

HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of Social and Theological Studies



ANTAKİYÂT

2023

HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of Social and Theological Studies



ANTAKİYÂT

CİLT/VOLUME: 6

SAYI/ISSUE: 1



2023

Contact / İletişim

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tayfur Sökmen Kampüsü Antakya/HATAY

Phone : +90 326 245 50 84
Fax : +90 326 245 50 83
e-mail : ilahiyatdergi@mku.edu.tr
web : dergipark.org.tr/tr/pub/antakiyat

e-ISSN: 2667-4017

Copyright © 2023
Hatay Mustafa Kemal University Faculty of Theology
All rights reserved

Sahibi / Owner

Mehmet Ali KİRMAN, Prof. Dr. (Dean), Hatay Mustafa Kemal University

Baş Editör / Editor-in-Chief

Yusuf OKŞAR, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Editör Kurulu / Editorial Board

Adem APAK, Prof. Dr., Uludağ University

Mehmet BAYRAKTAR, Prof. Dr., Yeditepe University

Hasan AKKANAT, Associate Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University

Necmettin ÇALIŞKAN, Associate Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Ali BİRBIÇER, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Rıdvan DEMİR, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Recep BİLGİN, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Yayın Kurulu / Publication Board

Fatih Yahya AYZ, Prof. Dr., Çukurova University

Ali PAJAZİTİ, Prof. Dr., South East European University

Galip SAYILOV, Prof. Dr., Azerbaijan National Academy of Sciences

Salih AYDEMİR, Associate Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram University

Ferhat YILMAZ, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

İlbey DÖLEK, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Yalçın ÇETİN, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Eduart ÇAKA, Dr., Albanian Institution of History

Dil Editörü / Language Editor

İlbey DÖLEK, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University (İngilizce)

Ferhat KANDERUN, Lecturer, Hatay Mustafa Kemal University (Arapça)

Sekreteryä / Secretariat

Ahsen YILMAZ, Res. Assist., Hatay Mustafa Kemal University

Tasarım / Design

KürşatKaan ÖZKEMAHLI, Res. Assist., Hatay Mustafa Kemal University

Arif YÜCEL, Lecturer, Kahramanmaraş Sütçü İmam University

Dergi içerisinde yer alan içeriklerden sadece ilgili yazarlar sorumludur. Editör kurulu sorumlu tutulamaz.

ANTAKİYAT Uluslararası Hakemli bir dergidir. Yılda 2 sayı olacak şekilde yayınlanır.

ANTAKİYAT Dergisi Google Scholar, İdealonline, Kaynakca.info, İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi), ACAR İndeks, ASOS İndeks, Türk Eğitim İndeksi, ResearchBib, Index Copernicus, Scientificindexing service (SIS), Paperity, Open AIRE, Elektronischen Zeitschriftenbibliothek, ROOTINDEXING, I2OR Indexing Services, Directory of Research Journals Indexing (DRJI), BASE (Bielefeld Academic Search Engine) veri tabanlarında taranmaktadır.

Kıymetli okurlarımız,

Antakiyat Dergisi'nin 6. Cilt 1. Sayısını farklı alanlarda yazılmış zengin içerikleri ile size ulaştırmanın haklı gururunu yaşamaktayız. Bununla birlikte 6 Şubat 2023 tarihinde Kahramanmaraş merkezli yaşanan depremden en büyük zararı gören bir şehrin mensupları olarak yaşadığımız büyük trajedinin de derin üzüntüsü içerisindeyiz. Maalesef Hatay halkı son yüzyılda kaydedilmiş olan en büyük deprem felaketlerinden birini yaşadı. Etkileri hala sürmekte olan bu yıkım ile ailelerimizden, akrabalarımızdan, iş arkadaşlarımızdan ve halkımızdan çok sayıda kişiyi kaybetmenin verdiği derin acıyla başa çıkmaya çalışmaktayız. Üniversitemiz personelinden ve öğrencilerinden birçoklarını bu depremde toprağa vermek zorunda kaldık. Her biri bizim ailemizin bir parçasıydı her yiten canla birlikte gönlümüzden devasa birer parçayı da onlarla birlikte ahirete uğurladık. Kelimelerin kifayetsiz kaldığı bu trajedi dergi ekibimizin güzide üyelerinden biri olan İslam Felsefesi Hocamız Dr. Yalçın ÇETİN'i de ailesi ile birlikte aramızdan kopardı. Mahzun ve yıkık ruhumuz bu acılarla nasıl başa çıkar bilinmez ama biz yaşadığımız zor süreçte Allah'a bütün kalbimizle teslim olmuş olarak hayat mücadelemizi sürdürmekteyiz. Dergimizin bu sayısının bunun bir nişanesi olarak üzüntümüze bir teselli ve içimizde yanan ateşe bir nebze serinlik verir umudunu taşımaktayız. Bu itibarla bu sayımızı depremde hayatını kaybedenlere ithaf ediyoruz. Ruhları şad olsun. Hep hatırlanacaklar...

Bu sayıda öngörülemeyen türlü sıkıntılarla karşılaşmış olmamıza rağmen bütün dergi ekibinin büyük bir gayret, titizlik ve özveriyle yayın sürecini takip ederek herhangi bir gecikmeye mahal vermemeleri sebebiyle öncelikle dergi ekibimize çok teşekkür ederim. Bu sayımızda 9 araştırma makalesini sizlerin istifadesine sunmayı başarmaları da ayrı bir takdiri hak ettiği kanaatindeyim. Böylece akademik dergiciliğin başarısının "ekip olabilmek" ile doğrudan ilişkili olduğunu bir kez daha müşahade etmiş bulunmaktayız. Bu vesileyle dergimizin ULAKBİM TR Dizin başvuru sürecinin devam ettiği bugünlerde özellikle hakem değerlendirmeleri ile ilgili titizliğe ayrıca dikkate alan editörü hocalarıma teşekkür ediyorum.

Son olarak, 31 Aralık 2023'de yayınlanması planlanan bir sonraki sayımız için makale kabulü için son tarihin 30 Eylül 2023 olduğunu ve bu sayımızda değerli katkılarınızı beklediğimizi hatırlatmak isteriz.

Editör Kurulu Adına

Doç. Dr. Yusuf OKŞAR

(Baş Editör)

İÇİNDEKİLER/ INDEX

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Yalçın Çetin

Felsefi Metin Metodu Olarak Diyalog Üzerine/

On Dialogue as a Philosophical Text Method.....1

Fatma KİRMAN

Deprem Sonrası Travmatik Stres Tepkileri ve Sosyal Medyada Yansımaları/

Traumatic Stress Reactions after Earthquake and its Reflections on Social Media...15

Ayhan NİŞANCI, Musa BİLGİZ

Erdemli Bir Topluma Ulaşmada Merhamet ve Eğitime Dair/

On Compassion and its Education in Achieving a Virtuous Society.....31

Fatih ÇINAR

İslam Hukukuna Göre Evlilik Düğünü ve Onunla Bağlantılı Bazı Meseleler/

Marriage Wedding and Some Related Issues According to Islamic Law.....56

Harun TUNÇ

Din Merkezli Kadın Anlayışından Kadın Merkezli Din Anlayışına/

From Religion-Centered Understanding of Woman to Woman-Centered

Understanding of Religion.....75

Mahmoud BENRAS

İbâdîliğin Siyaset Düşüncesi/

The Ibadian Political Thought.....84

Seyfettin HARUNİ

Sosyolinguistik Bir Olgu Olarak Diglossianın Arap Toplumundaki Varlığı ve Durumu /

The Presence and Status of Diglossia in Arab Society as a Sociolinguistic

Phenomenon.....98

Faysal YILDIRIM

Letâifü'l-İşârât'ta Tasavvufî Kavramların İnşasında Metodoloji/

Methodology in the Construction of Sufi Concepts in Letâifü'l-İşârât.....119

Ayşe KESEN KURÇAK

Kültürleşme Stratejileri Bağlamında Gaziantep'teki Suriyeliler Üzerine Bir İnceleme /
A Study of Syrians in Gaziantep in the Context of Acculturation Strategies.....145

Felsefi Metin Metodu Olarak Diyalog Üzerine¹

On Dialogue as a Philosophical Text Method

Yalçın ÇETİN

ORCID: 0000-0003-2511-3602

Dr. Öğretim Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Türkiye
yalcin.cetin@mku.edu.tr

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 09.05.2023 Düzeltme/Revised: 12.05.2023 Kabul/Accepted: 12.05.2023

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Çetin, Y. (2023). Felsefi Metin Metodu Olarak Diyalog Üzerine. Antakiyat, 6(1), 1-14

Öz

Bir akıl, duygu varlığı olarak insan kendini, düşündüklerini, değer alanını ve başkalarının aynı yapıdaki değerlerini dil vasıtasıyla ortaya koyan yapıdadır. Diyalog da iki şey arasında kurulan ilişkinin dilsel boyutu olarak ele alındığında, insanın bir diyalog varlığı olduğu gerçeğine ulaşabiliriz. Felsefe ise düşünce üzerine düşünce/düşünme olarak insani bir faaliyet olduğuna göre, insanın felsefe içerisinde tüm değer alanlarına dönük felsefe yapmasının/ yapabilmesinin yazınsal anlamda metodu olarak diyalog öne sürülebilir. Çalışma çerçevesinde diyalog yöntemi, pratik ve edebi alan dışında felsefe açısından ele alınacaktır. Diyalogun ne olduğu, Platon dışında diyalog yönteminin diğer felsefeciler tarafından çoğu zaman niçin tercih edilmediği, diyaloga insanın niçin gereksinim duyduğu, diyalogun felsefi bir metin yöntemi olarak eğitim sürecinde bütün yaş ve kademelerde kullanılıp, kullanılmayacağı, diyalogun sınırlılığı ve sonuçsuzluğunun diyalektik düşünme ile ilgisi, diyalogun zihindeki, konuşmadaki ve metindeki görünümünün analizi gibi konular bu makalenin ana amacını oluşturmaktadır. Diyalog yöntemini bu ana amaçlar doğrultusunda incelerken, bu yöntemin felsefe tarihindeki en büyük temsilcisi Platon'un diyalogları temel örneklemimiz olacaktır. Platon'un diyaloglarında konuşan ister çoğunlukla hocası Sokrates olsun; isterse hocasından dinlediklerinden yola çıkarak hocasını konuşturarak Platon olsun metod değişmemektedir. Değişmeyen bu metod, insanın insana konuştuğu ve insanı dinlediği diyalogun kendisidir. O zaman, bu çalışma sınırlılığında söylendiğinde, her felsefe ilkin bir şey üzerine sorgulama, araştırma, eleştirel olabilmek bakımından diyalogken; her diyalog sadece konuşma ve iletişim anlamında felsefe olamamaktadır. Felsefi metine dönüşecek diyalog, felsefenin tüm özelliklerini içermek durumdadır. Felsefenin özelliklerini içerecek bu diyalogun sonuçsuzluk temelinde diyalektik düşünceye gönderme yapacağı/yaptığı hususu Sokrates'in felsefesi ve felsefi yöntemlerine yer verilen Platon'un diyaloglarında görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Diyalog yöntemi, Felsefe, İletişim, Sokrates, Platon, Diyalektik.

¹ Bu araştırma sürecinde TR-Dizin 2021 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbirini gerçekleştirilmemiştir.

GİRİŞ

Felsefe neden hala üzerinde bu kadar durulacak kadar önem taşımaktadır? Her şeyden önce felsefe, yaşamın eleştirel bir incelenmesidir. Felsefe, entelektüel ya da pratik olsun, tüm insani uygulamaları, inanç ve tutumların tüm türlerini içermektedir, üstelik bunların çoğu uygulayıcıları tarafından bilinçli şekilde formüle edilmiştir. Filozofun rolü en azından bu varsayımları gün ışığına çıkarmaktır.² Filozof bu rolü gereğince felsefi düşüncenin en önemli özelliği olan aklın ilkeleri ışığında, tenkitçi ve tartışmacı bir tavır içinde düşünce faaliyetini sürdürür. Felsefi zihniyet, bu akıl ilkeleri çerçevesinde serbest düşünmeyi ve ifadeyi temsil eder.³ Filozof hakikatin yolunu aklın gün ışığında, felsefi bir zihniyet ve aklın ilkeleri çerçevesinde ararken, felsefi bir metin metodu olarak diyalogu kullanabilecek midir? Bu soru, diyalogun öznesi olan insanı ve nesnesi olan dili akla getirir.

Aklın yetisine sahip bir varlık olarak insan, düşüncelerini, hislerini, yapıp-etmelerini dil ile ortaya koymaktadır. Düşünce ile dil arasındaki ilişki veyahut ilişkisizlik, düşünce tarihinde birçok filozofu, bilim insanını, yazarı üzerine eğilmeye yönelten değerlerde bir meseledir. Bu meseleye dair her felsefi söylem, var olan, düşünme ve dil arasındaki ilişkilerin belirlenmesine ilişkindir. Bu bağlamda felsefe, filozofun kendi kendisiyle bir hesaplaşması mıdır? Yoksa başka filozoflarla kurduğu bir diyalog mudur? Durum böyleyse felsefe tümüyle diyalog mudur? Şüphesiz bu sorulara birbirine karşıt veyahut koşturucu farklı yanıtlar verilebilir.⁴

Diyalog, kültürel ve tarihsel olarak belirli bir sosyal söylem biçimidir ve dil kullanımını ve sözlü işlemler yoluyla gerçekleştirilir.⁵ Altuğ, bir diyalog olduğumuzdan beri dilde yaşıyoruz derken belki de diyalogun bu söylem biçimine gönderme yapmaktadır.⁶ Aynı zamanda insan çoğunlukla her şeyini, bir dil varlığı olarak, dil üzerinden gelecek kuşaklara bir söylem olarak aktarmaktadır. Zaten insan dili, bilinen en eski zamanlardan günümüze kadar sürekli olarak insanı büyülemiştir.⁷ İnsanı bu kadar büyüleyen bu dil felsefi diyalogun da ana taşıyıcısı olmuştur.

Bir karşılıklı konuşma yöntemi olarak diyalog, hocası Sokrates'in konuşmaları üzerinden öğrencisi Platon tarafından kurgulanarak "felsefi diyaloglar" olarak felsefede yerini almıştır. Sokrates'in diyalog ve diyalektik yöntemi, öğretim ve eğitim anlayışının ruhunu oluşturmaktadır. Sokrates, ders vermek isteseydi konferans,

² Rom Harré, *Felsefenin Bin Yılı*, çev. İbrahim Şener (İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2003), 9.

³ Süleyman Hayri Bolay, "Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni-Osmanlı'da Felsefe ve Akli Düşünce* içinde, ed. Ahmet Hamdi Furat (İstanbul: İnsan Yayınları, 8. Cilt, 2015), 21.

⁴ Betül Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir?* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2000), 16.

⁵ Patrick M. Jenlink ve Bela H. Banathy, "Dialogue Conversation as Culture Creating and Consciousness Evolving" *Dialogue as a Means of Collective Communication* içinde, ed. Bela H. Banathy ve Patrick M. Jenlink (New York: Springer, 2004), 5.

⁶ Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, 2013), 7.

⁷ Robert H. Robins, "Some Thoughts on The Prehistory of Language", *Prehistory, History, and Historiography of Language, Speech, and Linguistic Theory* içinde, ed. Bela Brogyanyi (Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1992), 40.

söylev formunu seçerdi. Ama o konuşmaktadır, konuşmak ise ancak diyalog olabilir.⁸ Diyalog yöntemi felsefenin yanı sıra başta edebiyat alanında ve diğer disiplinlerde kullanılan bir metottur. Karşılıklı konuşma yöntemi olarak diyalog, oyun, roman, hikâye gibi eserlerde iki veya daha çok kişinin konuşması anlamına da gelir. Diyalog aynı zamanda anlaşma, uyum sağlama ve bu yolda çalışma anlamını da taşır.⁹ Bu anlamda her diyalog kişiler ve fikirler arasında bir iletişim sürecinin başlatıcısı olacağı gibi doğru yönetilemeyen bir iletişim süreci aynı zamanda kurulmak istenen ya da kurulmuş olan diyalogun sona erdirilmesine de yol açabilir. Özellikle iletişim sürecinde ortaya konan diyaloglar gündelik ve iş yaşamındaki bir takım pratik kaygıların çözümlenmesi adına araçsallaşan, konuşulan konuyu, işi, anlaşmayı aşmayan yapıdadır. Edebiyat alanında örnekleri verilen diyaloglar ise bir konu veya olay örgüsünü karakterlerin, yazının içinde bulunan kişilerin yazarın marifetiyle konuşturulması sonucu ortaya konan diyaloglardır. Edebiyat alanındaki özellikle kurgusal yapıtlardaki diyaloglar belki de hiç yaşanmamış, yazarın kendi zihninde kurgulayıp, kâğıda döktüğü diyaloglardır. Bu bakımdan pratik hayattaki diyaloglar, edebiyat alanına göre daha gerçekçi kabul edilebilir.

Felsefe alanında diyalogun varlığına, işlevine, eğitici, eleştirel, sorgulamaya dayalı yapısının ne olduğuna baktığımızda durumun diyalogun pratik hayattaki ve edebiyat alanındaki yerinden epey farklılaştığını görürüz. Felsefe alanında diyalog, felsefi tez ve tavırları, soru ve sorun alanlarını, yazarın düş gücünün ürünü olan konuşmalar aracılığıyla karşı karşıya getiren, kurgusu özel olarak oluşturulmuş bir anlatım tarzıdır. Bir yazım biçimi olarak diyalog tarzının felsefedeki yaratıcısı, felsefesinin ana ilkelerini, felsefi tez ve düşüncelerini karşılıklı tartışma şeklinde ifade eden ve diyalogu aynı zamanda bağımsız bir edebiyat, sanat yarattığı düzeyine yükselten kişisi Platon'dur. Onun, sadece felsefe başyapıtı olarak değil, fakat edebiyat yapıtı olarak da değerlendirilmek durumunda olan yirmi dört diyalogu vardır.¹⁰ Bu diyaloglar kendi içerisinde Platon'un yaş ve tecrübesine, hocası Sokrates'in etkisinde kaldığı ya da bu etkiden sıyrıldığı durumlara göre temelde dört döneme ayrılabilir. İlk dönem "*Gençlik diyalogları*" ya da "*Sokratik diyaloglar*" olarak adlandırılan *Apologia*, *Kriton*, *Protagoras*, *İon*, *Lakhes*, *Politeia I*, *Lysis*, *Kharmides*, *Euthyphron* adlı diyalogların verildiği, Platon'un hocası Sokrates'in etkisi altında düşünüp, yazdığı dönemdir. İkinci dönem "*Geçit diyalogları*"¹¹ olarak adlandırılır. Bu dönemde *Gorgias*, *Menon*, *Euthydemus*, *Küçük ve Büyük Hippias*, *Kraytlos*, *Menexenos* adlı diyaloglar yazılmıştır. Üçüncü dönemdeki eserler "*Olgunluk diyalogları*" olarak adlandırılmıştır. Bu diyaloglar *Symposion*, *Phaidon*, *Politeia II-X*, *Phaidros* şeklinde sıralanmaktadır. Dördüncü ve son dönem "*Yaşlılık diyalogları*" olarak *Theaitetos*, *Parmenides*,

⁸ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-Sofistlerden Platon'a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Cilt, 10. Baskı, 2021), 121.

⁹ İsmail Parlatır vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998), 605.

¹⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2002), 299.

¹¹ Özgün eserde diyalog sözcüğü Almanca dialog yazımına sadık kalınarak dialoglar şeklinde verilmesine rağmen, makale başlığı dâhil çalışma içerisinde Türkçe sözlük ve günlük kullanım esas alınarak diyalog şeklinde kullanılmıştır.

Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias ve *Yasalar* adıyla Türkçeleştirdiğimiz *Nomoi* adlı diyalogların verildiği dönemdir.¹²

Sadece Platon'un diyalogları üzerinden bir felsefi metin metodu, tekniği, yolu olarak diyalogu incelediğimizde karşımıza anlamlı ve anlamlı olduğu kadar karmaşık bir öğrenme, öğretme, çeldirme, ikna etme, manipüle etme gibi birçok faktörün çıktığı diyalogun doğasına ulaşırız. Diyalog konusunu alt başlıklarda ele almadan önce birkaç soru ile diyalog konusundaki düşünce ufkumuzu ve potansiyelimizi açığa çıkarmaya çalışalım:

- Diyalog nedir? İnsan diyaloga niçin ihtiyaç duyar?
- Diyalogun Platon dışında çoğu filozof, felsefeci tarafından tercih edilmemesinin nedenleri nedir?
- Diyalog felsefi bir metin yöntemi olarak tüm yaş ve okul kademelerinde kullanılabilir mi?
- Diyalogun felsefi bir metin yöntemi olarak sınırlılıkları nelerdir?
- Diyalog ile diyalektik arasında bağlantı kurulabilir mi?
- Felsefi diyalog ile diğer alanlardaki (tiyatro, sinema, gündelik yaşam, dini yaşantı, eğitim süreci vs.) diyalog arasında benzerlik ve farklılıklar nelerdir?

Şüphesiz yukardakilere ilaveten benzer sorular artırılabilir. Ancak diyalogun yukardaki sorular bağlamında ele alınması felsefi bir metin metodu olarak diyalogun incelenmesi adına yeterli olacaktır. Diyalog en genel anlamıyla iki şey arasında kurulan, gerçekleşen, hissedilen, görülen, okunan, yazılan, hayal edilen bir ilişki, iletişim türüdür. Yani diyalog sürecinde bir şey bir şeye kendini açar. Daha açık bir ifade ile insanın zihninde bir şeyi bir şeyle karşılaştırması, tasavvur etmesi bir içsel, zihinsel diyalog sayılabileceği gibi zihnindeki tasavvur halindeki diyalogu, karşılıklı konuşmaya; dile, yazıya, davranışa dönüştürerek aktarması, ortaya koyması da bir diyalog sayılabilir. Demek ki en genel anlamıyla diyalog insanın kendini ve kendi dışındaki dünyayı anlama, anlamlandırma, açıklama ihtiyacının bir aracıdır. İnsanların diyaloga ihtiyaç duymasının nedeni, zorunlu toplumsal bir varlık olması ve Aristoteles'in deyişiyle tüm insanların doğal olarak bilmeye iştahlı olmasıdır.¹³

Diyalog yönteminin Platon'da yoğun şekilde tercih edilmesi ve bu yöntemin Platon sonrası felsefede sıklıkla kullanılmamasının farklı nedenleri ortaya konabilir. Platon'un diyalog ya da söyleşi yöntemini kullanma nedeni hocası Sokrates'in felsefeyi yazılı bir halde değil pratik, karşılıklı konuşma ve tartışma¹⁴ tarzında yapmış olmasıdır. Sokrates, yazının insan zihnini tembelleştirdiğine inandığı için yazılı hiçbir şey bırakmamıştır.¹⁵ Onda diyalog yöntemi bir nevi söylem temelli soru-cevap metodudur. Yani diyalog, bilgiyi çeşitli sorular sorarak, bu sorulara verilen cevaplar üzerinden yeni sorular vasıtasıyla inşa etme yöntemidir. Bilgiyi soru-cevap

¹² Bu diyalog sıralaması için bkz: F. Ueberweg'in *Grundriss der Geschichte der Philosophie I* eserinden aktaran Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 54-56.

¹³ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017), 13.

¹⁴ Bertrand Russell, *Batı Felsefe Tarihi-İlk Çağ*, çev. Erol ESENÇAY (İzmir: İlyayayınevi, 2001), 125.

¹⁵ Ahmet Cevzici, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 4. Baskı, 2012), 30.

yöntemiyle arama Sokrates'in bulduğu bir şey değildir. Bu yöntem, Parmenides'in öğrencisi Zenon tarafından ilk defa sistematik tarzda kullanılmıştır. Soru-cevap yöntemi, her soruya uygun değildir. Platon görüşlerini aktarırken bu yöntem ona yardımcı olmuş olabilir. Ancak Platon sonrası felsefe, Platon'un etkisiyle bu yöntemden kaynaklanan sınırlamalarla kısıtlanmıştır.¹⁶ Belki de Platon sonrası karşılıklı konuşmaya dayalı tartışma ve diyalog yönteminin tercih edilmemesinin nedenlerinden birisi de bu olmuştur. Elbette deneye, gözleme dayanan bilim gibi konular diyalog yöntemine uygun değildir. Galileo'nun kuramlarını savunmak adına söyleşiler yaptığı doğrudur, ama sadece önyargıların önüne geçmek için böyle yapmıştı. Yoksa bulguların esaslı temeli bir hayli yapmacılığa kapılmadan, bir söyleşi biçimine dönüştürülemezdi. Platon'un eserlerinde Sokrates, soru-cevap üzerine kurulu yöntemiyle insanın zaten bildiği bir bilginin doğru olan tarafını açıklığa kavuşturmaya çalışır. Soru-yanıt yöntemi ya da genel olarak zincirlenmemiş düşünme alışkanlığı, mantıksal tutarlılığı geliştirme eğiliminde olduğu için yararlıdır. Ancak yeni gerçeklerin bulunması söz konusu olduğunda oldukça elverişsizdir. Belki de felsefe Platon yöntemleriyle izlenebilen incelemelerin tümüdür. Felsefe için bu tanım uygunsuzsa bu, Platon'un kendisinden sonraki felsefeciler üzerindeki etkisi yüzündendir.¹⁷

Diyalog yöntemi eğitim-öğretim süreçlerinde felsefe öğretiminde ya da genel olarak doğru düşünme alışkanlığı kazanma ve kazandırma faaliyetinde şüphesiz kullanılabilir. Diyalog yönteminde belki de en önemli unsur seçilen metin ve bu metnin anlaşılabilirliği, tartışıla bilirliliğine yönelik doğru ve yerinde soru ve cevap örgüsünün verilmesine bağlıdır. Elbette diyalog ile karşılaşacak kişilerin yaş ve eğitim seviyesi de bağlayıcı etmendir. Tüm bu ön hipotezlere rağmen diyalog, eğitim öğretimin tüm kademelerinde bir öğretim metodu olarak kullanılabilir. Öğrencilerin üst düzey düşünceleri ve konu bilgisine ilişkin daha derin bir anlayış geliştirmelerine yardımcı olduğu için diyalogik öğrenmenin eğitsel gücü her ders için yüksektir.¹⁸ Çünkü diyalogu içeren anlamlı bir soruşturma, eğitim ortamında öncelikle anlamlı öğrenmeyi, yeniliği ve yeni arayışları getirmektedir. Bu yüzden diyaloga dayalı öğretimde öğretmenler geri bildirimler yapar. Öğrencileri düşünmeye ve yeni anlamlar ortaya koymaya yönlendirir. Öğrenci düşünür, sorgular ve düşüncelerini ortaya koyabilecek ilerlemeci, aktif bir öğrenme ortamına dâhil olur.¹⁹ Eğitimin her kademesinde P4C (Çocuklar İçin Felsefe) yaklaşımı çerçevesinde diyaloga dayalı felsefe eğitiminin verilmesinin önemi Batı alan yazınında epeydir gündemdedir. Türkçe alan yazınında da konu ile ilgili çalışmalar az olarak da olsa yapılmaktadır.²⁰ Bu

¹⁶ Russell, *Batı Felsefe Tarihi-İlk Çağ*, 137.

¹⁷ Russell, *Batı Felsefe Tarihi-İlk Çağ*, 138-139.

¹⁸ Hasret Kökten, "Çocuklar için Felsefe (P4C) Eğitiminde Diyalogün Önemi", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 12, sayı:4 (2022): 1090. DOI: 10.29228/beytulhikme.65686

¹⁹ Kökten, "Çocuklar için Felsefe (P4C) Eğitiminde Diyalogün Önemi", 1091.

²⁰ Kökten, "Çocuklar için Felsefe (P4C) Eğitiminde Diyalogün Önemi"; Nihal Petek Boyacı, Filiz Karadağ, Kurtul Gülenç, "Çocuklar İçin Felsefe / Çocuklarla Felsefe: Felsefi Metotlar, Uygulamalar ve Amaçlar", *Kayı Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 31 (2018): 145-173; David A. White, *Çocuklar İçin Felsefe* (Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 5. Baskı, 2014); Levent Gönül, *Çocuklar İçin Shakespeare İle Felsefe-Atinalı Timon* (Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2011); Betül Çotuksöken & Harun Tepe, *Çocuklar İçin Felsefe Eğitimi* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013); Fatmanur Budak Durmuş &

çalışmaların genelinde felsefe ile çocuk arasında kurulan ilişki, çocukların ve felsefenin doğasında bulunan merak, sorgulama, tartışma, insan tabiatının gereği bilme isteği gibi yetiler üzerinden kurgulanan düşünme eğitimi üzerinde odaklanır. Bu düşünme eğitiminde çocukların düşünme yetilerini, felsefi diyalog yöntemi ile güçlendirme, geliştirme hedeflenir. Diyalog yoluyla felsefe eğitimi modelinde çocuklar erken yaşlardan itibaren düşünmeye, soru sormaya teşvik edilir.²¹ Böylelikle çocukların ileri yaşlarda düşünme, tartışma, adil ve ahlaklı olma, diyalog varlığı olma gibi karakter ve davranışlarının da alt yapısı hazırlanmış olur.

1. Diyalogun Zihindeki Görünümü

Kavramlar olmadan düşünmek, mümkün değildir. Düşünmenin ilk başladığı yer olarak insan zihni, bir nevi felsefenin de kurgusal mahiyette ilk olgunlaşmaya başladığı yerdir. Zihin aynı zamanda felsefenin dışsal ve içsel sorgulama, anlama, açıklama durumlarına göre diyalog formunun ilk şekillendiği ortamı oluşturur. Felsefe nihayetinde dilde ve düşünmede var olan bir yapıdır.²² Bu yapının zihindeki kurgusu veya görünümü, insanın merak veyahut Aristoteles'in söylediği doğal olarak bilme isteği²³ sonucunda ilkin düşünme ve zihin denkleminde gerçekleşir. Zihinsel diyalogun bu gerçekleşmesi kişi tarafından çoğunca fark edilmeyebilir. Aristoteles insanın bilmeye iştah duymasını duyumlara, duymaları da en çok görme duyusuna bağlar. Ona göre bunun nedeni görme duyusunun duyumlar arasında bize pek çok şeyi göstermesi ve pek çok farka işaret etmesidir.²⁴ Görme duyusunun bu nedenle önemli olması, diyalogun zihinde şekillenmesi sürecinde de görmenin rolünü gündeme getirir. Şöyle ki insan önce gördüğüne inanır diye bir söz vardır. Bu sözün ne kadar tutarlı ya da sağlıklı olduğu tartışması bir yana gözün gördüğü her şeyi sizin anında anlama, kavrama dönüştürmediğiniz halde zihninizin o görüntüye dair bazı fikirleri kendi içinde işlemesi ya da en azından depolaması olasıdır. O yüzden çoğu insan dikkatli olmadığı ama önceden rastladığı bir konu, görüş, görüntü yeniden önüne geldiğinde sanki ben bunu önceden görmüştüm demektedir.

Felsefi sorgulamaya dayalı bir ortamda doğru planlanmış diyalog önemlidir. Bilinci geliştirmemiz, içsel zihinsel süreçler üzerindeki kontrolü öğrenmemiz ve düşünmek için kavramsal araçlar üretmemiz, diyalog yoluyla.²⁵

Diyalogun Konuşmadaki Görünümü

Diogenes Laertios, ilk felsefecilerden Hintlilerde "Çıplak Bilgeler"le Keltler ve Galatlarda Dryidler bilmece gibi konuşarak felsefe yaparlarmış ifadesini dile getirerek, felsefenin ilkin bir karşılıklı konuşma, yani diyalog etkinliği olarak

Muhittin Çalışkan, Çocuklarla Felsefe Konusunda Türkiye'de Yapılmış Akademik Çalışmaların İçerik Analizi. *Felsefe Dünyası*, Cilt 2, sayı: 76 (2022), 105-134; Burcu Özkan, "Çocuklar için Felsefe Neden Önemlidir?". *Ulusal Eğitim Akademi Dergisi (UEAD)*. Cilt:4, sayı:1 (2020), 49-61.

²¹ Özkan, "Çocuklar için Felsefe Neden Önemlidir?", 54.

²²Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir?*, 23.

²³ Aristoteles, *Metafizik*, 13.

²⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 13.

²⁵Kökten, "Çocuklar için Felsefe (P4C) Eğitiminde Diyalogun Önemi", 1086.

yapılabildiğini ifade etmiştir.²⁶ Buradaki bilmece gibi konuşma, soru yöntemi ve tartışılan konular anlamında pek açık olmasa da bir diyalogun varlığına işaret etmesi açısından önemlidir. Diyalogun konuşma halindeki görünümü bizi yazının icadından önceye de götürür. Yazı öncesi insanın düşünsel iletişim faaliyeti hareket, jest ve mimikler, resim, şekil tarzında yöntemlerle sağlanmaktaydı. Yazı öncesi kullanılan dillerin bile semiyotik, semantik anlamda hangi gelişim evrelerinde olduğu ayrı tartışma konusudur. Bu tartışmalar ötesinden bakıldığında iletişim, herkesin bildiği ancak çok az kişinin doyurucu biçimde tanımlayabildiği bir insan etkinliğidir.²⁷ İletişim bir insan etkinliği olarak yazı öncesi bir resme, harekete, şekle, jest ve mimiklere dayanırken; yazı sonrası dil faktörü çoğunlukla devreye girince konuşma ve konuşabilme yetisi ön plana çıkmıştır. Bu yeti insana özgü bir yapıdadır. Dünya konuşmaz, biz konuşuruz. Dünya bize konuşacağımız bir dil öneremez. Bunu yalnızca başka insanlar yapabilir.²⁸ Diyalogun konuşmadaki görünümünde felsefi olarak filozoflar devreye girmekte, felsefi bilginin genel özellikleri üzerinden felsefenin yapılacağı dil vasıtasıyla düşünme üzerine düşüncelerini ifade etmek suretiyle kendi felsefelerine bir tartışma zemini oluşturmuş olmaktadır.

Yazının icadı öncesinde insanların birbirleriyle iletişimini farklı yollarla kurduğunu biliyoruz. Ancak örneğin Antik Yunan kültüründe, yazının var olmasına ve bilinmesine rağmen, sözlü kültürün baskın²⁹ olması diyalog formunun temel kullanım gerekçelerinden birini de önemli ölçüde ortaya koymaktadır.

Felsefenin bir diyalog olarak konuşma eylemindeki görünümü, onun dil vasıtasıyla insan zihninden dışsallaşmış haldeki görünümüdür. Konuşma bireyin kendi kendisiyle olabileceği gibi çoğunca bir söylem tarzı olarak birden fazla kişi arasında da gerçekleşebilir. Felsefi metin olarak diyalog formundaysa hem konu dizgesi felsefenin genel özelliklerini taşır hem de diyalogdaki konuşmacıların felsefi bir üslupla konuya yaklaşmalarını gerektirir. Burada araçsal olarak dil çok önemli bir enstrümandır. Çünkü biz bir anlatım ve işaret dizgesi olarak dil sayesinde duygularımızı, düşüncelerimizi ortaya koyarak, kişiler arasında iletişimimizi sağlarız.³⁰ İletişimimizi sağladığımız diyalog, konuşma ve dinlemeyi içermektedir. Bu yüzden diyalogun eğitim ortamında, öğrenmeyi içeren alanlarda bilişsel gelişime katkısı göz önünde tutulmalıdır.³¹

Felsefe adını verdiğimiz bu düşünsel çabada, düşünceye ilişkin edimler var olana yönelerek, özgül dilsel yapılar aracılığıyla üretilenler öteki düşünme edimlerine sunulur. Bu noktada felsefe, kendine özgü işleyiş biçimleriyle, düşünme edimlerinin

²⁶ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, 2007), 13-15.

²⁷ John Fiske, *İletişim Çalışmalarına Giriş*, çev. Süleyman İrvan (Ankara: Pharmakon Yayınevi, 6. Baskı, 2019), 71.

²⁸ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük & Alev Türker (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995), 27.

²⁹ Göksel Aymaz, "İletişim Araçlarının Toplumsal Tarihi İçin Bir Giriş," *Global Media Journal*, vol.8, sayı: 16 (2018): 129.

³⁰ Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: BDS Yayınları, 1994), 69.

³¹ Kökten, "Çocuklar için Felsefe (P4C) Eğitiminde Diyalogun Önemi", 1090.

bir tür karşılaşmasıdır; düşünsel ve dil boyutta bir diyalogdur. Bu diyalogun özelliklerini belirleme, felsefe için önemlidir. Felsefi söylemin özniteliklerini saptama, felsefeye ilişkin bilinçten başka bir şey değildir. Felsefe, söylemin üretilişine hep eşlik etmektedir.³² Günümüz felsefesi tözsel olanla değil, anlamsal olanla uğraşmaktadır. Anlam veren de düşünme edimidir. Anlamın kökleri, düşünmedir. Ancak bir bakıma felsefe, kendisini dile getirmede, nesne kılmada tek yardımcı olan dildir ve üstelik dilin özel sunuluşu olarak da söylemedir.³³ Platon, bir söylem biçimi olarak diyalog formunu seçer. Kendisini diyalogda asla görmeyiz, ancak düşüncesi bize bir biçimde sunulur. Bu sunum, bir tezden farklıdır. Diyaloglarda Platon'un felsefesi kasıtlı olarak dolaylı, ilerici ve eksiktir.³⁴ Diyalog formundaki eksiklik ya da kesinlik içermeyen bitimsizlik, diyalogun diyalektik şekilde olumlu anlamda sonuçsuzluğuna yol açmaktadır. Bu sonuçsuzlukta bir diyalogun, başka bir zamanda başka bir diyalogla devam edebileceğine dair işaretlerdir. Bu işaret, diyalog ve diyalektik arasındaki bağlantıyı göstermesi açısından kayda değerdir. Bu sebeple tüm insanlık tarihi Hegel'e göre diyalektik bir konuşma gibidir. Bu konuşma, söz (tez) - karşı söz (anti tez) daha yüksek bir birlik içinde ilerler, ama bu birlik de yeniden bir karşıtlığın çekirdeği olur ve böylece daha ilerdeki gelişmelere doğru itici bir gücü içinde bulundurur. Bu devinim ve ilerleme içinde us kendi kendini açar.³⁵ Aklın diyalektik yoluyla diyalog süreci içinde yer alması, felsefenin bir söylem olarak üretilip, teorize edilmesini sağlar.

