahisar Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Ruh Sağlığı ve Hastalıkları A.B.D., aysezeynep.akkoyun@gmail.com

Giriş

İnsan dünyaya geldiği andan itibaren tehlike veya tehlike tehdidi olarak algıladığı nesnelere karşısında korku ya da kaygı hissi yaşamaktadır. Bu durum doğal bir sürecin sonucudur. Nitekim tarih boyu da insan bir kısmı rasyonel bir kısmı irrasyonel pek çok korkuyla yüzleşmiştir. Bahsi geçen duyguların çoğunda kaynak özneyi işaret ederken bir kısmına toplum kaynaklık etmiştir. Dönemsel şartlara bağlı bir toplumsal varlığı göz önünde bulundurulduğunda; teknoloji karşısında korku ya da anksiyete duyan insanın varlığı adeta kaçınılmaz olmuştur. Kuşkusuz bu, yalnız teknolojinin riskleri karşısında beliren çaresizlik şeklinde açığa çıkmamış; teknoloji ve onun imkanlarından yoksunluk da benzer duygulara sebep olan bir faktör olarak kendini göstermiştir.

Tarihte teknoloji-korku/anksiyete ilişkiselliği insanın mahremiyet ihtiyacı üzerinden gerçekleşmiştir. Gelişen teknolojik araçlar karşısında mahrem olanı koruma düşüncesi bir tür mücadeleye dönüşmüş; mahrem tanımlamasına dahil edileni kendinde saklı tutma isteği yaşam hakkı kabul edilmiştir. Böyle bir toplum yapısında ortaya çıkan kitle iletişim araçları, insanı kendi mahremini koruma ve yalnız bırakılma hakkının elinden alındığı endişesiyle baş başa bırakmıştır. 1440'lü yıllarda icat edilen matbaanın ürettiği teknoloji korkusu 1800'lü yıllarda kameranın keşfiyle yeni bir boyut kazanmış; kendini tehdit altında hissetme dürtüsü açığa çıkmıştır (Jarvis, 2012, s. 88-92). Teknolojik gelişmelerin ruhsal yapıda meydana getirdiği ancak bilinç düzeyinde olmayan etkileşimler sonucunda yaşanan endişe ve korku dolu bir hayatla başa çıkmak zorunda kalan insan, bugünün dünyasında teknolojiden yoksun kalma kaygısı içinde bulunan insan modeline evrilmiştir. Kuşkusuz bunu bir (d)evrim olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır. Nitekim bilişim teknolojilerinde yaşanan gelişmeler sosyokültürel ve sosyoekonomik dönüşümlere yol açarak toplumsal değişimlere kapı aralamıştır. Bu değişimlerin başında nesiller arası farkın yerini nesiller arası kopukluğa bırakması gelmektedir.

Bugünkü dijital çağ yeni bir sınıflı yapı doğurmuş; ayrımı teknolojiye yatkınlık ve kullanım becerisi üzerinden gerçekleştirmiştir. “Dijital yerliler” ve “dijital göçmenler” şeklindeki konumlanışla oluşan yapı üzerinde yükselen yeni dünya, internet ağıyla toplumları adeta kuşatmıştır. Eski, gerçek, “hakikat”in henüz gözden düşmediği dünyaya tanıklık etmiş dijital göçmenler; dijital çağa doğup sanallığın yapaylığını normalize eden, hakiki olandan çok sahte olanla irtibatlı olma konumuna yerleşen dijital yerlilere oranla bu kuşatmadan daha az yara alarak kurtulmayı başarmaktadırlar. Buna karşılık gerçek ve sahte olanın bulanıklaştığı bu çağda sanal dünyanın gerçek dünya yerine ikame edilmesi insanı sanal mekândan uzak kalma kaygısıyla tanıştırmış; bu tanışıklık dijital yerlilerin adeta hafızasına işlemiştir. Bahsi geçen kaygı hayattan kopma, toplumdan dışlanma, gündemi kaçırma endişesidir.

Literatür tarama tekniğiyle gerçekleşen bu niteliksel çalışma; dijital dünyanın karakterine bürünen insanın kazandığı yeni bir bağımlılık biçimi olarak “FOMO”yu disiplinlerarası yaklaşımla

ele alıp çevrimiçi davranış biçiminde yaşanan bağımlılık eksenli dönüşümü somutlaştırmada yeni bir kapı açarak kavramı alanyazına kazandırmayı amaçlamaktadır. Ayrıca araştırmanın sonraki çalışmalar için öncü nitelikte olduğu düşünülmektedir.

1. Dijital Yerlinin İnsani İhtiyacı: Sosyal Medya

Teknolojinin insan hayatının temel belirleyeni olma sürecinde inşa edilen yeni toplumsal düzende internet merkezli yaşam biçimi ortaya çıkmış; böylece dijital kültür baş göstermiştir. Bu kültür kuşaklar arası farkları işaret ederek topluma yerleşmiş; dijital kültür bağlamında iki sınıflı yapı gelişmiştir. Dijital teknoloji kullanımı ve yeni iletişim ortamlarına yatkınlık çerçevesinde ortaya çıkan toplumsal yapı dünya hakkındaki farklı yargıların yeni dünyada var olma biçimine göre şekil kazanmıştır.

Prensky (2001), dijital teknolojilerde yaşanan gelişmelerin toplumsal dinamikler üzerinde meydana getirdiği etkiyi önceki nesiller arasında gözlenen farkların ötesine yerleştirmekte; bunu büyük bir kopukluk olarak nitelemektedir. Geri dönüşü olmayan bu kökten değişimi dijital teknolojinin 20. yüzyılın son on yıllarında gelişip hızla yayılmasına bağlayan Prensky (2001:1) bu kuşaklar arası kopukluğu “dijital yerliler” ve “dijital göçmenler” üzerinden açıklamaktadır. Buna göre dijital medya araçlarını kullanan ve kullan(a)mayan, yeni medyaya doğuştan hakim olan ve ol(a)mayan, teknolojik gelişmelere ayak uyduran ve uydur(a)mayan olarak karşımıza çıkan yapıyı “dijital yerliler” ve “dijital göçmenler”in oluşturduğu iki sınıf kurmaktadır.

“Dijital yerliler”; teknoloji çağına doğan, yeni dijital ortamlarda bulunmada zorluk yaşamayan ya da yeni bir teknolojik buluşu kullanmada herhangi bir öğrenim sürecine ihtiyaç duymayan sınıfı temsil etmektedir. Bu kavram 2000’lerin başında bilinirlik kazanmakla birlikte internet kapsayıcılığında küresel bir dünyanın tamamen kurulması sonucu 21. yüzyılda ortaya çıkan nesli tanımlamaktadır. Anadili bilgisayarların, video oyunlarının ve internetin dijital dili olan kişilerin “dijital yerliler” olduğunu düşünen Prensky (2001:1-2) için dijital dünyaya doğmamış, ancak hayatının sonraki aşamalarında yeni teknolojinin pek çok yönünü benimsemiş ya da bu teknolojilerle karşılaşmak zorunda bırakılmış nesil ise “dijital göçmenler” kabul edilmelidir.