Akıl sahibi bir canlı olarak insan, düşünen ve düşündüklerini dil ile ifade eden bir varlıktır. Dil sayesinde insanlar bilgi alışverişinde bulunur ve böylece bilgi aktarımı sağlanmış olur. Bilgi aktarımında dil kullanımı önemlidir. Bu süreçte dilin belirsizliklerden uzak, sade, açık ve somut bir şekilde kullanılması gerekmektedir.³⁶ Dilin bu şekilde tutarlı ve açık kullanımı, felsefi diyalog yönteminde söylemin içeriği, soruların ve konuşmanın yapısında da geçerli olması gereken husustur. Diyalogda tercih edilen dilin yapısı, felsefi bilginin genel özelliklerini yansıtacak şekilde dizayn edilmelidir.

2. Diyalogun Metindeki Görünümü

Diyalog formunun metindeki görünümü anlam, biçim olarak temelde ikiye ayrılabilir. Biçimsel anlamda diyalog formu hikâyeci anlatıma sahip metinlerde, tiyatro, sinema senaryolarının tekstlerinde genellikle karakterler arasındaki konuşmaları içerecek tarzda verilmektedir. Diyalogun metindeki görünümüne baktığınızda ya da o diyalogu okumaya başladığınızda tekrar zihninizde bir kalıba dâhil edebilirsiniz. Felsefi diyalog biçimsel olarak genel diyalog formuna benzese de diyalogun soruları, cevapları, diyalektik tartışmaya sahip olup olmaması, sonuçluluğu ya da sonuçsuzluğu yönünden bariz farklılaşmaları taşıdığı görülür. Felsefi diyalogun

³²Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir?*, 11.

³³Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir?*, 83.

³⁴ Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogues. The Philosophical Use of a Literary Form* (UK: Cambridge University Press, 1996), XIV.

³⁵ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 6. Baskı, 1988), 78.

³⁶ Yusuf Tan, "Mantık Yanlışları", *Mantık içinde*, ed. Şaban Haklı (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2021), 214.

metinsel görünümüne de en önemli örnekler Platon'un Sokratik diyaloglarıdır. Bu eserlerdeki diyalog formu bir nevi Sokrates'in temel gerçeği arama biçimidir.³⁷ Sokrates gerçeklik ve hakikat konusundaki düşünsel yolculuğuna yazılı hiçbir eser bırakmadan sadece karşılıklı konuşmaya dayalı diyalog ile devam ederken; öğrencisi Platon hocasının görüşlerini bir sohbet³⁸ (diyalog) olarak metin haline getirmiştir. Felsefe ifade edildiği metinler bütünüyle iç içe geçmiştir. Felsefe yapmak da, öncelikle kendini bu metinlerle ifade etmektir. Diğer bir deyişle, metinlerin ortaya çıkardığı sorunlar ve ifade ettiği tezlerle, bunlardan yararlanmak veya kurtulmak için yüzleşmek demektir.³⁹ Bu durumda felsefe bir nevi kendisi dâhil tüm varlık, bilgi, değer alanlarıyla ilkin zihinsel sonrasındaysa metinsel yüzleşmedir. Diyalog formu, bu yüzleşmenin adeta turnusol kâğıdıdır.

3. Diyalogun Sonuçsuzluğu

Diyalogun sonuçsuzluğu ne anlama gelmektedir? Aslında Platon'da Sokratesçi diyaloglar çoğunlukla üzerinde konuşulan, tartışılan konu ile ilgili herhangi bir olumlu bir sonuç, kesin bir tanımlama ya da anlaşma olmadan bitmektedir. Yine çoğu durumda tartışılan konuya dair ortaya konan önerilerin yetersiz yanlarının açıklanması ve tartışmaya katılanların bunu fark etmesiyle diyalog sona ermektedir. Ancak bu arada tartışılan konu veya konulara dair tanımlamaların nasıl olması, neleri içerip neleri dışlamasına yönelik ipuçları da açığa çıkarılmış olmaktadır. Böylece diyalog sürecinde tartışmacılar ve bu tartışmacıları izleyenler açısından doğrudan sonuçlar açıkça ve kesin şekilde ortaya konmasa da, yine de aranan tanımın zımnen ortaya çıkmış olduğunu ifade edebiliriz.⁴⁰ Diyalogun sonuçsuzluğu, felsefi bilginin genel özellikleri bağlamında insanın anlam ve hakikat peşinde gitmesine yönelik bilgi edinme sürecine dair güçlü bir sonuçtur. Felsefenin kesin, mutlak bir çerçevesinin çizilememesinin, tanımının yapılamamasının sonuçsuzluğu ile soru-cevap üzerine kurulu diyalog yönteminin sonuçsuzluğu örtüşebilecek yapıdadır.

Diyalog yönteminin Sokrates'in konuşmalarındaki en önemli özelliği, Sokrates'in "*tek bildiğim şey hiçbir şey bilmediğimdir*" tarzındaki söylemi temelinde şekillenen diyalektik düşünceye kapı aralayan yapısıdır. Bu özellik, özü itibarıyla Sokrates'in söz konusu tartışmalarda hiçbir olumlu tez ileri sürmemesi, sadece karşısındakilerin fikirlerinde eksik bulunduğu yönleri itiraz etmesidir. Sokrates doğru sorular sormaya çalışarak sadece karşısındakileri dinlemekte ve gerekli gördüğü yerde müdahale etmektedir. Bir tez ileri sürmemekte, bir tanım getirmemektedir. Bu yolla Sokrates muhatabını, bir konuda kendi tez veya doğruları üzerinden değil, kendi inandıkları üzerinden yönlendirmiş olmaktadır. Bu yönlendirme sonucunda kişi, doğru olanı, hakikati kendi çabası ile bulmakta ve bundan dolayı onu kendi malı gibi

³⁷ Francisco J. Gonzalez, *Dialectic and Dialogue - Plato's Practice of Philosophical Inquiry* (Evanston: Northwestern University Press, 1998), 15.

³⁸ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006), 399.

³⁹ Christian Delacampagne, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çev. D. Çetinkasap (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), IX.

⁴⁰ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-Sofistlerden Platon'a*, 117.

sahiplenip, benimsemektedir.⁴¹ Bu benimsetme yaklaşımı, diyalog formunun yapısındaki anlatıcı olanla dinleyici olanın zaman zaman ve Sokratik diyaloglarda görüldüğü haliyle sık yer değiştirme yönteminde görülür. Zaten bir diyalog başarılı olacaksa, konuşma sırasında anlatıcıya aynı zamanda bir dinleyici olma fırsatı vererek rolleri değiş tokuş etmek önemlidir.⁴² Bu değiş tokuş, diyalogu olumlu anlamda bir sonuçsuzluğa götürebilir.

Sokrates'in diyalog yönteminin içerdiği bu sonuçsuzluk, aslında hakikate giden yoldaki tarafsızlık, peşin hükümlü olmama gibi kişiyi doğru olandan uzaklaştıracak yaklaşım biçimlerine bir karşı duruştur. Sokrates'in yazılı bir eser bırakmamasının bir nedeni de diyalog temelinde konuşulan, tartışılan, değişen zamanlara göre farklılaşan meselelerin pratik felsefe olarak ortaya konulması gerçeğidir. Felsefenin aşırı teorize edilerek öğretilmeye çalışıldığında, ne kadar verimli sonuçların alınıp-alınmayacağı hususu diyalog yöntemi göz önüne alınarak cevaplandırıldığında gerçek manada tartışmalı hale gelmektedir. Sokrates'in bu metodunda hiçbir şey bilmediğini ifade etmesi diyalogu serbest olarak başlatan tez cümlesidir. Bu cümleye karşı bir konuda bir şey bildiklerini söyleyenlerin fikirlerini soru cevap yöntemine dayanan diyalog çerçevesinde ifade etmeleri antitez ve bunun sonrasında Sokrates'in bu fikirler üzerinden tekrar soru cevap yöntemiyle analizler yapmaya çalışması bir sentezdir. Sokrates'in bu analizleri sonucunda karşılıklı olarak varılan senteze yönelik yeni soru ve cevaplar ise tekrar bir tez sürecini başlatmaktadır. Bundan dolayı aslında diyalog yöntemi diyalektik çerçevede sürdürülmüş olmaktadır. Diyalektik ise Yunanca tartışma sanatı anlamına gelen *dialektiketekhne*'den türeyen bir terim olarak, genelde akıl yürütme yoluyla araştırma ve doğrulara ulaşma yöntemidir. Bu yöntem, düşüncenin ve gerçekliğin bir tez ile antitezden, senteze varma suretiyle ortaya konduğu bir düşünce ve varlık yasasıdır.⁴³ İnsanları neleri, ne kadar doğru bildikleri hususu soru-cevap temelinde diyalog yönteminde diyalektik tarzda ele alınmıştır. Diyalektik yöntemde açıklanan bir tez veya antitez sunma faktörü Sokrates tarafından farklı uygulanmıştır. Çünkü o, çoğu zaman bir tez öner sürmemiş, bir doğruyu empoze etmemiştir. Sokrates bu diyaloglarda kendini öğretmen değil, öğrenci olarak görmektedir. Bu öğrenci diyalogu ustalıkla yöneten, somut herhangi bir öğretiyi ortaya koymayan, konuşma ve tartışmalar sonucunda kendisi de bu diyalogdan bir şeyler öğrenendir.⁴⁴

Diyalogun sonuçsuzluğu demek felsefenin kesin, mutlak hükümler peşinde koşmadığını, hakikati ve bilgeliği insanın yaşam boyu sorgulayarak, bilgelik sevgisi peşinde süreç içinde koşması anlamına gelmektedir. Sokrates'e göre bilgelik süreci içindeki insanın çoğu konuda bilgisi yine insanda vardır ancak örtük durumdadır. İşte Sokrates kendine has "*maieutike*" yani doğurtma metodunu karşılıklı konuşma dediğimiz diyalog yönteminde doğru, sarsıcı, eleştirel sorular sorarak, herhangi bir

⁴¹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-Sofistlerden Platon'a*, 119.

⁴² Kerstin Gunnemark, "Memorable belongings", *Oral History: The Challenges of Dialogue*, Ed. Marta Kurkowska-Budzan and Krzysztof Zamorski (Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2009), 30.

⁴³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 92.

⁴⁴ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-Sofistlerden Platon'a*, 119-123.

konuda bir şey bildiğini iddia edenlerin önce görüşlerini sunmalarını sağlıyordu. Sonrasında Sokrates ironi yöntemiyle o kişinin sağlam bilgileri sürmediğini gösteriyor, düştüğü çelişkileri göz önüne seriyordu. Sokrates'in ünlü alaycılığı yönteminin olumsuz, yani yıkıcı yanıydı. Bilgileri doğurtma sanatı "*maieutike*" ise olumlu, yapıcı yanıydı. Bunlar Sokrates'in düşünme yönteminin temel özelliklerini oluşturuyordu.⁴⁵ Sokrates'in bu yöntemi en çok diyalog formunda işlerlik kazanmaktadır. Felsefe, Sokrates özelinde pratik bir yaşam bilgeliği halinde gelmektedir. Platon'un felsefenin pratik yaşamda bu şekilde yer alması için, insanda gizli olarak bulunan bilgileri açığa çıkarma yöntemi diyaloga (konuşmaya) dayanan diyalektiktir.⁴⁶ Yani diyalog yöntemi ister içinde Sokrates'in kullandığı doğurtma ve ironi metoduna dayansın, isterse karşılıklı konuşma, eleştirme, soru-cevap yolu kullanılsın insanın kendisi ve başkalarıyla kurduğu dil temelli bir söylemdir. Bu söylem biçimi aynı zamanda, felsefenin kendisi gibi kesinlik, mutlaklık, kör inanç içermeyen ve olumlu anlamda hakikat yolunda olmaya dönük bir süreç felsefesidir.

Diyalogun sonuçsuzluğu, sorduğu sorular ve konuşmayı yönetmedeki ustalığı sayesinde Sokrates'te sorulara ve konuşmaya fark ettirmeden yeni bir doğrultu vermesi sayesinde karşıdaki kişinin düşüncelerini ortaya koymasını sağlıyor ve bütün bunları sanki kendi öz düşüncesinin sonuçları gibi göstermesini destekliyordu. Sokrates'in diyalog tarzına başka hiçbir yerde rastlamadığımız alaycılığı (ironi) veren şey buydu. Bu ironi yöntemi sonucunda diyaloglardaki sonuçsuzluk veya yarıda kalışlar Sokrates diyalektiğinin karakteristiğidir. Sokrates için diyalektik, tartışma ve diyalog sanatıdır.⁴⁷ Ancak bu tartışma günlük hayatta rastladığımız sonuçsuz çoğu tartışmaya benzemeyen felsefi bilginin genel özelliklerini içeren ve diyalektik yöntemin sonuçsuzluğunu ya da yarı kalma özelliğini ortaya koyan yapıdadır.

Sokrates'te Atina'da sosyal, siyasal ve ekonomik anlamda krizlerin yaşandığı bir ortamda yaşamış ve bu durum içerisinde çok büyük hayat dersleri çıkarmıştır. Bu derslerin diyaloglar haline getirilip gelecek kuşakların hayata bakış tarzlarını belirlemesi çok muhtemeldir.⁴⁸ Platon hocası Sokrates'in bu derslerini diyaloglar haline getirmiş ve bu çok muhtemel görevi en azından metinsel anlamda yapmıştır.

SONUÇ

Felsefi metin metodu olarak diyalog, bir akıl ve dil varlığı olan insanın karşılıklı konuşma yoluyla dünyayı ve kendisini bütüncül bir soru nesnesi yaparak zihinde, dilde ve metinde ortaya koymasına yarayacak ana fikir enstrümanıdır. Diyalog sürecinde kullanılan dilin yapısı çok önemlidir. Diyalogun dili felsefi bilginin genel özelliklerini göstermesi yanında tutarlı, anlaşılır, eleştirel ve diyalektik yapıda olmalıdır. Dilin bu şekilde tutarlı ve açık kullanımı, felsefi diyalog yönteminde

⁴⁵ Selâhattin Hilâv, *100 Soruda Felsefe El Kitabı* (İstanbul: Gerçek Yay., 4. baskı, 1985), 39; Oğuz Tekin, *Eski Yunan Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 1998), 133.

⁴⁶ Hilâv, *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, 47.

⁴⁷ Selâhattin Hilâv, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi* (İstanbul: Sosyal Yay., 3. baskı, 1997), 40-1, 56.

⁴⁸ Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 8.

söylemin içeriğinde, soruların ve konuşmanın yapısında da geçerli olması gereken husustur.

Çalışmanın ana iddiası, diyalektik diyalog yöntemini günümüz koşullarında insanların felsefeye ulaşmalarında, felsefe ile tanışmalarında felsefi metinlere uygulama iddiasını taşımaktadır. Bu iddianın tutarlılığı genel olarak kendini söylemiş, konuşma anlamında sunan tüm eserlere bakıldığında, özel olarak da başta Platon olmak üzere görüşlerinin ve eserlerinin tamamını veya bir kısmını diyalog formunda ortaya koyan yazarların, filozofların yapıtları incelenip, düşünce dimağımıza sunulduğunda gerçeklik kazanacaktır. Düz metin formatında ortaya konan felsefi eserler kendi içinde ne kadar eleştiri, tartışma formu taşırsa taşısın, bir yerde felsefenin ilk ortaya konuluşundaki pratik, canlı söylemi yansıtamamaktadır. Bu sebeple felsefi metinler kimi zaman oldukça sıkıcı, kuramsal, anlaşılmasız düzeyde görülerek insanlar tarafından tozlu raflara itilebilmektedir. Bu sebepten felsefi bir metin metodu olarak diyalog, eğitimin tüm yaş ve kademelerinde kullanılabilir mi? diye çalışma başında bir soru sorulmuştu. Bu soruya vereceğimiz cevap, günümüzde ve gelecekte felsefeyi konumlandıracağımız yere de bizi götürebilecek yapıdadır. Diyalog yöntemi sinema, tiyatro, radyo ve televizyon dünyası, sosyal medya, politika, sanatın ve günlük yaşamın her alanında olumlu-olumsuz kullanılırken niçin felsefe alanında, felsefenin daha doğru anlaşılması, öğretilmesi, öğrenilmesi ve hepsinden önemlisi yaşantılanması için eğitim-öğretimin tüm yaş ve kademelerinde kullanılmasını?

KAYNAKÇA / REFERENCE

- Akarsu, Bedi. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 6. Baskı, 1988.
- Altuğ, Taylan. *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, 2013.
- Aristoteles, *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi-Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Cilt, 10. Baskı, 2021.
- Aymaz, Göksel. "İletişim Araçlarının Toplumsal Tarihi İçin Bir Giriş", *Global Media Journal*, vol.8, sayı: 16 (2018): 124-139.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni-Osmanlı'da Felsefe ve Akli Düşünce* içinde, ed. Ahmet Hamdi Furat. 13-59. İstanbul: İnsan Yayınları, 8. Cilt, 2015.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2002.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 4. Baskı, 2012.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Çotuksöken, Betül & Tepe, Harun. *Çocuklar İçin Felsefe Eğitimi*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.
- Çotuksöken, Betül. *Felsefi Söylem Nedir?* İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2000.
- Delacampagne, Christian. *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*. çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

- Durmuş, Fatmanur Budak. & Çalışkan, Muhittin. *Çocuklarla Felsefe Konusunda Türkiye’de Yapılmış Akademik Çalışmaların İçerik Analizi*. Felsefe Dünyası, Cilt: 2, sayı: 76 (2022), 105-134.
- Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi Homeros’tan Augustinus’a Bir Düşünce Serüveni*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Fiske, John. *İletişim Çalışmalarına Giriş*. çev. Süleyman İrvan. Ankara: Pharmakon Yayınevi, 6. Baskı, 2019.
- Gonzalez, Francisco J. *Dialectic and Dialogue - Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Evanston: Northwestern University Press, 1998.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.
- Gönül, Levent. *Çocuklar İçin Shakespeare İle Felsefe-Atinalı Timon*. Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2011.
- Gunnemark, Kerstin. “Memorable Belongings”. *Oral History: The Challenges of Dialogue* içinde. Eds. Marta Kurkowska-Budzan and Krzysztof Zamorski. 29-34. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2009.
- Harré, Rom. *Felsefenin Bin Yılı*. çev. İbrahim Şener. İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2003.
- Hilâv, Selâhattin. *100 Soruda Felsefe El Kitabı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 4. baskı, 1985.
- Hilâv, Selâhattin. *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*. İstanbul: Sosyal Yayınları, 3. baskı, 1997.
- Jenlink, Patrick M. ve Banathy, Bela H. “DialogueConversation as Culture Creating and Consciousness Evolving”. *Dialogue as a Means of Collective Communication* içinde, Eds. Bela H. Banathy ve Patrick M. Jenlink. 3-14. New York: Springer, 2004.
- Kahn, Charles H. *Plato and the Socratic Dialogues. The Philosophical Use of a Literary Form*. UK: Cambridge University Press, 1996.
- Kökten, Hasret. "Çocuklar için Felsefe (P4C) Eğitiminde Diyaloğun Önemi", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 12, sayı:4 (2022): 1077-1097. DOI: 10.29228/beytulhikme.65686
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, 2007.
- Özkan, Burcu. “Çocuklar için Felsefe Neden Önemlidir?”. *Ulusal Eğitim Akademi Dergisi (UEAD)*. Cilt:4, sayı:1 (2020), 49-61. <https://doi.org/10.32960/uead.696440>
- Parlatır, İsmail vd., *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- Petek Boyacı, N. , Karadağ, F. , Gülenç, K. "Çocuklar İçin Felsefe / Çocuklarla Felsefe: Felsefi Metotlar, Uygulamalar ve Amaçlar". *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, sayı:31 (2018): 145-173.
- Robins, Robert H. “Some Thoughts on The Prehistory of Language”, *Prehistory, History, and Historiography of Language, Speech, and Linguistic Theory* içinde, ed. Bela Brogyanyi. 39-50. Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1992.
- Rorty, Richard. *Felsefe ve Doğanın Aynası*. çev. Funda Günsoy Kaya. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006.
- Rorty, Richard. *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük & Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Russell, Bertrand. *Batı Felsefe Tarihi-İlk Çağ*. çev. Erol Esençay. İzmir: İlya Yayınevi, 2001.
- Tan, Yusuf. “Mantık Yanlıları”, *Mantık içinde*, Editör. Şaban Haklı. 213-246. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2021.

Tekin, Oğuz. *Eski Yunan Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 1998.

Timuçin, Afşar. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: BDS Yayınları, 1994.

Ueberweg, Friedrich. *Grundriss der Geschichte der Philosophie I-Die Philosophie des Altertums*. Berlin: 1926.

White, David A. *Çocuklar İçin Felsefe*. Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 5. Baskı, 2014.

Extended Abstract

On Dialogue as a Philosophical Text Method

As a mind and emotional being, a person is in a structure that reveals himself, his thoughts, the value area and the values of others in the same structure through language. When dialogue is considered as the linguistic dimension of the relationship established between two things, we can reach the fact that man is a being of dialogue. Since philosophy is a human activity as thought/thinking on thought, dialogue can be put forward as a literary method for people to philosophize about all value areas within philosophy. Within the framework of the study, the method of dialogue will be discussed in terms of philosophy apart from the practical and literary field. What dialogue is, why the method of dialogue is not preferred by most other philosophers except Plato, why people need dialogue, whether dialogue can be used as a philosophical text method at all ages and levels in the education process, the limitation and inconsistency of dialogue are related to dialectical thinking, Issues such as the analysis of its appearance in speech and text form the main purpose of this article. While examining the dialogue method in line with these main purposes, the dialogues of Plato, the greatest representative of this method in the history of philosophy, will constitute our basic sample. Whether it is his teacher, Socrates, who speaks in Plato's dialogues; The method does not change, whether it is Plato, who made his teacher talk based on what he heard from his teacher. This unchanging method is the dialogue itself, where people talk to people and listen to people. Then, when this is said within the limitations of the study, every philosophy is firstly a dialogue in terms of questioning, researching and being critical about something; Every dialogue cannot be philosophy only in terms of speech and communication. Dialogue that will turn into a philosophical text must include all the features of philosophy. The fact that this dialogue, which will include the characteristics of philosophy, will/will refer to dialectical thought on the basis of inconclusiveness, is seen in Plato's dialogues, which include Socrates' philosophy and philosophical methods.

Keywords: Dialogue method, Philosophy, Communication, Socrates, Plato, Dialectical.

Deprem Sonrası Travmatik Stres Tepkileri ve Sosyal Medyada Yansımaları¹

Traumatic Stress Reactions after Earthquake and its Reflections on Social Media

Fatma KİRMAN

ORCID: 0000-0002-4038-9458

Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü/Türkiye

fatkirman@hotmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 02.05.2023 Düzeltme/Revised: 28.05.2023 Kabul/Accepted: 05.06.2023

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Kirman, F. (2023). Deprem Sonrası Travmatik Stres Tepkileri ve Sosyal Medyada Yansımaları, Antakiyat, 6(1), 14-29

Öz

İnsanlar zaman zaman hayatlarını etkileyen ya da altüst edebilen bazı olağanüstü olaylar ve durumlarla karşılaşabilir. Beklenmedik ve ani nitelikteki doğal afetler, deprem, tsunami, ölüm, kaza gibi birtakım olaylar, bireylere travma etkisi yaparak strese neden olabilir. 6 Şubat 2023 tarihinde peş peşe yaşanan Kahramanmaraş merkezli 7 üstü iki deprem de Türkiye’de şok etkisi yapmıştır. İnsanlar yaşadığı deprem şokunun etkisiyle farklı tepkiler vermiştir. Bazıları duygu, düşünce ve davranışlarını kimseyle paylaşmayıp içine atarken bazıları da sosyal medyada paylaşma ihtiyacı duymuştur. Bu çalışmada depremin yol açtığı travmatik stresin sosyal medyadaki yansımaları Twitter platformu üzerinden ele alınmıştır. Bu platformda paylaşım yapan bireylerin yorumlarında, içinde buldukları şokun etkisi altındayken depremi nasıl algıladıkları, nasıl tepki verdikleri, bu tepkili yorumlarda dine nasıl başvurdukları ve depreme nasıl anlamlar yükledikleri psikolojik yönden incelenmiştir. Araştırmada depremden hemen sonra başlayıp ilk 20 günde deprem gündem maddesine yapılan 160 paylaşım not alınmış, tasnif edilmiş ve içerik analizine tabi tutulmuştur. Araştırmada elde edilen sonuçlara göre insan davranışının çok karmaşık yapısı olduğundan paylaşımların da oldukça karmaşık ve çok boyutlu bir yapısı olduğu görülmüştür. Bununla birlikte analitik bir yaklaşımla ele alındığında depremin travmatik stres tepkilerinden ilki ya da en sık karşılaşılanı “sebeplere arama” olmuştur. Sebeplere arama dinî ve seküler olarak ayrılmıştır. Öte yandan sergilenen travmatik tepkiler arasında acı ve korku duyma, suçluluk duygusu hissetme, anlamsızlık ve belirsizlik durumu yaşama, öfke ve gerginlik hissetme, içe kapanma, ümitsizlik gibi duygular da yer almıştır.

Anahtar Kelimeler: Deprem, Travma, Stres, Travmatik tepkiler, Sosyal Medya

¹ Bu araştırma sürecinde TR-Dizin 2021 kuralları kapsamında “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde” yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan “Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden” hiçbirini gerçekleştirilmemiştir.

GİRİŞ

İnsanlar zaman zaman günlük hayatı etkileyen ya da onu altüst edebilen bazı olaylar ve durumlarla karşılaşabilir. Beklenmedik ve ani nitelikteki doğal afetler, ölüm, kaza gibi birtakım olaylar, bireylerin hayatlarını etkilediği gibi, oluş biçimi ve etki alanı itibariyle de toplumsal hayata etki edebilmektedir. Deprem, sel, heyelan, çığ, yangın gibi doğa olayları ve doğal afetler, insan ve toplum hayatı üzerinde son derece etkili olan hadiselerdir. Bu olağanüstü doğa olayları bir yandan bireyleri psikolojik yönden etkilerken bir yandan da önemli toplumsal değişmelere yol açabilmektedir. Bu makalede Türkiye’de 6 Şubat 2023 tarihinde ilki 04.17’de 7.7 büyüklüğünde, ikincisi saat 13.24’te 7.6 büyüklüğünde gerçekleşen depremler esas alınmıştır. Bu depremler Kahramanmaraş merkezli olsa da Adana, Adıyaman, Diyarbakır, Elazığ, Gaziantep, Hatay, Kilis, Malatya, Şanlıurfa ve Osmaniye olmak üzere toplam 11 ilde etkili olmuştur. Bu afetin ilk ayında 50 bini geçen ölüm, 2 milyon göçmen, 1.5 milyon geçici barınakta yaşayan insan ve 230 bin yıkılan veya ağır hasar alan bina tespit edilmiştir.

Bireylerin stres altındayken yaptığı paylaşımlar hayata bakışları, hayata dair öncelikleri, dinî duyguları ve düşünceleri hakkında ipuçları taşıyabildiği gibi korkuları, endişeleri, acıları, kederleri, stresleri de yansıtabilir. Yine bu paylaşımlarda bireylerin depremi yorumlama tarzı, depreme yükledikleri anlamlar, olağanüstü olaylar karşısında başa çıkma tarzları da anlaşılabilir. Ancak yaşanan olay karşısında hem duygusal tecrübenin hangi tür olacağı hem de yoğunluk derecesi bireyin zihinsel yorumlamasına ve durumu ele alış tarzına bağlıdır (Emmons, 2013: 470).

Araştırmanın kapsamı deprem sonrası 20 gün depremle ilgili yazılan Twitter yorumları ile sınırlıdır. Twitter deprem sürecinde düşüncelerin daha fazla ifade edildiği bir platform olmuştur. Bu süreçte deprem ile ilgili hemen hemen her gün gündem maddesi açılmıştır. Deprem şoku yaşayan ya da depremi ekranlarda izleyen insanlar bir anlamda telaş içerisindeyken bu gündeme yorumlar yapmışlardır. Ancak bu yorumlar 20 günün sonunda azalmaya başlamıştır. Bu araştırmada deprem ile ilgili yorumlarda depremi yaşamış olma ölçü değildir. Birey depremi yaşasa da yaşamasa da depremle ilgili yapılan yorumlar incelenmiştir.

Bu araştırmada sosyal medya platformları içinde görsellikten ziyade düşünce ve görüşlerin önem kazandığı mecra olan Twitter ele alınmıştır. Deprem gibi zor ve sıkıntılı dönemlerde yapılan paylaşımların daha çok yoğunlaştığı ve gündem (hashtag) oluşturduğu gözlemlenmiştir. Bu makale Twitter’da deprem gündemi hakkında bireylerin özgürce yaptıkları yorumların analizinden oluşmaktadır. Sosyal medyada yer alan paylaşımların güvenilirliği tartışmalı olsa da insanların iç dünyalarına paralel paylaşımlar olacağından bilimsel açıdan, özellikle psikolojik açısından değerli birer veri kaynağı olduğu sayıtlısından hareket edilmiştir. Deprem gündemine yapılan yorumların kaydı depremden bir gün sonra 7 Şubat’ta başlamış ve 27 Şubat’a kadar devam etmiştir. Yapılan binlerce yorumdan küfür, argo, nefret, emoji, siyasi yorumlar, yardım çağrıları elenmiş samimi düşünce içeren 160 yorum

esas alınmıştır. Gündem olan konulara yapılan bu yorumlar ekran görüntüsü alınarak tasnif edilmiştir. Bu yorumlardan öne çıkan 42 tanesi örnek olarak sunulmuştur.

Araştırmanın kapsamı depremden sonraki ilk 20 gün depremle ilgili yazılan Twitter yorumları ile sınırlıdır. 20 günün ele alınması genelde travmatik stres belirtilerinin travmayı izleyen ilk günlerde görülmesindedir. Bu durum bazı bireylerde birkaç hafta içinde düzelebilirken bazılarında uzayabilir (<https://psikiyatri.org.tr>). Deprem sonrasında yapılan yorumlar 20 günün sonunda yavaş yavaş azalmaya başlamıştır. Bu süreçte deprem ile ilgili hemen hemen her gün deprem maddesi açılmıştır. Bu gündem maddesine yapılan yorumları sadece deprem şoku yaşayanlar değil depremi ekranlarda izleyen bireyler de yapmıştır. Bu araştırmada deprem ile ilgili yorumlarda depremi yaşamış olma ölçü değildir. Birey depremi yaşasa da yaşamasa da depremle ilgili yapılan yorumlar incelenmiştir.

Bu araştırma nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nitel araştırma metodolojisine göre çevre, süreç ve algıyla ilgili verilerden hareket (Yıldırım ve Şimşek, 2008: 40) edilmek suretiyle araştırma yapılan olgu ve olaylar kendi bağlamında ele alınır ve insanların onlara yükledikleri anlamlar ve verdikleri tepkiler açısından yorumlanır (Altunışık ve diğerleri, 2010: 302). Bu araştırmada süreç ve algı esas alınmış ve olguların bireyleri nasıl etkilediğine, bireylerin de süreç hakkındaki düşünce ve tepkilerine odaklanılmıştır. Sosyal medya platformları, bireyin süreci nasıl değerlendirdiğini ve neler hissettiğini öğrenmek açısından uygun veri kaynağıdır. Dolayısıyla çeşitli platformlarda ifade edilen ve somutlaşan düşüncelerin içerik analizi vasıtasıyla incelenmesi elverişli bir uygulama alanı oluşturmaktadır (Bilgin, 2014: 240). Böylece elde edilen veriler daha yakından incelenerek bu verileri açıklayan kavramlara ve temalara ulaşılması (Yıldırım ve Şimşek, 2008: 89) amaçlanmıştır. Bu kapsamda deprem ve travmatik stres teması oluşturulmuş ve bu temalara ulaştıran sebep arama, acı, keder, korku, endişe, suçluluk duygusu, belirsizlik, gerginlik, umut ve umutsuzluk kategorileri belirlenmiştir. Bu yorumlarda cevap aranan sorular şunlardır: 6 Şubat 2023 depremleri bireylerin duygu, düşünce ve tutumlarını nasıl etkilemiştir? Bu süreçte bireylerin travmatik stres tepkileri nelerdir? Bu stres tepkileri sosyal medyaya nasıl yansımıştır?

Nitel araştırmada yaygın veri elde etme araçlarından biri de gözlem ve görüşmedir. Bu bağlamda deprem travmasını bireysel olarak tecrübe eden ve süreçte depremedeleri gözleme imkânı olan yazarın gözlemleri de araştırmada karşılaştırma yönüyle önemli bir kaynak olmuştur.

1. DOĞAL AFETLER, DEPREM VE STRES

Deprem, yer kabuğu içindeki kırılmalar nedeniyle ani olarak ortaya çıkan titreşimlerin dalgalar halinde yayılarak geçtikleri ortamları ve yer yüzeyini sarsma olayına denir (www.afad.gov.tr). Deprem de yıkıcı etkilerinden dolayı bir doğal afet olarak nitelendirilir. Doğal afetler, günümüz insanın yaşamını altüst eden, hayatlarında ciddi değişikliklere yol açan, özellikle de psikolojik olarak derinden sarsan ve bununla baş etmek zorunda kalınan kadim bir sorundur.

Türkiye'nin çok sayıda fay hattı bulunan deprem ülkesi olduğu bilinmektedir. Son yüzyılda 7 üzeri birçok deprem olsa da 6 Şubat Kahramanmaraş merkezli deprem neredeyse Türkiye coğrafyasının üçte birini sarsmıştır. Art arda ve sıra dışı bir deprem olduğunu yer bilimciler de kabul etmiş bu yüzden bu deprem Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığınca "asrın felaketi" olarak isimlendirilmiştir. Sadece can ve mal kaybı ile değil toplumun psikolojisini de derinden etkilemiştir. Üst üste yaşanan artçılar ve sosyal medyada binaların yıkılma sahneleri korku ve kaygıyı artırmıştır. Bunun dışında her olay sonrası olabildiği gibi deprem sonrası da travmatik stres tepkileri sosyal medyada gündem konusu olmuştur.

İnsanlar stres karşısında psikolojik ve toplumsal bütünlüğü koruma amacıyla hem bilinçdışı mekanizmalar geliştirirler hem de bilinçli çabalar sergilerler. En çok kullanılan savunma mekanizmaları bastırma, unutma, karşı tepki geliştirme, yansıtma, yer değiştirme ve gerilemedir. Kişiliği koruyan diğer mekanizmalar bilinç ve çaba gerektiren gayretlerdir. Stres karşısında bilinçli sistemlerin etkisiyle daha çok bilgi edinme, anlama, algı alanını genişletme ve değerlendirme, yeni çözümler arama gibi zihinsel süreçler etkinlik gösterir (Baltaş, 2008: 31). O halde birey ya stres tepkisini bir ya da birkaç savunma mekanizmasına başvurarak bastırarak (Freud, 2002) ya da bastırılmış içsel çatışmaları bilinçli hale getirmek suretiyle çeşitli sonuçlar yaratmaya çalışacaktır (Freud, 2022).

Belirli bir çevresel uyarının davranışlara nasıl etki ettiğini anlamaya çalışan davranışçılar öncelikle çevresel faktörlerin davranışı tetikleyen ve harekete geçiren durumlarını, kısaca gözlemlenebilir tepkiyi incelemişlerdir (Atkinson, Hilgard, 2003:7). Bu araştırmada da benzer bir yaklaşım sergilenmiş ve deprem gibi çevresel faktörün insanların duygularına, sözlerine ve davranışlarına nasıl etki ettiği ve bunun karşısında bireylerin ne tür tepkiler verdiği açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

İnsanlar bazı olaylar karşısında bu olayı anlayabilmek ve anlamlandırabilmek uğruna zihinsel çaba sarf edebilir ve birtakım tartışmalara girebilir. Bu tartışmalar şokun etkisiyle olumsuz yaklaşımlar da içerebilmektedir. Psikologlara göre sıkıntı, stres, korku ve ölüm tehdidi gibi durumlarla karşılaşan bireyler psikolojik özellikleri itibarıyla farklı algılar ve farklı tepkiler sergileyebilirler (Baltaş, 2008: 32). 11 ili birden sarsan bu yıkıcı depremin ardından da olumsuz yaklaşımlarla yapılan paylaşımlar olmuştur. Her ne kadar depremin olacağı söylense de zamanı daha önce tahmin edilemeyen ve ani bir şekilde gerçekleşen doğal bir afet olduğu için, can mal kaybı yaşayanlarla birlikte afeti dışarıdan takip eden insanlar için de duygusal zorlayıcı durumlar söz konusu olmuştur.

Toplumları etkileyen büyük felaketler sosyal bilimciler tarafından çeşitli boyutlarda incelenmiştir. Doğal afetlerin bir sosyal olgu olarak din ile ilişkisini inceleyen (Okumuş, 2002), salgın döneminde olumlu ve olumsuz dinî başa çıkmanın yalnızlıkla yaşamdaki anlam ilişkilerine ne ölçüde hizmet ettiğine aracılık eden varsayımda bulunan (Yıldırım, 2020), depremden sonra çocuklarda görülen travma sonrası stres tepkilerinin yaş ve cinsiyetler açısından karşılaştıran (Bulut, 2009)

araştırmalar da yapılmıştır. Bu bağlamda sosyologlar büyük felaketleri toplumsal açıdan incelerken psikologlar da bu felaketlerin bireylerin psikolojisine nasıl etki ettiğini inceleyen çalışmalar yapmışlardır. Ancak bu çalışmaların çoğunda, felaketlerin anlaşılması, anlamlandırılması ve olumsuz etkilerine karşı duruş sergilemede dinin etkisini ortaya çıkarmak için daha çok gayret göstermek gerekir.

Doğal felaket ve afetlerin insanlarda stres oluşturduğu bilinen bir gerçektir. Afet sonucunda ortaya çıkan kaygı, maddi sıkıntılar, ölüm korkusu vb. durumlar insanı içten ve dıştan tehdit eden, güvenlik hissini zedeleyen sıkıntılar stresin kaynağı olarak bilinir. Çünkü birey gerek bireysel gerekse psikolojik yaşantısında tutarlılık ve güven ihtiyacı içindedir.