Prensky’nin küresel dünyanın ağ toplumunda ortaya çıkan yeni kuşağı tanımlamak adına böyle bir tercihte bulunması; “dijital yerli” (*digital native*) olarak isim kazanan sınıfın dijital dile ana dil (*native speaker*) olacak şekilde hâkim olmasından ileri gelmektedir. Bu kavramın içerimlediği anlam yalnız kültür ağırlıklı bir gönderme değil aynı zamanda yaş aralığı vurgusu da yapmaktadır. Nitekim yaşın sınıflamaya dahil edilmesi internet özelinde teknolojinin kullanım değerinden ziyade temel bir ihtiyaç kabulüyle ilgilidir. Dünyayla 1980 sonrası tanışan, teknoloji merkezli bir yaşam biçimine uyumda sorun yaşamayan, internet ve dijital araçları hayatın odağına yerleştiren bu çağın çocuklarını temsil eden dijital yerlilerin ihtiyaçları ve karşılama biçimleri içinde bulunduğumuz dönemin bir tür resmini vermektedir. Buna göre dijital teknolojileri hayatına eklemleyen yeni

dünyanın insanı ihtiyaçlarının tatmini için de yeni yollar keşfetmiştir. Bu keşiflerin kullanışlı pek çok araca hızla ulaşabilme kolaylığından kaynaklı olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim fizyolojik ya da psikolojik ihtiyaçlar nesiller boyu devam eden bir gereksinimi içinde barındırmanın yanında dijital yerlinin karşı karşıya olduğu yeni dünyaya bağlı olarak güncellenip değişim gösteren ihtiyaçlardan da söz edilmelidir.

Bu çağın insanı; Maslow'un (1943: 382) İhtiyaçlar Hiyerarşisi'nde sözünü ettiği ve tam tatmin seviyesinin yakalandığı kendini gerçekleştirme ihtiyacına yeni mekânlarda yeni imkânlarla kavuşmaktadır. Bu mekânların başında ise sosyal medya mecraları gelmektedir. Dijital yerli sosyal medya ortamlarında önceki kuşaklardan farklılık arz eden özellikleri neticesinde hareket kabiliyeti sergileyebilmekte; çevrimiçi davranışları öne çıkarmaktadır. Castells'in (2009) "network toplumu"nun temelini oluşturduğu görülen yerliler teknolojiyle bütünleşik, ağlarla birine bağlı, sanal iletişim ile etkileşim merkezli yapı gereği akışkanlık ve her an her şeyden haberdar olma itkisi içinde bulunmaktadır. Bu itkiyi karşılayan internet; taşınabilir aygıtların gelişmesiyle insanın vazgeçemeyeceği veya vazgeçmenin mümkün olmadığı özel bir alana yerleşmiştir. McLuhan'ın (1994) aracın insanın uzantısı olduğuna duyduğu kesin inanç; teknolojinin her yerdeliğinin mümkün hale gelmesiyle somut bir görünüme kavuşmuştur. Dijital çağda insanın uzvu görünümüne kavuşan sosyal medyanın "ne"liğine ilişkin yapılan açıklamalarda bu mecraanın olumsuzluk içeren özelliklerinin ön plana çıktığı görülmektedir. Eleştirel görme biçimi üzerinden sosyal medyanın öncelikle sosyalleşmek yerine asosyalleşmek üzerine kurulu bir düzen doğurduğunu söylemek mümkündür. Zira yalnız birer sayı görünümündeki kalabalıklarla kurulu ilişkiler derinlikten yoksun, her an bozulmaya hazır bir etkileşimden ibarettir.

Ne var ki Prensky'nin de ifadelendirdiği gibi dijitallik üzerinden açıklanan iki neslin yerlisi sosyalleşme anlayış ve biçimleriyle göçmen olandan ayrılmaktadır. Dijital yerliler sosyalleşme zemini olarak internet, bilgisayar, video oyunları, akıllı aygıtlar ve sosyal medyaya yönelim içinde bulunmaktadır (Prensky, 2001: 1-6). Kuşkusuz ağlarla birbirine bağlı bugünün dünyasında dijital göçmenler de internetten azade bir hayat sürme şansına sahip görünmemektedirler. Buna karşılık dijital yerlilerin önceki kuşaktan farklı olarak gerçek hayatla sanal dünyanın mesafesizliğinden yana duruş sergilediği belirtilmelidir. İnsan, doğduğu çağın dönemsel şartları ve toplumsal koşulları izin verdiği ölçüde düşünce yapısını geliştirmekte; kültürel ve çevresel faktörlerin etkisinde bir düşünme süreci inşa etmektedir. Bu itibarla dijital yerlilerin kendine has düşünme şekli iç içe bulunduğu teknolojik araçların kullanımına da yansımaktadır. Buradan yola çıkarak dijital yerlilerin sınırsız kullanımda bir beis görmediği sosyal medya mecralarında da bilinçli kullanım ortaya koyması ya da genelde internet okuryazarlığı, özelde sosyal medya okuryazarlığı geliştirmesi, çoğu zaman büyük bir beklenti olabilmektedir.

Sosyal medyanın gündelik hayatta ona çizilen sınıra dayandığı yerde insanın kendi eylemlerinin

müdahalecisi olması gerekmektedir. Bu yönüyle teknolojiyi bilinçli kullanmayı bir tür özdenetim mekanizması olarak da değerlendirmek mümkündür. Sosyal medya ortamlarında bu mekanizmayı çalıştırmanın en doğru yolunun geçirilen zamana kısıt koyma olduğunu düşünmek güç değildir. Teknolojinin beynin elektriksel aktivitesini ve işleyişini bozduğu üzerine geliştirilen çeşitli görüşler dikkati çekmektedir. Örneğin; sosyal medyayla fazla zaman geçirmenin insanın sağ beyni üzerinde bazı etkilere sahip olduğu ve bu mecralarda sınır olmaksızın zaman harcayan bireyin sağ beyin işlevlerinde kayıp yaşandığı düşünülmektedir (Dağ, 2014).

İnsan beyni sağ ve sol olmak üzere iki yarım küreden meydana gelir. Yarım küreler ise serebral korteks, beyaz cevher, bazal ganglionlar, amigdala gibi beyin yapılarından oluşur. Korpus kallozum; beynin her iki tarafındaki simetrik yarımküreleri birbiriyle birleştiren yapının adıdır. Her iki yarım küre birçok işlevde birlikte çalışmaktadır. Ancak bazı işlevlerde bir yarımküre diğerine nazaran daha baskın gelebilmektedir. Sol beyin daha ziyade bilinç, düşünme, karar verme, algılama, düşündüğünü ifade edebilme, mantıklı olma, bellek, matematiksel zekâ, gerçeği değerlendirme gibi kognitif yetiler ile ilişkilendirilir. Sağ beyin ise; emosyon, emosyonu dışa vurma, sözel olmayan iletişimi izleyebilme ve yaratıcılık gibi sanatsal yeteneklerden sorumlu tutulur (Öztürk ve Uluşahin, 2015: 24-25).

Sosyal medyanın sağ beyin üzerinde bıraktığı düşünülen etkilerle her iki yarım kürenin birçok işlevde birbiriyle etkileşim halinde olduğu, yani beraber çalıştığı bilgisi birlikte düşünüldüğünde; teknolojinin beyin aktiviteleri üzerinde meydana getirmesi olası herhangi bir değişikliğin pek çok sonucu olacağını söylemek mümkündür. Sağ beyinde meydana gelen değişimin sosyal hayattan kopma, sanat ve zekâ içeren aktivitelerden uzak kalmayla birlikte asosyalleşmeye yol açmasının bu sonuçların başında geldiği ifade edilmektedir (Eraslan, 2016: 33). Bununla birlikte konu hakkında daha net veriler ortaya koyabilmek için geniş çaplı, karşılaştırmalı ve iyi yapılandırılmış araştırmalara ihtiyaç olduğunu vurgulama lüzumu kendini göstermektedir.