Stres bireyin aile, okul ve iş hayatında ve kendi iç dünyasında huzursuzluk, tükenmişlik, bıkkınlık yaşamasına neden olmaktadır. şu halde bireyin içinde bulunduğu veya hayatını sürdürdüğü çevrede meydana gelen değişimlerden belirli düzeyde etkilenmesi stres oluşumunda belirleyici olmaktadır (Erkmen ve etin, 2008: 232). Ülkemizde tabiat olayı olan deprem ile bütün bireyler stres tepkisi göstermiştir. Çünkü depremden bizzat etkilenen bireylerin yanı sıra başka illerde yaşayıp depremden etkilenmeyen fakat deprem ülkesinde olmalarından dolayı bir gün kendilerinin de bu sıkıntılara maruz kalabileceğinden korkan bireyler stres tepkisi göstermiştir.

Her birey yaşadığı bir felaket durumunda birbirinden çok farklı tepkiler gösterebilir. Bazıları stres tepkisi olarak geri çekilip içine kapanabilir, pasifleşerek sorunlarıyla yüz yüze gelmekten kaçınabilir. Bazıları aşırı tepki gösterebilirken, bazıları stres tepkisi göstermeyip yaşanan sıkıntıyı içinde biriktirebilir. Bazıları ise soğukkanlı ve sakin olabilir. Stresle başa çıkmada esnek olabilmek önemli bir niteliktir. Esneklik, değişime daha açık olmaya olanak tanır. Böylelikle stresli olarak algılanan olay sayısı azalabilir. Başa ıkma tarzının bazı yönleri sağlıklı ve etkiliyken, diğer yönleri de daha az etkili ve üstelik sağlığa, ilişkilere ve performansa zararlı olabilir (Lazarus, 1994: 60). Bu araştırmada deprem sonrası stres tepkileriyle yapılan yorumlar ele alınmıştır.

2. DEPREM SONRASI STRES TEPKİLERİ

Travmatik yaşantılar hayatın normal akışı sırasında ortaya çıkan, insanların başa çıkma mekanizmalarını sekteye uğratarak hayata uyumlarını bozan yaşantılardır (Yüksel, 2000). Doğal felaket ve afetlerle karşılaşan ve büyük bir travma yaşayan bireyler, olayların şiddetine, türüne, önceden hazırlıklı olup olunmamasına, olaydan etkilenen bireylerin kişilik yapısına bağlı olarak tepkiler farklılık göstermektedir (Tarhan, 1999: 107). Bazıları stres tepkisi olarak geri çekilip içine kapanabilir, pasifleşerek sorunlarıyla yüz yüze gelmekten kaçınırken, bazıları aşırı tepki gösterebilmektedir. Yine bazıları stres tepkisi göstermeyip yaşanan sıkıntıyı içinde biriktirirken, bazıları da soğukkanlı ve sakin olabilir. Stresle başa çıkmada esnek olabilmek önemli bir niteliktir. Esneklik, değişime daha açık olmaya olanak tanır. Böylelikle stresli olarak algılanan olay sayısı azalabilir. Başa ıkma tarzının bazı yönleri

sağlıklı ve etkiliyken, diğer yönleri de daha az etkili ve üstelik sağlığa, ilişkilere ve performansa zararlı olabilir (Lazarus, 1994: 60). Bu tepkilere bakarak bireyin işlevselliğinin bozulması travmanın düzeyini anlamada bir ölçüt olarak değerlendirilmektedir. İşlevselliğin bozulmasının devam etmesi durumunda 12-18 aydan sonraki süreçte çeşitli değişkenlere bağlı olarak Travma Sonrası Stres Bozukluğu (TSSB) ortaya çıkmaktadır (APA, 2013). Ancak burada deprem gibi geniş kitleleri etkileyen travmatik olayın ilk 20 günü dikkate alındığı için Travma Sonrası Stres Bozukluğu veya Eşik Altı Travma Sonrası Stres Bozukluğu (Özten, Hızlı Sayar 2015) bu araştırmanın kapsamı dışında tutulmuştur.

2.1. Sebep arama

Deprem sonrası travmatik tepkiler kategorize edildiğinde ilk tepkinin bireylerin olup biteni zihninde anlamlandırmaya çalışmasının bir yansıması olarak “sebep arama” olduğu görülmüştür.

Başına bir sıkıntı gelen, bir travma yaşayan veya zor bir dönemden geçen bir birey “başıma bu musibetin gelmesinin nedeni nedir, neden ben, neden bu şehir?” vb. soruları yanıtlamaya çalışır. Herhangi bir sıkıntı bireyin sadece kendisini değil de toplumun büyük kesimini etkilerse beklenmedik ve ani yaşanan olaylarla ilgili bireysel, sosyal, dinî ve bilimsel yönden çeşitli açıklamalar yapılır. Bu nedensel açıklamaları dinî ve seküler yaklaşımlar olarak iki ana başlık altında incelemek mümkündür.

2.1.1. Dinî Yaklaşım

Bireyler kontrol edemedikleri büyük doğa felaketlerinde rasyonel bir açıklama yapamadıklarında veya yapılan açıklamaları yeterince tatminkâr bulmadıklarında dini ve metafizik süreçler ile anlama ve açıklama yoluna başvururlar. Pargament (2000), bir felaket yaşandığı zaman dinin bireyin kaygısını azaltma rolüne sahip olduğunu vurgular. Marmara depreminden sonra yapılan bir araştırma (Köse ve Küçükcan, 2006) dinin depremi anlamlandırma ve baş etme sürecinde önemli bir kaynak niteliğinde olduğunu göstermiştir. Bu bağlamda dinin “telafi edici, denkleştirici” (compensator) fonksiyonu (Kirman, 2016) vasıtasıyla bireyin acılarını bir nebze olsun hafiflettiği, anlam arayışına giren bireyleri belirsizlik duygusundan kurtararak özgüvenlerini kazanmasına yardımcı olduğu, Allah ve ahiret inancı ile kayıpların kabullenmesini kolaylaştırdığı, felaketzedelere iyimserlik ve umut gibi ruh sağlığı açısından olumlu duygular kazandırdığı gözlenmiştir (Köse ve Küçükcan, 2006: 140).

Yapılan araştırmalarda depremin genelde kıyamet metaforu ile ilişkilendirildiği görülür (Kula, 2000; Kirman, 2023). Nereye gittiğini bilmeyen, kaçışan insanlar, bağırıp çağırılar, korku ve kaostan dolayı depremi kıyamet gününe benzetenler paylaşımcılar olmuştur. Bir paylaşımcı “*Kıyamet kopuyor! dedim. Evet, binlerce insanın kıyameti kopmuştu o gece*” demiştir. Depremin hemen ardından insanlar panikle yollara düştüğü ve yıkılan apartmanlar caddeleri kapattığı için trafik kilitlenmiştir. Bundan dolayı yardımlar gecikmiş hatta ambulans ilerleyememiştir. Trafiği düzenlemeye çalışan polisler, enkaz yığınlarından yükselen toz ve dumanları

azaltmaya çalışan itfaiye ise bu kaosu biraz olsun rahatlatmaya çalışmıştır. Görülen manzara tam anlamıyla kıyametin bir benzeri niteliğindedir. Paylaşımçıların bir kısmı ise depremi kıyamet, yüksek katlı binaların yapılmasını kıyamet alameti olarak görmüştür. *“Büyük kıyamet alametleri ortaya çıkıyor”* diyen paylaşımçı olduğu gibi kıyamet alametlerinin toplumdaki ahlaki bozukluklar olduğunu depremlerin de buna dayandığını söyleyenler olmuştur. Bir paylaşımçı ise kıyametin çok yaklaştığını, bunu toplumdaki ahlakî yozlaşmadan anlamamız gerektiğini ifade ettikten sonra *“Çok derin ve köklü bir ahlak sorunumuz var. Her şeyi bırakıp ahlak sorununa odaklanmalıyız. Diğer bütün sorunlar tali sorunlardır”* demiştir.

Paylaşımçıların önemli bir kısmı depremi “Allah’ın takdiri yani kader” olarak algılamıştır. *“Allah dilemedikçe ne deprem olur ne de diner”*. Bir başkası ise *“Depremi oluşu kader binanın yıkılmaması da önce o binayı yapanın dürüstlüğü sonra da Allah’ın hikmetidir.”* şeklinde yorumlamıştır.

Dinî yaklaşım genelde doğal felaketleri dinî referanslarla yorumlama çabasıdır. Bu yaklaşım her doğal olayın veya afetlerin sebebini bulmaya ve anlamaya çalışan dine başvurur. Nitekim paylaşımçıların büyük bir kısmı Allah’ın tabiatta olan hiçbir şeyi boşu boşuna yaratmayacağından hareketle deprem gibi başa gelen felaketleri insanlar için bir “imtihan”, bir uyarı olarak algılamış ve bunlardan ders alınması gerektiğini ifade etmişlerdir.

Kendisi de bir depremzede olan araştırmacı, ev sahibi olan komşusuyla onun kiracısını aynı camide günlerce beraber kaldığını gözlemlemiş hatta her ikisini aynı yemek kuyruğunda sıraya girdiğine ve aynı çorbadan içtiğine şahit olmuştur. Bu deprem insanların düşünme ve sorgulamalar yaparak kendi hayatları için ders çıkarmalarına vesile olmuştur.

Bazı paylaşımlarda bireyler deprem ile Allah’ın sadece yeryüzünü değil kendilerini de ciddi biçimde sarstığını, ders verdiğini belirtmişlerdir. Bir paylaşımında *“kimin neyle sınanacağını bilmediğimiz bir dünyada fazla cesur cümleler kuruyoruz”*. *“Bir deprem oldu; Allah kendine gel, hayat çok kısa diye sarsarak bize yeniden anlattı”*. *“Nasihatçi olarak ölüm yeter! Ve biz günlerdir ölümün nasihatlerini dinliyoruz aslında. Hiç beklemediğimiz bir anda geleceğini söylüyor”*

Bir paylaşımçı ise depremin insanlara ders olduğunu çok ayrıntılı şekilde anlatmıştır *“Bu deprem hepimize çok şey öğretti. Aslında evimizin çok küçük olmadığını, yuvamızın çok soğuk olmadığını, yattığımız yatağın üzerimize örttüğümüz yorganın çokta önemli olmadığını, yemeğin tuzu salçası az olsa da karın doyurabileceğimizi, yemeğin 10 dk geç kaldığında kıyametin kopmayacağını, öve öve bitiremediğimiz o telefon ve arabamızın modelinin çok önemli olmadığını, milyonlarca liraya alınan konutların belki de mezarımız olabileceğini, üstümüzde ki montun ayağımızdaki botun yağmurdan yaştan korumasının yeterli olduğunu, üşümeylem diye bir köşede duran battaniyenin kıymetini, sıcak bir çayın çorbanın taze ekmeğin nasılda güzel bir ikram olduğunu, kalbini kırdığımız o insanın belki de*

gönlünü almaya vaktimizin olmayacağını, zenginliğin malın mülkün makamın hepsinin emanet olduğunu öğretti.”

2.1.2. Seküler Yaklaşım

Sekülerleşme, dinin günlük hayatta her geçen gün etkisizleşerek önemini kaybetmesi, bilimin ve aklın egemen olması durumunu ifade eder. (Kirman, 2016: 260). Seküler yaklaşım da yapılan açıklamalarda ve yorumlarda dinî öğelerin ve referansların bulunmaması anlamına gelir. Doğal afetler gibi sorunların kaynağını dinî bağlamdan uzaklaşarak seküler bakış açısıyla açıklamaya çalışan yaklaşımlar da olmuştur. Bu yaklaşımlara göre afetlerin tek nedeni fay hattından kaynaklanmasıdır. Bir paylaşımcı *“Depremler yeryüzündeki plakaların hareket etmesi ve bu hareketler sonucunda biriken enerjinin aniden serbest kalmasıyla oluşur”* demiştir. Bir diğeri ise *“Hatay’daki M6,4 ile M5,8’lik depremlerin her ikisi de Ölü Deniz kırığı üzerinde oluştu.*

Seküler yaklaşım depremdeki yıkımların olmasının sebebini ise tamamen insan faktörü ile açıklar. *“Depremi sebebi, müteahhitlerin eksik malzeme kullanması, yeraltında sivilaşma ya da insan eliyle sonradan yapılan tahribatlardır.”* *“Bu tür artçı depremler ne yazık ki sürecek.”* *“Gayet normal bir olay. Dünyayı getirdiğimiz aşamadaki normlara göre bu normal bir olay.”* Genelde bu bakış açısında deprem tamamen jeolojik bir olaydır. Tahribatlar ise insanın sadece kendisinden kaynaklanmaktadır.

Genelde bilimsel bilgi veren paylaşımlar insanlara uyarı niteliğindedir. *“Deprem bölgesinde yeni konutlar için acele etmeyin. Artçı depremler devam ediyor. Bu depremler bu konutlara zarar verir. İnsanlarımızın öncelikli ihtiyacı; bölgeye daha fazla çadır gönderilmesi ve geçici barınma alanlarının kurulmasıdır. Gelin bilime kulak verin”.*

Deprem yarattığı ruhsal sarsıntı bireylerin hayatlarına yeni bir düzenleme yapma isteğine sebep olmuştur. Bu paylaşımlar dini bakış açısından çok bireylerin günlük rutinlerinde neye değer vereceklerine dair önceliklere değinilmiştir. *“Sevdiğiniz insanlara sevginizi göstermekten çekinmeyin. Hata yaptığınızda özür dilemekten gocunmayın. Gereksiz şeyleri büyütüp kendinizi üzmemeyin. Kalbinizin sesini dinleyin. Hayatta hiçbir şey ertelemeye değmez. Bazen günün sonunda insanın elinde kalan tek şey pişmanlık olabilir”.*

2.2. Acı ve Keder

İnsanların yakınlarının cenazelerini enkazdan çıkarılması, teşhis edilmesi, yıkanması ve defnedilmesine şahit olması da acıyı derinleştiren bir husus olmuştur. Deprem bölgesinden gelen mesajda insanların yakınlarını artık poşetle gömmek istemediklerini bu yüzden kefen gönderilmesini talep etmeleri yaşadıkları acıyı artırmış olabilir. Bu acı, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın enkaz altında ölenlerin şehit sayıldığını açıklaması bu acıyı görece hafifletmiştir. *“Felaket çok büyük. Bu ülke hepimizin. Bu yas da hepimizin. Az ya da çok hepimiz yaralıyız. Nefes almakta zorlanıyoruz. Afet bölgesinde gördüklerim, duyduklarım canımı çok acıttı”.*

Enkaz bölgesine giderek acılı bekleyişleri daha yakından gözleme imkânı bulan araştırmacı, enkaz kaldırma çalışmalarında yakınına bekleyenlerden birinin şu sözlerine şahit olmuştur: *“Eğer yakınının bütün bir şekilde çıktığını görürsem asla ağlamayacağım.”* Bir paylaşımda ise *“Telafisi olmayan kederler, hedefini bulamayan öfkeler, nihayetsiz kaygılar ve beklemek, öylece beklemek. Kemirdi içimizi.”* diyerek acısını dile getirmiştir.

Freud’a göre (1993), kayıp yaşayan birey biyopsikososyal bir değişim içine girer. Bu değişim çok yönlü bir değişim olduğundan ani bir öfke patlaması görülebilir. Ancak Freud, bu durumun doğal olduğunu ve bu tepkiye müdahale etmemek gerektiğini öne sürmüştür. Acı ve kederi derinden yaşayan bir paylaşımcı *“Hayat devam etmiyor. Kimse hayatına hiçbir şey olmamış gibi devam edemez! Günlük hayattan anılarını paylaşamaz. Varsın işler, güçler bir kenarda dursun. Birileri bir kaç gün bir şey alamaz. Eşim, dostum, işverenim güler yüz beklemesin, nazını niyazını çekmemi istemesin. Benim annem, kardeşim, akrabam, arkadaşım olmasına gerek yok.”* Başka bir paylaşımcı ise buna benzer cümle kullanmıştır. *“Eğer ki bu acıyı yakınında birine bir şey olmadı diye hissedemiyorsanız, söküp atın o sadece kan pompalayan kalplerinizi. Size de boşuna yük olmasın.”* diyerek kızgınlığının arkasındaki acı ve keder fark edilebilmektedir.

2.3. Korku ve Endişe

Herkesin yaşayabileceği temel bir duygu olan korku, aniden ortaya çıkıveren gerçek veya algısal bir tehlikeye karşı gösterilen duygusal bir reaksiyondur (Apaydın, 2016: 142). Korkular aslında bir tehdit unsurunun bireyin bedensel, zihinsel, psikolojik varlığına tehlike oluşturması, kendisine zarar vereceği endişesi söz konusu olduğunda ortaya çıkar.

Depremden sonraki birkaç gün içinde bölgede hasar tespit çalışmaları başlamıştır. Bu tespitler hasarsız, az, orta ve ağır olarak dört bölümde sınıflandırılmıştır. Birçok depremzedenin evi hasarsız da olsa evlerine giremedikleri, girseler de kaygı ve korku yaşadıkları ve travmayı üzerlerinden atamadıkları gözlenmiştir. Depremi bir tehdit olarak algılayan birey için bu durum gayet normal olarak algılanmalıdır. Hatta kendisi afete maruz kalmasa da afetten etkilenenleri gören kişilerde doğal olarak oluşan travmatik tepkiler de söz konusudur. Buna da ikincil travma tepkileri denir (DİB t.y.). Anormal olan korkuların yaşamı sürdürebilir olmaktan çıkarmasıdır. Korku bir süre sonra güçlenerek kaygıya dönüşebilir. Yaralar sarıldıktan sonra önemli olan yaşanan travmanın veya trajedinin kabullenilmesi, hayatın yeniden anlamlandırılması ve kalınan yerden hayata devam edilebilmesidir (Nakajima, 2012: 151).

Korku ve endişe psikolojik olarak insanı sarstığı gibi bedensel zararlar da verebilir. Birdenbire nabzın hızlanması, kötü bir şey olacağı korkusundan kaynaklanan göğüste sıkışma hissi, birden bire ortaya çıkan soğuk terleme, nefes alıp vermede güçlük, baş dönmesi, titreme, iştahsızlık, bağırsak sorunları (Nakajima, 2012: 151) sosyal medyada da paylaşılan durumlardan bazılarıdır. İnsanın yüzüne

tokat gibi çarpan deprem gerçeği, işlerin bizim kontrolümüzde olmadığı hissinden dolayı birtakım sorunlara yol açmaktadır. Bu konudaki paylaşımlar şunlardır: *“Tam olarak öyle, doğru düzgün yemek yiyemiyorum” “Ben kesin öleceğim, depremden olmasa da korkudan”. 3 kere üst üste deprem oldu çok korkuyorum”. “Evimiz yıkıldı ve anneme hala ulaşamadılar çok korkuyorum.”*

Korku zaman zaman deprem anının akla gelmesiyle artabilir. Günlük davranışların yapılmasını da etkileyebilir. *“Tuvalette ve banyoda uzun kalamıyorum, sizde de öyle mi?”* diyen bir birey büyük ihtimalle bu durumda depremi yaşamaktan dolayı korku geliştirmiştir. *“Ben hep sallanıyor hissindeyim. Bir de çadırdaki uyuyoruz. Evden bir şey almaya girip çıktığım zaman arkama bakmadan aynı anı yaşamış gibi evden koşarak çıkıyorum. Arkama bakmaya korkuyorum”* diyerek aynı sahneyi günler sonra yaşadığını paylaşmıştır.

Yaşanan deprem felaketi ülkemizin bütün insanlarını derinden sarsmıştır. Depremi doğrudan yaşamasa da hemen herkes endişe ve üzüntü içerisinde. Fakat korku ve endişe gibi duygular doğru yönlendirebilirse psikolojik olarak etki ve zararları minimize edilebilir, aksi takdirde insanı yıpratır ve içinden çıkılmaz duruma getirebilir. Birçok paylaşımcının korkularla baş edemediği ve onu doğru yönlendiremediği görülmektedir. Bunlardan biri: *“Korkudan dolayı rahatsızlıklar kalbime vurmaya başladı ne yapacağım bilmiyorum hiçbir şey hissedemiyorum. Ölenlerimiz çok ve onun üzüntüsünü yaşayamıyorum. Ağlayamıyorum şok içindeyim kendime gelemiyorum artçılardan dolayı da.”*

Deprem olur korkusuyla insanlar eve girememekte vaktini genelde dışarıda geçirmektedir. Eve girenler ise yalnız girememekte konuşmasa bile evde birinin varlığını istemektedir. Bu durum dışarıda insanlarla daha çok bir araya gelmeye ve iletişim kurmaya neden olmuştur. Evi hasarlı olmayıp evde kalmaya başlayanlar ise çevredeki apartmanlarda hiç ışık yanmadığından korkuya kapılmışlardır. Evde korkudan dolayı hiçbir işe odaklanamamak sadece yaşam kalitesini değil, ruhsal dengeleri de sarsabilmektedir. *“Herkes bir parça korkar, ama beraberken daha az korkuyoruz.”* Anlaşılan sürekli korku ve endişe, her an deprem olacakmış gibi hissetme halinden kaynaklanmaktadır. Bu durum ise uykusuzluk, sürekli bir irkilme ve herhangi bir şeye motive olmakta zorluk çekmeye yol açmıştır. Sürekli düşünme hali ise davranışlarda bozulmaya yol açmaktadır.

2.4. Suçluluk Duygusu

Örneklerden anlaşıldığına göre sağ kalanlar adeta sağ kaldığı için yeme, içme ve sıcak evde barınma yönüyle suçluluk hissine kapılmışlardır. İhtiyaçlarını karşılama konusunda kendine hak göremeyenler olmuştur. Yaşamaktan dolayı suçluluk duyma ya da utanma durumundan bahsedilebilir. Birey ekranlarda gösterilen deprem haberlerinden bir an uzak kaldığında ya da başka bir şeye daldığında kendisini sorumlu hissetme hali görülebilir. Bu durum insanlarda empati duygusunun geliştiğini gösterir. *“Hepimiz öldük bazımız gömüldü”* paylaşımı depremi

yaşamayanlar ya da can ve mal kaybına uğramayanların da aynı acıyı hissettiğini gözler önüne sermektedir.

İşe yaramama duygusu da bu başlık altında ele alınabilir. İnsanlar deprem ile ilgili haberleri izlerken orada olmak ve bir şeylerin ucundan tutmak, insanları enkazdan çıkarmaya yardımcı olmak isteyebilir. Fakat işin ehli olmadığından, yeterince zengin olmadığından ya da genç olmadığından herhangi bir girişimde bulunamadığı için suçluluk duyabilir. Bir paylaşımda *“Keşke bir ilk yardım kuruluşunda yer alsaymışım”* sözü bunu çok açık biçimde ortaya koymaktadır. Çünkü insanlar bu doğa olayının kendi başına da gelmeyeceğinden emin değildir.

Bazı insanlar da deprem öncesi paylaşımlarından ya da insanların paylaşımlarından yola çıkarak karşılaştırma yapmış ve suçluluk hissetmiştir. *“Evlerimizi sağlamlıktan uzak edip süsledik püsledik, yok kahve sunumu, yok yemek sunumu, pahalı eşyalar ama misafir var mı yok, büyük küçük belli mi yok, bu afetler bize müstehak”* diyerek bir bakıma bu afeti hak ettiğini düşünerek suçlu hissetmiştir.

İnsanlarda deprem öncesi lüks yaşama ve marka tutkunluğu kısaca tüketim alışkanlıkları deprem sonrası iç hesaplaşmaya dönüşmüş ve paylaşımlarda insanlar bunu dile getirmişlerdir. *“Ne giydiğim kıyafet, ne evimin eşyası, ne arabamın markası, ne de evimin metrekaresi çok da önemli değil. Evlatlarım, ailem, dostlarım. Giderken götüreceğim sadece yaptığım iyilikler. Bu kadarım ben”* diyerek önceliklerin değişmesiyle beraber kendisiyle iç hesaplaşma da başlamıştır.

2.5. Belirsizlik Duygusu ve Gerginlik

Doğal afet sonrası hayat bir anda anlamını yitirdiğinden önceden isteyerek yapılan şeyler sonradan istenmeyebilir. Belirsizlik kavramı açık ve görünürde olmayan, anlaşılmayan, başka bir şeyle karıştırılabilme olasılığı olan, sınırlandırılmamış, kararlaştırılmamış, belirsiz olma durumunu ifade eder (Çakır 2011: 64). Depremde kayıp yaşamış bireyler ne yapacağını, nereye gideceğini bilememiş, bocalama yaşamıştır. Bu durum, *“bundan sonra ne olacak”* düşüncesini doğurmuştur. Dolayısıyla bireylerin içinde bulunduğu belirsizlik durumu, tehlike ve risk ortamı duygu karmaşasına neden olmaktadır. Bireylerin üzüntü içindeyken bile yakınların cenazesine bütün şekilde ulaşınca bir sevinç duygusu yaşamaması, birkaç duygunun bir arada yaşandığını da göstermektedir.

Deprem sonrasında ortaya çıkan birtakım fırsatçılık, yağmacılık ya da yardımların gecikmesi gibi olumsuz koşullar toplumun her kesiminde belirsizlik, güvensizlik ve çaresizlik hislerini derinleştirip söylentileri ve kızgınlıkları, ayrımcılık ve saldırganlıkları besler (Delibaş, 2017). Yaşanan olayların en büyük etkilerinden biri de zorunlu göç sonucu aidiyet kaybı ve yakınların kaybı sonucu büyük bir boşluk duygusudur. Bir paylaşımcı *“Her şey bir anda anlamsız gelecek noktasındayım”* diyerek içindeki boşluğu anlatmak istemiştir.

Bir araştırmaya göre, olağanüstü durumlar karşısında girmiş oldukları şok ve şaşkınlık halinin etkisiyle anlamlandırma sorunu ile karşılaşan bireylerin psikolojik

olarak daha sinirli ve gergin oldukları tespit edilmiştir (Karancı, 1999: 56). Türkiye’de depremzedelerle ilgili yapılan araştırma (Alkan, 1998) sonuçları, depremden on altı ay sonra, bu depremi yaşamış kişilerin hala çeşitli stres belirtileri gösterdiklerini ortaya koymuştur. En fazla görülen stres belirtileri hem kadınlar hem de erkekler için belirsizlik sonucunda oluşan gerginliktir.

Birçok depremzede iş yerlerinin yıkılması ya da okullarının zarar görmesiyle kendini issiz ve tembel hissettiğinden boşluk duygusuna kapılmıştır. Bu durum ise bireyin huy ve davranışlarının değişmesine öfke ve gerginliğe yol açmaktadır. *“Yaşamı nasıl devam ettireceğiz, hangi işte ve nerede çalışıp para kazanacağız, çocuğu hangi okula göndereceğiz?”* gibi sorular düşünmeyi ve bir an önce sonuca varmayı gerekli kılan sorulardır. Her şeyin normale dönmesi zaman alacağından bireylerin düşünme ortamı bulamadan daha hızlı karar almak zorunda kalmaları da gerginliğe yol açabilmektedir. Bir paylaşımcı *“Sonrasında hayalet şehre dönüşen yerden çıkış için şaşkınlık ve acilen verilen kararlar bilinmez yolculuk. Aslında gerçek anlamda sözün bittiği zamanlar”* diyerek içten içe gerginliğini ifade etmek istemiştir.

2.6. Umut veya Umutsuzluk

Deprem nedeniyle hem psikolojik hem de ekonomik olarak yıkıma uğramak bireyi ister istemez umutsuzluğa düşürmektedir. Olayı sorgulayan ve detaylı irdeleyen bazı paylaşımcıların paylaşımlarında geleceğe dair umutların tükenmiş olduğu görülmektedir. *“İlkokul mezunu müteahhidin lüks jiplerle; mimar ve mühendisin ise işsiz gezdiği bu düzen değişmedikçe bizim daha çok canımız yanar!”* Bir başka paylaşım ise *“yeryüzünde ‘cennet’ vaadi ile yola çıkan modernizm, yeryüzünü cehenneme çevirdi.”*

Bazı insanlar ise umut ve umutsuzluk arasında gelip gitse de içinde küçük de olsa bir umut barındırdığı görülmektedir. *“Ne hayallerimiz vardı! Temiz kalacaktık, günaha bulaşmayacaktık, adam olacaktık, çok okuyup az konuşacaktık, az uyuyup çok çalışacaktık, yolu beraber yürüyecek arkadaşlar bulacaktık, görüldüğünde Allah’ı hatırlatan insanlar olacaktık. Ama olmadı. Ama olmayacak diye bir şey yok!”* demiştir. Başka bir paylaşımcı ise *“Her uyanış yeni bir fırsattır. Niyet ettim insan olmaya, iyi olmaya, tövbe etmeye, kırılan kalpleri onarmaya...”*

Deprem sonu paylaşımlar genelde bireylerin gereken dersi aldığını göstermektedir. Bireyler, kayıpların yerine gelmeyeceğini bilse de ülkesinde değerlerine sahip çıkan insanlar olduğu müddetçe milletimizin bu travmayı atlatacağını düşünmektedir. *“Her şey yerle yeksan olmuşken Kur’an-ı Kerim’i yerden alıp yükseğe, ağaç dalına kaldıran bu milleti Allah da ayağa kaldırır.”* Buna benzer bir paylaşım ise *“olumlu düşünmek sünnettir. Hayatın stresi, sizi Allah’a zaman ayırmaktan alıkoymasın. Allah’a zaman ayırmak, stresin üstesinden gelmenizi sağlayacaktır”* diyerek Allah ile bir olduğumuzda umudun hala olduğunu ifade ettiği gibi dinî başa çıkma yollarının ipucunu da sunmaktadır.

Fromm'a göre umut; büyük bir canlılık, yüksek bir duyarlılık ve akılcılık sağlamak yönünde gerçekleştirilmek istenen belirleyici bir ögedir (1995: 23). Buradan anlaşıldığı üzere Fromm'un umut anlayışında gayret vardır. Umut pasif bir bekleyiş değildir. Geleceğe dair umudunu kaybetmeyen, gayret gösteren birey haliyle duaya tevekküle yönelebilir. Nitekim bir paylaşımcı *"Yorumun azalıp, tefekkürün çoğaldığı, Telaşın bitip, sabrın başladığı, tedbirin alınıp, tevekküle bırakıldığı, zorluklar belirdiğinde, kolaylaştırmanın açığa çıktığı, bildiğini unutup bilmediğini hatırladığı, korkudan çok ümidin yeşerdiği bir bilinçle her duyguyu yenebilir İNSAN"* diyerek umudun önemini vurgulamıştır.

SONUÇ

6 Şubat 2023 tarihli merkez üssü Kahramanmaraş olan depremler yaş, cinsiyet, ırk ve inanç ayrımı yapmamış, 11 ilde yaklaşık 14 milyon insanı etkilemiştir. İnsanlar karşılaştıkları bu travmatik durumu açıklama ve anlamlandırma çabasıyla çeşitli tepkiler vermişlerdir. İnsanlar bu felaketin neden kaynaklandığını, niçin böyle bir durumun kendi başlarına geldiğini sorgulamıştır. Yapılan sorgulamalar neticesi vermiş oldukları tepkileri sosyal medyada da paylaşmışlardır. Bu travmatik tepkileri psikolojik açıdan incelemek amacıyla deprem anından başlayarak ilk 20 gün boyunca depremi yaşayıp yaşamama durumuna bakılmaksızın deprem hakkındaki bütün Twitter paylaşımları psikolojik açıdan incelenmiştir. İnsanların sosyal medya paylaşımları da aslında duygu yüklü davranışlar olarak nitelendirmek mümkündür. Zira onlar yaşanan bir duygunun sonucunda yazıya dökülmüştür.

Araştırmada elde edilen sonuçlara göre insan davranışının çok karmaşık yapısı olduğundan paylaşımların da karmaşık ve çok boyutlu bir yapısı vardır. Bununla birlikte analitik bir yaklaşımla ele alındığında depremin travmatik stres tepkilerinden biri belki de başta geleni "sebepe arama" olmuştur. Sebepe arama dinî ve seküler olarak ikiye ayrılmıştır. Bazıları depremi bir doğa olayı, bir jeolojik olay olarak değerlendirmiştir. Buna karşın dinî yaklaşımda bulunanlar ise "bunda da vardır bir hayır" şeklinde düşünmüşlerdir. Öte yandan insanlardan bir kısmı, depremi hatırlatan bütün konuşmalardan ve yerlerden kaçınma davranışı gösterdiği gibi bir kısmı da sürekli depremde yaşadığı anları anlatma gereksinimi duymaktadır. Ayrıca sergilenen travmatik tepkiler arasında acı ve keder, korku ve endişe, suçluluk, belirsizlik ve gerginlik, umut veya umudunu kaybetme gibi durumlar yer almıştır.

Twitter gibi dijital iletişim araçlarının afetzedelerin kendilerini ifade etmede bir alan sağladığı söylenebilir. Doğal bir sağaltım imkânını kısmen içeren bu iletişim araçları hem kendi içlerinde, belli ölçülerle hem de diğer dijital iletişim araçlarıyla karşılaştırılarak daha kapsamlı ve derinlikli sonuçlara ulaşılabilir. Travma sonrası stres bozukluğu kapsamında ifade edilmesi gereken bir durum da ilk ay, ifade edilen tepkilerin önemli fakat geçici olma niteliğinin olduğudur. Dolayısıyla bu çalışma afet durumlarında, sosyal alanda bireylerin ne tür tepkiler verdiği açısından da özgünlük taşımaktadır.

KAYNAKÇA / REFERENCES

- AFAD (2014). Türkiye’de Afet Farkındalığı ve Afetlere Hazırlık Araştırması. www.afad.gov.tr [21.03.2017].
- Alkan, N. A. (1998). Distress Reaction of Victims of 1 October 1995 Dinar Earthquake: An analysis within the cognitive theory of stress and coping. Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, ODTÜ Psikoloji Bölümü.
- Amerikan Psikiyatri Birliği (APA) (2013). *Ruhsal Bozuklukların Teşhis ve İstatistik El Kitabı (DSM-V)*. 5. baskı, Washington: American Psychiatric Publishing.
- Apaydın, H. (2016), *Din Psikolojisi Terimler Sözlüğü*, İstanbul, Bilimkent Yay.
- Atkinson, R. – E. Hilgard (2003). *Psikolojiye Giriş*, çev. Ö. Öncül, D. Ferhatoğlu, 4. Baskı, Ankara, Arkadaş Yay.
- Baltaş, Z. - A. Baltas (2008), *Stres ve Başaçıkma Yolları*, 25. basım, İstanbul: Remzi Kitabevi
- Çakır, B. (2011). “Belirsizlik ve Korkunun Yeni Düzenin Oluşmasına Katkısı”, *Sosyoloji Konferansları*, 63-82.
- Delibaş, K. (2017). *Risk Toplumu: Belirsizlikler ve Söylentiler Sosyolojisi*. İstanbul: Ayrıntı Yay.
- DİB (t.y.). *Afetzedelere Yönelik Manevi İlk Yardım (İlkeler)*, Ankara: Diyanet İşleri Yay.
- Emmons, R. A. (2013). “Duygu ve Din”, çev. G. Göcen, *Din ve Maneviyat Psikolojisi*, Ankara, Phoenix Yay.
- Erkmen, N. ve M. Çetin (2008), “Beden Eğitimi Öğretmenlerinin Stresle Başa Çıkma Tarzlarının Bazı Değişkenlerle İlişkisi”, *SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 19: 231-242
- Freud, S. (1993). “Yas ve Melankoli” çev. R. Uslu, O. Berksun, *Kriz Dergisi*, 1(2): 98-103.
- Freud, A. (2002). *Ben ve Savunma Mekanizmaları*, çev. Y. Erim, İstanbul: Metis Yay.
- Freud, S. (2022). Bilinçaltı, Oda Yay.
- Fromm, E (1995). *Umut Devrimi*, çev. Ş. Yeğin, İstanbul: Payel Yayınevi.
- Kirman, F. (2020). “Sosyal Medyada Salgın Psikolojisi: Algı, Etki ve Başa Çıkma”, *Dünya İnsan Bilimleri Dergisi*, (2), 11-44.
- Kirman, F. (2023). “Deprem ve Depremzedelerle İlgili Dinî Metaforlar ve Parapsikolojik Yaklaşımlar”, *Afet ve Toplum: İnsan Doğa İlişkisi*, ed. A. Kasapoğlu, Ankara, Töz Yay.
- Kirman, M. A. (2016). *Din Sosyolojisi Sözlüğü*, Adana, Karahan Kitabevi.
- Köse, A.& T. Küçükcan (2006). Deprem ve Din (Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme), İstanbul, Emre Yay.
- Kula, N. (2000). Deprem ve Kıyamet Benzetmesi, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9: 351-360.
- Lazarus, R. S. (1994), “Stresle Başa Çıkma Tarzınız: Dostunuz ya da Düşmanınız”, çev. N. Rugancı, Stresle Başa Çıkma: Olumlu Bir Yaklaşım, Ankara, Türk Psikologlar Derneği Yay.
- Nakajima, Ş. (2012). “Deprem ve Sonrası Psikolojisi”, *Okmeydanı Tıp Dergisi* 28 (Ek sayı 2): 150-155.
- Okumuş, E (2002). “Tabii Afetler, Din ve Toplum, Marmara Depremi Örneği”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 1/15, 339-373
- Özten, Eylem – G. Hızlı Sayar (2015), Eşik Altı Travma Sonrası Stres Bozukluğu, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 7(4):348-355.

Tarhan, N. (1999-2000). "Deprem Psikolojisi", *Kur'an Mesajı*, 107-112.

Yıldırım, A. - Şimşek, H. (2008). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 8. baskı, Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Yüksel, Ş. (2000). Felakete Uyum ve Ruh Sağlığı, *Klinik Psikiyatri*, 3: 5-11.

Extended Abstract

Traumatic Stress Reactions after Earthquake and its Reflections on Social Media

From time to time, people may encounter some unusual events and situations that affect or upset their life. Some events such as unexpected and sudden natural disasters, earthquake, tsunami, death, accident can cause stress by causing trauma to individuals. On February 6, 2023 two earthquakes over 7 in Kahramanmaraş also shocked in Türkiye. People reacted differently to the effect of the earthquake shock they experienced. Some of them did not share their feelings, thoughts, and behaviors with anyone, while others felt the need to share them on social media. Individuals who shared some words with different and intense emotions than usual with the effect of the shock they experienced. Because people are social creatures, they need to express and share their emotions. These feelings and thoughts were mostly expressed in social media. In this study, the earthquake, which is one of the types of natural disasters, and how the stress created by this earthquake affect the issues that are on the agenda in social media are discussed through Twitter platforms.

People have been sharing more on social media lately to overcome difficult and troublesome processes. These posts were sometimes positive and sometimes negative. However, most of these posts were made as a result of the pain, fear, anxiety, guilt, in short, traumatic stress of the individuals after the earthquake. Individuals showing some reactions in these posts during the mourning process and reflecting this may be perceived as psychological problems, but these are seen as normal reactions to abnormal situations. In this study, it has been investigated how individuals who post on social media perceive the earthquake when they are under the influence of the shock they are in, how they react, how they refer to religion in these reactionary comments and what meaning they attribute to the earthquake. The research started right after the earthquake and 160 posts and agenda items made in the first 20 days were noted, classified, and subjected to content analysis.

According to the results obtained in the research, since human behavior has a very complex structure, sharing also has a complex and multidimensional structure. However, when considered with an analytical approach, perhaps one of the traumatic stress reactions of the earthquake was "searching for a cause". Cause-seeking is divided into religious and secular. Some have evaluated the earthquake as

a natural event, a geological event. On the other hand, those who have a religious approach thought that "there is a good in this too". On the other hand, some people avoid all conversations and places that remind them of the earthquake, while others constantly feel the need to tell about the moments they experienced during the earthquake. In addition, among the traumatic reactions exhibited, feelings such as feeling pain and fear, feeling guilty, feeling meaninglessness and uncertainty, feeling anger and tension, introversion and hopelessness were also included.

Turkish society is going through difficult and painful times. Different feelings and thoughts are experienced between the difficulty and inevitability of returning to his daily life as if nothing had happened while he was in pain and grief. Perhaps these difficult and troubled times will raise awareness in people and enduring them will improve people and even enable them to stand up stronger. For this, although the pain is great and deep, it is necessary to be hopeful and to repair the wounds of the soul with an effort to gradually become well and normalize.

Keywords: Earthquake, Trauma, Stress, Traumatic reactions, Social media

Erdemli Bir Topluma Ulaşmada Merhamet ve Eğitime Dair*

On Compassion and its Education in Achieving a Virtuous Society

Ayhan NİŞANCI

ORCID 0000-0002-2557-8330

Doktora Öğrencisi, Çimentaş Anadolu Lisesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni,
Bornova/İzmir/Türkiye ayhannisanc@gmail.com

Musa BİLGİZ

ORCID 0000-0003-2194-9592

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bölümü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı,
Erzurum, Türkiye. bilgiz@atauni.edu.tr

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 14.09.2022 Düzeltme/Revised: 19.10.2022 Kabul/Accepted: 29.11.2022

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Bilgiz, M, Nişancı, A. (2023). Erdemli Bir Topluma Ulaşmada Merhamet ve Eğitime Dair.
Antakiyat, 6(1), 2023, 31-55

Öz

Bu çalışmanın amacı, Kur'an'da kullanıldığı şekliyle merhamet kavramının anlam dünyasına nüfuz etmek; özelde insan, merhamet, eğitim ve erdem kavramlarının önemini vurgulamak; sevgi, şefkat, merhamet gibi duygu ve davranışların bireylere eğitim yoluyla kazandırılabilirliğine ve erdemli bir topluma ancak bu şekilde ulaşılabilirliğine dikkat çekmektir. Çalışmada, "rahmet-merhamet, eğitim, erdem ve insan" kavramları İslam'ın temel ve modern kaynakları bağlamında analiz edilmektedir. Bu doğrultuda kelimelerin sözlük anlamları verildikten sonra tanımlamaları yapılmış; daha sonra Kur'an'da zikri geçen "rahmet" kelimesi ve türevlerine işarette bulunulmuştur. Rahmet kelimesinin Kur'an'da yüklendiği anlamlar ile yakın ve zıt anlamlı kelimeler tespit edilmiştir. Merhamet-insan ilişkisi bağlamında insanın mahiyeti hakkında açıklayıcı kısa bir bilgiden sonra insanda merhamet duygusunun fitri varlığına işaret eden deliller sunulmuştur. Merhametin insan fitratında doğuştan gelen potansiyel bir güç olduğu, bu gücün eğitim ile ilişkisi ve eğitilebilir özelliğine vurgu yapılmış, merhamet eğitiminin öneminden bahsedilmiştir. Özellikle merhamet eğitiminin, erdemli birey ve toplum inşasındaki rolü ve önemi üzerinde durulmuş, konuya Kur'an'ın ve Hz. Peygamberin örnek uygulamaları zaviyesinden bakılmıştır. Çalışmanın konuya ilişkin literatüre katkı sağlayacağı, araştırmacılara ve sosyal politika üreticilerine yol gösterebileceği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Rahmet, Merhamet, Nitelikli Eğitim, Toplum

*Bu çalışma yazım aşamasında olan "Kur'an'da Merhamet ve Eğitimi" adlı doktora çalışmasından türetilmiştir.

GİRİŞ

Merhamet, Kur'an'da yer alan en önemli kavramlardan biridir. Önemine binaen birçok disiplin tarafından ele alınmıştır. Bütün tefsirlerde, Kur'an ve değerler eğitimi eksenli tüm çalışmalarda merhamet kavramına çeşitli atıflar yapılmıştır. Günümüzde merhamet, psikoloji, sosyoloji, din, eğitim, sağlık, hukuk, etik gibi birçok alanda araştırmacıların ilgisini çeken ve en çok araştırılan konulardan biri haline gelmiştir. Bu araştırmalara, Batar (2012);¹ Strauss vd. (2016);² Kirby (2017);³ Hacikeleşoğlu ve Kartopu (2017);⁴ Genç (2018);⁵ Avşaroğlu (2019);⁶ Nas ve Sak (2020);⁷ Nas ve Kardaş (2022)⁸ örnek olarak verilebilir. Merhametin öneminin geniş çapta kabul edilmesine ve din, eğitim, adalet ve sağlık gibi alanlarda öne çıkan ve yararlanılan kavramlardan biri olarak değerlendirilmesine rağmen tanımı konusunda tam bir fikir birliği sağlanamamıştır.⁹ Özellikle son 10-15 yılda literatürde psikolojik iyi oluş ve ruh sağlığını korumayı amaçlayan merhamet temelli araştırmalarda önemli bir artışın olduğuna dikkat çekilmektedir.¹⁰ Merhamet, hassas ve duyarlı olmak, incinen ile incinmek, acısını paylaşmak ve muhtaç olanın ihtiyaç duyduğu şeyi ona vermektir.¹¹ Eğitim ise bireylerin toplumsal hayata uyumları için gereken bilgi, beceri ve anlayışları elde etme ve kişiliklerini geliştirme sürecidir.¹² Eğitimde amaç, insanın doğasını korumak ve korunmuş doğasıyla toplumsallık kazanmasını sağlamaktır.¹³ Eğitim olmadan insan tekâmül edip erdemli davranışlar gösteremez. Bu durum “merhamet” ile “eğitim”in bir arada bulunmasını, yani merhamet eğitimi zorunlu kılmaktadır. Merhamet eğitimi, insanın bütün varlıklara karşı acıma ve yardım etme duygusuyla hareket etmesini, onları hem sevmesini hem korumasını hem destek olmasını hem de affetmesini içeren erdemli davranışlar kazandırmayı ilke edinmektedir.¹⁴

¹ Yusuf Batar, “Empatik Düşündürme Yoluyla Merhamet Eğitimi -Kur'an ve Hz. Peygamber'in Uygulamaları Işığında”, Diyanet İlmî Dergi, 48/1, 2012).

² Clara Strauss, Billie Lever Taylor, Jenny Gu, Willem Kuyken, Ruth Baer, Fergal Jones, Kate Cavanagh, *What is compassion and how can we measure it?* Clinical Psychology Review, 47, (2016).

³ James N Kirby, *Compassion interventions: The programmes, the evidence, and implications for research and practice*, Psychology and Psychotherapy: Theory, Research and Practice, 90, (2017).

⁴ Hızır Hacikeleşoğlu ve Saffet Kartopu, *Merhamet ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma*, The Journal of Academic Social Science Studies, 59, (2017).

⁵ Muhammet Fatih Genç, *Merhamet Eğitiminin Saldırganlık Davranışını Azaltmadaki Rolü*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 45, (2018).

⁶ Selahattin Avşaroğlu, *Merhamet Eğitimi Programının Üniversite Öğrencilerinin Merhametli Olma Düzeylerine Etkisi*, Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi, c. 8, sy. 3, 2019.

⁷ Eşref Sak ve Ramazan Sak, *Merhamet ve Merhamet Odaklı Terapi*, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, c. 18, sy. 1, ss. 2020.

⁸ Eşref Nas ve Ferhat Kardaş, *Merhamet Eğitimi ve Eğitimde Merhamet*, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, c. 11, sy. 1, 2022.

⁹ Strauss, C., Taylor, B. L., Gu, J., Kuyken, W., Baer, R., Jones, F. ve Cavanagh, K., *What is compassion and how can we measure it? A review of definitions and measures*, s. 15.

¹⁰ Kirby, J. N., *Compassion interventions: The programmes, the evidence, and implications for research and practice*, s. 432.

¹¹ Hasan Mustafavî, *et-Tahkik fi Kelimati'l-Kurani'l-Kerim*, (Tahran, Merkezü Neşri'l-Asari'l-Allame Mustafavî, 1965), 4/95.

¹² Hasan Eren, Nevzat Gözaydın, İsmail Parlatır, Talat Tekin, Hamza Zülfikar, *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, (Ankara, Tdk. Yay, 1988,), 1/435.

¹³ Ali Ayçıl, *İnsanın Değeri*, İstanbul Kültür Ve Edebiyat Dergisi, İstanbul Mem. Yay., sy. 9 Ocak 2015, s. 18.

¹⁴ Recai Doğan, “Merhamet Eğitimi (Neliği) Üzerine Bazı Düşünceler”, “Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi” Sempozyumu (15-17 Nisan 2011) (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), s. 100.

İnsan, potansiyel bir güç olan merhamet duygusu ile yaratılmıştır. Bu duygu ailesi, çevresi ve eğitim aracılığıyla ya açığa çıkarılabilmekte ya da üstü tamamen örtülebilmektedir. Bütün erdemlerin kaynağı olan merhamet, insanlar kadar diğer tüm canlıları da kapsadığı için kuşatıcı ve evrensel bir değer olarak kabul edilmektedir.¹⁵ Bu değerın korunması için merhametin kaynak, eğitimin fırsat, dünya hayatının ise bu fırsattan yararlanma alanı olduğu unutulmamalıdır.

Ahlaki yetkinlik diye tanımlanan erdem,¹⁶ insanda harekete geçen ya da geçebilecek bir gücün adıdır. Bu kapsamda bir varlığın erdemi, kendine özgü yetkinliğin adıdır. Yani bir insanın erdemi, onu insan kılan yetkinliği, kısacası insanlığıdır. Bu da insanlaşma ile insanîleşmenin kesiştiği yerde ortaya çıkar.¹⁷ Bu erdem, diğer bir deyişle yetkinlik insanda var olan ve eğitim yoluyla geliştirilebilen bir özelliğe sahiptir.

İnsanî bir değer olan ve insanla en derin anlamına kavuşan merhametin, şaşırtıcı bir şekilde hayatın ve toplumun her alanından yavaş yavaş çekilmeye ve unutulmaya yüz tuttuğunu görmek, önemini kaybettiğini bilmek ve bu en güzel duygudan boşalan yeri şiddetin her türlüşünün doldurduğuna şahit olmak, üzücü olduğu kadar düşündürücü bir durumdur.¹⁸ Bu durumdan kurtulmanın tek bir yolu ve aracı vardır. O da “merhamet eğitimi”dir. Bu eğitim ile insanda var olan merhamet cevheri işlenebilecek ve ortaya çıkarılabilecektir. Bu, insan neslinin huzuru ve sürdürülebilirliği için gereklidir. Erdemli bir toplumun inşasında, bireyleri şiddetten, bencillikten, maddecilikten uzaklaştırmak ne kadar önemli ise sevgi, cömertlik, şefkat ve merhamet gibi insanî ve ahlakî değerlerle donatmak da o kadar önemlidir.¹⁹ Bu nedenle eğitim ve öğretimin temelinde merhamet olmalıdır. Merhamet eğitimi, kalbin katılığını, kabalığını ortadan kaldıran, pasını silen, üzerindeki lekeleri izale eden, ilahî rahmet ile aralarındaki kilidi açan, her türlü engeli yırtıp atan, kin, öfke, intikam, şehvet ve ihtiras gibi kötü huylardan kalbi temizleyen bir eğitimidir.²⁰ Bu kapsamda makalenin amacı, Kur’an’da merhamet kavramının anlam dünyasına nüfuz etmek; özelde insan, merhamet, eğitim ve erdem kavramlarına vurgu yapmaktır. Ayrıca, erdemli davranışların ancak sevgi, şefkat ve merhamet gibi duygu ve düşüncelerden zuhur edebileceğine dikkat çekmek; erdemli bir toplum inşa etme sürecinde, merhamet eğitiminin rolünü ve önemini ortaya koymak ve merhamet temelli erdemli bir toplumun inşasına destek olabilecek birtakım öneriler sunmaktır. Bunların yanında çalışmanın alandaki diğer araştırmalara da katkıda bulunabileceği düşünülmektedir. Bu bağlamda çalışmada, Kur’an’da Rahmet kelimesinin anlam alanları; Kur’an’da insan ve merhamet; eğitim, insan ve merhamet başlıklarına yer verildikten sonra; insan ve merhamet eğitimi ile erdem, merhamet ve toplum ele alınmaktadır.

¹⁵ Hayati Hökelekli, *Merhamet*, Dem Dergi, Yıl 1, sy. 4, (2008), s. 80.

¹⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Say Yay., 7. Basım, 2019), s. 159.

¹⁷ André Compte-Sponville, *Büyük Erdemler Risalesi*, çev. I. Ergüden, (İstanbul, İletişim Yay. 2020), s. 16-17.

¹⁸ Mehmet Görmez, *Takdim: Neden Merhamet*, Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi, (ed.) İsmail Derin, (Ankara Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. 2. Basım, 2012), s. 7.

¹⁹ Yusuf Şen, *Hz. Peygamberin Merhamet Eğitimi Metodu*, Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, c. 6, sy. I-II, 2011, s. 28-29.

²⁰ Mehmet Görmez, *İşgal Altındaki Kalpler ve Merhamet Eğitimi*, Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi, ed. İ. Derin, (Ankara Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. 2. Basım, 2012), s. 14.

1. Rahmet Kelimesinin Etimolojik Anlam Alanı

Arapçadan dilimize aktarılan rahmet ve merhamet kavramı, r-h-m harflerinin bir araya gelmesiyle oluşmuş kelimelerden biridir. Bu kapsamda “rahmet” “رحمة”, “ruhm” “رحم” ve “merhamet” “مرحمة” kelimeleri aynı kökten gelen birer mastar olup rahmetle aynı anlamı taşırlar ve birbirlerinin yerine kullanılabilirler.²¹ Bu manada Arap dili lügatlerinde kelimenin kök anlamları; acıma hissi ve yufka yüreklilik manasında rikkat; birinin acısını, derdini paylaşmak, ilgi ve şefkat göstermek, acıma, esirgeme, yumuşaklık, nezaket, şefkat ve lütuf anlamlarını ifade etmektedir.²²

İslamî kaynaklarda rahmet (رحمة) kavramı, kalpte meydana gelen bir değişime işarette bulunur. Bunun neticesinde kalpte meydana gelen hareketlenmeye sebep olan durumdan dolayı yardım etmek, erdemli bir davranış olarak görülür. Bu erdemli davranış, insanlığın ruhunda kök salmış ahlakî bir değerdir.²³ Buradan hareketle merhamet, muhtaç ve acınacak durumda bulunanlara yönelik iyilik yapmayı gerektiren bir duyarlılık, hassasiyet ve kalp yumuşaklığı diye tanımlanır.²⁴ Rahmetin, genellikle kalbin ve vicdanın iyilik yapma ve ihsanda bulunma hassasiyetini gösteren duygusal bir ilke olduğuna işaret edilmektedir.²⁵ Buna göre rahmet, herhangi bir varlığa hayrı ulaştırma veya onu hayırla buluşturma iradesi ve kararlılığıdır.²⁶ Kelimeye hayrı ulaştırmaya ek olarak “şerri defetmek” anlamı da yüklenmiştir.²⁷

Türkçe sözlüklerin bazıları da merhameti, zor ya da daha kötü durumda olan bir varlığa yönelik zarif bir duygu,²⁸ o varlığa gösterilen ve hissettirilen üzüntü veya acıma hissi,²⁹ şefkat ve gönül yufkallığı³⁰ ve ona karşı yardım hisleriyle dolup taşma³¹ olarak tanımlar. Bu tanımlardan hareketle; merhamete muhtaç olana ilgi ve şefkat göstermek, acımak, yufka yürekli olmak, elem duymak gibi kavramlarla insanın psikolojik/kalbî/hissî yönüne vurgu yapıldığını, rikkatten soyutlanmış ihsan ile de Allah’ın sonsuz ve sınırsız lütfuna, nimetine ve fazlına işaret edildiği anlaşılır.³² Bu manada İslam kültür tarihinde merhamet kavramı genellikle rahmet kelimesiyle

²¹ Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ, İbn Fâris, *Mu’cemu Mekayisi’l-Luga*, thk. Abdusselam M. Harun, (Daru’l-Fikr, 1979), 2/498; Ebu’l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisanü’l-Arap*, (Beyrut: Daru Sadır, 3. Basım, 1993), 12/230; Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdi el-Basri, *Cemheretü’l-Luga*, thk. R. Münir Balbekki, (Beyrut: Daru’l-İlm, 1987), 1/523.

²² İbn Faris, *Mu’cemu Mekayisi’l-Luga*, 2/498; İbn Manzur, *Lisanü’l-Arap*, 12/230; Mecduddin Muhammed İbn Yakûp el-Firuzabadi, *Kâmûsü’l-Muhîd*, thk. Mektebü Tahkiki’t-Turas, (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2005), s. 1111; Ebu Nasr İsmail b. Hammad el-Cevheri, *Sıhah Tac’ul-Luga ve Sıhahu’l-Arabiyye*, thk. Ahmed Attar, (Beyrut: Daru’l-İlm, 1987), 5/1929; Muhammed A’lâ b. Ali b. Muhammed Hamid et-Tehânevî, *Mevsuatü Keşşafi Istilahati’l-Fünûnve’l-Ulum*, thk. Ali Dahruç, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996, haz. Üveysiyan et-Temimi el-Basri), 1/847; Hüseyin K. Ece, *İslam’ın Temel Kavramları*, (İstanbul: Beyan Yay., 1999), s. 576.

²³ Abdurrauf Ahmet Beni İsa, *er-Rahmetü Fî’l-Kur’an (et-Tiflü Enmuzecen)*, El-Mu’temerü’d-Düveliyü Anî’r-Rahmeti Fî’l-İslami, 2016, Camiatü’l-Melik Suud Külliyyetü’t-Terbiye, s. 436.

²⁴ Ebû’l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed Râğıp el-İsfahânî, *el-Müfredatu fi Garibil-Kur’an*, (İstanbul: Kahraman Yay., 1986), s. 279; Mecduddin Muhammed b. Ya’kûb el-Fîrûzâbâdî, *Besâ’iru Zevî’t-Temyîz Fî Letâ’ifi’l-Kitâbi’l-Azîz*, thk. M. Ali Nekar, (Kahire: İhyau’t-Turasi’l-İslamiyye, 1996), 2/53.

²⁵ Ebu’l-Beka Eyyub b. Musa el-Kefevi, *Külliyât Mu’cemu fi’l-Mustalahat ve’l-Furûk el-Luğavî*, thk. A. Derviş ve M. el-Misrî, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, s. 471.

²⁶ Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçani, *Kitabu’t-Tarifât*, (yrs., ts.), s.110.

²⁷ Tehânevî, *Istilahati’l-Fünûn*, 1/ 847.

²⁸ Yasemin Oğuz, Harun Tepe, Nüket Ö. Büken, Deniz K. Kucur, *Biyoetik Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 2005), s. 172.

²⁹ Eren, H. ve Arkadaşları, *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, 2/1009.

³⁰ D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, (Ankara: Rehber Yay., 1990), s.765.

³¹ Kubbealtı Lügati, <http://lugatim.com/s/MERHAMET>

³² Ece, H. K., *İslam’ın Temel Kavramları*, s. 576.

birlikte ifade edilir. Türkçede merhamet, hem Allah'a hem de insanlara atfedilmekte, rahmet ise özellikle Allah'a nispet edilerek kullanılmaktadır.³³ Bu anlamda rahmet ilahi, merhamet ise beşeridir.³⁴

Tanımlardan hareket ederek rahmet ve merhametin iki yönlü olduğunu söylemek mümkündür. Bu yönlerden biri Allah'a diğeri de insana bakmaktadır. Bu kavramın, Allah'a bakan yönü, Yüce Allah'ın sıfatı olarak geldiğinde onunla rikkat, incelik, duyarlılık, yufka yüreklilik, ihsan ve lütuf kastedilir. Bu anlamda rivayet edilmiştir ki; Rahmet, Allah'tan gelen nimet ve lütuflardır; insanlardan sadır olan ise incelik ve şefkattir.³⁵ Hz. Peygamber'in ifade buyurduğu şu hadis-i şerif de bu anlamdadır: *إنه لما خلق الرحم قال لها: أنا الرحمن و أنت الرحم و اسمك من اسمي فمن وصلك و صلتك بمن قطعك و من قطعك قطعك بمن قطعك* "Yüce Allah rahmi yarattığında ona şöyle seslendi: Ben Rahmanım, sen de rahimsin. Senin adını kendi adımdan türettim. Her kim seninle ilişkisini sıkı tutarsa/ (sıla-i rahimi) ben de onunla yakından ilgilenirim. Her kim de seninle ilişkisini keserse ben de onunla ilişkiyi keserim."³⁶ Bu hadis yukarıda işaret ettiğimiz anlamları ifade etmekte olup rahmeti iki anlamı içerir şekilde açıklamaktadır. Bu da incelik, duyarlılık, yufka yüreklilik ve ihsandır. Yüce Allah insanların fitratına inceliği, duyarlılığı, yufka yürekliliği yerleştirmiş, kendisine ise lütfu ve ihsanı seçip yakıştırmıştır.³⁷

Rahmet kavramı, Allah için sonradan meydana gelen ve olayların etkisinde kalan bir yaratıcının öfkelerini göstermesi şeklinde ifade edilmez. Çünkü Kur'an'da, Allah için kullanıldığında rahmet, bir duygu türü, bir hissediş, bir kalp fiili ve nefsanî bir eğilim olarak kullanılmaz.³⁸ Zira Allah, kalbinde elem ve kin bulunmasından münezzehtir; dolayısıyla Allah'ın kalbinin yumuşamasından söz edilemez.³⁹ Öyleyse rahmet, Allah için olduğunda doğrudan yaratma, yaşatma, belayı def etme, hüznü alıp güven verme, nimet verme, lütuf, ihsan ve ikramda bulunma gibi manalar kazanır. Bu da esirgeme, gözetme, koruma, kollama, ikram etme ve yardım etme gibi eylem türlerine giren anlam alanına yakındır.⁴⁰ Bu manada Rahim ismi ile Rab ismi arasında bir yakınlık vardır ki Allah, merhameti sınırsız olan bir Rab'dir.⁴¹ Onun koruması, gözetmesi, terbiyesi, ikramı ve ihsanı merhamet üzeredir. O, merhametsiz iş yapmaz. Allah'ın rahmetinden maksat, rahmetin eseri olan ihsandır.⁴²

Rahmet ve merhamet kelimesi insanlar için kullanıldığında ötekine karşı duyulan kalp yumuşaklığına, yufka yürekliliğe, acıyı paylaşmaya ve şefkat duygusuna delalet etmektedir. Çünkü insan için rahmet veya merhamet, kalbî bir fiil olup

³³ Mustafa Çağrı, "Merhamet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yay. 2004), s. 184.

³⁴ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sadeleştirme Kurulu: M. N. Çetin, T. Parlar, İ. Şen, M. Okumuş, M. Uyanık, O. Atalay, Y. Canbolat, A. Gür, (İstanbul: Çelik-Şura Yay., ts.), 1/88.

³⁵ İsfahani, *Müfredat*, s. 279.

³⁶ Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybani, *el-Müsned*, thk. Şuayip Arnavut, Adil Mürşid, (Müessesetü-r-Risale, 2001), 3/198, (No: 1659); Ebu Davûd Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, *es-Sünen*, thk. M. Abdulhameyd, (Beyrut: el-Mektebet'ül-Asriyye), 2/133, (No: 1694); Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhaki, *Sünen-ül-Kübra*, thk. Muhammed Ata, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003), 7/41, (No: 13215).

³⁷ İsfahani, *Müfredat*, s. 279.

³⁸ Yazır, M. H., *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/56; Raşit Küçük, *Hz. Peygamber Sevgi ve Merhamet*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 10. Basım, 2017), s. 28.

³⁹ Muhammed Reşit Rıza, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hâkim*, (el-Hey'etü'l-Misriyye, 1990), 1/38.

⁴⁰ Mustafa İslamoğlu, *Kur'an'a Göre Esmâ-i Hüsnâ*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 1/261.

⁴¹ Yasin 36/58.

⁴² Reşit Rıza, M., *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim*, 1/38.

herhangi bir varlığın içine düştüğü ıstırap ve sıkıntıyı görünce sevgi, şefkat, acıma, kalp yumuşaklığı şeklinde tezahür etmektedir. Bu da insana ötekinde kendine ait olanı görme fırsatı sunarak onun kendisi için arzuladığı her şeyi başkaları için de arzular hale gelme isteğidir.⁴³ Zira bu istek, kalpteki acıma duygusunun harekete geçmesidir. Bu duygu da kalbî teessür ile başlar, sahibini önce acıya, sonra da lütuf ve ihsana sevk eder. Sıkıntıyı, ıstırapı ve acıyı giderince de sona erer.⁴⁴ Merhamette sadece acımak, üzülmek ve elem duymak kâfi değildir. Acıyı ve sıkıntıyı giderebilecek kudret ve iradeye sahip olmak da vardır. Sadece üzüntü duymakla merhamet gösterilmiş olmaz; acıyan kalbe dokunmak, dokunduğun kalbe şifa olmak, onunla hemhal olmak ve birlikte acıyı hissedip paylaşabilmek gerekir. Zira acıyı dindirip yarına güvenle, umutla bakabilmeyi sağlamadan merhamet gerçekleşmez.

Sonuç olarak rahmet, Allah'ın kâinata çevrilmiş yüzüdür ki, O'nun rahmetinin izleri eserlerinde görülür. Bu da Allah'ın sonsuz rahmetinin bir bütün olarak varlıkta tecelli edişidir. İşte O'nun varlıktaki bu görünüşü, her şeyi ihata eden ilmidir, lütfudur, keremidir ve ihsanıdır.⁴⁵ Bu lütuf, ister Allah adına olsun ister insan adına olsun muhataba karşı duyulan sevgiden ve yakınlıktan kaynaklanan bir koruma ve kollama hissiyle muamele etmekten ibarettir. Burada gerçek manada rahmet ve merhamet, kişinin nefsi hoşlanmasa ve ona ağır gelse bile, onun hayrına ve menfaatine olacak ve sonuçta ona fayda sağlayacak şeyleri yine de yapmayı ve yerine getirmeyi gerektiren ahlaki bir fazilettir. Bu fazilet, kişinin hayrına olanı ona ulaştırmak, zararına olanı da ondan uzaklaştırmaktır.⁴⁶ Bu çerçevede merhamet, insanoğlunun bizzat kendisinin ve diğer canlıların çektiği acının farkında olmasıyla birlikte bireyin bunu hafifletmek ve ortadan kaldırmak için istek ve çabasına eşlik eden temel bir iyilik halidir.⁴⁷ Bu da acının hissedilmesini, farkına varılmasını, paylaşılmasını ve ortadan kaldırılmasını hedefler. Bunlar gerçekleştirildiğinde merhamet, karanlıkta kalan insanlığı aydınlatan, ısıtan, huzur, güven ve mutluluk veren bir duyguya dönüşür. Merhamet bununla da yetinmez ve insanlığın özünde var olan kötülük duygusunu da terbiye eder. Böylece insan merhamet ederken merhamet edilmiş olur.

2. Kur'an'da Rahmet Kelimesinin Anlamları

Rahmeti ve merhameti sonsuz ve sınırsız olan Allah, “nimetlerimi saymaya kalksanız, asla böyle bir işin altından kalkamazsınız! Gerçek şu ki, çok acıyan çok esirgeyen gerçek bağışlayıcı elbette Allah'tır”⁴⁸ ilahî fermanıyla insanı uyarılmaktadır. Ayrıca “size isteme kudretini ve bununla birlikte kendisinden isteyebileceğiniz her türlü şeyden veren de O'dur”⁴⁹ hatırlatmasında bulunmaktadır. Bu hatırlatma ile sayılmayacak kadar çok olduğu ifade edilen ilahi nimetlerin tamamı, ilahi rahmetin kapsamı içerisinde yer almaktadır. Bu bağlamda Kur'an'da, Allah'a nispet edilen

⁴³ Ahmet Uğurlu, *Izdırap ve Merhamet*, (İstanbul: İz Yay., 2015), s. 209.

⁴⁴ Yazır, M. H., *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/87.

⁴⁵ Nurettin Topçu, *Var Olmak*, haz. E. Erverdi, İ. Kara, (İstanbul: Dergâh Yay. 6. basım 2008), s.117.

⁴⁶ Raşit Küçük, *Sevgi Eğitiminde Merhametin Yeri ve Önemi*, “Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi” Sempozyumu (15-17 Nisan 2011) (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2014), s. 349.

⁴⁷ Yazır, M. H., *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/55; Paul Gilbert, *Şefkatli Zihin*, (çev.) Uğur Mehter, (İstanbul, Diyojen Yay., 2022), s. 9.

⁴⁸ Nahl 16/18.

⁴⁹ İbrahim 14/ 34

rahmet kavramının canlı, işlevsel ve dinamik bir yapısı vardır. Bu yapıda rahmet/merhamet kavramının geçtiği her ayette "rahmetin" değişik tecellilerinden bahsedilmiştir.⁵⁰ Burada bahse konu olan manalar, bazen hakikî bazen de mecazî olarak zikredilmektedir. Bu da Kur'an'da çok anlamlı müsterek lafızların varlığına işaret eder. Bu çerçevede Kur'an'da rahmet kavramına farklı anlamlar yüklenmiştir. Söz konusu bu farklı anlamlar arasında mutlak surette bir anlam ilişkisi de mevcuttur.

Kur'an ilimleriyle ilgili yazılmış "Vücut ve Nezair" gibi benzeri çalışmalara göz atıldığında rahmet kavramına yüklenen farklı anlamları bir arada bulmak mümkündür. Bu çalışmaları yapan müelliflerden Fîrûzâbâdî, Besâ'ir'de yirmi,⁵¹ Yahyâ b. Sellâm, Tesarîf'te on bir,⁵² Ebu Hilal el-Askerî, el-Vücut ve'n-Nezair'de sekiz⁵³ anlamda kullanılabileceğini kaydetmişlerdir. Bu anlamlar; Kur'an, Hz. Muhammed, tevfik, nübüvvet, iman-İslam, korumak, rızık, yağmur, afiyet ve ferahlık, kurtuluş, ilahi nusret, sevgi, kitap, selamlama, afv ve selam yurdudur.

Kur'an-ı Kerim'de rahmet, statik değil dinamik, canlı ve işlevsel bir kavram olarak kullanılır. Sadece insanın kalbinde ve vicdanında yer tutmaz. Onun etkinlik alanı tüm kâinattır.

Kur'an'da Rahmetle Yakın Anlamlı Kelimeler

Bu başlık altında, aralarında bazı noktalardan var olan ayrılığa rağmen, ince bir mana irtibatıyla bir doku teşkil eden⁵⁴ ve birbirine bağlanan, başka bir ifadeyle de rahmet ve merhamet kavramının anlam alanına dâhil edilen kelimeler grubu tespit edilecektir. Burada kelimenin geçtiği bağlam içerisinde hangi anlama geldiğinin bilinmesi çok önemlidir. Zira bu kelimeler grubu, Kur'an'da birbirinden ayrı, yalın halde bulunmazlar, her birinin ötekiyle yakın bir anlam ilişkisi vardır. Bu kelimeler, somut anlamlarını, birbiriyle olan bu ilişki sisteminden alırlar. Muhtelif yollarla birbirlerine bağlanırlar. Sonunda gayet düzenli bir bütünlük oluştururlar.⁵⁵ Bu bağlamda rahmetle yakın anlamlı kelimeler; re'fet, mağfiret, meveddet, zikra, salâvat, tahfif, fazl, hidayet, rıdvan, imam, berekat, şifa ve ilim olarak gösterilebilir.

Kur'an'da Rahmetin Mukabili Kelimeler

Kur'an-ı Kerim'de rahmetle yakın anlamlı kelimelerin varlığından bahsedildiği gibi mukabili (zıddı) olan kelimelerden de bahsetmek mümkündür. Bu bağlamda kelimenin tam anlaşılıp kavranması için hem yakın ve hem zıt anlamlarıyla birlikte bilinmesi gerekir. Bu da merhamete karşılık gelen kasvet/sertlik, acımasızlık, kabalık, şiddet, kötü davranış, utüvv/serkeşlik, kibirlenmek, ta'sir/güçleştirme, zorlaştırma, cefa, eziyet, sıkıntı verme, tuğyan/azgınlık, taşkınlık ve haddi aşmak⁵⁶ gibi anlamlarda saklıdır. Bu anlamlar bilinmeden merhamet tam anlamıyla kavranamaz. Bunu kavratmak için Kur'an-ı Kerim, rahmetin zıddı olarak gelen azap,⁵⁷ helak,⁵⁸ zarar,⁵⁹

⁵⁰ Yusuf Batar, "Empatik Düşündürme Yoluyla Merhamet Eğitimi -Kur'an Ve Hz. Peygamber'in Uygulamaları İşığında", s. 44.

⁵¹ Fîrûzâbâdî, *Besâ'ir*, 3/53.

⁵² Ebu Zekerîyya Yahya b. Sellam b. Ebî Sa'lebe et-Teymi, *et-Tesarîf: Tefsîrü'l-Kur'ân mimme'stebehet esmâ'ühû ve tasarrafet me'ânih*, nşr. Hind Şelebî, (Tunus: Şirketü't-Tunisiyye, 1979), s. 134-8.

⁵³ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl Askerî, *el-Vücut ve'n-Neza'ir*, nşr. M. Osman, (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2007), s. 226-228.

⁵⁴ Sadık Kılıç, *Kur'an'da Günah Kavramı*, (Konya: Hibaş Yay., 1984), s. 122.

⁵⁵ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. S. Ateş, (Ankara: Kevser Yay), s. 15.

⁵⁶ Küçük, R., Hz. Peygamber Sevgi ve Merhamet, s. 31.

⁵⁷ Araf 7/156.

kötülük,⁶⁰ şiddet ve katılık⁶¹ manalarını taşıyan kelimeleri kullanmayı tercih etmiştir.⁶² Bu kullanıma göre birini azaptan, helak olmaktan, zarardan, kötülükten, kabalıktan, cezalandırılmaktan, musibetlerden, afet ve felaketlerden korumak merhamet etmek olarak kabul edilmektedir.⁶³

Kur'an'da İnsan ve Merhamet

Rabbimiz, insanı yarattığı varlıkların tümünden değil, birçoğundan üstün kılmıştır.⁶⁴ İnsan, akıl ve kalp sahibi kılınmış, ona özgün bir irade verilmiş, ahlak ve vicdan sahibi olabilecek kabiliyetlerle donatılmış, konuşma, düşünme, ifade etme, anlama, anlamlandırma, kavrama ve kavramlaştırma kudretiyle tezyin edilmiş bir varlıktır. Ancak insanın yaratılış yönünden mükemmel oluşu, onun davranış açısından da mükemmel olduğu anlamına gelmemektedir.⁶⁵

İnsan, bu kadar yüceltilmenin yanında kendi yaratılışını unutup⁶⁶ ardından da Allah'ı unutan ve bu yüzden de Allah'ın gözden çıkardığı,⁶⁷ değer ve konumlarını kendilerine unutturduğu⁶⁸ bir varlık da olabilmektedir. Bu yaratılış harikası varlık, Rabbini inkâr eder ve O'na hasım kesilir,⁶⁹ aşağıların aşağısına aday olur,⁷⁰ kendisini yeterli görüp, azgınlık eder,⁷¹ hayra dua eder gibi şerre de dua eder,⁷² acelecilikten asla vazgeçmez,⁷³ kendine darlık dokunduğunda isyankâr olur da dünyayı seçer, ahireti unutabilir.⁷⁴ Bir yaratılış mucizesi olan insan, gösteriş düşkünü, riyakâr, cimri,⁷⁵ şımarık,⁷⁶ tartışmayı seven,⁷⁷ nankör,⁷⁸ kibirli,⁷⁹ mal mülk istemekten ve biriktirmekten usanmayan,⁸⁰ çok hırslı, sabırsız, bir mala sahip olunca eli sıkı ve doyumsuz olan,⁸¹ kendisine bir şer (kötülük) dokununca da umutsuzluğa düşüp yıkılan, dağılan⁸² bir varlık niteliğini de gösterir.

İnsanın bireysel ve toplumsal yaşamda en önemli değerlerinden biri merhamet duygusudur ve bu duygu, Allah tarafından insan fitratına kodlanmış,⁸³

⁵⁸ Mülk 67/28.

⁵⁹ Yunus 10/21; Enbiya 21/83, 84; Zümer 39/38.

⁶⁰ Rum 30/36; Ahzap 33/17.

⁶¹ Fetih 48/29.

⁶² Sultan b. Misfir b. Mübarek es-Saidi, "Medaminü'r-Rahme Fi'l-Kur'an'il-Kerim", El-Mu'temeru'd-Düveliyü Anı'r-Rahmeti Fi'l-İslami, (2016), Camiatü'l-Melik Suud Külliyyetü'l-Terbiye, s. 27.