Dijital yerlilerin özelliklerinden biri olarak karşımıza çıkan “hız”lı erişim ve tüketim, bilgide olduğu kadar ilişki ve iletişimde de açığa çıkmaktadır. Gerçek hayatın üzerine bina edilip sahteliği temalaştıran sanal dünyada sosyal birey görüntüsü elde etmek yalnızlaşma/yalnız kalma sorununa davetiye çıkarmaktadır. Şüphesiz yalnızlaşmanın sarmala dönüştüğü yerde yabancılaşma ortaya çıkmaktadır. Çevresine, topluma ve sonunda kendine yabancılaşan bireyin bir süre sonra varlık gösterebildiği tek mecra olarak sosyal medyayla baş başa kalması beklenen bir sonuç ortaya koymaktadır. Bu durum dijital hayatın gerçeğiyle yüzleşmek zorunda kalan insanı; kendini ortaya koyabildiği, gerçekleştirebildiği tek alana tutunma çabasına itmektedir. Bu aşamada sosyal medya ortamlarına merak ve ilgiyle başlayıp sonrasında mahkûm olma ya da kopamamayla seyreden bir bağımlılık biçimi gelişmektedir.

2. Davranışsal Bağımlılık Örneği Olarak İnternet Bağımlılığı

Bağımlılık, günümüz toplumlarının yabancı olduğu bir kavramdır. Bu kavram; tıbbi ilaçların ya da bağımlılık yapıcı maddelerin suiistimal edilerek, vereceği hazzı erişebilmek için ısrarcı biçimde kullanılması ve istense de bırakılmaması şeklinde tanımlanmaktadır. Tanımdan da anlaşılacağı üzere bağımlılık durumunda kişi bağımlısı olduğu nesne üzerindeki denetimini kaybettiği için o nesnenin esiri konumuna gelip bir anlamda özgürlüğünden olmaktadır. Bahsi geçen nesne alkol, esrar veya eroin gibi bağımlılık yapıcı bir madde ya da kontrolü kaybedilen bir davranış olabilir. Nitekim internet kullanımı da böyle bir davranıştır. Bu noktada ihtiyaç ile bağımlılık arasındaki ayrım çok önemlidir. İnternet kullanım davranışının engellenemez biçimde kişinin hayatına hükmeder hale geldiği noktada davranış artık internet bağımlılığına dönüşmüş demektir.

Gençler, mesleği gereği internette çok vakit geçirenler, dürtü kontrol sorunu yaşayanlar, dinamik problemleri olanlar, parçalanmış veya sorunlu ailelerin çocukları gibi bazı özellikli kimselerin risk grubunu oluşturduğu bilinmekle birlikte internet bağımlılığı toplumun yalnız belli kesiminde görülen bir problem olmanın çok ötesindedir. İnternet kullanımının değişen toplumsal koşullarla ilişkili olarak yaygınlık kazanması, internete erişimin kolaylaşması gibi etkenler internet bağımlılığı açısından genç nesil kadar önceki kuşakları da risk grubuna yerleştirmektedir (Fendoğlu, 2019). Bununla birlikte internet kullanımının hastalığa yani internet bağımlılığına evrildiği noktayı dijital dünyayla kurulan bağın sınırı belirlemektedir. Buradan hareketle dünyaya bu sınırın anlamından yoksun olarak gelip kullanım değerinin bilincinde olmayan Z kuşağının davranış bağımlılığı açısından yoğun bir tehdit altında olduğu belirtilmelidir.

İlgili alanyazına bakıldığında; internet bağımlılığının üzerinde fikir birliğine varılmış tanı kriterlerinin olmadığı görülmektedir. Bu durumu içinde bulunulan küresel dijital dünyayla irtibatlandırmak zor değildir. Zira dijital dünyanın etkisiyle olağan ile olağan dışı arasındaki sınırın görünürlüğünü yitirmesi, bir davranışın normal sınırlarda değerlendirilip değerlendirilemeyeceğine karar vermeye bağımlılık engel olmaktadır. Buna karşılık internet bağımlılığı için önerilen bazı kriterlerle ilgili ortak görüşlerin varlığına da rastlanmaktadır.

İnternette çok zaman harcama, zihni sürekli internet kullanım isteğiyle meşgul etme; internet kullanım davranışı üzerinde denetimi kaybetme; planlanandan daha uzun süre internette vakit geçirme; arzu edilse de internet kullanım süresini azaltamama; internet ortamı dışında geçirilen zamanın boşa akıp gittiğini düşünme; internetten uzak kalınan zamanlarda tahammülsüzlük, çökkünlük, sinirlilik, iç sıkıntısı yaşama ve internetle ilgili hayaller kurma; bu ruh hali nedeniyle iş ve sosyal hayatta ya da aile hayatında belirgin olarak zorlanma; internet kullanım davranışının verdiği hazzı ulaşabilmek için gittikçe internetle baş başa olma süresini artırma; eskiden keyif veren internet kullanım süresinden artık keyif alamama, engellenemeyen internet kullanım

davranışı nedeniyle kendine ve sosyal etkinliklere zaman ayıramama; uykusuz kalma ve işe geç kalma gibi internet kullanım davranışıyla ilişkili sorunlara rağmen bu davranışa devam etme; başkalarına internette kalma süresiyle ilgili yalan söyleme ihtiyacı duyma; internet kullanım davranışını bir problem çözme mekanizması olarak görme veya mutsuzluk, suçluluk gibi olumsuz duygulardan kaçmak için kullanma bahsi geçen önerilerden bazılarıdır (Arısoy, 2009; Beard ve Wolf, 2001; Block, 2008; Ko vd., 2005; Öztürk vd., 2007; Shapira vd., 2000; Yen, 2007; Young, 1999).

Önerilen tanı kriterleri dikkate alındığında; internet bağımlılığının, bireyin işlevselliğinin her alanını tehdit eden bir problem olduğu açıkça görülmektedir. Sayısız psikososyal sorunu da beraberinde getiren internet bağımlılığı bütün yönleriyle incelenmeyi gerektirmektedir. Her psikiyatrik bozukluk gibi bu durum da kişiyi ve yakın çevresi başta olmak üzere içinde yaşadığı toplumu pek çok açıdan olumsuz yönde etkileyen bir hastalıktır. Zira bireyin kontrolsüz internet kullanım davranışı bireysel işlevselliğin önemli oranda azalmasına yol açmaktadır. Bireysel işlevselliğin azalması ise bireyin ailesine veya yakın çevresine karşı yükümlü olduğu görev ve sorumlulukları yerine getirmesinin önünde engel teşkil etmektedir. Benzer durum kişinin içinde yaşadığı topluma karşı görev ve sorumlulukları için de geçerlidir. Kuşkusuz bu durum internet bağımlılığının yalnız bireyi değil bütün toplumu derinden sarsan bir sağlık sorunu olarak ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Toplumun genelini etkileyen problemlerle mücadele ancak kişiyi bu probleme sürükleyen faktörlerin ortaya konmasıyla mümkündür. Zira bireyi soruna iten nedenler tam olarak anlaşılıp açığa çıkarılmaz, bu nedenlere karşı gerekli önlemler alınamazsa sorunla yüzleşmek zorunda kalındığında sarf edilen çaba çoğu zaman sorunu törpülemekten öteye gitmemektedir.

İnternetin kullanım amacını aşarak patolojik boyutta kendine alan açmasının gündelik hayatın olumsuzluklarının yanında psikososyal değişkenlere de bağlı olduğu bilinmektedir. Ayrıca kişilerin internet kullanım davranışı üzerinde ısrar etmesinin altında yatan nedenler arasında psikolojik faktörlerin özellikle vurgulandığı dikkati çekmektedir (Öztürk ve Uluşahin, 2015: 511-551). Bu noktada dinamik psikiyatrinin çalışma alanı olan kişinin ruhsal gelişim basamaklarına değinmek kuşkusuz konuyu daha anlaşılır kılacaktır. Ruhsal gelişim basamakları; doğumla başlayıp ölüme kadar devam eden, kişilik ve kimlik gibi psikanalitik kavramların ortaya konmasına aracılık eden evrelerdir. Kişi bu basamaklarda sahip olduğu birbirinden farklı ihtiyaçların ruhsal açıdan sağlıklı bir şekilde karşılanmasına göre ikili ilişkilerde kullanacağı bazı yetiler kazanmaktadır. Bahsi geçen ihtiyaçlar yeterince karşılanmaz veya bir sebepten karşılanamaz ya da gereğinden fazla karşılanırsa kişi, hayatının ilerleyen yıllarında özellikle de sosyal ilişkilerinde uyum bozukluğu başta olmak üzere pek çok sorunla yüzleşmek zorunda kalmaktadır.

Yüzleşilen sorunun yalnızca bir uyum bozukluğu olması halinde bile bu sorun kişinin sosyal

ilişkilerindeki başarısızlıkla bağlantılı olarak ruhsal açlık hissetmesine sebebiyet vermektedir. Burada sözü geçen açlığı kişinin başa çıkması gereken bir durum olarak nitelemek mümkündür. Bu durumda ruhsal açlığı giderme yolu olarak olgun olmayan yani sağlıklı olmayan problemle başa çıkma mekanizmalarına başvurulabildiği görülmektedir. Tam bu noktada internet kullanım davranışı devreye girebilmekte; internette geçirdiği zamana sınır koymayan kişi internet bağımlısı olabilmektedir. Başka bir ifadeyle ruhsal yapıda meydana gelen iç çatışmalarla ilişkili olan kimlik sorunları ya da kişilik özellikleri nedeniyle sosyalleşme gereksinimini karşılayamayan kişi bu gereksinimini internet aracılığıyla giderme yoluna başvurmaktadır. Bahsi geçen sonuç kişide geçici bir tatmin duygusu oluşturup gerçek hayattaki sorunları unutturabildiği noktada kişi artık interneti vazgeçilemez bir alana yerleştirmektedir.

İnternet ortamında insanlar birbirleriyle sanal kişilikleri ve sanal kimlikleri üzerinden etkileşime geçmektedir. Bir kısım sanal kimlikler gerçekte sahip olunan kişiliği sergilerken diğer kısmın sanal kimliğiyle gerçek kimliğinin örtüşmediği görülmektedir. Başka bir deyişle sözü geçen sanal niteliği gerçeğe birebir aynı olabilse de çoğu zaman kişinin günlük hayatta olmak istediği ancak çeşitli nedenlerden dolayı olamadığı halidir. Bu noktada sanal ortamların insana olduğundan ziyade olmak istediği kimliğe bürünme fırsatı sunduğunu söylemek mümkündür. Bu fırsat bir tür kaçış yolu kabul edilmektedir. Bu kaçışın insanları internette daha fazla zaman harcamaya ittiğini, böylece internet bağımlısı olma ihtimalini belirgin olarak arttığını söylemek yanlış olmayacaktır.

3. Sosyal Medyaya Sürükleyen Duygu: FOMO

Akışkan internette toplum gündeminin belirlenme mekânı olarak söz etmenin mümkün olduğu sosyal medya mecralarında her an yenilenen gündemin bir parçası olma gayretinde bulunan insanın sürekli takipte olma ve akışta yer alan konuyla ilgili yorumda bulunma isteği, ağda kurulan arkadaşlık ilişkilerinden kopmamak adına çevrimiçi olma arzusu, sosyal medyada geçirilmeyen zamanı eğlence kaybı görme ve mutsuzluğu giderme yolu olarak bu ortamlarda bulunma gerekliliğine yönelik inanç geliştirme, sanal mekânları gündelik hayatta karşılaşılan sorunlardan bir tür kaçış yolu kabul etme; çevrimiçi davranışın bağımlılık içeren bir aşamaya ulaştığının göstergesi olarak değerlendirilmelidir. Kendine yabancılaşma sonucu elinde kalan tek tatmin edici ortama tutunma adına sergilenen bu yoğun çaba; teknolojinin hız içeren, sürekli değişen ve yenilenen doğasına ayak uydurmakta güçlük çeken insanı yeni bir korku türüyle tanıştırmaktadır. Teknolojinin iletişimde kullanılmaya başladığı ilk dönemlerde teknoloji kaynaklı korku yaşayan insanın bugün içinde bulunduğumuz dijital çağda yeni iletişim araçlarından mahrum olma korkusuna sahip insana dönüştüğünü görmek işten bile değildir.

2013 yılında Oxford sözlüğüne giren “FOMO” (Fear of Missing Out), “başka bir yerde ilginç veya heyecan verici bir olayın gerçekleştiğine dair endişe hissi”ni tanımlamaktadır (Oxford, 2013). Ancak bir korku biçimi olarak anlam kazanan “FOMO”nun tam olarak hangi duyguyu

barındırdığını anlamak, korku ve anksiyete tanım ve farklarına değinmekle mümkün olmaktadır. Korku; kişinin tehlikeden korunmasını veya kaçmasını sağlamak bağlamında kurtarıcı bir niteliğe sahiptir. Anksiyete ise korku ile karşılaştırıldığında, tanımında bir dizi belirsizliği ve karışıklığı barındırmaktadır. Başka bir deyişle; korkunun nesnesi belli iken anksiyetenin nesnesi belli değildir, yoktur. Esasında anksiyetenin kaynağı nesneyi değil özneyi göstermektedir. Zira dinamik psikiyatrye göre anksiyete; bireyin ruhsal yapısını meydana getiren ego, süperego ve id'in birbiriyle etkileşimlerinden kaynaklanan birtakım iç çatışmaların ürünüdür. Anksiyete, tehlikeye veya tehlike tehdidine göre orantısız bir duyumdur. Ayrıca yerine göre olağan olabildiği gibi şiddeti, gereği, işlevsellik üzerine etkisi ve süresi baz alındığında patolojik boyutlara ulaşarak kişiyi bir dizi sıkıntılara sürükleyebilmektedir (Öztürk, 2007: 296). Dolayısıyla tanımlamasında korku duygusuna gönderme söz konusu olmakla birlikte aslında "FOMO", korkudan ziyade bir anksiyete türüdür. Özellikle "dijital yerliler" olarak tanım kazanan Z kuşağının bir nesne ya da durumun yokluğu ihtimalinde duyumsayacağına dair zihninde ürettiği, olan bitenden geri kalmışlık kaygısıdır.