⁶³ İsmail Karagöz, *Allah, İnsan ve Merhamet*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. 2014, s. 31-35.

⁶⁴ İsra, 17/70

⁶⁵ Musa Bilgiz, *Kur'an'da İnsanlık Onuru*, (Ankara: Fecr Yay., 2. Basım, 2013), s. 22.

⁶⁶ Kıyame 75/37.

⁶⁷ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, (çev.) C. Koytak, A. Ertürk, (İstanbul: İşaret Yay., 1996), 1/567.

⁶⁸ Haşr 59/19.

⁶⁹ Nahl16/4; Yasin 36/77.

⁷⁰ Tin 95/5.

⁷¹ Alak 96/6, 7.

⁷² İsra 17/11.

⁷³ İsra 17/11; Enbiya 21/37; İnsan 76/27.

⁷⁴ Kıyame 75/20-21.

⁷⁵ Tevbe 9/76; İsra 17/100.

⁷⁶ Hud 11/10.

⁷⁷ Kehf 18/54; Hac 22/8-9.

⁷⁸ İsra 17/67; Hac 22/66; Şûrâ 42/48; Zuhuf 43/15; Abese 80/17.

⁷⁹ İsra 17/37.

⁸⁰ Fussilet 41/49.

⁸¹ Meariç 70/19-21; İsra 17/83.

⁸² Hûd 11/9; İsra 17/83; Fussilet 41/49.

⁸³ Fîrûzâbâdî, *Besâ'ir*, 3/53; Tehânevî, *Istılahatü'l-Fünûn* 1/ 847.

sinir sistemine işlenmiş ve genlere adeta şifrelenmiş durumdadır.⁸⁴ Bu açıdan fitratı yaratan Allah, ona rahmetini de, merhametini de koymuştur. Bu bağlamda insan ve diğer canlılardaki merhamet duygusunun varlığını, Hz. Muhammed (a.s.) veciz bir şekilde şöyle ifade etmiştir: “Allah’ın yüz rahmeti vardır; ondan bir tanesini yeryüzüne indirmiştir ki cinler, insanlar, hayvanlar ve zararlı sürüngenler aralarında onun sayesinde birbirlerine şefkat ve merhamet gösterirler. Vahşi hayvanlar onunla yavrularına merhamet ederler. Geride kalan doksan dokuz rahmetini kıyamet gününe ertelemiştir ki ahirette kullarına onunla muamele edecektir.”⁸⁵Bu ve benzeri hadislerde ifade edildiği gibi rahmet ve merhametin varlık sebebi Allah olduğu gibi, yaratılmışlar dünyasında rahmet ve merhametin kaynağı da Allah’tır. Buna göre Allah kullarının kalbinde ve fitratında rahmeti yaratmıştır.⁸⁶ Bu çerçevede özellikle düşünürler, yazarlar ve filozoflar merhametin evrensel bir hakikati temsil ettiğini,⁸⁷ içimizden gelen ahlakî bir değer olduğunu ve insanın bu erdemli duyguya doğuştan sahip olduğunu⁸⁸ beyan ederler.

İnsanlık tarihinde merhamet insan ilişkisi dikkatlerden hiç kaçmamıştır. Bu bağlamda merhametin tarihi, insanlığın tarihi kadar eskidir. Biyoarkeolojik araştırmalar, insanoğlunun geçmiş çağlardan beri birbirlerini sevdiklerinin ve merhametli davranarak yardım ettiklerinin şahididir.⁸⁹ Bu da merhametin bütün insanlarda canlı, yaşayan ve evrensel bir duygu olduğunun kanıtıdır. Son yıllarda yapılan “Fonksiyonel MR” araştırmaları da merhametin, acımanın ve şefkatin, insan beyinde biyokimyasal kökenlerinin bulunduğunu ispat etmiştir. Bu duygular insan beyni tarafından hissedildiği zaman, beyinde “iç morfin” denilen endorfin ve seratonin gibi mutluluk hormonlarının salgılandığı gözlenmiştir.⁹⁰ Bu duygu, insanların hem sinir sistemlerine hem de genlerine adeta şifrelenmiş ve bu sebeple de insan beyininin merhamete doğuştan yatkın olduğunu ortaya koymuştur. İnsanda merhamet duygusunun varlığına bir başka kanıt da “ayna sinir hücrelerinin” keşfidir. Bu hücrelerin çalışma sistemleri, diğer varlıkların ıstırabını anlamaya ve onlara merhamet etmeye kodlanmış olduklarını göstermiştir. Yani insan beyni, karşıdaki varlığın ıstırabını ve acısını hissedebilmekte ve ona hemen cevap verebilmektedir. Aslında onun beyinde ateşlenen ve harekete geçen sinir hücrelerinin aynısı diğerinin beyinde de ateşlenmekte ve harekete geçmektedir.⁹¹ İşte burada merhamet diye isimlendirilen ve nitelenen bu olumlu duygu, insan bilincinde saklı ve potansiyel olarak var olan bir hakikattir. Bu hakikat, herhangi bir varsayıma, düşünceye, fikre, ideolojiye, dine, dogmaya, mite, terbiyeye ve eğitime dayanmamaktadır. O, tüm

⁸⁴ Kemal Sayar, *Biraz Yağmur Kimseyi İncitmez*, (İstanbul: Timaş Yay., 2020), s. 62.

⁸⁵ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac b. Müslim el-Kuşeyri, *Sahihu Müslim*, thk. M. Fuad Abdulkaki, (Beyrut: Daru Turasi'l-Arabiyyi, trs.),4/ 2108, (No: 2752, 2753); Ebu Abdillâh Muhammed b. Mâce, el-Kazvînî *es-Sünen*, thk. M. Fuad Abdulkaki, (Daru ihyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Faysal İsa el-Babi el-Halebi), 2/1435, (No: 4293, 4294).

⁸⁶Ebû Abdırrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. A. Ebu Gudde, (Halep: Mektebet'ül-Matbuat'ül-İslamiyye, 2. Basım, 1986), 4/21.

⁸⁷ Compté-Sponville, A., *Büyük Erdemler Risalesi*, s. 154.

⁸⁸ Nurettin Topçu, *Ahlak*. haz. E. Erverdi, İ. Kara, (İstanbul: Dergâh Yay. 2. basım 2017), s.103-4

⁸⁹ Sayar, K., -Manisaligil, A., *Merhamet Devrimi*, (ed.) İslam Dalp ve Arkadaşları, (İstanbul: Timaş Yay., 3. Basım, 2016), s. 15.

⁹⁰ Nevzat Tarhan, *Duyguların Psikolojisi ve Duygusal Zeka*, (İstanbul: Timaş Yay. 2021), s.94.

⁹¹ Kemal Sayar, *Açılış Konferansı*, “Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi” Sempozyumu (15-17 Nisan 2011) (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2014), s. 34; Sayar, K.,-Manisaligil, A., *Merhamet Devrimi*, s. 458; Sayar, K., *Biraz Yağmur Kimseyi İncitmez*, s. 62; Eşref Nas, *Merhamet Yolculuğu*, (Ankara: Fecr Yay., 2021), s. 193.

bunların ötesinde insan fitratında her daim vardır ve insanın bulunduğu her şartta ve koşulda, her yerde ve zamanda kendini göstermektedir.⁹²

Sonuç olarak insanlık tarihi göz önüne alındığında, merhametli veya merhametsiz insanlar ya da insan toplulukları dünyada her zaman var olmuştur ve bundan sonra da var olmaya devam edecektir. Âdem (a.s) ile başlayan insanlık serüveni, bizzat insanın kendi içinde “iyi” ile “kötü”nün; kendi dışında da Hâbil ile Kâbil kutuplarının tercihlerine göre şekillenmiş, insanlık tarihi merhametli ile merhametsizin mücadele alanına dönüşmüştür.⁹³ Bu mücadele, insan var olduğu sürece de devam edecektir.

3. Eğitim ve İnsan

Eğitim, bir “yetişme ve yetiştirme” sürecinin adıdır.⁹⁴ Bu süreç eskiden “terbiye” kelimesiyle ifade edilmekteydi. Terbiye, asıl anlamı itibariyle yetiştirmek, sorumluluğunu ve bakımını üstlenmek ve rehberlik etmektir. Bu da bir şeyi başlangıç noktasından alıp kemal mertebesine ulaştırıncaya kadar planlı ve programlı bir şekilde çalışmayı, aşama aşama inşa etmeyi, düzeltmeyi ve gözetip kollamayı gerektirmektedir.⁹⁵ Bu noktada eğitimin işlevi, bireysel yetenekleri ve potansiyelleri toplumun istek ve ihtiyaçları doğrultusunda geliştirmektir. Bu gelişim, tedrici olarak insana ilka edilen bir şeydir⁹⁶ ve insana hastır. Zira eğitim denilince akla ilk gelen varlık da insandır. Bugün, “terbiye” kelimesiyle aynı anlama gelen “eğitim” kelimesinin kullanımı daha çok tercih edilmektedir. Bu iki kelime bazen farklı anlamları yüklenmekle birlikte bazen de eş anlamlı olarak da kullanılmaktadır.⁹⁷“Eğitim” kelimesi, Türkçede “eğmek” kökünden türetilmiştir. Bu kök, “bükmek, uygulamak, öğretmek, yetiştirmek, geliştirmek, alıştırmak, egemenlik altına almak, yenilgiye uğratmak, ezmek, kırmak ve yönlendirmek”⁹⁸ gibi anlamlara gelmektedir.

Teknik anlamda eğitim, insanların toplumsal yaşam içerisinde yerlerini alabilmeleri için gerekli bilgi, beceri, tutum, değer ve anlayış ile donatılıp, kişiliklerini geliştirmelerine yardım etmek amacıyla yürütülen faaliyetlerin bütünüdür.⁹⁹ Eğitim, insanın yetenek ve kabiliyetlerinin, özellikle de ahlaki yetilerinin geliştirilebilmesi için yapılan bilinçli ya da bilinçsiz etkilerin ve yönlendirmelerin tümünü kapsamaktadır.¹⁰⁰Eğitim, yaşam içinde yaşayarak ve yaparak öğrenmektir.¹⁰¹

⁹² Arthur Schopenhauer, *Merhamet*, çev. Z. Kocatürk, (İstanbul: Dergâh Yay., 4. basım 2017, s.88.

⁹³ Ali Şeriatî, *Toplumbilim Üzerine*, çev. K. Sökmen, (İstanbul: Bir Yay., 1985), s. 98-99.

⁹⁴ Halis Ayhan, *Eğitime Giriş ve İslamiyetin Eğitime Getirdiği Değerler*, (İstanbul: Damla Yay. 2. Basım, 1986), s. 11.

⁹⁵ İsfahani, *Müfredat*, s. 269; Nasırüddin Ebu Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beydavi, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, thk. M. el-Maraşlı, (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1418), 1/28; Yazır, M. H., *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/80; Muhammed et-Tahir b. Aşur, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: Daru't-Tunisiye, 1984), 1/166; İslamoğlu, M., *Kur'an'a Göre Esmâ-i Hüsnâ*, 1/206.

⁹⁶ S. Nakib Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. M. E. Kılıç, (İstanbul: İnsan Yay., 2. basım, 1995), s. 202.

⁹⁷ Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1990), s. 24; Musa Bilgiz, *Hayırlı Çocuk Yetiştirmenin Temel İlkeleri*, (İstanbul: Beyan Yay., 2006), s. 13; Ziya Kazıcı ve Halis Ayhan, *Tâlim ve Terbiye*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yay., 2010), 39/515; Doğan, R., *Merhamet Eğitimi (Neliği) Üzerine Bazı Düşünceler*, s. 100.

⁹⁸ İsmet Zeki Eyyüboğlu, *Türkçe Kökler Sözlüğü*, (İstanbul Remzi Kitabevi, 1993), s. 76.

⁹⁹ Eren, H. vd, *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, 2/435; Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim Ve Psikoloji Sözlüğü*, (Ankara, Anı Yay., 2012), (pdf) s. 453.

¹⁰⁰ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İnkılap Yay., 8. Basım, 1998), s. 68.

Çünkü yaparak, yaşayarak öğrenmek, bireyde daha kalıcı ve etkili izler bırakmaktadır.¹⁰²Eğitim, insan yavrusunun insanileştirilmesi için önceden belirlenen amaçlara göre yapılan planlı ve düzenli etkinlikler sürecidir; yeni nesillere geçmişin bilgi, deneyim ve tecrübelerini düzenli ve amaçlı bir biçimde aktarma ve kazandırmadır.¹⁰³ Sonuçta bir davranış değişikliği meydana getirme süreci olarak da ele alınan eğitim,¹⁰⁴ insanın yaşadığı toplumda değerli olan duygu, düşünce, yetenek, tutum ve davranış biçimlerini öğrendiği ve geliştirdiği etkinliklerin tümüdür.¹⁰⁵ Bu etkinlikler, insanı entelektüel ve ahlakî olgunluğa eriştirmekte ve insanda yüksek bir karakter ve yüce bir şahsiyet oluşturmaktadır.¹⁰⁶İnsan, ana rahminden dünya hayatına hiçbir şey bilmeksizin gelir. Yani insan başlangıçta hamdır, acizdir, bilgisizdir, kemale ulaşmamış ve gelişimini tamamlayamamış bir varlıktır. Dolayısıyla eğitim, insanın kemale ermesinde, bilgi, yetenek, inanç, değer kazanma süreçlerinin bütünüdür ve aynı zamanda insanın bireysel ve toplumsal gelişimini tamamlaması için bir fırsattır.

Eğitim, bireysel ve toplumsal hayatta çok önemli bir yere sahiptir. İnsan ve toplum, eğitim ile ıslah edilir, büyütülür, geliştirilir, yetiştirilir ve yükseltilir. Eğitim, insanın anne karnına düşüşünden, dünyaya gelişine, oradan da göçüşüne kadar geçen sürede insan için yapılan bilinçli ve şuurlu kültürlenme faaliyetlerinin toplamı ve kültürel değerlerin kuşaktan kuşağa aktarılma çabasıdır.¹⁰⁷ Bu çaba insan davranışlarını istenilen yönde geliştirebilmek ve arzu edilen hedeflere ulaştırabilmek amacıyla yürütülür. Bunun en güzel temsili Hz. Muhammed'in (a.s) örneklidir. O, eğitimle cahiliye toplumundan sahabe toplumunu ortaya çıkarmıştır. O, "Onlara sahip oldukları bu seçkin özellikleri eğitim ile vermiştir. Bu eğitim yıllarca ve tedricen (aşama-aşama) devam etmiştir. Bu eğitimin üslup ve metodunun, Kur'an ve sünnette şöyle olduğunu görmekteyiz: Toplumda ne zaman bir zaaf ortaya çıkmışsa hemen Allah ve Resulü o zaafa toplumun dikkatini çekmiş ve tedrici bir eğitim programıyla söz konusu zaaf ortadan kaldırılmıştır."¹⁰⁸

4. Eğitim ve Merhamet

Eğitim ve merhamet, insan fitratının yaratılıştan getirdiği hasletlerdendir. İnsan, merhamet ve eğitimin hem konusu hem de kaynağıdır.¹⁰⁹ Merhamet eğitimi ise merhamet ve eğitim kelimelerinden terkip edilmiş bir tamlama olup eğitimin merhametle nitelendirilmesine işaret etmektedir. Aslında eğitim, merhametin en önemli bileşenlerinden biridir. Zira merhametin davranışa dönüşmesi ancak eğitim ile mümkündür. Bu manada merhamet eğitimi; insanın bütün varlıklara karşı acıma ve

¹⁰¹Forrest Carter, *Küçük Ağacın Eğitimi*, (çev.) Şen Süer Kaya, (İstanbul: Say Yay. 17. Basım, 2019), s.111

¹⁰² Öcal, M., *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar*, s. 88.

¹⁰³ Bakırcıoğlu, R., *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, s. 453; Ziya Kazıcı, *Vakfiyelerin Dilinden Merhamet Eğitimi*, "Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi" Sempozyumu (15-17 Nisan 2011), (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2014), s. 248.

¹⁰⁴ Münire Erden, *Eğitim Bilimlerine Giriş*, (Ankara: Arkadaş Yay., 13. Basım, 2020), s. 13; Muhammed Şevki Aydın, *Eğitim Ahlakı*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 3. Basım, 2020), s. 20.

¹⁰⁵ Ali Sabancı, *Eğitim-Temel Kavramlar*, Eğitim - Pedagogji, (ed.) Erdal Toprakçı, (Ankara: Ütopya Yay. 2016), s. 12.

¹⁰⁶ Aristoteles, *Retorik*, (çev.) Mehmet H. Doğan, (İstanbul: YKY, 16. Basım, 2018), s. 68.

¹⁰⁷ İbrahim E. Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, (Ankara: Gül Yay., 5. Basım, 1978), s. 13; Veysel Sönmez, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, (Ankara: Anı Yay. 9. Basım, 2017), s. 5.

¹⁰⁸ Ebu'l A'la Mevdudi, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Komisyon, (İstanbul, İnsan Yay., 2. basım, 1996, 6/316.

¹⁰⁹ Kehf 18/81; Beyza Bilgin, *İslam'da Sevgi*, sy. 17, (Ankara: Din Öğretimi Dergisi, M.E.G.S.B.Yay., 1988), s. 21.

yardım etme duygusuyla hareket etmesini, onları hem sevmesini hem korumasını hem de zor durumlarda destek olmasını ve affetmesini de içeren iyi huy ve güzel davranışlar kazanması için gerekli bilgi, beceri ve müspet duygularla donatılma sürecidir. Bu tanım, merhamet eğitiminin felsefi, psikolojik, sosyal, kültürel, tarihi ve dinî temellerinin olduğunu da göstermektedir.¹¹⁰ Bu tanımdan hareketle merhamet eğitimi, ahlak, kişilik ve değerler eğitiminin veya karakter eğitiminin alt uğraş alanı olarak kabul edilebilir. Hatta merkez kavramların eğitimi ve öğretimi içinde de değerlendirilebilir. Bunlara ilaveten merhametin insanda yaratılıştan gelen fitrî bir duygu olduğu kabul edilirse ki gerek geleneksel açıklamalar gerekse psikolojik çalışmalar, merhametin doğuştan gelen bir duygu olduğu yönünde yoğunlaşmaktadır. O zaman merhamet eğitimi, duygu eğitimi bağlamında da ele alınabilir. Merhamet eğitiminin duygu eğitimi çerçevesinde değerlendirilmesi durumunda sürecin bu yönde planlanıp düzenlenmesi önem arz eder. Şüphesiz ki bu düzenleme yapılırken merhamet kavramının ahlak, kişilik, karakter ve değerlerle olan ilişkisi de bu sürece dâhil edilmelidir.¹¹¹ Bu kapsamda eğitim, bireylerin zihinlerini yeryüzünde ahlaka dayalı erdemli bir düzen/toplum kurmalarını sağlayacak tarzda şekillendirme sürecidir.¹¹² Bu süreç, insandaki ruhî ve bedenî kabiliyetlerin geliştirilmesini, insanî özün ortaya çıkarılmasını, iradenin kuvvetlendirilmesini, kişilik kazandırılmasını, kusurların giderilmesini, iyiliklerin artırılmasını ve kötülüklerin azaltılmasını hedeflemektedir. Bu bağlamda insan, yaratılıştan sahip olduğu merhamet duygusunu, dâhili ve harici etkilerin elverdiği şekliyle geliştirerek insanileşmektedir.¹¹³ Yani insanda merhamet duygusu, eğitim ile ön plana çıkmakta ve insanın diğer bütün varlıklara bu pencereden bakmasına vesile olmaktadır.¹¹⁴ Eğitimde hedeflerin gerçekleştirilmesinde anne, baba, öğretmen ve diğer eğitici bireyler önemli roller üstlenmektedirler. Merhamet eğiticileri olarak öne çıkan bu bireylerin, merhamet eğitimi, bilimsel bir anlayış ve kavrayışla yapmaları gerekmektedir. Bu, onların üzerine yüklenen ağır bir sorumluluktur ve dayatmacı bir anlayışla, tek düze bir eğitimle, emredici, baskıcı, sindirici ve ezberci bir yöntemle yapılacak ideolojik bir hizmet değildir. Bu anlayışla gerçekleştirilecek merhamet eğitimi, yarardan çok zarar getirecektir.

Eğitim, çocuğun anne rahmine düşmesiyle başlar¹¹⁵ ve ölünceye kadar devam eder. Bugünkü bilimsel veriler de bunu doğrulamaktadır. Zira anne rahmindeki çocuk, hem annenin psikolojik halinden, hem çevreden etkilenmektedir. Bu ortamın huzurlu ve besleyici olması, ilk adımın doğru atıldığı anlamına gelmektedir.¹¹⁶ Bu süreçte insandaki kötülüğü iktidarsız ve merhameti de belirgin kılacak doğru zeminleri, doğru davranışları, doğru eğitim programlarını hazırlamak ve gerekli olan eğitimleri

¹¹⁰ Doğan, R., *Merhamet Eğitimi (Neliği) Üzerine Bazı Düşünceler*, s. 102.

¹¹¹ Doğan, R., *Merhamet Eğitimi (Neliği) Üzerine Bazı Düşünceler*, s. 105; Zeynep Özcan, *Merhamet Psikolojisi*, (İstanbul: Çamlıca Yay. 2. Basım, 2020), s. 69.

¹¹² Bülent Çelikel, *"Fazlur Rahman'da Eğitimin Tanımı ve Hedefleri"*, sy. 27, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008), s. 74.

¹¹³ Aydın, M. Ş., *Eğitim Ahlakı*, s. 19.

¹¹⁴ Ahmet Keleş, *Sevgi ve Merhamet Erdemi*, Hz. Peygamber Ve Merhamet Eğitimi, (ed.) İsmail Derin, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. 2. Basım, 2012), s. 44.

¹¹⁵ Bayraktar Bayraklı, *"İslam Eğitimi İle Batı Eğitim Sistemleri Arasındaki Temel Farklar"*, sy. 7-8-9-10, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (1995), s. 519.

¹¹⁶ Sayar, K., -Manisaligil, A., *Merhamet Devrimi*, s. 438.

zamanında ve yerinde vermek gerekmektedir.¹¹⁷ Bunun en güzel örneğini, Hz. Muhammed'in (a.s.) Kur'an'ın indirildiği ve tebliğ edildiği çağlarda ashabi olacak kimselere yaptığı eğitimdir. İşte bu dönemde İslam'ın etki sahasına giren nice zorba ve zalimler merhametli, nice cimriler cömert, nice kibirliler alçakgönüllü, nice korkaklar cesur olmayı nebevî bir eğitimden geçerek öğrenmişlerdir. Nebevî eğitim, insanlardaki yıkıcı, yakıcı ve gaddarca duyguların tesirinin azaltılabileceği veya yok edilebileceği gerçeğini ortaya koymuştur.¹¹⁸ Gerçekte merhamet öğretilemez ve uygulanamaz bir duygu olsaydı güzel öğütler, yol göstermeler, tebliğler, peygamberler ve kitaplar faydasız ve anlamsız kalırdı.

5. İnsan ve Merhamet Eğitimi

İnsan, merhamet sahibi bir varlıktır. İnsanı insan yapan ve diğer varlıklardan farklı kılan en önemli özelliklerden biri de merhamet duygusunun varlığıdır. Bu duygu, insanda hem eğitilebilir hem de geliştirilebilir işlenmemiş bir yeti olarak¹¹⁹ insani erdemlerin yegâne ve gerçek kaynağıdır.¹²⁰ İnsan, kendi benliğini iyi bir eğitimle kötülüklerden arındırıp merhamet gibi erdemli duygularla donatma imkânına sahiptir.¹²¹ Bu imkân, işlendikçe, öğretildikçe ve öğrendikçe geliştirilebilir.¹²² Bu çerçevede insan, başkasının acısını duyma ve ona yardım etme ihtiyacı duyduğu için, beyni ve vicdanı merhamet hissine odaklanmış olarak çalışır.¹²³ Dolayısıyla bu duyguyu ortaya çıkarmak, aktifleştirmek ve eğitmek her zaman ve her yerde mümkündür. İşte bu süreç, merhamet eğitiminin kendisidir.

Merhamet eğitiminin etkin kılınabilmesi ve tesirlerinin net görülebilmesi için sadece bireyi esas almak ve onu inşa etmek yetmeyecektir. Merhamet eğitiminde sistematik bir metodun tercih edilmesi ve toplumsal olarak örgütlenebilen uygulamaların yürürlüğe konulması daha etkili olacaktır.¹²⁴ Tek tek bireysel karakterler yetiştirmenin yanında, cemiyet şuuru olan, birlik ve beraberliğe önem veren ve birlikte hareket etme becerisi olan erdemli şahsiyetler yetiştirmek gereklidir.¹²⁵ Bu manada merhamet eğitimi, bireysel yapıya dokunabildiği kadar, toplumsal yapıyla da iç içe olmak zorundadır. Yani tüm toplumu merhamet eğitimine ortak kılmak gerekmektedir.

Bugün insanlık küreselleşme ile ülke sınırlarının değil, evlerin duvarlarının yıkıldığı ve bütün mahremiyetin ortadan kalktığı bir çağı yaşamaktadır. Bu, her şeyin alenileştiği, insanın içine kapandığı, yalnızlığına daha da bir yalnızlık katıldığı ve insanın giderek bencilleştiği bir çağdır. Dolayısıyla bu dünyada yaşanan pek çok yıkımın temelinde merhametsizlik duygusu yatmaktadır. Merhametsizliğin

¹¹⁷ Sayar, K., Biraz Yağmur Kimseyi İncitmez, s. 62.

¹¹⁸ İshak Emin Aktepe, *Modern Birey Ve Merhametin İflası*, "Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi" Sempozyumu (15-17 Nisan 2011), (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2014), s. 385-386; Ali Erkan Kavaklı, *Hz. Muhammed ve Eğitim Metodu*, (İstanbul, Ensar Yay., 17. basım, 2020), s. 22.

¹¹⁹ Comte-Sponville, A., *Büyük Erdemler Risalesi*, s. 161; Tarhan, N., *Duyguların Psikolojisi ve Duygusal Zeka*, s. 95; Göka, E., *Kalpten*, s. 117.

¹²⁰ Schopenhauer, A., *Merhamet*, s. 128; Erol Göka, *Kalpten*, (İstanbul: Kapı Yay., 2020; s. 137.

¹²¹ Şems 91/ 9.

¹²² Sayar, K.,-Manisalıgil, A., *Merhamet Devrimi*, s. 213; Sayar, K., *Biraz Yağmur Kimseyi İncitmez*, sç82

¹²³ Kemal Sayar, *Şiddet Ve Merhametsizliğin Kökenleri*, sy. 244, Diyanet Aylık Dergi, (2011), s. 24.

¹²⁴ Sayar, K.,-Manisalıgil, A., *Merhamet Devrimi*, s. 434.

¹²⁵ Bilgen Kırıl, Suat Başdağ, *"Sınıf Öğretmenlerinin Merhamet Eğitimine İlişkin Görüşleri"*, Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi XV. Uluslararası Katılımlı Sınıf Öğretmenliği Eğitimi Sempozyumu (11-14 Mayıs 2016), Özel Sayı, s. 82.

doğurduğu yalnızlaşmanın, yozlaşmanın ve bencilleşmenin putlaştırıldığı bir çağda, insan için merhamet eğitimi kaçınılmaz ve zorunlu bir eğitim olmalıdır. Bu eğitim ile bireylere merhamet duygusunun kazandırılması ve insanın merhamet ahlakı ve yürek terbiyesi ile donatılması gerekmektedir.¹²⁶ Bu çerçevede merhamet; tutkunun, çıkarların ve bencilliğin mahkûmu olmadan, iç ve dış dünyalarında başkalarına da yer açabilen muazzam ve hassas yürekli insanların hasbi, karşılıksız ve gönülden erdemli nitelikleridir.¹²⁷ Bu nitelikler sadece basit bir acıma hissi ve sıradan bir iyilik yapma isteği olmaktan ziyade, insanları sürekli iyiliğe ve doğruluğa yönelten, onların her alanda olumlu tutum ve davranışlar sergilemesine yol açan bir duygudur. Bu duygu, insanın eşyaya ve kâinata kalp gözüyle bakmasını sağlayan sevgi, saygı, şefkat, merhamet ve dostluk gibi erdemleri önceleyen ve gönüllerin basiretini açan bir anlayışa dönüşmelidir. Bu anlayıştaki insanlar, ötekini dinleyebilmekte, onun acısının farkına varabilmekte ve onun için de sorumluluk yüklenebilmektedirler. Bu sorumluluk hissi, öncelikle özgeci davranmayı ve acıya karşı duyarlı olmayı teşvik etmektedir. Bu bağlamda İslam, eğitim ile insanları yetiştirmeyi ve geliştirmeyi hedefleyen bir inanç sistemidir. Dolayısıyla İslam, gittiği her yere kendinde var olan güzellikleri götürmüştür. Bu güzellikler bir iddia değildir ve tarihte yaşanmış tecrübelerle sahiptir. Bu tecrübe, Cahiliye devrinde merhametsiz bir toplumdaki, çok kısa sayılabilecek bir zaman diliminde, insanlığa örnek teşkil edecek merhametli bir toplumun ve örnek bir neslin inşasına şahit olmuştur.¹²⁸ Bu seçkin topluluğun en bariz özelliği de sevgi, şefkat, merhamet ve kardeşlik ahlakına sahip olmalarıdır.¹²⁹ Bu ahlaka sahip çıkanlar ise merhamet sahibi olan Rahman'ın has kullarıdır.¹³⁰ Bu kullar, merhamete bir his, bir düşünce ve bir eylem olarak hayat verirler ve merhameti, tıpkı peygamberler gibi varoluşun bütün boyutlarında davranış haline getirip yaşar ve yaşatırlar.¹³¹

Kur'an-ı Kerim'in tercih ettiği ve biri istisna olarak her suresinin başına Allah'ın engin rahmetinin ve merhametinin dile getirildiği bismelenin konulması merhamet eğitimi açısından son derece dikkat çekicidir. Zira besmele, bir merhamet eğitimi, taahhüdü ve pratiğidir. Bu anlayış, Allah-insan ve insan-âlem ilişkilerinin en temel dinamiğini oluşturur ve varlıklara nasıl davranılacağını ortaya koyar. Bu da insanların bilinçlerinde, hayatlarında, ahlaklarında, söz ve eylemlerinde iki unsura işaret eder. Birincisi, ilişkilerde kırılcılık ve kabalıktan uzak durmak, nezaket, zarafet ve sevgiyi ilke edinmektir. İkincisi ise yapılması gerekeni, samimiyet ve içtenlikle yapmaktır ki bu da ihsandır.¹³² Burada mümin tarafından okunan her besmele, her işte bu niteliğe yaraşır bir yaklaşım sergilemelerini hatırlatır. Ve merhameti güncel kılıcı nitelikte¹³³

¹²⁶ Görmez, M., İşgal Altındaki Kalpler ve Merhamet Eğitimi, s. 14; Koca, F., Rahmet Ve Merhamet Çağrısı Olarak İslam, s. 72.

¹²⁷ Altuntaş, H., Merhamet Ve Şefkat Çağrısı, s. 61.

¹²⁸ Küçük, R., Sevgi Eğitiminde Merhametin Yeri Ve Önemi, s. 350.

¹²⁹ Fetih 48/29.

¹³⁰ Furkan 25/63.

¹³¹ Yurdagül Mehmedoğlu, *Varoluşsal-Aslî Bir Kaynak; Merhamet*, "Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi" Sempozyumu (15-17 Nisan 2011), (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2014), s. 413.

¹³² Saffet Köse, *İslam İş ve Ticaret Ahlakı*, (İstanbul: Türkiye İktisadi Girişim ve İş Ahlakı Derneği Yay., 3. Basım, 2017), s. 40.

¹³³ Halud Şakir Fahid el-Abdali, *Huluk'ur-Rahme ve Menhec'ül-Kur'an'il-Kerim fi't-Terjibi Fihî*, El-Mu'temeru'd-Düveliyü Anî'r-Rahmeti Fi'l-İslami, (2016), Camiatü'l-Melik Suud Külliyyetü'l-Terbiye, s. 107; Bayramali Nazıroğlu, Ayşegül Gün, Ayşe İ. Kılıç, Fatih Kaya, *Temel Ahlakî Değerler*, (ed.) Mustafa Köylü, Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi, (Ankara: Nobel Akademi Yay., 2. Basım, 2019), s. 190.

şu mesajı verir: Ey insan! Sen de beşerî ölçekte olabildiğince her işe, herkese ve her şeye merhametle yaklaşmaya çalış ve onu sürekli yaşanılır kıl. Yani merhamet her an hayatın bir parçası olsun, ya da hayat merhamet üzere inşa edilsin ister.¹³⁴ Besmelede ifadesini bulan rahmet ve merhameti dikkate almadan başlatılan her işin bereketsiz ve sonuçsuz kalmaya mahkûm olduğuna da işaret eder.¹³⁵

Merhamet eğitimi, kendisiyle insanın bireysel ve toplumsal hayatının inşa edildiği temel bir eğitimidir.¹³⁶ Bu eğitim, bireyin kendi yaşantısı yoluyla davranışlarında değişiklikler yapma sürecidir. Bu süreç, kalbe rikkat, re'fet ve şefkat kazandıran, yürekleri işgalden kurtaran, gönülleri özgürlüğe kavuşturan, kalbin basiretini açan, eşyaya ve kâinata kalp gözü ile bakmayı sağlayan, kalpten kalbe şefkat ve merhamet şebekesi kuran bir süreçtir.¹³⁷ İşte bu, hayatın anlamını, merhamet ettiğimiz ölçüde genişleten ve tekâmül ettiren bir eğitimidir. Bu eğitim ile insan benliği, yepyeni merhamet alanlarına kanat çırpar ve sınırlarını zorlayarak yaratılmış olan canlı ve cansız tüm âlemi kendi içine dâhil eder.¹³⁸

Merhamet Eğitiminin Temel İlkeleri

Merhamet eğitiminde dikkate alınması gereken bazı temel ilkelerden bahsedilebilir. Bunlar kısaca şöyle özetlenebilir;

- İnsana kötü davranmak, insanda merhametsizliği ortaya çıkaran duyguların silinmemek üzere yerleşmesine neden olabilir. Bu sebeple insana iyi davranılmalıdır.
- Bu eğitim sürecinde insana aşırı, biktırıcı ve gereksiz merhamet örnekleri verilmemeli, insan bu eğitimle boğulmamalıdır. Bu bağlamda merhamet duygusunun insana ölçülü verilmesi gerekmektedir. İlkesiz, ölçüsüz ve aşırı bir merhamet duygusu, anlık çözümler ve geçici iyileştirmeler sağlayabilir ancak insanlarda büyük yıkımlara sebep olabilir.
- Bu süreçte insanlara merhametli olmayı sevdirmek, önemine inandırmak ve ikna etmek gerekmektedir.
- Eğitim sürecinde insanın merhameti yaşayarak öğrenebileceği bir grubun üyesi olması sağlanmalıdır.
- Merhamet eğitimi, önce ailede daha sonra da çevre ve okulda başlatılmalıdır. Okulda tek bir derse indirgenmemelidir. Hayat boyu eğitime dönüştürülmelidir. Çünkü merhamet eğitimi, süreklilik isteyen bir eğitimidir.
- Merhamet eğitiminin, bireyin gelişimine, verildiği yere, zamana, yaş ve cinsiyetine göre yapılacak özel çalışmalarla çeşitlendirilmesi önemlidir.¹³⁹

6. Erdem/Fazilet, Merhamet ve Toplum

Erdem ve fazilet kelimeleri, Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde doğrudan geçmemektedir. Ancak ahlak literatüründe fazilet ve erdemin sonradan kazandığı

¹³⁴ Muhammed Ş. Aydın, *Eğitimde Bir Motivasyon Aracı Olarak Merhamet*, "Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi" Sempozyumu (15-17 Nisan 2011) (Ankara: DİB Yay., 2014), s. 302.

¹³⁵ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *el-Fethü'l-Kebîr*, thk. Yusuf Nebhani, (Beyrut: Dar'ul-Fikr, 2003), 2/303.

¹³⁶ Batar, Y., Empatik Düşündürme Yoluyla Merhamet Eğitimi -Kur'an ve Hz. Peygamber'in Uygulamaları İşığında, s. 45.

¹³⁷ Görmez, M., İşgal Altındaki Kalpler ve Merhamet Eğitimi, s. 15.

¹³⁸ Mehmedoğlu, Y., Varoluşsal-Aslî Bir Kaynak; Merhamet, s. 413.