Görünüşte ciddi bir tehdit imajı çizmeyen "FOMO"nun tıpkı bağımlılık yapıcı maddeler gibi kişinin bilincini ve kontrol yeteneğini bozduğu düşünülmekte; bu sebeple "sanal uyuşturucu" olarak nitelendirilmektedir (Tarhan, 2014). Kognitif yetiler arasında ele alınan bilinç; kişinin uyanıklık halindeyken kendisinin ve çevresindekilerin farkında olması durumu olarak tanımlanmaktadır (Öztürk ve Uluşahin, 2015: 128). Dolayısıyla "FOMO"nun bilinç yetisinde meydana getirmesi muhtemel herhangi bir değişimin ya da bozulmanın kişinin hayatında önemli bir etkiye neden olacağını ifade etmek mümkündür.

Gelişmeleri kaçırmamak adına sürekli takibe dayanan bu psikolojik durum interneti insan hayatının merkezine taşımaktadır. İnternette uzak kaldığında olan bitenden bihaber olacağını, gündemi kaçıracağını düşünen insan kendini sosyal medya hesaplarını sık sık kontrol etme isteği içinde bulmakta; sosyal medya mecralarından uzak kaldığı zamanları kayıp olarak nitelemektedir. Bu yoğun izlemeye dayalı arzu uyku kalitesini düşürdüğü insanın gündüzleri konsantrasyon sorunları yaşamasına yol açmaktadır. FOMO yaşayan bireylerin günün tamamında olduğu gibi uyumadan hemen önce de son olarak bir tür görev bilinciyle sosyal medya hesaplarını incelediği, sabah uyanır uyanmaz sosyal medyaya yöneldiği görülmektedir.

FOMO yaşayan insanlarda sosyal medya ortamlarındaki paylaşımları yeteri kadar beğeni almadığında kendini mutsuz hissetme, değersiz olduğunu düşünme görülmektedir. Bu noktada yaşanan yoksunluk hissi dikkat çekmekte, açıklanmayı beklemektedir. Madde kullanım bozukluğu tanı kriterlerinden biri olan yoksunluk; kişi maddeye ulaşmadığında veya her zaman kullandığı dozu azalttığında ortaya çıkan bir takım fizyolojik ve psikolojik semptomların deneyimlenmesidir. Fizyolojik yoksunluk belirtileri terleme, titreme, çarpıntı gibi belirtilerken; psikolojik yoksunluk semptomları mutsuzluk, huzursuzluk, iç sıkıntısı gibi semptomlardır. "FOMO" kavramı

“yoksunluk” tanımıyla birlikte düşünüldüğünde; bu kaygıya sahip kişilerin de tıpkı madde bağımlılığında olduğu gibi psikolojik bir yoksunluk içine düştüğü görülmektedir.

FOMO endişesine sahip bireylerde görülen değersizlik düşüncesini başkaları tarafından onaylanmamış veya kabul edilmemişlik hissiyle ilişkilendirmek mümkündür (Tarhan, 2014). Kişi bu olumsuz duygu ve düşüncelerden kaçmak için işlevselliği bozursa dahi sosyal medyaya ayırdığı zamanı artırmaktadır. Sosyal medyada uzun süre geçirmek nedeniyle görev ve sorumluluklarını eskisi gibi yerine getiremediğini fark eden birey çevrimiçi olmayı bırakmak istese de bunu başaramayacak aşamaya ulaşmakta; bu başarısızlık zamanla çevrimiçi davranışın daha uzun sürelerle yayılmasıyla sonuçlanmaktadır. Buna karşılık online olmak artık keyif veren bir davranış olmaktan çıkmaktadır. Esasında bu durum insanın online olma süresine tolerans geliştirdiğini göstermektedir.

Madde kullanım bozukluğu tanı kriterlerinden bir diğeri olan tolerans; kişinin maddenin keyif verici etkisine ulaşabilmek ve maddeyi kullanmadığında ortaya çıkan yoksunluk belirtilerini yaşamamak için her zaman kullandığı dozdan daha fazla dozda veya her zaman kullandığı sıklıktan daha fazla sıklıkta madde kullanma ihtiyacıdır. Bir başka ifadeyle madde bağımlısının kullandığı madde miktarı zamanla artmakta; ancak beyindeki ödül-ceza sisteminin bozulmasıyla birlikte o maddeden aldığı haz ve doyum gittikçe azalmaktadır. Benzer durumun FOMO duyumsayan kişiler için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Ödül-ceza sistemleri bozulan bireyler çevrimiçi olmayı yaşamsal bir ihtiyaç kabul etmekte; online olmadıklarında temel ihtiyaçlarını karşılayamadıklarını düşünerek tedirgin olmakta; aksini düşündüklerinde bile endişelenmektedirler. Bu kopma kaygısı kişileri sürekli şarj aleti ve powerbank taşımaya itmektedir. Genelde internet özelde sosyal medyada çevrimiçi olma süresiyle yetinmeme hali kişinin hayat kalitesini düşürmekte; gerçek hayattan zevk alma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.

Bütün bu bilgiler bir arada düşünüldüğünde Z kuşağının, tanımında kontrol kaybına yer veren “FOMO” açısından diğer insanlara göre daha fazla risk altında olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla FOMO kişiyi esir almadan evvel internet bağımlılığı risk grubunda yer alan kimselerin tespit edilmesi ve bu kimselere yönelik ilgili önlemlerin alınması; sorunu henüz ortaya çıkmadan engelleme konusunda önem taşıyan bir adım olarak görülmelidir.

Sonuç

Teknoloji merkezli yeni küresel dünya, üzerine bina edildiği ağlarda ağın yapısına uygun insan modeli üretmiştir. Dijital anlayış çerçevesinde beliren bu yeni insan kuşkusuz bir yandan kültürel değişimden etkilenirken diğer yandan kültüre yön vermiştir. Bunun sonucunda topluma hâkim olan dijital kültür toplum yapısındaki bir takım kuşaksal farkları vurgulamıştır. Bu vurgu “dijital yerliler” ve “dijital göçmenler” şeklinde beliren iki sınıflı yapının varlığını göstermektedir. Buna göre teknoloji kullanımı ve yeni medya ortamlarına yatkınlık ölçüsünce ortaya çıkan sınıflar insani

ihtiyaçlar konusunda farklı gereksimler ortaya koymaktadır. 1980 sonrası dünyaya gelen “dijital yerliler”in “hakikat”ten yana değil “sahte” olandan yana tercih geliştirmesinin; yalnız bir seçim olmaktan öte bağımlılık içeren bir davranış biçimi olduğu görülmektedir. Nitekim dijital çağa doğup Z kuşağı nitelemesiyle anılan bu nesil genelde internet özelde sosyal medyayı hayatın merkezine yerleştirmeyi tercihten çok yaşamsal zorunluluk olarak düşünmektedir. Bu düşünceyi inanca dönüştüren kimse hayata tutunmak, ayakta kalmak adına başvurduğu sosyal medya mecraları tarafından adeta kuşatma altına alınmaktadır. Kuşatmanın deyim yerindeyse kapatmaya evrildiği aşama artık çevrimiçi davranışın hastalık sınırına dayandığı gerçeğini işaret etmektedir. Bu işaret dijital çağın kaynaklık ettiği “FOMO” kavramını gündeme taşımaktadır.

Gelişmeleri ya da yaşananları gözden kaçırma endişesi anlamına gelen “FOMO” bireyin sürekli eksiklik hissi içinde yaşamına devam etmesine yol açmaktadır. Ruhsal tatminsizlik hissini aşmanın tek yolunu yoğun bir akışkanlık içinde seyreden sanal hayatı istikrarlı biçimde takip etmekte bulan kimse; sosyal medya ortamlarının bunun için en uygun alan olduğunu düşünmektedir. Bu düşünceyle yeni dünyanın zamansızlıkla karakterize yeni mekânı sosyal medya mecralarından ayrılamama, gündelik hayatta karşılaşması gereken gereksinimlerini giderememe gerek kişisel gerek toplumsal gündeme yetişememe, kendine yetememe, zamanla yarışta bayrağı ona devretmeyle karşı karşıya kalan insan yalnızlığa, kendine ve topluma yabancılaşmaya mahkûm olmaktadır. Dolayısıyla “FOMO” yaşayan kişinin sadece bireysel işlevselliğinin değil aynı zamanda toplumsal işlevselliğinin de olumsuz yönde etkilendiğini, içinde yaşadığı topluma karşı yerine getirmekle yükümlü olduğu görev ve sorumluluklarını aksatma noktasına geldiğini söylemek mümkündür. Bu bilgiler klinik pratikte davranış bağımlılığı nedeniyle takip edilen çoğu bireyin “FOMO”dan yakındığı bilgisiyse birlikte düşünüldüğünde; “FOMO”yu sosyal medya bağımlılığı tanı kriterleri arasında ele alınabilecek belirtilerden birisi olarak görmek yanlış değildir.

Sonuç olarak “FOMO” kavramının tanımı ve kapsamı hakkında doğru veriler ortaya koymanın ancak disiplinlerarası bir yaklaşımla mümkün olabileceği düşünülen bu çalışmada iyi yapılandırılmış geniş çaplı klinik araştırmalara ihtiyaç olduğu tespit edilmiştir. Hayatın akışını zorlaştıran, insanı gerçek dünyadan koparıp sosyal birey olma ihtiyacını sonlandıran “FOMO”nun diğer bağımlılık yapıcı maddeler gibi kişinin kontrol yeteneğini de kapsayan bilişsel yetilerini bozduğu, bu sebeple de “sanal uyuşturucu” olarak nitelik kazandığı gerçeği akademinin gündemine taşınmayı beklemektedir.

Kaynakça

Arisoy, Ö. (2009). “Internet Addiction and Its Treatment”, *Current Approaches In Psychiatry*, 1: 55-67.

Beard, K.W. and E.M. Wolf (2001). “Modification in the proposed diagnostic criteria for Internet addiction”, *Cyber Psychology & Behavior*, 4(3): 377-383.

- Block, J. J. (2008). "Issues for DSM-V: Internet Addiction", *Am J Psychiatry*, 165: 306-307.
- Castells, M. (2009). *Communication Power*. New York: Oxford University Press.
- Dağ, S. "Teknolojinin Zararları", <http://www.serdardag.com.tr/teknolojinin-zararlari/> , (21.10.2021).
- Eraslan, L. (2016). *Sosyal Medyayı Anlamak/ Bir Sosyal Medya Rehberi*. Ankara: Nobel Yaşam.
- Fendoğlu, H. T. (2019). <https://www.tih.gov.tr/kategori/aile-sempozyumu-tebligler/> , (21.10.2021).
- Jarvis, J. (2012). *E-Sosyal Toplum/ Dijital Çağda Sosyal Medyanın İş ve Gündelik Hayata Etkisi*. Çev. Çağlar Kök. İstanbul: MediaCat Kitapları.
- Ko, C.H., Yen, J.Y., Chen, C.C., Chen, S.H. and C.F. Yen (2005). "Proposed diagnostic criteria of Internet addiction for adolescents", *J NervMentDis*, 193:728-733.
- Köroğlu, E. (2007). *Psikiyatri Temel Kitabı*. Ankara: HYB Basım Yayın.
- McLuhan, M. (1994). *Understanding Media*. London: The MIT Press Cambridge.
- Maslow, A. H. (1943). "A Theory of Human Motivation", *Psychological Review*, 50, 370-396.
- Oxford (2013). <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/fomo>.
- Shapira, N.A., Goldsmith, T.D., Keck, P.E. Jr., Khosla, U.M. and S.L. McElroy (2000). "Psychiatric features of individuals with problematic internet use", *Journal of Affective Disorders*, 57(1 -3): 267-272.
- Öztürk, Ö., Odabaşoğlu, G., Eraslan, D., Genç, Y. ve Ö. A. Kalyoncu (2007). "Internet addiction: Clinical aspects and treatment strategies", *Journal of Dependence*, 8: 36-41.
- Öztürk, O. ve A. Uluşahin (2015). *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*. Ankara: Nobel Tıp Kitabevleri.
- Prensky, M. (2001). "Digital Natives, Digital Immigrants", *On the Horizon*, 9 (5), 1-6.
- Sabah (2014). "Twitter ve Facebook sağ beyni bitiriyor", <https://www.sabah.com.tr/saglik/2014/01/13/facebook-ve-twitter-sag-beyni-bitiriyor>, (21.10.2021).
- Tarhan, N. (2014). <https://www.nevzattarhan.com/yeni-sanal-hastalik-fomo.html>, (21.10.2021).
- Yen, J.Y.Y, Ko, C.H, Yen, C.F., Wu, Y.H. and M.J. Yang (2007). The Comorbid Psychiatric Symptoms of Internet Addiction: Attention Deficit and Hyperactivity Disorder (ADHD), *Depression, Social Phobia and Hostility*. *J Adolescent Health*, 41: 93-98.
- Young, K.S. (1999). Internet addiction: Symptoms, evaluation and treatment. In: L. Vande Creek, T Jackson. Ed. *Internet addiction: A source book Sarasota*. FL: Professional Resource Press, 19-31.



KİTAP İNCELEMESİ

TOPLUMSAL HAFIZA: HATIRLAMANIN VE UNUTMANIN SOSYOLOJİSİ

Karaarslan, Faruk (2019). Toplumsal Hafıza: Hatırlamanın ve Unutmanın Sosyolojisi, İstanbul, Ketebe

Sinem Kaya Menekşeoğlu¹

Sosyal bilimlerin popülerleşen konusu olarak toplumsal hafıza; sosyoloji, psikoloji, tarih, siyaset ve antropoloji gibi birçok disiplinin çalışma alanıdır. Sosyolojik bir kavram olan toplumsal hafıza, yaşanan siyasal kırılmalarla her toplumda kendine has özellikler ile oluşmaktadır. Özellikle 2. Dünya Savaşı sonrası Nazi iktidarlarının azınlıkta bulunan grupları yok etme girişimleri toplumları kültürel kimliği korumaya itmiştir. Toplumsal kırılmalara neden olan savaşların yanı sıra gelişen teknoloji ve modernite sosyal bilimlerin alanında toplumsal hafızayla ilişkilendirilen bir çalışma alanı oluşturmaktadır. Karaarslan, kitabında kendine has temaları olan toplumsal hafızayı modernite ile temelden ilişkilendirerek tartışma çabasıdadır.