¹³⁹ Doğan, Merhamet Eğitimi (Neliği) Üzerine Bazı Düşünceler, s. 110-111.

anlamlara dolaylı olarak işaret eden, birçok ayet ve hadis göstermek mümkündür. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde genel olarak erdemli/faziletli tutum ve davranışlar üzerinde durulmuştur. Bunlar; adalet, itidal, hoşgörü, doğruluk, dürüstlük, azim, sebat, ülfet, kardeşlik, dostluk, sevgi, dayanışma, sulh, cömertlik, tövbe, tevekkül, kanaat, itaat, teslimiyet, hikmet, hayırda yarışma, güler yüzlülük, ölçü ve tartıda dürüst davranma, selâmlaşma, ağırbaşlılık, cesaret ve kahramanlık gibi birbirinden ayrı düşünülmemeyen değerlerdir.¹⁴⁰ Öncelikle bu değerler, merhamet ahlakının yansıması¹⁴¹ ve erdemli toplumun temelidir. Bu davranışlara sahip olana "erdemli insan", insanda görülen ahlaken üstün davranışlara da "erdemli davranış" denir.¹⁴² Bu değerler çerçevesinde Kur'an-ı Kerim, birçok ayette inananları hem birbirlerine hem de diğer canlılara karşı merhamet ile muamele etmeye teşvik etmiştir. Bu teşvike konu olan merhamet, bilhassa Mekke döneminin ilk yıllarından itibaren haksızlığın ve acımasızlığın hüküm sürdüğü, zenginlik ve asaletin, soy ve sopun en yüksek değer ölçütü olarak kabul edildiği bir ortamda inen ayetlerde yoğun olarak ele alınmıştır. Merhamet içerikli ayetler, sosyal statü farkı gözetmeksizin herkese karşı adaletle, sevgiyle ve şefkatle yaklaşmayı, özellikle de yoksulları ve kimsesizleri korumayı; sevgi, şefkat ve merhamet toplumu veya merhamet ahlakı kurmayı hedefler.¹⁴³ Merhamet ahlakı, insanları esaret zincirlerinden kurtarmayı, yetimleri ve yoksulları doyurmayı erdem sayar. Fazilet ve erdemle bağlantılı olarak iman edip, birbirlerine sabrı ve merhameti tavsiye edenlerden olmayı, gerçek insanlık değeri kazandıran nitelikler olarak vafeder.¹⁴⁴ Merhamet ahlakı, insan nefesine yerleşmiş, öyle zarif öyle köklü öyle rafine bir duygudur ki merhamete muhtaç kişiye kolaylıkla iyiliği, güzelliği, acımayı, şefkati ve merhameti ulaştırma, şerri de defetme azmi ve isteği kazandırır. İşte bu istek ve arzu, ilahî ve fitrî yasanın ölçütüdür.¹⁴⁵

Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette merhamet adına kimsesiz ve çaresizler karşısında ilgisiz kalanlar, acımasız ve vicdansız davrananlar,¹⁴⁶ haksız yollarla yetimlerin mallarını yiyenler, gasp edenler¹⁴⁷ kız çocuklarının varlığından utanç duyanlar¹⁴⁸ ve onları acımasızca diri diri toprağa gömüp öldürenler ağır bir şekilde eleştiriye tabi tutulmuşlardır.¹⁴⁹ Bu bağlamda Kur'an, merhamete de merhametsizliğe de dikkat çekmekte; merhamet adına merhametsizliği mahkûm ederek yasaklamaktadır. Yani, Kur'an'da bir tarafta merhamet ahlakı yüceltilirken diğer tarafta merhametsizlik aşağılanmaktadır.

Merhamet, dünyayı cehennem olmaktan çıkaracak, cennete çevirecek ve kardeşliği yeniden tesis edecek duyguların kaynağıdır.¹⁵⁰ Dünyada cennetin inşası, ancak merhametin kuru bir iddia olarak kalmamasına, hatta yakıcı bir sevdaya

¹⁴⁰ Mustafa Çağrı, "Fazilet", TDV İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1995), 12/268.

¹⁴¹ Çağrı, M., "Merhamet", 29/184.

¹⁴² Cafer S. Yaran, *İslam Ahlakında Erdem*, İslam Ahlakı Temel Konular Güncel Yorumlar, ed. M.Şevki Aydın ve A. Hadi Adanalı, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 3. basım 2017), s.103.

¹⁴³ Doğan, Merhamet Eğitimi (Neliği) Üzerine Bazı Düşünceler, s. 106.

¹⁴⁴ Beled 90/13-17.

¹⁴⁵ Abdali, *Huluk'ur-Rahme ve Menhec'ül-Kur'an'il-Kerim fi't-Terğibi Fihi*, s. 97.

¹⁴⁶ Fecr 89/17-20; Ma'ün 107/1-7.

¹⁴⁷ Nisâ 4/10.

¹⁴⁸ Nahl 16/58-59.

¹⁴⁹ Tekvîr 81/8-9.

¹⁵⁰ Fetih 48/29.

dönüşmesine bağlıdır.¹⁵¹ Uyum ve buluşma hedefli bu sevda, geçimsizliği, uyumsuzluğu ve bölünmeyi reddeder; merhametin efendiliğini zorunlu kılar.¹⁵² Merhametin efendi kılındığı bir toplum, erdemli bir toplum, bu toplumun insanı ise ahlaklı bir insandır. Ahlak yoksa erdem de yoktur. Merhamet, sıradan bir erdem değildir. Bütün ahlakî erdemlerin kaynağıdır.¹⁵³ Şayet bu erdem insan kalbinde yer edinirse, insanın eşyaya bakış açısını, algısını ve dünya görüşünü kökten değiştirir. Bunun neticesinde kötünün ve kötülüğün yenilgisi, iyiliğin ve iyilerin galip gelmesi vardır. Bu bağlamda bireyin ve toplumun sürekliliği için, merhamet eğitiminin ihmal edilmemesi gerekir. Bu eğitim, aynı zamanda bireyin, ailenin, toplumun ve devletin varlık nedeni ve beka kaynağıdır. Eğer toplum, kendi bireylerini bu erdemlerle yetiştirmez ise geriye ne birey ne aile ne toplum ne millet ne de devlet kalır. Bu yüzden erdemleri, bireyde kalıcı kimliğe dönüştürmek gerekir. Bu kimlik, insanın kendisini, ailesini, toplumunu, milletini, inancını, ahlakını, tarihini, kültürünü ve değerlerini tanımasına ve onlarla hemhal olup bütünleşmesine yardımcı olur. Bu çerçevede erdem, bireyin kimliği ve ahlakıdır. Bu bağlamda Müslüman bireylerin kimlik ve ahlakı, Rahman'a yakışan, O'nun sevgisine ve rızasına mazhar olacak kıvamda bir kimlik olmalıdır. Bu erdemli kimlik; “et-ta’zimü li emrillah veş-şefakatü âlâ halkillah” (Allah’ın emrine saygı ve Allah’ın yarattıklarına şefkat) düsturu üzere olan bir kimliktir. Bu düstur, Allah’ı sevmenin alâmetinin, O’nun emirlerine saygı ve mahlûkatına karşı şefkat ve merhamet göstermekten geçtiği ilkesidir.¹⁵⁴ Bu da şefkat ve merhamet temelli beşeri ilişkilerin insanı mutluluğa ve erdeme götüreceği şekilde düzenlenmesi ile ilişkilidir. Rahmeti esas alan, merhamete dayalı sosyal ilişkiler, bir taraftan mutlu, huzurlu insanlar; diğer taraftan erdemli toplum ortaya çıkarır. Nihayetinde erdem, Müslümanların hayrı elde etme ve hayırda yarışma düsturu olarak öne çıkar¹⁵⁵ ve merhamet temelli toplumun inşasını mümkün kılar. Bu süreçte erdemli insanlar, bireylerde merhametin kök salmasına katkıda bulunacak merhametli yapılar inşa ederek¹⁵⁶ erdemli bir toplum var etmenin yolu ve aracı olurlar. Bu yapıların temelinde merhamet eğitimi vardır ve merhamet ile merhamet eğitiminin olmadığı yerde, erdemden, erdemli toplumdaki ve medeniyetten söz etmek de mümkün değildir.

Merhamet, iman edenlerin ve müminlerin ayrıcalıklı bir erdemidir. Onlar katı kalpli, anlayışsız, kaba, geçimsiz, merhametsiz ve zalim bir toplum değildir. Müminler, insanlığın merhametli, şefkatli, anlayışlı, yardımsever, paylaşımcı ve birbirinin dert ortağı olan erdemli bir toplumun üyesidir. Bu toplumun her bir ferdi, Allah’ın merhametinin gölgesi olan erdemli bir mümindir.¹⁵⁷

¹⁵¹ Sadık Kılıç, *Benliğin İnşası*, (İstanbul: İnsan Yay., 2000), s.113.

¹⁵² Saidi, *Medaminü’r-Rahme Fi’l-Kur’an’il-Kerim*, s. 35.

¹⁵³ Mehmet Görmez, *Takdim Konuşması*, (ed.) Sedat Memiş-Hacı Duran Namlı, “Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi” Sempozyumu (15-17 Nisan 2011) (Ankara: Diyanet İşleri Yay., 2014), s. 21.

¹⁵⁴ Fahrudin Razi, *Mefatihü’l-Ğayb*, (Beyrut: Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabiyyi, 3. Basım, 1420), 16/78; Necdet Tosun, *Allah’ın Emirlerine Saygı ve Mahlukatına Şefkat Bakış Açısıyla Merhamet*, “Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi” Sempozyumu (15-17 Nisan 2011) (Ankara: Diyanet İşleri Yay., Ankara 2014), s. 262; Ali Bulaç, *Kur’an Dersleri*, (İstanbul: Çıra Yay. 2016), 3/47.

¹⁵⁵ Müminun 23/61; Bakara, 2/148.

¹⁵⁶ Sayar, K.,-Manisalığıl, A., *Merhamet Devrimi*, s. 479.

¹⁵⁷ Mevdudi, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, 7/129.

SONUÇ

Rahmet, Kur'an-ı Kerim'de kullanım sıklığı bakımından on dokuzuncu sırada yer alan ve türevleriyle birlikte üç yüz otuz dokuz kez tekrar edilerek birçok ayette zikir geçen temel kavramlardan biridir. Bu kavramın hem Allah'a hem de yaratılmış varlıklara özellikle de insanlara isnat edilen tecellileri vardır. Bunların bir kısmı, Allah'ın yarattığı varlıklarla olan ilişkisine işaret ederken, bir kısmı da varlıkların hem birbirleriyle hem de diğer yaratılmışlarla olan münasebetlerine işaret eder. Bu konudaki ayetler, Kur'an'da mutlak rahmet sahibi olarak Allah'a işaret etmekle birlikte, diğer varlıkların da merhamet sahibi olduklarına atıfta bulunur. Ayetlere göre, kim çalışırsa, gayret ederse ilahi rahmetin merhameti ona ulaşır; o kimse dünyada saadete erişir ve erdemli insanlardan olur. Şayet müminler bu işi yaparsa dünyada saadete, ahirette de büyük nimetlere nail olurlar.¹⁵⁸

Yaratan ile yaratılan arasında güçlü bir bağ kuran ve tüm varlığı kuşatan merhamet, Allah'ın kendisine ilke edindiği ve kendisini onunla vasıflandırdığı sıfatlarından biridir. Aynı zamanda Allah bu sıfatı kendine isim olarak seçmiş; insanı da bununla donanımlı olarak yaratmıştır. İnsanı farklı kılan ve onu eşrefi mahlûkat yapan budur ve bu sıfat fitrî ve yaratılıştandır. "Biyoarkeolojik", "fonksiyonel mr" ve "ayna sinir hücrelerinin keşfi" gibi bilimsel araştırmalar bunu doğrulamış ve insanlık tarihini merhametliler ile merhametsizlerin tarihi olarak değerlendirmiştir.

İnsanlığın ruhunda kök salmış erdemli bir davranış olan merhamet duygusu, inceliği, duyarlılığı, yufka yürekliliği, acımayı ve empatiyi temsil eden kalbî bir duyarlılıktır. Bu bağlamda rahmet, ilahî olarak Allah'a ait görülmüş; merhamet ise bu ilahî rahmetin tecellisi olarak insanda karşılık bulmuştur. Bu boyutuyla merhamet, beşerî bir nitelik olarak öne çıkmış; sadece acımak ve üzölmek değil, derde derman, acıya merhem olmak şeklinde algılanmıştır. İnsanın en belirgin fitrî özelliklerinden biri olarak merhamet, bütün erdemlerin anasıdır. Bu çerçevede merhametin, şefkat, acıma, esirgeme, bağışlama, yardım etme, affetme ve iyilik etme gibi çok geniş alanlarda kendine pratik bir karşılık bulan, ahlakî, dinî ve sosyal boyutları vardır.

Merhamet, incinmiş olanın incinmişliğini zarafetle giderme, bir arada barış içerisinde yaşama, birlikteliği ve sosyalleşmeyi oluşturma ve destekleme, toplumda düzeni sağlama, tüm canlıları koruma ve kollamada fonksiyoneldir ve erdemli bir toplumun temelidir. Erdemli bir toplum, bireydeki merhamet ahlakı, o da merhamet eğitimiyle tekâmül eder. Bu yüzden merhamet eğitimi, erdemli bir toplumun inşasında yararlanılması gereken en önemli araçlardan biridir. Bu araç, birey ve toplum tarafından içselleştirilirse merhametin toplumda canlı bir şekilde yaşanması sağlanabilir. Bu manada en güzel örnek ve pratik, her işe bismelenin derin anlamının bilinciyle başlamak ve bu bilinçle uyumlu davranışlar göstermektir.

Eğitim, insanın yaşadığı toplum içerisinde değeri olan davranış biçimlerinin ve merhametin öğrenildiği bir süreçtir. Duygu, değer, kişilik, karakter ve ahlak eğitimi ile insanın şahsiyetinin tekâmülünün sağlandığı bu süreçte merhametin öğretilmeye, insanın da bunu öğrenmeye ihtiyacı vardır. Ancak merhamet eğitiminde zaman ve zemin iyi ayarlanmalı, Kur'an'ın ve Hz. Peygamberin kullandığı eğitim ve öğretim metotları örnek alınmalıdır. Zira davet dönemi, cahiliye toplumundan erdemli bir topluma dönüşümün en güzel örneğini temsil eder. İnsanın merhametle eğitilebilir

¹⁵⁸ Gürbüz Deniz, *Rahman-Rahmet-Ve-Merhamet*, <https://vinedergi.com>, 05/ 06/ /2020.

olduğuna; merhamet eğitiminde, bireyler yanında toplumun da gözetilmesi gerektiğine dikkat çeker.

İnsanların merhametsiz olduğu ve şiddetin giderek arttığı günümüz dünyasında, bütün yıkımların temelinde merhametsizliğin var olduğu söylenebilir. Bu bağlamda merhamet toplumunu yeniden inşa edebilmek ve insanı kaybettiği merhamet ahlakıyla yeniden buluşturabilmek için topyekûn bir merhamet eğitimi seferberliğine ihtiyaç vardır. Kur'an referanslı nebevi bir bakış açısıyla oluşturulacak bu eğitimin temel referansı, Müslümanların "kendi aralarında merhametli"¹⁵⁹ olduğu gibi; "başkalarıyla ilişkilerinde de merhametli olmaları"¹⁶⁰ ilkesidir. Bu ilkeye dayalı süreçte merhametli insanlar yetiştirme ve erdemli bir toplum inşa etmenin en önemli aktörleri aile, çevre, okul, eğitimciler, toplum ve devlettir. Bu aktörler âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Muhammed'i (a.s.) merhametin örneği olarak almalı, erdemli bir toplumun inşasında üzerlerine düşen sorumlulukları yerine getirmelidirler.

Sonuç olarak insanlar, birbirlerine merhametle muamele etmedikçe, bireysel ve toplumsal huzura ve barışa kavuşamazlar. Yani erdemli toplum inşa edemezler. Çünkü merhamet, erdemli toplumun harcıdır. Merhamet olmadan erdemli toplum gerçekleşmez.¹⁶¹ Buna karşın bir toplumda merhamet hayat bulunca; merhametsizlik merhamete, sevgisizlik sevgiye, bereketsizlik berekete, cahillik kemale, kötülük iyiliğe, çirkinlik güzelliğe, adaletsizlik adalete, huzursuzluk saadete, cimrilik cömertliğe, ahlaksızlık ahlaka, umutsuzluk umuda ve şiddet merhamete dönüşür. İşte bütün bunlar toplumda merhamet hayat bulunca gerçekleşir.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- Abdali, Halud Şakir Fahid, Huluk'ur-Rahme ve Menhec'ül-Kur'an'il-Kerim fi't-Terğibi Fihi, El-Mu'temeru'd-Düveliyü Ani'r-Rahmeti Fi'l-İslami, Camiatü'l-Melik Suud Külliyyetü'l-Terbiye, (2016), ss. 87-132.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İnkılap Yay., 8. Basım, 1998.
- Aktepe, İshak Emin, *Modern Birey ve Merhametin İflası*, (ed.) Sedat Memiş- Duran Namlı, "Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi" Sempozyumu (15-17 Nisan 2011), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2014, ss. 385-399.
- Altuntaş, Halil, *Merhamet ve Şefkat Çağrısı*, Hz. Peygamber Ve Merhamet Eğitimi, (ed.) İsmail Derin, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2. Basım, 2012, ss. 57-63.
- Aristoteles, *Retorik*, (çev.) M. H. Doğan, (İstanbul: YKY, 16. Basım, 2018.
- Attas, S. Nakib., *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. M. E. Kılıç, İstanbul: İnsan Yay., 2. Basım, 1995.
- Avşaroğlu, Selahattin, Merhamet Eğitimi Programının Üniversite Öğrencilerinin Merhametli Olma Düzeylerine Etkisi, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 8, 3, 2019, s.2484-2500
- Ayçil, Ali, *İnsanın Değeri*, İstanbul Kültür Ve Edebiyat Dergisi, İstanbul Mem. Yay., sy. 9 Ocak 2015, ss. 4-7.

¹⁵⁹ Fetih 48/29.

¹⁶⁰ Ali İmran 3/159.

¹⁶¹ Mevdudi, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 3/509.

- Aydın, Muhammed Şevki, *Eğitimde Bir Motivasyon Aracı Olarak Merhamet*, “Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi” (ed.) Sedat Memiş-Hacı Duran Namlı, Sempozyumu (15-17 Nisan 2011) Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2014. ss. 298-308.
- Aydın, M. Şevki, *Eğitim Ahlakı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 3. Basım, 2020.
- Ayhan, Halis, *Eğitime Giriş ve İslamiyetin Eğitime Getirdiği Değerler*, İstanbul: Damla Yay. 2. basım, 1986.
- Bakircioğlu, Rasim, *Ansiklopedik Eğitim Ve Psikoloji Sözlüğü*, Ankara, Anı Yay., 2012.
- Başaran, İbrahim Ethem, *Eğitim Psikolojisi*, Ankara: Gül Yay., 5. Basım, 1978.
- Batar, Yusuf, “Empatik Düşündürme Yoluyla Merhamet Eğitimi -Kur’an Ve Hz. Peygamber’in Uygulamaları Işığında”, *Diyanet İlmî Dergi*, 48/1, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2012, ss. 43-66.
- Bayraklı, Bayraktar, “İslam Eğitimi İle Batı Eğitim Sistemleri Arasındaki Temel Farklar”, sy. 7-10, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1995), ss. 519-528.
- Beni İsa, Abdurrauf Ahmet, *er-Rahmetü Fî'l-Kur'an (et-Tıflü Enmuzecen)*, *El-Mu'temeru'd-Düveliyü Anî'r-Rahmeti Fî'l-İslami*, Camiatü'l-Melik Suud Külliyyetü't-Terbiye, (2016), ss. 429 -465.
- Beydavi, Nasirüddin Ebu Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vîl*, thk. M. Abdurrahman el-Maraşlı, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1418
- Beyhaki, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *Sünen-ül-Kübra*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Bilgin, Beyza, *İslam'da Sevgi*, sy. 17, Ankara: Din Öğretimi Dergisi, M.E.G.S.B.Yay., 1988.
- Bilgiz, Musa, *Hayırlı Çocuk Yetiştirmenin Temel İlkeleri*, İstanbul: Beyan Yay., 2006.
- Bilgiz, Musa, *Kur'an'da İnsanlık Onuru*, Ankara: Fecr Yay., 2. Basım, 2013.
- Bulaç, Ali, *Kur'an Dersleri*, İstanbul: 7 cilt, Çıra Yay. 2016.
- Carter, Forrest, *Küçük Ağacın Eğitimi*, çev. Ş. S. Kaya, İstanbul: Say Yay. 17. basım, 2019.
- Cevheri, Ebu Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sihah Tac'ul-Luga ve Sihahu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed A. Attar, 6 cilt. Beyrut: Daru'l-İlm, 1987.
- Cevzici, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Say Yay., 7. Basım, 2019.
- Compte-Sponville, André, *Büyük Erdemler Risalesi*, (çev.) I. Ergüden, İstanbul, İletişim Yay. 6. Basım, 2020.
- Cürcani, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif, *Kitabu't-Tarifât*, (yrs., ts.).
- Çağrı, Mustafa, “Fazilet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay., 1995, ss. 268-271.
- Çağrı, Mustafa, “Merhamet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 2004, ss. 184-185.
- Çelikel, Bülent, “Fazlur Rahman'da Eğitimin Tanımı ve Hedefleri”, sy. 27, *İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, ss. 71-89.
- Deniz, Gürbüz, *Rahman-Rahmet-Ve-Merhamet*, <https://yinedergi.com>
- Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Ankara: Rehber Yay., 1990.
- Doğan, Recai, “Merhamet Eğitimi (Neliği) Üzerine Bazı Düşünceler”, (ed.) Sedat Memiş- Duran Namlı, “Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi” Sempozyumu (15-17 Nisan 2011), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014, ss. 99-111.
- Ebu Davûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es- Sünen*, thk. M. Abdulhumeyd, Beyrut: el-Mektebet'ül-Asriyye, ts.
- Ebû Hilâl Askerî, Hasen b. Abdillâh b. Sehl, *el-Vücuha ve'n-Neza'ir*, nşr. M. Osman, Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2007.
- Ece, Hüseyin K., *İslam'ın Temel Kavramları*, İstanbul: Beyan Yay., 1999.
- Erden, Münire, *Eğitim Bilimlerine Giriş*, Ankara: Arkadaş Yay., 13. Basım, 2020.
- Eren, Hasan- Gözaydın, Nevzat-Parlatır, İsmail-Tekin, Talat-Zülfikar, Hamza, *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, TDK Yay., Ankara, 1988.

- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. C. Koytak, A. Ertürk, 3 cilt, İstanbul: İşaret Yay., 1996.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki, *Türkçe Kökler Sözlüğü*, İstanbul Remzi Kitabevi, 1993.
- Firuzabadi, Mecduddin Muhammed İbnYakûp, *Kâmûsü'l-Muhît*, thk. Mektebü Tahkiki't-Turas, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2005.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, *Besâ'iru Zevî't-Temyîz Fî Leḡâ'ifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. M. Ali Necar, 6 cilt. Kahire: İhyau't-Turasi'l-İslamiyye, 1996.
- Muhammet Fatih Genç, *Merhamet Eğitiminin Saldırganlık Davranışını Azaltmadaki Rolü*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 45, (2018), ss. 61-82.
- Gilbert, Paul, *Şefkatli Zihin*, (çev.) U. Mehter, İstanbul, Diyojen Yay., 2022.
- Göka, Erol, *Kalpden*, İstanbul: Kapı Yay., 2020.
- Görmez, Mehmet, *İşgal Altındaki Kalpler ve Merhamet Eğitimi*, Hz. Peygamber Ve Merhamet Eğitimi, (ed.) İsmail Derin, Ankara Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. 2. Basım, 2012, ss. 11-16.
- Görmez, Mehmet, *Takdim Konuşması*, (ed.) Sedat Memiş- Duran Namlı, "Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi" Sempozyumu (15-17 Nisan 2011), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2014, ss. 16-23.
- Hacıkeleşoğlu, Hızır ve Kartopu, Saffet, *Merhamet ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma*, The Journal of Academic Social Science Studies, 59, (2017), ss. 203-227.
- Hökelekli, Hayati, *Merhamet*, Dem Dergi, Yıl 1, sy. 4, (2008), ss. 78-82.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. S. Ateş, Ankara: Kevser Yay., tr.
- İbn Aşur, Muhammed, *et-Tahir Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 30 cilt, Tunus: Daru't-Tunisiye, 1984.
- İbn. Düreyd Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdi el-Basri, *Cemheretü'l-Luga*, thk. Remzi Münir Balbekki, 3 cilt. Beyrut: Daru'l-İlm, 1987.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Zekeriyâ, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, 6 cilt. Daru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani, *el-Müsned*, thk. Şuayip Arnavut, Adil Mürşid, Müessesetü-r-Risale, 2001.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Daru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Faysal İsa el-Babi el-Halebi, ts., ys.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanü'l-Arap*, 15 cilt. Beyrut: Daru Sadır, 3. Basım, 1993.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed Râğıp, *el-Müfredatu fi Garibil-Kur'an*, İstanbul: Kahraman Yay., 1986.
- İslamoğlu, Mustafa, *Kur'an'a Göre Esma-i Hüsnâ*, 3 cilt. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Karagöz, İsmail, *Allah, İnsan ve Merhamet*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. 2014.
- Kavaklı, Ali Erkan, *Hız. Muhammed ve Eğitim Metodu*, İstanbul, Ensar Yay., 17. basım, 2020.
- Kazıcı, Ziya, *Vakfiyelerin Dilinden Merhamet Eğitimi*, (ed.) Sedat Memiş-Hacı Duran Namlı, "Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi" Sempozyumu (15-17 Nisan 2011), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2014, ss. 247-260.
- Kazıcı, Ziya-Ayhan, Halis, *"Tâlim ve Terbiye"*, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yay., 2010, ss. 515-523.
- Keleş, Ahmet, *Sevgi ve Merhamet Erdemi*, Hz. Peygamber Ve Merhamet Eğitimi, (ed.) İsmail Derin, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. 2. Basım, 2012, ss. 43-45.
- Kefevi, Ebu'l-Beka Eyyub b. Musa, *Külliyât Mu'cemu fi'l-Mustalahat ve'l-Furûk el-Luğavî*, thk. A. Derviş ve Mç el-Mısırî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Kılıç, Sadık, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Konya: Hibaş Yay., 1984.
- Kılıç, Sadık, *Benliğin İnşası*, İstanbul: İnsan Yay., 2000.

- Kıral, Bilgen- Başdağ, Suat, “Sınıf Öğretmenlerinin Merhamet Eğitimine İlişkin Görüşleri”, Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi XV. Uluslararası Katılımlı Sınıf Öğretmenliği Eğitimi Sempozyumu (11-14 Mayıs 2016), Özel Sayı, s. 80-96.
- Koca, Ferhat, *Rahmet ve Merhamet Çağrısı Olarak İslam*, Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi, ed. İ. Derin, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. 2. basım, 2012, ss.65-76.
- Köse, Saffet, *İslam İş ve Ticaret Ahlakı*, İstanbul: Türkiye İktisadi Girişim ve İş Ahlakı Derneği Yay., 3. Basım, 2017.
- Kirby, James N., Compassion interventions: The programmes, the evidence, and implications for research and practice, *Psychology and Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, 90, (2017), ss. 432-455.
- Kubbealtı Lügati*, <http://lugatim.com/s/MERHAMET>.
- Küçük, Raşit, *Sevgi Eğitiminde Merhametin Yeri Ve Önemi*, (ed.) Sedat Memiş-Hacı Duran Namlı, “Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi” Sempozyumu (15-17 Nisan 2011) Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2014, ss. 346-353.
- Küçük, Raşit, *Hz. Peygamber Sevgi ve Merhamet*, Ankara: TDV Yay., 10. Basım, 2017.
- Mehmedoğlu, Yurdagül, *Varoluşsal-Aslî Bir Kaynak; Merhamet*, (ed.) Sedat Memiş-Hacı Duran Namlı, “Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi” Sempozyumu (15-17 Nisan 2011), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2014, ss. 411-415.
- Mevdudi, Ebu’l A’la, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, çev. Komisyon, İstanbul, İnsan Yay. 2. baskı, 1996.
- Mustafavî, Hasan, *et-Tahkik fi Kelimati’l-Kurani’l-Kerim*, Merkezü Neşri’l-Asari’-l-Allame Mustafavî, Tahran, 1965.
- Müslim, Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri, *Sahihu Müslim*, thk. M. Fuad Abdalbaki, Beyrut: Daru Turasi’l-Arabiyyi, ts.
- Nas, Eşref, *Merhamet Yolculuğu*, Ankara: Fecr Yay., 2021.
- Nas, Eşref ve Sak, Ramazan, *Merhamet ve Merhamet Odaklı Terapi*, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, c. 18, sy. 1, ss. 2020, ss. 64-84.
- Eşref Nas ve Ferhat Kardaş, *Merhamet Eğitimi ve Eğitimde Merhamet*, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, c. 11, sy. 1, 2022, ss. 316-340.
- Nazıroğlu, Bayramali,- Gün, Ayşegül,- Kılıç, Ayşe İ.- Kaya, Fatih, *Temel Ahlaki Değerler*, (ed.) Mustafa Köylü, Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi, Ankara: Nobel Akademi Yay., 2. Basım, 2019, ss. 137-210.
- Nesâî, Ebû Abdірrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *es-Sünen*, thk. A. Ebu Gudde, Halep: Mektebet’ül-Matbuat’ül-İslamiyye, 2. Basım, 1986.
- Oğuz, Yasemin, Tepe, Harun, Büken, Nüket Ö., Kucur, Deniz K., *Biyoetik Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 2005.
- Öcal, Mustafa, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar*, Ankara: TDV Yay., 1990.
- Özcan, Zeynep, *Merhamet Psikolojisi*, İstanbul: Çamlıca Yay. 2. Basım, 2020.
- Razi, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefatihü’l-Ğayb*, 32 cilt, Beyrut: Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabiyyi, 3. Basım, 1420.
- Reşit Rıza, Muhammed, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Hâkim*, 12 cilt. el-Hey’etü’l-Mısriyye, 1990,
- Sabancı, Ali, *Eğitim–Temel Kavramlar, Eğitim - Pedagoji*, (ed.) Erdal Toprakçı, Ankara: Ütopya Yay. 2016.
- Saidi, Sultan b. Misfir b. Mübarek, “*Medaminü’r-Rahme Fi’l-Kur’an’il-Kerim*”, *El-Mu’temeru’d-Düveliyü Ani’r-Rahmeti Fi’l-İslami*, Camiatü’l-Melik Suud Külliyyetü’l-Terbiye, (2016), ss. 17-49.
- Sayar, Kemal, *Açılış Konferansı*, (ed.) Sedat Memiş-Hacı Duran Namlı, “Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi” Sempozyumu (15-17 Nisan 2011), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2014, ss. 29-42.
- Sayar, Kemal, *Şiddet Ve Merhametsizliğin Kökenleri*, Diyanet Aylık Dergi, sy. 244, 2011.

- Sayar, Kemal, Manisaligil, Alperen, *Merhamet Devrimi*, (ed.) İslam Dalp vd., İstanbul: Timaş Yay., 3. Basım, 2016.
- Sayar, Kemal, *Biraz Yağmur Kimseyi İncitmez*, İstanbul: Timaş Yay., 2020.
- Schopenhauer, Arthur, *Merhamet*, (çev. Z. Kocatürk, İstanbul: Dergâh Yay., 4. basım 2017.
- Sönmez, Veysel, *Öğretim İlke Ve Yöntemleri*, Ankara: Anı Yay. 9. basım, 2017.
- Strauss, Clara,-Taylor, Billie Lever,- Gu, Jenny,- Kuyken, Willem,- Baer, Ruth,- Jones, Fergal,- Cavanagh, Kate, *What is compassion and how can we measure it? A review of definitions and measures*, *Clinical Psychology Review*, 47, 2016, ss. 15-27,
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *Fethü'l-Kebîr*, thk. Y. Nebhani, 3 cilt, Beyrut: Dar'ul-Fikr, 2003.
- Şen, Yusuf, *Hz. Peygamberin Merhamet Eğitim Metodu*, Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, c. 6, sy. I-II, 2011, ss. 18-26.
- Şeriati, Ali, *Toplumbilim Üzerine*, (çev.) K. Sökmen, İstanbul: Bir Yay., 1985.
- Tarhan, Nevzat, *Duyguların Psikolojisi Ve Duygusal Zeka*, İstanbul: Timaş Yay., 27. basım, 2021.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hamid, *Mevsuatü Keşşafî Istılahatî'l-Fünûn ve'l-Ulum*, thk. Ali Dahruç, 2 cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Topçu, Nurettin, *Var Olmak*, (haz.) E. Erverdi, İ. Kara, İstanbul: Dergâh Yay. 6. Basım 2008.
- Topçu, Nurettin, *Ahlak*, Yay. (haz.) E. Erverdi, İ. Kara, İstanbul: Dergâh Yay. 2. Basım 2017.
- Tosun, Necdet, *Allah'ın Emirlerine Saygı Ve Mahlukatına Şefkat Bakış Açısıyla Merhamet*, (ed.) Sedat Memiş-Hacı Duran Namlı, "Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi" Sempozyumu (15-17 Nisan 2011), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2014, ss. 262-273.
- Uğurlu, Ahmet, *Izdirap ve Merhamet*, İstanbul: İz Yay., 2015.
- Yahya b. Sellam, Ebu Zekeriyya b. Ebî Sa'lebe et-Teymi, *et-Tesarif: Tefsîrü'l-Çur'ân mimme'stebehet esmâ'ühû ve tasarrafet me'ânîh*, nşr. Hind Şelebî, Tunus: Şirketü't-Tunisiyye, 1979.
- Yaran, Cafer Sadık, *İslam Ahlakında Erdem*, İslam Ahlakı Temel Konular Güncel Yorumlar, (ed.) M. Şevki Aydın ve A. Hadi Adanalı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 3. Baskı 2017, ss 99-122.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sadeleştirme: M. N. Çetin, T. Parlar, İ. Şen, M. Okumuş, M. Uyanık, O. Atalay, Y. Canbolat, A. Gür, 9 cilt. İstanbul: Çelik-Şura Yay., ts.

Extended Abstract

On Compassion and Education in Achieving a Virtuous Society

Compassion, which is a humanitarian value and reaches its deepest meaning with man, is gradually moving away from every field of life and society, beginning to be forgotten and loses its importance. Witnessing that all kinds of violence replace this nice feeling is both upsetting and horrible. The only way and instrument of getting rid of this situation is "compassion education." In this context, purpose of this study is to understand the real meaning of the concept of compassion in Koran; to state the importance of the concepts such as man, compassion, education and virtue and to emphasize the fact that virtuous behaviors can be shown only by educating the feelings such as love, affection and compassion. This requires togetherness of "compassion" and "education"; in other words, compassion education. Compassion education adopts man's treating all creatures with affection and helpfulness, loving, protecting and supporting and at the same time, forgiving all creatures and similar virtuous behaviors as principle.

“Rahmet (mercy)”, “ruhm” ve “merhamet (compassion)” are synonymous with each other. Root meanings of these words express feeling of affection and tenderheartedness, sharing one’s sorrow and problem, showing interest and affection, having compassion, protecting and showing kindness. Mercy is an emotional principle and generally, desire of the heart and conscience to help and lavish something on someone, bring beneficence and expel evil. Affection, which expresses this desire and wish, is used not as a static but dynamic, active and functional concept in Koran. In other words, effective area of affection is not only heart and conscience of man but the entire universe.

Man was created with the feeling of affection, which is a potential power. This feeling is coded into the nature of human being by God; integrated with his nervous system and in a way, it is coded in his genes. Affection feeling can be displayed through family, environment and education or completely ignored. Bio-archeological researches and studies such as functional mr and discovery of mirror neurons have proven that bio-chemical roots of compassion, affection and mercy feelings are available in human brain. Once these feelings become active, happiness hormone called “inner morphine” such as endorphin and serotonin have been observed to be released in human brain. This points out that man is prone to affection by nature. History is witness of this reality as well. History of humanity, which has started with the prophet Adam (peace be upon him) has taken shape according to the preferences of the “good” and” “evil” inside man; and Habil and Kabil (sons of the prophet Adam) outside man and history of humanity has become the arena of those who are compassionate and those who are merciless.

Compassion is the most basic action of heart. Heart is the point of balance of the body. If it is good, everything is good and if it is evil, everything is evil. Therefore, it is necessary to educate the heart with affection and feeling of affection should be improved by means of education. Education is the art of raising knowledge, skill and understanding in human being and developing his personality. Without acquiring this development, man cannot be mature and show virtuous behaviors. Virtuous behaviors are the conclusion of man’s reaching intellectual and moral maturity. Moral maturity is based on the fact that effect of destructive, violent and cruel feelings of man is reduced or removed. Despite this fact, the world, today, is in an age in which not only the boundaries of countries but also walls of houses have been destructed and whole privacy is removed depending on the globalization. In this age, everything has become public, man has withdrawn into himself and loneliness has reached its extreme points and man has gradually become selfish. This results from lack of love and compassion. Countless merciless and cruel actions in the world are based on lack of compassion and mercy. In an age where becoming isolated, degeneration and becoming selfish are idolized, compassion education must be an indispensable and essential education. Compassion education requires bringing feeling of compassion to individuals and that man should be equipped with compassion morality and heart education. Also, compassion education ensures that man observes things and the universe with the eye of the heart; prioritizes the virtues such as love, respect, compassion, affection and friendliness. Prudent hearts build a model society out of a society with no affection and mercy as it is in the case of Cahiliye Devri (Pre-Islamic Age of Ignorance) in a very short period of time.

Identity and moral of Muslim individuals in a virtuous society is an identity which is loved and accepted by God. This virtuous identity is based on the principle of ““et-ta’zimü li emrillah veş-şefakatü âlâ halkillah” (full respect and performance of the orders of God and showing compassion towards all creatures of Him). This principle is the mark of loving God, respecting His orders and showing compassion and affection towards His creatures. In conclusion, unless people treat each other with compassion, it is impossible to reach

individual and social peace and comfort. In other words, they cannot build a virtuous society without compassion. Compassion is the most fundamental element of a virtuous society. Virtuous society cannot be built without compassion because all virtues are the reflection of compassion. On the other hand, once compassion is present in a society; mercilessness turns into compassion, lovelessness to love; unfruitfulness to fruitfulness; ignorance to maturity; evil to good; disgracefulness to gracefulness, injustice to justice; unrest to welfare; ungenerosity to generosity; immortality to morality ; hopelessness to hope and violence to compassion. All these realize in a society once compassion is present in a society. In short, social peace and welfare appears only in a virtuous society based on compassion.

Keywords: Commentary, Mercy, Compassion, Qualified Education, Society

İslam Hukukuna Göre Evlilik Düğünü ve Onunla Bağlantılı Bazı Meseleler¹

Marriage Wedding and Some Related Issues According to Islamic Law

Fatih ÇINAR

ORCID: 0000-0002-5901-3135

Doç. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Türkiye
fatih11982@hotmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 12.03.2023 Düzeltme/Revised: 12.04.2023 Kabul/Accepted: 16.04.2023

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Çınar, F. (2023). İslam Hukukuna Göre Evlilik Düğünü ve Onunla Bağlantılı Bazı Meseleler. Antakiyat, 6(1), 56-74

Öz

Bu çalışmada düğün merasimiyle ilintili bazı önemli hususlar ele alınmıştır. Bu çerçevede nikâh akdinde irad edilen hutbe, evliliğin tebrik edilmesi, düğün yemeği ve eğlence konuları irdelenmiştir. Eğlence noktasında şarkı ve müzik konuları üzerinde durulmuştur. Nikâh akdinin rükün ve şartları gibi konular kapsam dışında bırakılmıştır. Düğün eğlencesinin nasıl olması gerektiği hususu çeşitli çevrelerde tartışılmaktadır. Toplumumuzda mubah ve mahzurlu olması açısından çeşitli düğün törenlerine rastlanmaktadır. Kimi çevreler evlilik düğününü matem havasında icra etmektedir. İslam hukukunun helal-haram sınırlarının gözetilmediği bazı düğünlerde ise sakıncalı ortamlar oluşmaktadır. Bu itibarla İslam hukukunun kurallarına uygun bir düğün töreninin tespiti önem arz etmektedir. Bu probleme ışık tutması adına bu çalışma hazırlanmıştır. Nitel araştırma yöntemi kullanılarak pek çok eser tematik olarak gözden geçirilmiştir. Tespit edilen bilgiler değerlendirilerek bir uyum içinde yazıya aktarılmıştır. Düğün kapsamındaki meseleler evlilik akdinin toplumsal geniş bir düzeyde meşru sayılmasında önemli rol oynamıştır. Böylece evlilik akdinin şartlarından biri olan şahitlik müessesesi misyonunu daha etkin bir şekilde yerine getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Evlilik, Düğün, Tebrik, Eğlence, İlan.