Toplumsal hatırlama ve toplumsal unutmanın moderniteden ne derecede etkilendiği sorusunun cevabını arayan Karaarslan, Türkiye tarihinde önemli toplumsal kırılmalara ve bu kırılmaların toplum üzerindeki etkilerine yoğunlaşmaktadır. Türkiye modernleşme süreci üzerine analizlerde bulunan eserde modernleşmenin toplumsal unutmaya sebebiyet verdiği ve hafızanın şekillenmesinde önemli bir etkisi olduğu tespit edilmiştir. Özellikle ülkemizde Cumhuriyet modernleşmesi ve Kemalist rejimin toplumsal hafıza üzerindeki etkilerine yer veren çalışmada, toplumsal unutmaya karşın insani özellikleri canlı tutarak hatırlamayı hatırlamak gerektiği belirtilmektedir.

Karaarslan, *Toplumsal Hafıza* adlı çalışmasını kaleme alma öyküsünün tohumlarının lisans yıllarında eğitim amaçlı gittiği Polonya'da atıldığını ifade eder. Yahudi soykırımına konu olan Aushchwitz'i ziyarete gelen İsraili öğrencilerin mekânı tecrübe etme biçimlerinin üzerinde bıraktığı etki ile devletlerin unutmama ve hatırlama çabasının nedenleri üzerine düşünür. İsrail devletinde olduğu gibi Türkiye'de de tarih boyunca yaşanan olaylar hatırla(t)mak ya da unut(tur)mak (s.8) şeklinde çeşitli yöntemler geliştirilmektedir. Bunlar gerek mekânların işlevlerindeki değişiklik gerekse törenlerin politik güçleri ile gerçekleştirilmektedir. Toplumsal hafıza konusu ülkemizde politik bir hesaplaşma olarak gündeme gelmekte ve bu alanda yapılan çalışmalar teorik bir zemine oturmayan sözlü tarih çalışmaları niteliğini taşımaktadır.

Alandaki boşluğu doldurmayı amaçlayan *Toplumsal Hafıza* adlı çalışmada Karaarslan, birinci bölümde hatırlama ve unutmama biçimlerini moderniteye bağımlı olarak teorik bir çerçevede açıklamakta ikinci bölümden itibaren ise gündelik hayat içerisinde gözlemlenen veriler ile örneklendirmektedir. 2019 yılında kitaplaştırılan eser önsöz, giriş ve sonuç dışında altı bölümden oluşmaktadır. Özellikle *Toplumsal Hafıza: Kavram ve Düşünce* başlıklı birinci bölümde hafıza kavramının etimolojik kökenine yer verilerek İngilizce ve Türkçede ne manaya geldiği ve işlevlerinin neler olduğu üzerinde durulmaktadır. Antik Çağ'dan itibaren Platon, Aristoteles,

¹ Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyoloji Doktora Öğrencisi, ORCID [0000-0003-1585-2428](https://orcid.org/0000-0003-1585-2428), sinemkaya963@mail.com

Çiçero, Augustine gibi düşünürlerin ilgi alanına giren hafıza konusu, Rönesans döneminde ise felsefi bir ilgiden politik bir ilgiye evirilmektedir.

“17. ve 19. yüzyıl arasına denk düşen dönemin en önemli düşünürleri, John Locke, David Hume, Jean Jacques Rousseau, Gottfried Wilhelm Leibniz ve William Wordsworth yeni inşa edilmekte olan düzenin meşrulaştırılması için geçmişte toplumların hangi düzenlerde yaşadığı sorunsalı üzerinden hafızaya ilgi duymuşlar ve bu bağlamda bilginin kaynağının ne olduğu sorusuna paralel olarak hafızaya dair çalışmalar yapmışlardır” (s. 32).

Ayrıca hafıza konusu, düşünce sistemleri içinde yer almış ve ilerleyen zamanlarda psikoloji, edebiyat, sosyoloji gibi birçok alanın alt dallarında önem kazanmaya başlamıştır. Popülerleşen bir konu olan toplumsal hafıza, hafızanın üretildiği alanlar üzerinden sosyal hafıza, kurumsal hafıza, kamusal hafıza gibi düşünürlerin perspektifleri ile kavramsallaştırma çabasına tabi olmuştur. Karaarslan ise hafıza olgusunu toplumsallık ekseninde ele almaktadır.

Psikoloji menşeli bir kavram olan hafıza “geçmişimizi kaydeden, gerektiğinde başvurabileceğimiz ve bu sebeple şimdiki anımızı etkileyen sistemin adıdır” (s. 47). Bir muhafaza etme mekanizması olan “hafızanın sosyolojinin ilgi alanına girmesi, dışarıdan gelen bir malumatın karşılaştığı ilk aşama olan algılama sürecinde başlamaktadır” (s. 49). *Bireyselden Toplumsala Hafıza*'yı konu eden ikinci bölümde toplumsal hafıza işleyişinin anlaşılması için dışarıdan alınan bilginin zihin tarafından nasıl algılandığını sistematik bir şekilde ortaya koymayı amaçlayan kognisyon sistemine yer verilmektedir.

Hafızanın nasıl işlediğini gösteren kognisyon sistemini Karaarslan, hatırlama ve unutma kavramları ile bağlantılı olan zaman ve mekân ile açıklamaktadır. Bu duruma ilişkin kitapta örnek olarak şehirlerin merkezi konumlarında bulunan lider heykellerine yer verilmektedir. Şehirlerin merkezi konumlarında yer alan lider heykelleri halkın geçmişle ilişki kurmasına, bir ulusa ait olma duygusu ile geçmişte yaşanan olayların hafızada tekrarlanmasına sebebiyet vermektedir.

Siyasal alan tarafından inşa edilen toplumsal hafıza, ulus-devlet politikası çerçevesinde sınırlandırılmıştır. Toplumsal hafızanın siyasal alan tarafından inşa edilmesi, konunun ulus-devlet politikaları çerçevesinde ele alınmasını gerektirmektedir. Buradan hareketle Karaarslan, toplumsal hafızayı analiz edebilmek için ulus-devlet kavramını merkeze almıştır.

Kitap sosyolojide hafıza tartışmalarına yer vererek üçüncü bölümde toplumsal hafızayı modernite ile ilişkilendirmektedir. Modernitenin arka planında yer alan temel süreçler Batı Avrupa'da köklü değişimlere sebep olmakla beraber bu köklü değişimler tüm dünyaya yayılarak toplumlar üzerinde farklı düzeyde etkisini göstermiştir. Modernitenin ortaya çıkışını etkileyen dönüm noktaları eski-yeni, geleneksel-modern, kır-kent, birey-toplum gibi birçok zıtlıkları da beraberinde getirmiştir. Dinamik bir yapıya sahip olan toplumsal hafızayı dikotomik düşünmeden kaçınılarak gündelik hayatın içerisinde ele alınması doğru ve anlamlı bir tutum sağlamıştır. Çünkü toplumsal hafıza, gündelik hayattaki eylemler gibi yeniden üretilmekte ve dikotomilere indirgenemeyecek bir yapıda olmaktadır.

Modernleşme süreci ile yaygınlaşan seküler dünya anlayışı her şeyin merkezine aklı koymaktadır.

“Paul Connerton, Fredic Jameson, Andreas Huyssen, Richard Terdiman, Ulrich Beck, Eric Hobsbawm gibi hafıza üzerine çalışan düşünürler başta olmak üzere konu ile ilgilenen birçok sosyal bilimci, modernitenin unutturucu bir tabiatı olduğu konusunda hemfikirdir” (s. 97).

Modernitenin toplumsal hafıza üzerindeki etkisini zaman ve mekân ilişkisi ile analiz etmeyi amaçlayan dördüncü bölümde *modern zamanın organizasyonunun toplumsal unutma* olduğu ifade

edilmektedir. Geleneksel toplumlarda gündelik hayatın belirleyicisi olan tabiatın yerini modern toplumlarda daha soyut rakamsal zaman düzenlemesi almaktadır. Doğa ile bağını koparan modern insan, zamana göre gündelik hayatını tasarlamakta ve ona göre eylemlerini gerçekleştirmektedir. Rakamsal bir parçalanma yaşayan zaman, insana gündelik hayatın içerisinde yetişmesi gereken bir olguyu bu olgu ile beraber hızı ve rutinliği doğurmuştur. Parçalara bölünmüş bir hayat tarzı sunan modernite bütüncül algılamayı engellemekte ve toplumsal unutkanlığa sebep olmaktadır.

Kitabın odaklandığı konulardan biri de beşinci bölümde ele alınan *Toplumsal Hafızanın Yeniden İnşası*'dir. Kitap boyunca toplumsal hafıza ile ilişkilendirilerek üzerinde durulan modernite, toplumsal hayatı kendine has hatırlatma ve unutturma tahayyülü ile biçimlendirmekte ve toplumsal hafızaya doğrudan müdahale etmektedir. “Modern siyasi erklerin toplumsal hafızaya müdahale biçimlerini dört temel kategori ile sınırlamak mümkündür. Bunlar:

- i) Mekânsal kurgu,
- ii) tarih anlatısı,
- iii) beden/bedensel pratikler
- iv) dilsel öğeler” (s.142).

Bu kategoriler toplumsal hafızayı dönüştürmek ve yeniden inşa etmek için imkân sağlamaktadır. Kültürel bir yansıma olan mekâna müdahale örneği olarak cami ve medreselerin müzelere dönüştürülmesi, şehir isimlerinin değiştirilmesi verilebilir. Bu ve buna benzer birçok müdahale Türkiye'nin toplumsal algısının değişmesine neden olmaktadır.

Toplumsal hafıza üzerine teorik bir tartışma sunan kitabın altıncı bölümünde Karaarslan, Türkiye'de toplumsal hafıza çalışmalarının genel hatlarını ortaya koyma amaçlı bir derkenar oluşturmuştur. Türkiye'nin tarihsel süreç içerisinde yaşadığı önemli kırılmalar olan Osmanlı ve Cumhuriyet modernleşme serüveninin toplumsal hafıza inşa etmedeki farklılıklarına yer vermektedir. Karaarslan'a göre Osmanlı modernleşmesi sıfırdan bir hafıza üretmek yerine eski ile bağ kurarak yeniyi arzularken Cumhuriyet modernleşmesi eskiyi ortadan kaldırmayı hedefleyerek “askeri terbiye” ile sıfırdan bir hafıza inşa etme çabasına girişmiştir. Cumhuriyet inkılablarını hafıza ve kimlik inşası açısından analiz eden Karaarslan, bu analizini kitapta çeşitli görseller ile desteklemektedir.

Kitabın sonuç kısmında Yazar, kimliğin ve kişiliğin hatırlanmasının önemini ve modern insana uzak olmayan mankurlaştırılmayı, Cengiz Aytmatov'un Gün Olur Asra Bedel romanına vurgu yaparak açıklar. Hız, teknoloji, moda, kapitalizm gibi çeşitli unutturma biçimleri sunan modernite yaşadığı zamana uygun stratejiler üretmeyi başarmaktadır. Ancak insani birer özellik olan unutmama ve hatırlamanın yanı sıra geçmişle bağ kuran bir hafızanın diri tutulması modernite girdabında bireyi insani özelliklerine bağlamasına yardımcı olacaktır.

Türkiye'de toplumsal hafızaya müdahale biçimlerini siyasi kadrolar üzerinden değerlendiren Karaarslan, bu müdahale biçimlerini Cumhuriyet tarihi boyunca toplumsal hafızada yer eden Kemalist rejim üzerinden ele almaktadır. Karaarslan'ın bu tutumu, modernleşmeyi eski ile bağ kurmadan, aydınlanma felsefesi gibi geçmişi karartarak yeni bir hafıza inşa etme çabasına girişen Cumhuriyet modernleşmesinin, mutlak bir başarı sağlayamadığını ortaya koyar. Toplumsal hafızanın yeniden inşası konusunda özellikle toplumsal hafızaya müdahale biçimlerine dünyadan ve ülkemizden görseller ile örneklerin verilmesi konunun desteklenmesini sağlamaktadır.

Kitabın son bölümünde ise *Türkiye'de Hatırlama Üzerine Bir Derkenar* hazırlayan Karaarslan, akış boyunca modernite ile ilişkili bir şekilde ele aldığı toplumsal hafızayla, Osmanlı ve Cumhuriyet modernleşmesini karşılaştırarak, hesaplaşmaktadır. Cumhuriyet modernleşmesi ile tepeden inmece

bir hafıza ve kimlik politikası toplumda ironik durumların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Ayrıca kitapta *Mutlu Ol Bu Bir Emirdir* adlı kısa filminden alınan diyaloga ve kareye yer verilmesi toplumsal hafıza üzerindeki politik müdahalelere örnek teşkil etmektedir.

Kitabın dili ve izlenilen teorik çerçeve toplumsal hafıza konusunun anlaşılması için okuyucuya kolaylık sağlamaktadır. Kitabın büyük bir kısmında farklı dönem ve disiplinde yer alan düşünürlerin toplumsal hafıza üzerine düşünce ve söylemlerine göndermeler yapılmaktadır. Bu göndermeler çalışma için zenginlik sunmakta ayrıca psikoloji terimlerinin kullanılması toplumsal hafıza konusunun anlaşılması açısından imkân sağlamaktadır.

Sonuç olarak kitap toplumsal hafıza ve modernite ilişkisini araştıran ya da bu alanda okuma yapmak isteyenler için önemli bir eserdir. Kitabın büyük bir kısmı toplumsal hafıza üzerine teorik bir planda hazırlanmıştır. Doktora tez çalışmasının ürünü olan eserle teorik planın ağırlıkta olması sayesinde, okuyucu tarafından toplumsal hafıza düşüncesinin anlaşılmasının kolaylaştırılması amacı gerçekleştirilirken, kapsamlı ve yorucu bir okuma süreci ile okuyucu baş başa bırakılmaktadır.

Ayrıca eserde toplumsal hafıza üzerine gündelik hayatımızda yer edinen semboller üzerinden örneklerin verilmesi, meselenin okuyucu tarafından genel olarak anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Eser için; disiplinler arası tartışılan toplumsal hafıza konusunu, günümüzde baskın bir hareket alanı olan siyasetten sıyrarak, başarılı bir şekilde sosyolojik analize imkân veren bir kaynaktır diyebiliriz.



İSLÂM

MEDENİYETİ

JOURNAL OF ISLAMIC CIVILIZATION



İSLAM MEDENİYETİ VAKFI

Mimar Sinan Mahallesi, Selam-i Ali Efendi Caddesi Ara Kafe Yani No:17,34672 Üsküdar / İstanbul

Tel.: (0216) 343 97 31

imdergisi@gmail.com