¹ Bu araştırma sürecinde TR-Dizin 2021 kuralları kapsamında “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde” yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan “Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden” hiçbirini gerçekleştirilmemiştir.

Bu makale, 15/04/2019-24/04/2019 tarihlerinde International Asian Congress on Contemporary Sciences adlı sempozyumda sözlü olarak sunduğum ve 28/04/2019 tarihinde Kongre Kitabında basılan “Evlilik Akdinin Müstehapları” başlıklı bildirimim geliştirilmiş ve genişletilmiş halidir.

GİRİŞ

Şekil ve içeriği değişmekle birlikte genellikle evlilik akdinde düğün merasimi yapıldığı bilinmektedir. Çiftler için düğün tertip edilmesi insanlık tarihi kadar kadim bir geçmişe sahiptir. İnanç, iklim, millet, zaman, mekân vb. etkenler düğün merasiminin farklılık göstermesinde etkili olmaktadır. Günümüzde düğün tertibinin birçok türünün ortaya çıktığı aşikârdır. Ancak bütün düğünlerde tebrik, ikram ve eğlence gibi ortak eylemlere rastlanmaktadır.²

Evlilik düğününde eğlence, önemli bir husustur. Eğlence denildiğinde şarkı ve müzik akla gelmektedir. Tabi ki eğlence bunlarla sınırlı değildir. Tarihin her döneminde eğlence var olmuştur. İslam âlimleri bütün meselelerde olduğu gibi bu hususta da bazı düzenlemeler yapmıştır. Çünkü meşru eğlenceler yanında sakıncalı eğlencelerin varlığı da bilinen bir gerçektir. Masiyet bulunan eğlencelerin bizzat kendisinin sakıncalı olmasının yanında daha başka sakıncalara yol açacağı izahtan varestedir. Öyle ki kimi eğlencelerde alkol vb. zararlı maddelerin etkisiyle tartışmalar, hatta kavgalar çıkabilmekte böylelikle sevinç ve eğlencenin yerini hüznün ve pişmanlık almaktadır. Bu tür düğünler ifradı temsil ederken tefrid mesabesinde olan kimi düğünler de bulunmaktadır.

Bu itibarla mutluluğun tezahürü olan velime/düğün ziyafeti gibi kimi uygulamaların fikhî açıdan neye karşılık geldiği önem arz etmektedir. Nikâhın meşruiyet kazanması İslam fakihlerinin üzerinde önemle durduğu bir husustur. Nikâhın sıhhati noktasında herhangi bir şek ve şüphe kalmaması adına İslam âlimleri akdin rükûn ve şartlarını detaylı bir şekilde açıklamıştır.³ Dolayısıyla bu kurallara uyulması büyük ehemmiyet taşımaktadır. Ancak çalışmamız düğün merasimiyle alakalı konularla sınırlandığından burada evlilik akdinin rükûn ve şartlarına temas edilmeyecektir.

Çalışmamızda nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Bu bağlamda gerek yeni gerekse de eski pek çok çalışma tematik olarak incelenmiştir. Ancak konumuzla ilgili yeni çalışmaların sınırlı olduğunu belirtmekte yarar var. Bu çalışmalardan elde edilen bilgi ve bulgular analiz edilerek bir uyum içinde kaydedilmiştir.

Çalışmamıza benzerlik arz eden “Sünnette Düğün” adlı yazı Nebi Bozkurt tarafından kaleme alınmıştır. Fikhî herhangi bir değerlendirme yapılmayan bu makalede sünnete göre düğünün serüveni betimleyici bir şekilde ele alınmıştır. Biz hutbe, tebrik, düğün yemeği ve düğün eğlencesi konularını İslam hukuku çerçevesinde ele alarak bunların fikhî yönünü ortaya çıkarmayı hedeflemekteyiz.

² Rahmi Yaran, “Düğün”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/15; Nebi Bozkurt, “Sünnet’te Düğün”, *Mehir* 3 (1999), 29.

³ Yusuf Bulutlu, “İslam Hukuku Açısından Örfî Nikahın Değerlendirilmesi”, *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/2 (2022), 843-878.

Hem böylelikle zikri geçen meselelerin nikâh akdine ne gibi katkı sunduğu da ortaya çıkacaktır. Bu itibarla çalışmamız bu makaleden ayrılmaktadır. Ayrıca *Fıkıh ve Sanat*, “Klasik İslâm Kaynaklarında Müzik Tartışmaları”, “Müzik ile İlgili Hadislerin Sıhhat ve Delâlet Açısından Değerlendirilmesi” gibi konumuzla dolaylı bir bağlantısı olup aynı zamanda istifade ettiğimiz çalışmalar da bulunduğunu ifade etmek gerekir.

1. Hutbe ve Tebrik

1.1. Mahiyeti

Lügatte “bir topluluğa karşı yapılan konuşma” manasındaki hutbe, dinî kaynaklarda Cuma⁴ ve bayram namazlarının edası sırasında irad edilen, çoğunlukla vaaz ve nasihati içerikli konuşma anlamına gelir.⁵ İbadet yönü olan nikâh akdinde de hutbe irad edildiği bilinmektedir. Damat veya bir başka erkek tarafından irad edilebilen hutbe kapsamında hamd, senâ, dua vb. sözler bulunmaktadır. Esasında bunlar nikâhtaki zikirler şeklinde isimlendirilir.⁶ Rivayete göre bu zikirleri içeren hutbe şu şekildedir:

“Kuşkusuz hamd, Allah’adır. O’ndan yardım ve bağışlanma isteriz. Nefislerimizin ve amellerimizin kötülüklerinden Allah’a sığınırız. Allah’ın hidayete/doğru yola erdirdiğini saptıracak, saptırdığını da doğru yola erdirecek yoktur. Allah’tan başka ilah olmadığına şehadet ederim. Muhammed’in (s.a.v.) O’nun kulu ve elçisi olduğuna şehadet ederim...”⁷

Bu rivayetin devamında okunması tavsiye edilen üç ayet zikredilmiştir. Bunlar şu şekildedir: *“Ey iman edenler Allah’tan, O’na yaraşır bir şekilde korkun ve ancak Müslümanlar olarak can verin.”⁸ “Birbirinize dilekte bulunduğunuz Allah’tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir.”⁹ “Ey iman edenler Allah’tan korkun ve doğru söz söyleyin.”¹⁰*

⁴ Bk. İbrahim Sizgen, “Şâfiî Mezhebine Göre Cuma’nın Vücûb, Sıhhat ve Edâ Şartları”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2017), 465-502.

⁵ Mustafa Baktır, “Hutbe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/425.

⁶ Ebû Abdullah Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu’l-me’âd fî hedyi hayri’l-’ibâd*, thk. Ş. el-Arnaût-A. el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1994), 2/415; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Vâbilü’s-sayyib mine’l-’kelimi’t-tayyib*, (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1999), 130.

⁷ Yakûb b. İbrâhim Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-’Âsâr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1355), 139; Ebû İsa Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî* (Şirketü Mektebeti ve Matba’ati Mustafâ el-Bâbî, 1962), “Nikâh”, 17; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu’ayb Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), “Nikâh”, 39.

⁸ Â-i İmran 3/102.

⁹ Nisâ 4/1.

¹⁰ Ahzâb 33/70.

Nikâh akdi veya başka bir ihtiyaçtan ötürü okunacak hutbe hacet hutbesi denilerek Cuma ve bayram namazı hutbesinden ayrılmıştır.¹¹ Evlilik akdindeki hacet hutbesi hayır kapılarının açılması ve akdin tamama ermesi adına okunmuştur.¹² İbn Mesûd'dan (ö. 32/652-53) aktarılan bu hadis hacet hutbesinin meşru olduğunu ortaya koymuştur.¹³ Keza çiftleri tebrik etmek de meşru görülmüştür. Nikâh akdinden sonra gelin ve damadı kutlama ve dua sadedinde, “Allah sizlere bereket versin ve sizleri hayırlarda birleştirsin.”¹⁴ şeklinde dua edilmesi tavsiye edilmiştir.

1.2. Hükmü

Temelde Allah Teâlâ'ya hamdı ifade eden hacet hutbesini nikâh akdinde irad etmek, tabiatıyla belirli zikirleri okumak müstehap olarak kabul edilmiştir.¹⁵ Müstehap olması hasebiyle hutbe irad edilmeden yapılan nikâh akdi sıhhat kazanır. Nitekim hacet hutbesini aktaran Tirmizî (ö. 279/892), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi ilim ehline göre hacet hutbesi irad edilmeden nikâh akdi yapmanın caiz olduğunu belirtmiştir.¹⁶ Rasûlü Ekrem'in (s.a.v.), Hz. Hamza'nın (ö. 3/625) kızı Ümâme (ö. 65/685) ile bir adamın nikâh akdini hacet hutbesi irad etmeden yaptığına dair rivayeti¹⁷ ile başka rivayetler¹⁸ bu minvalde zikredilebilir.

“Allah sizlere bereket versin ve sizleri hayırlarda birleştirsin.” şeklindeki tebrik de müstehap olarak telakki edilmiştir.¹⁹ Gelin ve damadın sevincine ortak olmak ve

¹¹Süleyman b. el-Eş'as Ebû Dâvud, *es-Sünen*, thk. Ş. el-Arnaût vd. (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Nikâh”, 32.

¹²Ahmed b. Hüseyin İbn Reslân, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Y. Kemal vd. (Feyyum: Dâru'l-Felâh, 2016), 9/423.

¹³Muhammed b. Ali Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr min ahâdîsi seyyidi'l-ehyâr*, thk. İ. es-Sabâbitü (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1993), 6/157.

¹⁴Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001), 14/518; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân Dârimî, *es-Sünen* (Riyad: Dâru'l-Muğni, 2000), “Nikâh”, 6; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Ş. el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Nikâh”, 23; Ebû Dâvud, “Nikâh”, 36; Tirmizî, “Nikâh”, 7.

¹⁵Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fihhi'l-İmâmi 'ş-Şâfî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 2/437; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Mısır: İdâretü't-Tıbbâ'ati'l-Müniriyye, ts.), 16/203; Ebu'l-Hüseyin İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâmi 'ş-Şâfî* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000), 9/231; Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1313), 3/117; Ebu'n-Necâ Musa b. Ahmed Haccâvî, *el-İknâ' fi fihhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 3/162.

¹⁶ Tirmizî, “Nikâh”, 17.

¹⁷ Ebû Dâvud, “Nikâh”, 32; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. A. Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 7/238.

¹⁸ Hz. Peygamber, bir adamla bir kadını hutbe okumadan evlendirmiştir. Bk. Ebû Dâvud, “Nikâh”, 31; Ebû Hâtim İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*, thk. Ş. el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 9/381; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/379.

¹⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 16/203; Ebû'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Kudâme, *es-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni'* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983), 7/369; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî 'alâ Muhtasari Halîl* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1317), 3/167.

onlara dua sadedindeki bu sözleri söylemenin muhabbeti ve ülfeti artıracacağı, ayrıca çiftlere destek olacağı aşikardır.

2. Düğün Yemeği

2.1. Mahiyeti

Düğünlerde misafirlere yiyecek bir şeyler ikram etmek âdet haline gelmiştir. Genellikle damat tarafından misafirlere ikram edilen düğün ziyafeti Arapçada “velime” olarak nitelendirilmektedir.²⁰ Diğer yemek ziyafetlerinin de velime olarak isimlendirildiği bilinmektedir.²¹ Ancak velime herhangi bir kayıt olmadan mutlak olarak kullanıldığında onunla sadece düğün yemeği kastedilir.²²

Düğün yemeği salih bir eş nasip etmesinden ötürü Allah Teâlâ’ya şükür ve hamdın göstergesi olması yanında sünnetin ihyasıdır.²³ Nitekim Rasûlullah, “*Bir koyunla da olsa düğün ziyafeti ver!*”²⁴ buyurarak buna işaret etmiştir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kendi evliliklerinde bazen et yemeğiyle düğün ziyafeti verdiği bilinmektedir. Örneğin Zeyneb b. Cahş’la (ö. 20/641) olan evliliğinde misafirlere koyun eti ikram etmiştir.²⁵ Diğer yandan bütün evliliklerinde et yemeği ikram etme fırsatı bulamamıştır. Safiyye (ö. 50/670) ile olan evliliğinde davetlilere hurma ve

²⁰ Ebu’l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-lüga*, thk. Muhammed Hârun Abdusselam (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1979), 6/140; Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kub Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, thk. Muhammed Nu’aym el-‘Arkasûsî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005), 557; Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, thk. Komisyon (Kuveyt: et-Türâsü’l-Arabî, 1965), 16/247; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 604.

²¹ Mâverdî altı tür velime olduğunu kaydeder. Bk. Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Mu’avvid-Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 9/555.

²² Ebü Bekir Ahmed b. Ali Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi’l-‘ulemâ*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1995), 2/293; Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin Türkî-Adulfettâh Muhammed el-Hulû (Riyad: ‘Âlemu’l-Kütüb, ts.), 10/191; Ebü’l-Hasan Alaeddin Ali b. Muhammed İbnü’l-Lahhâm, *el-İhtiyârâtu’l-fikhiyye min fetâvâ Şeyhi’l-İslâm İbn Teymiyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Kahire: Matba’atu’s-Sünneti’l-Muhammediyye, 1950), 240; Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, 6/208.

²³ Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi*, 9/556; Alâüddîn Ebü Bekr b. Mes’ûd Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’ fî tertîbi’s-şerâi’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986), 5/72; Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ* (Medine: Mecma’u’l-Meliki Fehd, 2004), 32/206.

²⁴ Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), “Nikâh”, 7 55-56, 67; Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim* (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabıyye, 1991), “Nikâh”, 80; İbn Mâce, “Nikâh”, 24; Ebü Dâvud, “Nikâh”, 29.

²⁵ Buhârî, “Nikâh”, 68; Müslim, “Nikâh”, 90-91; İbn Mâce, “Nikâh”, 24.

sevîk²⁶ ikram ederken²⁷ bazı eşleriyle olan düğün merasiminde ise iki müd²⁸ arpadan yapılmış yemek ikram etmiştir.²⁹

Rasûlullah'ın Zeyneb b. Cahş'la olan evliliğinde koyun eti ikram etmesine karşılık diğer eşleriyle olan düğünlerinde kıymetçe değeri etten düşük yiyeceklerle ziyafet vermesi hususunda çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bunlardan en dikkat çeken Zeyneb'le olan evliliğinin vahiyle, bizzat Allah Teâlâ tarafından bildirilmesi değerlendirmesidir. Buna göre Rasûl-i Ekrem koyun eti ikram ederek şükrünü izhar etmek için böyle bir tasarrufta bulunmuştur.³⁰

“Bir koyunla da olsa düğün ziyafeti ver!” rivayetinde et ikram etmenin gerekliliği vurgulansa da bu, bütün insanlar için gerekli görülmemiştir. Zira et yemeği ikramı varlıklı insanlar için şart koşulmuştur. Nitekim ilgili hadiste koyun kesmesi tavsiye edilen sahabî Abdurrahman b. Avf varlıklı bir kimsedir. Buna göre insanların maddi imkânlarına göre bir velime ziyafeti verilebileceğini söylemek gerekir.³¹

2.2. Hükmü

Bu başlık altında bizzat velime ve ona icabetin hükmü gibi konular ele alınacaktır. Velimeye icabet, mahzurlu olmayan ve olan şeklinde iki ayrı başlık altında değerlendirilecektir. Son olarak aynı anda davet gelen iki çağrıdan hangisine katılmak gerektiği konusuna temas edilecektir.

2.2.1. Düğün Ziyafeti Vermenin Hükmü

Fakihler, “Bir koyunla da olsa düğün ziyafeti ver!” rivayeti vb. hadisler çerçevesinde velimenin hükmünde muhtelif görüşler serdetmiştir. Hanefî fakih Mevsilî (ö. 683/1284) büyük sevap olarak nitelediği velimenin sünnet olduğunu belirtmiştir.³² Kâsânî³³ (ö. 587/1191) ve Zeylâ³⁴ (ö. 743/1343) onu sünnetin ikamesi olarak nitelemiştir. İbn Rüşd (ö. 520/1126) ise mendûb lafzını tercih etmiş, İmam

²⁶ Undan yapılan bir tür yemektir.

²⁷ İbn Mâce, “Nikâh”, 24; Ebû Dâvud, “Et’ime”, 2; Tirmizî, “Nikâh”, 10.

²⁸ İki avcun aldığı tahıl miktarı anlamına gelir.

²⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/323; Buhârî, “Nikâh”, 70; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu’ayb Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan A. Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 6/207.

³⁰ Muhammed b. Yusuf b. Ali Kirmânî, *el-Buhârî bi-şerhi'l-Kirmânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981), 19/123; Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak Azîmâbâdî, *'Avnu'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvud*, thk. Abdurrahman M. Osman (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 6/99.

³¹ Ebü'l-Hasan Ali b. Halef İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 7/285; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî* (Mısır: el-Matba'atu'l-Misriyye, 1929), 9/218.

³² Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/176.

³³ Kâsânî, *Bedâi'*, 5/72.

³⁴ Ebü Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Ali Zeylâ, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emriyye, 13131315), 6/8.

Mâlik (ö. 179/795) ve ashabının da bu görüşte olduğunu kaydetmiştir. Damadın düğün ziyafeti vermesinin sünnetin bir gereği olduğunu söylemiştir.³⁵ Bir diğer Malikî fakih İbn Abdülber (ö. 463/1071) ise velimenin vâcip olduğu konusunda selef arasında bir ihtilaf bulunmadığını nakletmiştir.³⁶

Şafîîlerden vacip ve müstehap olmak üzere iki muhtelif görüş gelmiştir.³⁷ Mâverdî (ö. 450/1058) müstehap görüşünün vacip görüşüne nazaran tercihe lâyık olduğunu zikretmiştir. Zira ona göre düğündeki velime ile diğer ziyafetler aynı hükme tabidir.³⁸ Mâverdî vacip altında farz-ı kifâye görüşünü benimseyen bazı Şafîî âlimlerin tercihini üç gerekçeye dayanarak reddetmiştir. Râfîî³⁹ (ö. 623/1226) ve Nevevî⁴⁰ (ö. 676/1277) müstehap lafzı kullanarak Mâverdî'nin görüşüne paralel bir tercihte bulunmuştur.

Hanbelî fakihler velimenin müstehap lafzıyla birlikte sünnet olduğunu belirtmiştir.⁴¹ Buhûtî (ö. 1051/1641) Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bizzat velime ziyafeti vermesi ve ayrıca emretmesinden ötürü onun müekked bir sünnet olduğunu zikretmiştir.⁴² İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) kaydına göre Zâhirî fakihler velimenin farz olduğunu ileri sürmüştür. Ancak onlara göre ikramın herhangi bir ölçüsü yoktur. Bu sebeple erkek az-çok düğün yemeği vererek bu farzı eda etmelidir.⁴³

Zikredilen görüşlerden anlaşıldığı kadarıyla velimenin hükmünün sünnet ve vâcip olduğu hususunda iki temel görüş bulunmaktadır. Mendup ve müstehap lafızları sünnet görüşü, farz-ı ayın ve farz-ı kifâye lafızları vacip görüşü etrafında şekillenmektedir. Fakihlerin görüşlerinden hareketle müstehap fikrinin ağır bastığı görülmektedir.⁴⁴ Hatta İbn Teymiyye (ö. 728/1328) bunu emredilmiş bir sünnet olarak niteleyerek düğün ziyafeti verilmesi hususunda ulemânın ittifakı olduğunu

³⁵Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, thk. Muhammed Hacî vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 4/329.

³⁶Ebü Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdülber, *el-İstizkâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 5/532.

³⁷Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/476-477. İmrânî, *el-Beyân*, 9/481.

³⁸Mâverdî, *el-Hâvî*, 9/556. Ayrıca bk. Ebu'l-Kâsım Râfîî, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 8/345.

³⁹Râfîî, *el-'Azîz*, 8/345.

⁴⁰Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*, thk. Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 7/333; Nevevî, *el-Mecmû'*, 16/392.

⁴¹Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed Kelvezânî, *el-Hidâye 'alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî*, thk. Abdüllatif Hamîm-Mâhir Yâsîn el-Fahl (Kuveyt: Müessesetü Garâs, 2004), 409; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/192; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, 8/104; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975), 1/365.

⁴²Mansûr b. Yunus Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 5/166.

⁴³Ebü Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. A. Süleyman el-Bendârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 9/20-23.

⁴⁴Bkz. Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 7/125.

nakletmiştir. Velimenin nikâhın ilanında ve akdi zinadan ayırmada önemli bir rol oynadığını ifade etmiştir.⁴⁵

Nikâh akdinin ilanı noktasında önemli bir rol oynayan⁴⁶ velimenin sünnet olduğu şeklindeki görüş tercihe şayandır. Yemek veya en azından kek gibi bir yiyecek de bu sünnet ikame edilebilir. Tabi damadın ekonomik durumunun göz önünde bulundurulması gerekir.

2.2.2. Mahzurlu Olmayan Ziyafete İcabetin Hükümü

Düğün ziyafeti davetine icabet etmenin önemi ve gerekliliği konusunda birçok rivayet gelmiştir. Misâlen Hz. Peygamber “Sizden biriniz düğün ziyafetine davet edilirse icabet etsin.”⁴⁷ buyurmuştur. Başka bir rivayette, “Sizden birinizi kardeşi davet ettiği zaman gidiniz. Bu ister düğün ister başka bir davet olsun.”⁴⁸ denilerek bütün davetlere iştirak etmenin ehemmiyetine vurgu yapılmıştır. Rasûlullah davet edilen kişinin oruçlu olması halinde dahi davete icabet edip velime sahibine dua etmesini emretmiştir.⁴⁹ Nitekim sahabîlerin oruçlu oldukları halde velime davetine geldiklerine dair rivayetler bulunmaktadır.⁵⁰

Velimeye davet yapılırken zengin-fakir ayırmadan toplumun bütün katmanlarından insanların davet edilmesi birlik-beraberlik ve kardeşlik açısından önem arz eder. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu konuda şöyle buyurmuştur: “Yemek davetlerinin en kötüsü zenginlerin çağrıldığı fakirlerin davet edilmediği yemektir. Her kim davete katılmazsa Allah’a ve Rasûlü’ne karşı gelmiştir.”⁵¹ Hadisin ikinci kısmı yukarıda geçen rivayetleri teyit etmektedir. Buna göre davete katılmayan Allah ve Rasûlü’ne asi olarak nitelenebilir.

Söz konusu hadisleri zikreden âlimler düğün yemeği davetine icabet etmenin gerekliliğini beyan etmiştir. Tahâvî (ö. 321/933), velime davetine icabet etmenin vacip olduğunu ifade etmiştir.⁵² Tahâvî’nin görüşünü teyit ettiği görülen Cessâs (ö. 370/981) eğlence olan velimeye icabetin sünnet olduğunu belirtmiştir.⁵³ Kâsânî ise

⁴⁵İbn Teymiyye, *Mecmû‘u’l-fetâvâ*, 32/206.

⁴⁶Mâverdî, *el-Hâvî*, 9/556.

⁴⁷Ebû Abdullah Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1985), 2/546; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8/355; Dârimî, “Nikâh”, 23; Buhârî, “Nikâh”, 71; Müslim, “Sıyâm”, 159.

⁴⁸Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 10/411; Müslim, “Nikâh”, 100; Ebû Dâvud, *es-Sünen*, “Et‘ime”, 1.

⁴⁹Müslim, “Nikâh”, 106; Tirmizî, “Savm”, 64.

⁵⁰Müslim, “Nikâh” 103.

⁵¹Buhârî, “Nikâh”, 72; Müslim, “Nikâh”, 107, 110; İbn Mâce, *es-Sünen*, “Nikâh”, 25.

⁵²Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi’l-‘ulemâ*, 2/292.

⁵³Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed vd. (Beyrut-Medine: Dâru Beşâiri’l-İslâmiyye-Dâru’s-Sirâc, 2010), 4/437.

sünnet görüşünü öne çıkarmakla birlikte onu farzın ikamesi olarak nitelemektedir.⁵⁴ Aynî (ö. 855/1451) icabetin vacip kuvvetinde bir sünnet olduğunu kaydetmiştir.⁵⁵ Hanefî fakihlerin görüşü dikkate alındığında mezhepte sünnet-i müekkele karşılık gelen fikrinin ağırlık kazandığı söylenebilir.

Mâlikî fakih İbn Abdülber velimeye icabetin vâcip olduğu noktasında sahabe ve tâbiin selefi arasında ihtilaf bulunmadığını ifade etmiştir.⁵⁶ İbn Kudâme (ö. 620/1223) İbn Abdülber'in ibaresini aktarıp vâcip hükmünün eğlencenin olmadığı velimede geçerli olduğunu zikretmiştir.⁵⁷ Kelvezânî'ye (ö. 510/1116) göre davet edilenin Müslüman olması halinde icabet vâcip olur.⁵⁸ Mâverdî Şâfiî mezhebinde zâhir olan görüşe göre icabetin vacip olduğunu, ancak bazı Şâfilerin onu müstehap olarak telakki ettiğini söyler. Vacip görüşü alındığı takdirde farz-ı ayn ve kifaye şeklinde iki görüş olduğunu ifade eder.⁵⁹ Vacip görüşünü kaydeden İbn Dakîkul'îd (ö. 702/1302) diğer yemeklere katılma konusunda ise tartışma bulunduğunu belirtmiştir.⁶⁰ İbn Teymiyye icabetin âlimlerin ittifakıyla vacip olduğunu söyler.⁶¹ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) Şâfiî ve Hanbelî âlimlerin cumhuruna göre faz-ı ayn bir kısım Şâfiî ve Hanbelî âlime göre icabetin müstehap veya farz-ı kifaye olduğunu belirtir.⁶²

İbn Hazm yemek yedirmedeki farz şeklindeki görüşlerinin davete icabet için de geçerli olduğunu ifade etmiştir. Her davet edilene icabetin gerektiği şeklindeki ifadesinden açıkça anlaşıldığı kadarıyla icabeti de farz-ı ayn olarak telakki etmektedir. Ona göre sadece icabet yeterli olmayıp oruçlu olmayan davetlinin velimeden yemesi şarttır.⁶³

Davete icabet konusunda Hanefî dışındaki âlimlerin müşterek bir düşünceye sahip olduğu görülmektedir. Açıkça anlaşıldığı kadarıyla Şâfiîler ve Hanbelîler yanında Mâlikîler ve Zâhirîler de vacip görüşünü öne çıkarmıştır. Tabi bütün bu fakihlerin vacibi kifayî ve aynî manada aynı yükümlülükte ve kuvvette gördüğü söylenemez. Velimeye icabet hususundaki görüşler sünnet ve vacip başlığı altında toplanmaktadır. İlgili hadisin davete icabet etmeyenleri “Allah’a ve Rasûlü’ne karşı gelmiştir / عصى الله

⁵⁴Kâsânî, *Bedâi’*, 5/128.

⁵⁵Ebü Muhammed (Ebü’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed Aynî, *el-Binâye şerhu’l-Hidâye*, thk. Emin S. Şâban (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2000), 12/86.

⁵⁶İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 5/532.

⁵⁷İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/192.

⁵⁸Kelvezânî, *el-Hidâye*, 410.

⁵⁹Mâverdî, *el-Hâvî*, 9/557. Ayrıca bk. Râfîî, *el-‘Azîz*, 8/345-346; Nevevî, *el-Mecmû’*, 16/394.

⁶⁰Ebü’l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî İbn Dakîkul'îd, *Şerhu’l-İlmâm bi-ehâdîsi’l-ahkâm* (Dımaşk: Dâru’n-Nevâdir, 2009), 2/264.

⁶¹İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 32/206.

⁶²Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz vd. (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1960), 9/242.

⁶³İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/23.

”ورسوله” şeklinde nitelendiği dikkate alındığı takdirde herhangi bir mazereti olmayanların katılmasının gerekliliği aşikârdır.

Davete icabetle mükellef olan insanların Müslüman, mükellef ve reşit olması elzemdir. Yukarıda geçtiği üzere Hz. Peygamber’in (s.a.v.) oruç tutanları dahi davete icabet etmekle yükümlü kılması icabetin önemini teyit etmektedir. Öte yandan oruçlu iftar ederek yemek yemekle sorumlu tutulmamıştır. Ancak yine de orucunu bozarak iftar etmesinde herhangi bir sakınca görülmemiştir.⁶⁴ Buna rağmen davete katılmamak davet sahibinin kalbini kırabilir. Kanaatimizce davete icabetin vâcip olduğu şeklindeki görüş tercihe şayandır. Çünkü evlilik gibi hadiseler hayatta sık yaşanmayan özel ve önemli halleri ifade eder. Bununla birlikte geçerli bir mazereti olanları asi addetmek doğru olmayacaktır.

Düğün yemeğinin kaç gün verilebileceğiyle ilgili, “*Velîme birinci gün hak/görevdir, ikinci gün maruf/iyiliktir, üçüncü gün ise riyadır.*”⁶⁵ hadisine atıfta bulunan âlimler birinci ve ikinci günler düğün ziyafeti vermenin meşru olduğunu, üçüncü gün ise riyaya bağlı olarak mekruh olabileceğini vurgulamıştır.⁶⁶

2.2.3. Mahzurlu Olan Ziyafete İcabetin Hükümü

Düğün ziyafetine katılmamayı mazur gösterecek hatta gerektirecek kimi durumlar olabilir. “*Allah’a ve Ahiret gününe iman eden hiç kimse şarap içilen sofraya oturmasın!*”⁶⁷ hadisinden hareket eden İslam âlimleri münker fiillerin olduğu, yani masiyet barındıran davetlere katılmayı hoş görmemiştir.⁶⁸ Nitekim İbn Hazm içki içilen sofraya oturulamayacağını açıkça belirtmiştir.⁶⁹ İbn Hacer el-Askalânî mahzurlu olan eğlenceyle şarap gibi haram kılınmış bir içeceğin içildiği durumları ayrı kategoride değerlendirmiştir. Ona göre eğlence bulunan davete katılmak caiz olmakla birlikte katılmamak evladır. Ancak şarap içilen bir ortama katılmayı bu münkeri ortadan kaldıracı şartına bağlar. Davetli, münkeri iptal edecek kuvvet ve imkândan yoksun ise bu durumda iki görüş olduğunu söyler. Birincisine göre davetli kişi yemeğe katılacaksa şarap içilmesini nehyetmeye çalışır, fakat bu ortama girmemesi daha evladır. İkincisine göre bu ortamda bulunması münkere razı olduğu anlamına gelir, bundan ötürü onları bundan nehyeder eğer vazgeçmezlerse oradan ayrılır.⁷⁰

⁶⁴Şevkânî, *Neylû 'l-evtâr*, 6/214.

⁶⁵Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/435; Dârimî, “Eti‘me”, 30; İbn Mâce, “Nikâh”, 26; Ebû Dâvud, “Eti‘me”, 3.

⁶⁶ Nevevî, *el-Mecmû‘*, 16/397; Nevevî, *Ravzatü 't-tâlibîn*, 7/334; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu 'l-bârî*, 9/243; Şevkânî, *Neylû 'l-evtâr*, 6/217.

⁶⁷Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/1; Dârimî, “Eşribe”, 4.

⁶⁸Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi 'l- 'ulemâ*, 2/293-294.

⁶⁹İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/23.

⁷⁰İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu 'l-bârî*, 9/250.

Kâsânî meseleye şarkı ve eğlence cihetinden temas eder.⁷¹ Sakıncalı gördüğü şarkı ve eğlencenin bulunduğu davete katılma hususunda davetlileri münkeri değiştirme ihtimali olan ve olmayan âlim şeklinde iki kısımda ele alır. Birinci tür davetli gittiği yerde bir münker bulunduğunu bilmekte ve galip zanna göre onu değiştireceğini ummaktaysa katılmalıdır. Zira kötülüğü değiştirmek farz olduğu gibi icabet sünnetini gözetmek de farzın ikamesi mesabesinde olduğundan terk edilemez. Münkeri değiştiremeyeceğini düşünen davetlinin de katılmasında herhangi bir sakınca yoktur. Çünkü ölü için uygunsuzca dövünme ve elbiseyi parçalama gibi masiyetler barındırdığı halde cenaze merasimine katılma nasıl sakıncalı değilse velimeye katılmak da sakıncalı değildir. Kâsânî temriz sigasıyla⁷² başka ihtimallerden de söz eder. Buna göre davetli âlimin kendisine uyulan muhterem bir imam olması halinde orada bulunmaması evladır. Davetli, âlim değil ise ziyafet mekânına geldiğinde oyun ve şarkı gibi bir münkerin varlığını öğrenirse ister onu değiştirme imkânı olsun ister olmasın icabet etmesi ve ziyafetten yemesinde sakınca yoktur. Bir başka görüşe göre âlim kendisine uyulan bir imam değilse dahi orada oturmamalı ve oradan uzaklaşmalıdır. Zira âlimin bu ortama katılması dinî ve ilmî değerlerin hafife alınması fâsıkların cesaretlendirilmesi anlamına gelir.⁷³ Kâsânî'nin, münkeri değiştiremeyeceğini düşünen davetlinin de katılmasında herhangi bir sakınca yoktur, şeklindeki kaydının Ebu Hanife'nin görüşüne dayandığı görülmektedir. Daha önce Cessâs'ın da zikrettiği gibi Ebu Hanife'ye göre oyun ve eğlencenin olduğu velimeye katılmakta bir sakınca yoktur.⁷⁴

Nevevî de benzer değerlendirmeler yapmıştır.⁷⁵ İbn Kudâme de aynı minvalde görüşler aktarmıştır. Ona göre münkeri değiştirme gücü olan kimse davete katılmalıdır. Çünkü bu durumda münkeri yasaklama ve davete icabet farzını birlikte yerine getirmiş olur.⁷⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) görüşü olan cenazedeki münkere rağmen katılım sağlamanın gerekliliğine karşılık velimedeki münkerden ötürü icabet etmemenin gereğini İbn Teymiyye'ye sorduğunu belirtir. İbn Teymiyye cenazeye katılmanın ölünün hakkı olduğunu, dirilerin yapmış olduğu münkerden ötürü katılımın iptal edilemeyeceğini, diğer yandan velimeye davet eden dirilerin hakkı olan icabetin ise bizzat dirilerin münkeri

⁷¹ Şarkı ve müzik eğlencesine üçüncü bölümde temas edilecektir.

⁷² Bir görüşün zayıflığına işaret etmek için kullanılan terimdir.

⁷³Kâsânî, *Bedâi'*, 5/128.

⁷⁴Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l- 'ulemâ*, 2/293.

⁷⁵Nevevî, *el-Mecmû'*, 16/402.

⁷⁶İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/198.

ile sakıt olduğunu söyler.⁷⁷ Emîr es-San'ânî'ye (ö. 1182/1768) göre ise davete icabetin gereği ile münker engeli çatıştığında münkerden kaçınma tercih edilmelidir.⁷⁸

Kanaatimizce davet sahibi üzülse de açık bir münkerin bulunduğu bir velime davetine katılmamak Allah ve Rasûlü'nün hoşnutluğunu kazanma adına önemli bir davranıştır. Özellikle de kötülüklerin anası olan içkinin içildiği davetlerden uzak durmak elzemdir.

2.2.4. Aynı Anda Davet Edilen İki Ziyafete İcabet

Aynı vakitte iki farklı davet olması durumunda nasıl bir tutum sergilenmesi gerektiği noktasında bazı değerlendirmeler yapılmıştır. Hz. Peygamber bu şekilde bir sorunla alakalı olarak yakın olana icabet edilmesi gerektiğini şöyle ifade etmiştir: “İki davetçi geldiği vakit (evinin) kapısı sana daha yakın olanın davetine icabet et. Çünkü kapısı en yakın olan en yakın komşudur. Eğer (davet eden bu iki kişiden birisi diğerinden) daha önce davet etmişse, ilk davet edenin davetine icabet et.”⁷⁹ Bir başka haberde Hz. Âişe, Rasûlullah'a iki komşusundan hangisine hediye vermesi gerektiğini sorduğunda, O, ev kapısının daha yakın olduğu komşusuna hediye takdim etmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁸⁰ İlk hadisin senedindeki bir ravi hakkında cerh ifade eden lafızlar kullanılmıştır.⁸¹ Nitekim İbn Hacer bu hadisin zayıf olduğunu zikretmiştir. İkinci rivayetin Buhari (ö. 256/870) tarafından şahit⁸² olarak zikredildiğini belirterek ilk hadisin hücciyet kazandığını ihsas ettirmiştir.⁸³

3. Düğün Eğlencesi

3.1. Mahiyeti

Düğün merasimi insan yaşamında sevinç ve saadetin yoğun olarak yaşandığı özel zaman dilimlerinden biridir. İslamî esaslara göre meşrû bir düğün eğlencesinin nasıl olması gerektiği önem arz etmektedir. Bu konuya ışık tutacak çeşitli hadisler varit olmuştur.

⁷⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkâ'in 'an Rabbi'l-âlemîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 4/160.

⁷⁸ Ebû İbrâhim Muhammed Emîr es-Sanânî, *Sübülü's-selâm şerhu Bülûğu'l-merâm*, thk. N. el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 2006), 3/425.

⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/452; Ebû Dâvud, “Et'ime”, 10.

⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/151; Buhârî, “Şufâ”, 3; “Hibe ve Fadluhâ”, 15; “Edeb”, 32.

⁸¹ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VI, 215.

⁸² Şahit kavramı hadis edebiyatında, bir veya başka sahabîden benzer muhtevaya sahip ikinci bir hadis nakletmeye denir. Bkz. Abdullah Aydın, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 291.

⁸³ İbn Hacer el-Askalânî, *et-Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-Râfi'iyi'l-kebîr* (Riyad: Advâu's-Selef, 2007), 5/2396-2397.

Hız. Peygamber (s.a.v.), Ensarî bir adamla evlenen kadının düğün tertibinde, “*Ey Âişe eğlence yok mu? Zira Ensar eğlenceyi sever.*”⁸⁴ buyurmuştur. Diğer bir hadiste evliliğin ilanı anlamına da gelen def çalma konusunda şöyle buyurmuştur: “*Nikâhı ilan ediniz ve onun üzerine defler çalınız!*”⁸⁵ Def çalmaya ilave olarak şarkının da meşrû olduğunu ihsas ettiren Hz. Peygamber (s.a.v.) bir evlilikte, gelinin kocasına gönderildiğini öğrendikten sonra gelinle beraber şarkı söyleyecek bir kimsenin gönderilip gönderilmediğini sormuştur. Hz. Âişe’nin kimsenin gönderilmediği mukabelesinden sonra, “*Size geldik size geldik, size bize selam olsun.*” şeklinde terennüm edecek birini gönderseydiniz ya demiştir.⁸⁶ Bir diğer rivayete göre Sâbit b. Vedîa ve Karaza b. Ka’b’ düğünde eğlenceye ruhsat verildiğini ifade etmiştir.⁸⁷ İbn Sîrîn’den (ö. 110/729) rivayet edildiğine göre Hz. Ömer (ö. 23/644) bir def sesi veya şarkı işittiğinde bunların ne ile alakalı olduğunu sorar, düğün veya sünnet cevabını alınca itiraz etmezdi.⁸⁸ İlgili rivayetler bağlamında düğün tertibinin şeklienden ziyade onda esas olan şeyin eğlence olduğu anlaşılmaktadır. Eğlence denildiğinde ise ilk akla gelen şeylerden birinin müzikli-müziksiz şarkı olduğu izahtan varestedir.

3.2. Hükmü

Bu bölümde düğün tertibinin mubah olduğu hususunda herhangi bir tartışma bulunmamasından ötürü eğlence çerçevesinde müzik ve şarkının hükmü ele alınacaktır. *Nikâhı ilan ediniz ve onun üzerine defler çalınız* gibi rivayetler yanında “*Haram olan ‘ilişki’ ile helal olan evlilik arasındaki ayırıcı özellik def çalmak ve duyurmaktır.*”⁸⁹ hadisine temas eden İslam âlimleri düğünde def çalarak bir şeyler terennüm etmenin caiz olduğunu söylemişlerdir.⁹⁰ İbn Battâl (ö. 449/1057) düğün ziyafetinde def çalma gibi eğlencenin ulemanın ittifakıyla meşru olduğunu ifade

⁸⁴Buhârî, “Nikâh”, 63.

⁸⁵İbn Mâce, *es-Sünen*, “Nikâh”, 20; Ebû Bekr Ahmed b. Amr Bezzâr, *Müsnedü’l-Bezzâr*, thk. M. Zeynullah-Âdil b. Sa’d (Medine: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1988), 6/171.

⁸⁶İbn Mâce, “Nikâh”, 21; Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-âsâr*, thk. Şu’ayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1994), 8/377.

⁸⁷Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Dımaşk-Cidde: Dâru’l-Kıble-Müessesetü’l-Ulûmi’l-Kur’ân, 2006), 9/145.

⁸⁸Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd Begavî, *Şerhu’s-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaût-Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1983), 9/49.

⁸⁹Tirmizî, “Nikâh”, 6.

⁹⁰İmrânî, *el-Beyân*, 13/296-297; Nevevî, *el-Mecmû’*, 16/402; İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebîr*, 8/121; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakkî’in*, 3/113; Zeynüddin b. İbrâhîm İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik şerhu Kenzi’d-dakâik* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 8/346; Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, 6/223; Abdulkerim Zeydan, *el-Mufasssal fi ahkâmi’l-mer’e ve’l-beytü’l-müslim fi’ş-şerî’ati’l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993), 4/62.

etmiştir.⁹¹Remlî (ö. 1004/1596) ise *nikâhı ilan ediniz* hadisi bağlamında düğün ve sünnette şarkı söylemenin mendup olduğu görüşünü kaydetmiştir.⁹²

Bilindiği üzere geçmişte ve günümüzde vurmali, üflemeli ve telli olmak üzere pek çok müzik aleti bulunmaktadır. Ancak âlimlerin düğünde müziği defle sınırlı tuttuğu görülmektedir. Aslında düğünden bağımsız olarak yani genel manada şarkı ve müziğin hükmü ayrı bir tartışma konusudur. Literatürde şarkı söyleme ve dinleme konusunda fakihler arasında haram, mekruh ve mubah şeklinde üç farklı görüş olduğu anlaşılmaktadır. Hicaz ehlinin şarkıya cevaz verirken Irak ehlinin ona cevaz vermediği şeklinde kimi ibareler bulunmaktadır.⁹³ İlkesel olarak İslam âlimlerinin çoğunluğu düğünden bağımsız olarak şarkının sakınca barındırdığı fikrinde birleşmektedir.⁹⁴ Def dışındaki müzik aletlerinin kullanılması konusunda da haram, mekruh ve helal şeklinde üç görüş geldiği ifade edilmiştir.⁹⁵ Düğünde diğer müzik aletlerinin kullanılıp kullanılmayacağı ve şarkı meselesi mutlak manada şarkı ve müziğin hükmü konusundaki görüşlerle doğrudan alakalıdır. Ancak bu hususun derinliği ve kapsamı araştırmamızı aşacağından asıl konumuz olan düğün eğlencesiyle devam edelim.⁹⁶

Sakıncalı manalar barındırmayan sözleri terennüm etmek ve dinlemenin nikâhta câiz olduğuna dair başka nakiller de bulunmaktadır. Nitekim hadis kaynaklarında muhtelif bapları yanında “nikâh” bölümünde de zikredilen bir haberde Rasûlullah, Bedir Savaşında şehit olan yakınları için birtakım sözler terennüm eden kızlara mâni olmamıştır. Ne var ki kızlar “*içimizde yarın ne olacağını bilen bir Peygamber var*” şeklinde bir söz terennüm ettiklerinde onları böyle bir söylemden men etmiş ve onlardan, önceki sözleri söylemelerini istemiştir.⁹⁷ Buna göre şarkı sözleri içinde sakıncalı ifadeler bulunmadıkça şarkıların düğünde mubah kabul edileceği aşikârdır. Ancak meşru olmayan ifade ve lafızları barındıran şarkıların caiz olmadığı Rasûlullah’ın kızları susturarak uygun sözler söylemeye teşvikiyle anlaşılmaktadır.

⁹¹İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 7/279.

⁹²Muhammed b. Ahmed Şemseddin Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 8/297. Ayrıca bk. Düzenli Pehlül, “Klasik İslâm Kaynaklarında Müzik Tartışmaları”, *Marife: Bilimsel Birikim* 1/2 (2001), 36-38.

⁹³Ebû Ömer İbn Abdurabbih, *el-İkdü'l-ferîd* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 7/7. Mâverdî, *el-Hâvî*, 17/188.

⁹⁴Zeydan, *el-Mufasssal*, 4/69-70.

⁹⁵Mâverdî, *el-Hâvî*, 17/191.

⁹⁶Daha detaylı bilgi için bk. Fatih Orhan, *Fıkıh ve Sanat* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 37-158; Adil Yavuz, “Müzik ile İlgili Hadislerin Sıhhat ve Delâlet Açısından Değerlendirilmesi”, *İSAV'ın 50. Yılına Armağan*, ed. Bedreddin Çetiner (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2020), 199-230.

⁹⁷Buhârî, “megâzî”, 9; “nikâh”, 49; İbn Mâce, “nikâh”, 21; Ebû Dâvud, “edeb”, 58; Tirmizî, “nikâh”, 6

SONUÇ

Evlilik akdi sırasında veya sonrasında tertip edilen düğün merasimi aslında sevinç, mutluluk ve şükrün izharıdır. Bu bağlamda zikredilen hutbe, tebrik, velime ve özellikle düğün eğlencesinin sevinci yansıtan bir içerikte olması gerekir. Buna göre dini anlamda bazı kurallara uyulması önem arz eder. Dini-amelî ahkâmın yok sayıldığı bir merasimin kabul edilemez olduğu izahıtan varestedir. Öte yandan düğün merasiminin matem havasında olması düğünün sevinç ve neşe yönüyle uyumlu değildir.

Düğün bağlamındaki bu meselelerin bilhassa velime ve düğün eğlencesinin şükür, sevinç vb. durumlardan daha başka anlamlar barındırdığı görülmektedir. Çiftlerin evliliğini toplumsal bazda tespit eden bu uygulamalar akdin ilanı sayılmaktadır. Bu ilan hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde akdin meşruluğunu teyit etmektedir. Böylelikle çiftlerin ve çocukların haklarını koruma altına alan ispat vasıtası olan şahitlik, misyonunu etkin bir biçimde yerine getirmiş olur.

Sonuç olarak yerine getirdiği misyon sebebiyle ilanı ifade eden uygulamaların önemi yadsınamaz. Gizli nikâhın, hatta nikâhsız birlikteliklerin yaygınlaşmaya başladığı günümüz dünyasında toplumda pek çok olumsuzlukların çıkması kaçınılmazdır.

KAYNAKÇA / REFERENCE

- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. thk. Emin Sâlih Şâban. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak. *'Avnu'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvud*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Baktır, Mustafa. "Hutbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/425-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Şerhu's-sünne*. thk. Şuayb el-Arnaût-Züheyr eş-Şâvîş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah-Âdil b. Sa'd. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988.
- Bozkurt, Nebi. "Sünnet'te Düğün". *Mehir* 3 (1999), 29-38.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Buhûtî, Mansûr b. Yunus. *Keşşâfu'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Bulutlu, Yusuf. "İslam Hukuku Açısından Örfî Nikahın Değerlendirilmesi". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/2 (2022), 843-878.

- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Muhtasarı İhtilâfî'l-‘ulemâ*. thk. Abdullah Nezîr Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed vd. Beyrut-Medine: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirâc, 2010.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. *es-Sünen*. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Yûsuf, Yakûb b. İbrâhim. *Kitâbü'l-Âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1355.
- Emîr es-Sanânî, Ebû İbrâhim Muhammed. *Sübülü's-selâm şerhu Bülûğu'l-merâm*. thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 2006.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Nu'aym el-'Arkasûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Haccâvî, Ebu'n-Necâ Musa b. Ahmed. *el-İknâ' fî fıkhi'l- Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Haraşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Şerhu'l-Haraşî 'alâ Muhtasari Halîl*. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1317.
- İbn Abdurabbih, Ebû Ömer. *el-'İkdü'l-ferîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh. *el-İstizkâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hasan Ali b. Halef. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Dakîkul'îd, Ebû'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî. *Şerhu'l-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm*. Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2009.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. Dimaşk-Cidde: Dâru'l-Kible-Müessesetü 'Ulûmi'l-Kur'ân, 2006.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga*. thk. Muhammed Hârun Abdusselam. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *et-Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdîsi'r-Râfi'iyyi'l-kebîr*. Riyad: Advâ'u's-Selef, 2007.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz vd. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. thk. Abdülğaffâr Süleyman el-Bendârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim. *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *el-Vâbilü's-sayyib mine'l-kelimi't-tayyib*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1999.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Zâdu'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd*. thk. Şuayb el-Arnaût-Abdulkâdir el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- İbn Kudâme, Ebû'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni'*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. thk. Abdillâh b. Abdulmuhsin Türkî-Adulfettâh Muhammed el-Hulû. Riyad: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Beyrut: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Reslân, Ahmed b. Hüseyin. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Y. Kemal vd. Feyyum: Dâru'l-Felâh, 2016
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsîl*. thk. Muhammed Hacî vd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Medine: Mecma'u'l-Meliki Fehd, 2004.
- İbnü'l-Lahhâm, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Muhammed. *el-İhtiyârâtü'l-fıkhiyye min fetâvâ Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. Kahire: Matba'atu's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1950.
- İmrânî, Ebu'l-Hüseyin. *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- Kâsânî, Alâüddîn b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed. *el-Hidâye 'alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî*. thk. Abdüllatîf Hamîm-Mâhir Yâsîn el-Fahl. Kuveyt: Müessesetü Garâs, 2004.
- Kirmânî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf. *el-Buhârî bi-şerhi'l-Kirmânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981.
- Mâlik b. Enes, Ebü Abdullah. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Mu'avviz-Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim. *Sahîhu Müslim*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991.
- Nesâî, Ebü Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan A. Şelebî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nesâî, Ebü Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb. *Sünenü'n-Nesâî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Nevevî, Ebü Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Mısır: İdâretü't-Tıbbâ'atı'l-Münîriyye, ts.
- Nevevî, Ebü Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*. thk. Züheyr eş-Şâvîş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- Nevevî, Ebü Zekerıyyâ b. Şeref. *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*. Mısır: el-Matba'atu'l-Mısriyye, 1929.
- Orhan, Fatih. *Fıkıh ve Sanat*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Pehlül, Düzenli. "Klasik İslâm Kaynaklarında Müzik Tartışmaları". *Marife: Bilimsel Birikim* 1/2 (2001), 27-58.
- Râfiî, Ebu'l-Kâsım. *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*. thk. Ali Muhammed Mu'avviz-Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Remlî, Muhammed b. Ahmed Şemseddin. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Sizgen, İbrahim. "Şâfiî Mezhebine Göre Cuma'nın Vücûb, Sıhhat ve Edâ Şartları". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2017), 465-502.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr min ahâdîsi seyyidi'l-ehyâr*. thk. İsmâüddin es-Sabâbitî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1993.
- Şîrâzî, Ebü İshak Cemaleddin İbrâhîm. *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâmî's-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.

- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962.
- Yaran, Rahmi. "Düğün". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/15-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Adil. "Müzik ile İlgili Hadislerin Sıhhat ve Delâlet Açısından Değerlendirilmesi". *İSAV'ın 50. Yılına Armağan*. ed. Bedreddin Çetiner. 199-230. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2020.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Komisyon. Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1965.
- Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed. *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1313.
- Zeydan, Abdulkerim. *el-Mufassal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beytü'l-müslim fî ş-şer'ati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Fahrudîn Osmân b. Alî. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 13131315.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuh*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.

Extended Abstract

Marriage Wedding and Some Related Issues According to Islamic Law

In this study, some important issues related to the wedding ceremony are discussed. In this framework, the issues of giving a sermon at the marriage contract, congratulating the marriage, wedding dinner and entertainment are explored. The sermon given at the nikah contract is called dhikr. Congratulating the couples is of great importance in order to share their joy. Congratulation is also a prayer and a sign of goodwill. It is the duty of the groom's side to give a wedding meal, which is a sign of gratitude. The type and quality of the wedding meal may vary according to the financial situation of the groom. It is the right of the host to honour the invitation to a meal. At the point of entertainment, songs and music were emphasised. It is considered mustahabb to play the tambourine at a wedding and to sing words that are not objectionable. Issues such as the rukun and conditions of the marriage contract are excluded from the scope.

In this study, many works were thematically reviewed by using qualitative research method. The information and findings were transferred to writing in harmony. E-books, articles, etc. are among the used works. It should be noted that new studies on the subject are limited. Wedding dinner, entertainment, etc. information about each subject was given first. The relevant verses and hadiths are quoted, and then the opinions on the ruling on this issue are discussed. Finally, evaluation and preference are made.

A wedding is a ceremony that takes place during or after a marriage contract. The form and content of the wedding ceremony varies. Many factors such as time, place, customs and culture have been effective in a wedding ceremony. The issue of how the entertainment of the wedding should be is discussed in various environments. In our society, there are various wedding ceremonies in terms of their permissibility and licitness. In some environments, the wedding ceremony has a mourning atmosphere. These weddings, which

resemble a funeral atmosphere more than entertainment, are not prohibited. However, it cannot be said that these ceremonies fully reflect the wedding atmosphere. In some weddings where the halal and haram limits of Islamic law are not observed, unfavourable environments are created. These drawbacks can sometimes be severe. In this respect, it is important to determine a wedding ceremony in accordance with the rules of Islamic law. This study has been prepared to shed light on this problem. Our main aim is to clarify the legal aspects of the wedding ceremony within the framework of the relevant issues.

The sermon, congratulations on the marriage, the wedding meal and entertainment are generally considered mustahabb. There are also scholars who hold that it is wajib to give a wedding meal and to attend a dinner party. I would like to say that these scholars have a point, especially with regard to attending the invitation. It is valuable in terms of unity and solidarity for those who are invited to participate in the joy of marriage, which is not common in life. These issues played an important role in legitimising the marriage contract at a broad social level. Thus, the institution of witnessing, which is one of the conditions for the validity of the marriage contract, fulfilled its function more effectively.

Keywords: Islamic Law, Marriage, Wedding, Greeting, Entertainment, Announcement.

Din Merkezli Kadın Anlayışından Kadın Merkezli Din Anlayışına¹

From Religion-Centered Understanding of Woman to Woman-Centered Understanding of Religion

Harun TUNÇ

ORCID: 0000-0002-2268-9756

^aAmasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Amasya/Türkiye, tunc-harun@hotmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 13.10.2022 Düzeltme/Revised: 22.11.2022 Kabul/Accepted: 24.11.2022

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Yazar, Tunç, H. (2023). Din Merkezli Kadın Anlayışından Kadın Merkezli Din Anlayışına. Antakiyat, 6(1), 75-83

Öz

Bu çalışma “kadın ve din” literatürünün derinliklerinde yer alan bakış açılarını kategorik olarak değerlendirmeye çalışmaktadır. Bu aşamadan sonra “kadın ve din” ilişkisi noktasındaki anlayışın değişim dönüşümünü tartışmaktadır. Bu bağlamda da şöyle bir temel iddiada bulunmaktadır: Türkiye’deki “kadın ve din” literatürünün merkezinde daha önce “din” varken giderek bu literatürün merkezine “kadın” yerleşmektedir. Bir başka ifade ile “kadın ve din” bağlamındaki anlayışımız, “din merkezli kadın anlayışından” “kadın merkezli din anlayışına” doğru evirilmektedir. “Din merkezli kadın anlayışı” terkihi ile “din” ve “kadın” olguları arasındaki ilişkiye yaklaşıırken bazen en baştan bazen de öyle ya da böyle en son noktada kadın karşısında dinden yana taraf olmak ve tavır almak kastedilmektedir. “Kadın merkezli din anlayışı” terkihi ile “din” ve “kadın” olguları arasındaki ilişkiye yaklaşıırken bazen en baştan bazen de öyle ya da böyle son noktada din karşısında kadından yana taraf olmak ve tavır almak kastedilmektedir. Bu, “kadın” ve “din” olgularının birbirinden bağımsızlaşması gibi bir anlama gelmemektedir. İki olgu arasındaki ilişkide bir konum ve anlayış değişikliği anlamına gelmektedir. Daha açık bir ifade ile “kadın ve din” literatüründe kadın genellikle “nesne” konumunda iken giderek “özneye” dönüşmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kadın, Din, Din Merkezli Kadın Anlayışı, Kadın Merkezli Din Anlayışı.

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde” yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan “Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden” hiçbirini gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma “Etik Kurul İzni” gerektirmeyen bir çalışmadır.

GİRİŞ

Bu çalışma “kadın ve dntemalı eserler” ve bu eserlerin oluşturduğu literatür üzerine yaptığımız değerlendirmelerin üçüncü serisidir. Esasında bu çalışma anlayışımızın giderek din merkezli kadın anlayışından kadın merkezli din anlayışına doğru dönüştüğünü iddia ediyorsa bu konuda bir önceki çalışmalarımızı da arkasına alarak bunu iddia etmektedir. Dolayısıyla “kadın ve din” temalı eserler ve bu eserlerin oluşturduğu literatür üzerine değerlendirmemizi içeren iki çalışmamızı burada kısaca hatırlamak faydalı olacaktır.

Birincisi *Kadın ve Din Çalışmaları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi* (Tunç, 2021a) isimli çalışmadır². Bu çalışmada Türkçe yazın üzerinde bir tarama yapılmak suretiyle kadın ve din evreninde değerlendirilebilecek çalışmalar listelenerek yaklaşık 60 yıllık birikimin bir bibliyografya denemesi yapılmıştır. Uzun bir çalışma zamanını alan bu araştırmada, Türkiye’de bu konular bağlamında üretilmiş eserler ve Türkçeye çevrilmiş eserlerle sınırlandırılmak suretiyle literatüre dair 740 rakamını bulan bir eserler listesi hazırlanmıştır. Bu anlamda “kadın ve din” alanındaki çalışmalar giderek artmakta ve kendi başına bağımsız bir çalışma alanı olmaya doğru ilerlemektedir (Tunç, 2022: 81). İkinci çalışma ise *Türkiye’de Kadın ve Din Çalışmaları Üzerine Bir Araştırma* (Tunç, 2021b) isimli makaledir. Burada eserlerin listelendiği bibliyografya denemesi çalışmamızdan hareketle “kadın ve din” literatürüne ait eserler tür, yayın yılı, yazar ve konu gibi çeşitli yönleri itibariyle kategorileştirilip sosyolojik perspektiften analize tabi tutulmuştur. Söz konusu çalışma ile “kadın ve din” literatürünün gerek eksik ve zayıf yönleri gerekse de olgunlaşmış yönleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.³ Ayrıca literatürdeki kör noktalardan ve eksikliklerden yola çıkılarak birtakım önerilerde de bulunulmuştur. İşte “kadın ve din konulu eserler” üzerine üretimin üçüncü serisi olan bu çalışmada ise literatürün içeriğinin analizi sonucu, ilişkisel anlamda “kadın” ve “din” ikilisine yönelik ortaya çıkan bakış açıları tasnif edilerek değerlendirilmeye çalışılmaktadır. Daha sonra da çalışmanın temel iddiası temellendirilmektedir.

“Kadın ve din” ilişkisi üzerine eser sayısı gün geçtikçe artmakta ancak bu literatürün bütünü üzerine projeksiyon tutan değerlendirme çalışması eksik kalmaktadır. Bununla birlikte spesifik olarak “kadın ve din” literatüründeki perspektifleri değerlendiren bir çalışmaya rastlandığının burada altını çizmek gerekmektedir. Bu, Necdet Subaşı’nın (2012) *Din ve Kadın Konulu Çalışmalarda Akademik Özgünlük ve Sahicilik Sorunu* isimli makalesidir. Subaşı, din bağlamındaki kadın çalışmalarında bir yaklaşım problemi olduğunu belirtmekte, bu yaklaşımlardaki akademik özgünlüğü ve sahiciliği sorunsallaştırmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada Subaşı’nın bu makalesinden de faydalandığını burada belirtmek gerekmektedir.

² “Kadın ve din” literatürüne ait eserlerin oluşturduğu bu bibliyografyaya ulaşmak için bkz.

https://www.academia.edu/52524052/_KADIN_VE_D%C4%B0N_%C3%87ALI%C5%9EMALARI_%C3%9CZER%C4%B0NE_B%C4%B0R_B%C4%B0BL%C4%B0YOGRAFYA_DENEMES%C4%B0

³ Akademik camiada bu iki çalışma ile “kadın ve din” alanının binasının örüldüğü, ayrıca günümüze gelinceye kadar ilgili literatürde alınan mesafeyi görmek adına yararlı bir iş çıkarıldığı gibi olumlu tepkiler alınmıştır.

1. “Kadın ve Din” Literatürüne Hâkim Olan Bakış Açıları

Bu bölümde genelde “kadın ve din” özelde “kadın ve İslam” ilişkisi üzerine oluşmuş bakış açıları ve anlayış tarzları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu noktada dördü bir sınıflama yapılabileceği anlaşılmıştır. Bunlar şöyle özetlenebilir:⁴

- a) Din (İslam) kaygılı yaklaşım. Bu eserler genellikle akademik İslâmî İlahiyat dışında yer alan dinî çevrelerdeki erkekler veya kadınlar tarafından yazılmıştır. Erkekler daha ağırlıktadır.

İslam’daki ataerkil formların “fitrat” gereği böyle olduğu ve Allah’ın hikmetinden sual olunmasının doğru olmayacağı düşüncesiyle hazır formun devamının daha uygun olması düşüncesi hâkimdir. Bu eserlerin genelinde mealen “İslam’da kadın çok önemlidir” ifadesiyle karşılaşmak mümkünken kadının genel olarak geleneksel ataerkil din anlayışı içinde kalması gerektiği fikri de kendini açıkça gösterir.

Bu eserlerde kadın, din karşısında genellikle bir “nesne” olarak ele alınır, önemli olan dine olan sadakattir. “Kadın ve din” konusu genellikle “evlilik”, “aile”, “kadının vazifeleri” başlıklar dahilinde ele alınır. Bu eserlerin 1960’lar, 70’ler ve 80’lerde popüler olduğu tespit edilir. Bu anlamda bu eserler, “kadın ve din” literatüründe henüz kadınların pek de söz sahibi olmadığı yıllara aittir. Bu eserlerde dinsel eril tahakkümün kural ve kaidelerine sık rastlanır. Ortada bir değişim rüzgârı varsa -ki var- “bu rüzgârdan kadını sakındırmak”, “Müslüman dindar kadını rol model Müslüman kadın hikayeleriyle dizginlemek” daha doğrusu zaten dizginlenmiş olan kadını “yerinde dondurmak” gayesiyle ele alınmış eserlerdir. Zira Müslüman kadının değişimi karşısında aciz kaldığını hissettikçe paralelinde Müslüman kadın üzerinden koparılmak suretiyle “din elden gidiyor!” yaygarası da aynı minvaldeki eserlerde hep canlıdır. Subaşı’nın (2012: 44) “kadın ve din ilişkisini ele alırken dine teslim olmak” dediği şey burada kendini belirgince gösterir.

- b) “Hem din hem kadın kaygılı” yaklaşım. Genellikle akademik İslâmî İlahiyat çevrelerde “modern ve çağdaş değerler”, “kadın hareketi” ve “feminizm” gibi kavramlardan da beslenilerek ortaya çıkarılmış eserlerdir. Erkekler de üretmiş olmakla birlikte olmakla birlikte daha çok kadınların üretmiş olduğu eserlerdir.

Bu eserlerde yazarlar meseleyi ele alırken “İslam” ve “kadın” olgularına daha tarafsız yaklaşılmaya çalışırken mesele anlaşılabilir veya içinden çıkılmaz noktalara sürüklendiğinde bir olgu olarak İslam’dan yana tavır almaya başlar. Ancak kadına dair kaygıları da sonlanmaz. Aslında bu tür çalışmaların sahipleri bir bakıma “mahcup eleştiriciler”⁵ olarak tanımlanabilir.

Bu tür eserler genellikle Müslüman kadınların probleminin kültürel Müslümanlık, hadis, ulema fetvaları, merdiven altı din üretimi, devlet politikaları kaynaklı olduğunu tespit edip ifşa etmeye çalışırken diğer yandan “vahiy kaynaklı ataerkil formların” değerlendirilip

⁴ Burada yüzlerce kaynağı süzmek suretiyle tasnif edilmiş bu yaklaşımların her bir argümanı için tekrar tekrar kitap listesi vermeye gerek bulunmamaktadır. Fakat sadece “bibliyografya denemesi” çalışmamızda yer alan listeye (Tunç, 2021a) ve bu listeyi bazı yönlerden değerlendiren çalışmamıza (Tunç, 2021b) bakılması bile bu bağlamda söylenenlerin büyük ölçüde anlaşılmasını sağlayacaktır.

⁵ Bu kavramı Yapıcı’dan (2016:220) ödünç alıp bu çalışmaya uyarlamaktayız. Yapıcı, *Toplumsal Cinsiyet, Din ve Kadın* adlı eserinde üniversite gençleri üzerine yaptığı araştırmada İslam’da kadının yeri ve değeri konusunda ortaya çıkan tipleri sayarken bunlardan birinin de Sünni gençler arasında “mahcup eleştiriciler” şeklinde adlandırılabilir melez bir kategori olduğunu tespit etmektedir. Bunlar “bir yandan İslam eleştirisi yaparken diğer yandan keşke İslam’da kadın erkek eşitliği ile ilgili çözümlere ulaşabilsem” ikileminde kalanlardır.

aşılması noktasında “tedirgin” bir hal içine girer. Bu noktadan geriye ise bir kısıkaçta kalma durumunu anlatan iki şıklı süreç kalır. Kur’an’ın tarihselliği-evrenselliği tartışmaları paralelinde vahiy noktasındaki kadın meseleleri, Kur’an’a tarihsel yöntemle bakılarak mı anlaşılmalı yoksa ne olursa olsun Kur’an’a evrenselci yöntemle bakılarak ataerkil form barındıran ayetlere “modern tefsir” yoluyla “günü kurtaran” yorumlar mı getirilmeli?.. Yine bu eserlerdeki bir başka gerilimli taraf Batı’nın ve Ortadoğu’nun arasına sıkışmış olmaktan kaynaklıdır. Kendi içinde bölgesel keskin farklılıklara sahip olan Ortadoğu’da “kadın ve din” konusuna yaklaşmak bir tarafa Batı’nın ve Ortadoğu’nun ortasında hem de “fay hatları” üzerinde “kadın ve din” konusunu ele almak gerilimlidir. Zira bir yandan sömürgecilğe direnmek diğer yandan kadın hakları savunucusu olmak, zor konumda duruyor olmak demektir. Dolayısıyla “dışarıdan” gelen rüzgâr ile “içeriden” başlayan ataerkil baskılar ortasında “bu bir proje mi?”, “bu bir sömürge mi?” şeklinde sorularla boğuşulur. Yani “modern kadın” mı olunacak yoksa “İslam’ın kadına istediği şeyi zaten verdiği” argümanına sahip olmak suretiyle geleneksel “İslâmî kadın” profili vurgulanmaya devam mı edilecek?..

- c) Dinî çevrelerin dışında başka disiplinlerden veya alanlardan meseleye yaklaşan yazarların “din” ve “kadın” olguları arasında objektif ve tarafsız bir tutum sergilemeye çalışarak konuyu ele almaya çaba gösterip fakat son noktada kadından yana tavır almasıyla sonlanan yaklaşımdır. Yine daha çok kadınların üretmiş olduğu eserlerdir.

Bu eserlerde meseleyi anlamaya çalışan ve betimlemeye çalışan yazarlar kadın kaygısıyla yola çıkar, “kadın ve din” ilişkisine taraf olmadan girer ama bu ilişkinin uzlaşmaz noktalarında “kadın” olgusundan yana tavır almayı da ihmal etmez. Aslında bu tür eserlerde “kadın ve din” ilişkisi bağlamında dine yönelik doğrudan bir önyargı bulunmaz. Esasında bu eserlerde kadın bağlamında dinin analizi de genellikle söz konusu değildir. Daha çok “dindar kadın ve toplum” ilişkisini incelemeye meyilli çalışmalardır. Müslüman dindar kadının kamusal görünürlüğü ve gücünü arttırma “niyeti” taşıyan eserler olduğu söylenebilir. Bu anlamda “başörtüsü” etrafındaki çalışmalar içinde birçok çalışmaya rastlanabilir. “İslamcı kadın hareketi”, “Müslüman feminist”, “İslamcı feminizm” gibi konular etrafındaki çalışmalar içinde de bu tür çalışmalar fazlaca yer alır.

- d) Dinî çevrelerin dışında başka disiplinlerden veya alanlardan meseleye yaklaşmaya çalışan yazarların “din” ve “kadın” olguları arasında doğrudan “kadın taraftarlı” anlayıştır.

Daha çok “sekülerist” çevrelerce kadına yoğun bir biçimde odaklanmak suretiyle dinin değerlendirildiği çalışmalar olduğu söylenebilir. Her ne olursa olsun din karşısında kadın “kurtarılması gereken” bir konumda değerlendirilir. Burada din ister bilimsel yönden ister duygusal yönden olsun, eleştirilmek zorunda olunan bir olgudur. Din ya sorgulanıp kadın için tamamen işlevsel hale getirilmesi gereken ya da bu hale gelmiyorsa uzak durulması gereken bir ideoloji olarak da ele alınır. Subaşı’nın (2012: 43) deyiimiyle din soğukkanlı bir şekilde gerçekleştirilen eleştiri ve kritikten ziyade “suçlama” ve “tezvir” yoluyla ele alınır. Ayrıca İslam diğer dinlerden ayırt edilmeksizin genellikle aynı kefedede değerlendirilir. Bu eserlerde göze çarpan bir diğer şey ise eser sahiplerinin -dinî bilgi alanına yeterince hâkim olmamaktan kaynaklı olsa gerek- kadın adına savunma yaparken bu savunmayı her biri birbirinden farklı olan “din”e mi? “dinsel” olana mı? “şeriat”a mı?“şeriatçı”ya mı? “dinci”ye mi? karşı yaptığı birbirine karışmaktadır.

Burada görüldüğü üzere birinci bakış ve anlayış (a), öyle ya da böyle “din merkezli kadın anlayışı” ortaya koyarken ikinci, üçüncü ve dördüncü anlayış (b, c, d) öyle ya da böyle “kadın merkezli din anlayışı” ortaya koyar. Birinci ve dördüncü bakışlar konuyu daha “sert” ele alırken ikinci ve üçüncü bakışlar daha “yumuşak” ele alır. Daha ılımlı yaklaşımlar (c ve d) dikkate alınmadığında esasen iki zıt yaklaşım vardır: [a(+b) ve d(+c)]. Bu anlamda “kadın ve din” literatüründe ortaya çıkan anlayışlar temelde iki kategoriye ayrılır. Biri “din merkezli kadın anlayışı” diğeri “kadın merkezli din anlayışı”. Öyle görülmektedir ki bu konudaki tartışmalar ve yaklaşımlara bağlı olarak, pratikte yeterince öyle olmadığı söylenebilir de söylemimizde gittikçe “din merkezli kadın” argümanlarından “kadın merkezli din” argümanlarına doğru bir evrilme kendini göstermektedir.

Din/sel/leşme merkezli anlayış ile seküler/leşme merkezli anlayış arasında “kadın” ve “toplumsal cinsiyet” meselelerini eleştirel olarak anlamlandırmaya çalışmak şimdiye kadar kolay olmadığı gibi şimdilik sancılarının sürdüğü de söylenebilir. Subaşı'nın (2012) işaret ettiği gibi burada önemli olan -her bilimsel çalışmada olduğu gibi- “kadın ve din” ilişkisini ele alan çalışmalarda da akademik özgünlük ve sahicilik noktasında gereken hassasiyetin gösterilmesidir.

2. Kadın Merkezli Din Anlayışına

1980'lerde yayınlanan “İslam'da kadın” konulu bazı kitapların kapaklarında, kadın, bazen üzeri örtülerek korunan bir meyve ile temsil edilmekteydi. Açık giyimli kadınlar ise o yıllarda, doğru okumaların oluşturduğu kanaate göre, fikhî açıdan Müslüman erkekler için cariyeye sayılabilirlerdi. İlginç olan ise bu yaklaşımları çoğu kez kadınlar, dini bir hassasiyet ve teslimiyet adına kısmen erkeklerden daha ısrarlı bir dille savunmuşlardır (Aktaş, 2016: 18). Bu yıllarda bu bağlamda yazılan romanlarda ise çoğu zaman, âşık olunan kadın, başkahraman İslamcı erkeğin hidayete çağırdığı, hidayetini vesile olduğu, Batı'ya öykünen bir hayat yaşadığı halde bu hayattan rahatsızlık duyan bir profile sahiptir (Aktaş, 2016: 20).

1990'lı yıllara kadarki “kadın ve din” konulu çalışmalarda genellikle “geleneksel kadınlık” vurgusu hâkimdir. Daha sonraki çalışmalarda ise genellikle erkek-merkeziliği ifşa edilerek daha eşitlikçi örüntüler sunulmaya çalışılmaktadır. 1960'lı 70'li ve 80'li yıllarda rastlanılan “İslam'da aile ve kadın” ve “Müslüman kadının vazifeleri” formatındaki eserlerden “toplumsal cinsiyet bağlamında kadın ve din” gibi başlıklara gidilerek meseleler daha bilimsel düzleme çekilmeye çalışılmıştır (bkz. Tunç, 2021a; 2021b).

Daha önceleri sekülerist çevrelerin ataerkil dinselliği eleştireyim derken bizzat dinin temel taşlarına yönelik sınırsız eleştirileri ve bu eleştirilerin tam karşısında ataerkil dindarların -aslında dinin de en nihayetinde kadının mutluluğu için bir araç olduğunu gözden çıkarıp- kadın kavramı karşısında sürekli dini savunma pozisyonuna düşmeleri “kadın ve din” literatüründe verimi düşüren bir faktör olmuştur. Ancak bugün bu konulara yaklaşıırken daha objektif ve bilimsel duruşların gelişmeye başladığı söylenebilir. Bu anlamda “kadın ve din” bağlamındaki literatürün eserlerinin içeriğinden kapaklarına kadar bir değişim dönüşüm kendini göstermektedir.

1980'lerde kısmen ama sonrasında Müslüman kadın için aktivizm dolu aktif bir dönem başlar (Çapcıoğlu, 2016). Bu, bir bakıma o dönemlerden beri “belli bir yatakta akan yüzlerce yıllık bir suyu başka bir yöne ya da tersine akıtmaya çalışma” faaliyetidir (Gülnaz, 1996). Nitelik açısından bakıldığında tartışmalı tarafı olmakla birlikte nicelik açısından bakıldığında bu faaliyet bugün itibarıyla amacına ulaşmıştır. Yazın alanına bakıldığında din

bağlamındaki toplumsal cinsiyet ve kadın literatürüne eser kazandırma noktasında artık kadınlar erkeklerden çok daha öndedir (Tunç, 2021b: 179).

Kanaatimizce ve tespitlerimizce kadın etkisine bağlı olarak “erkeklik ve din” çalışmalarının canlanmaya başladığı ve bir nevi literatürün bu yöne doğru açılmaya tetiklendiği söylenebilir (Tunç, 2021b: 186). “Erkeklik ve din” çalışmaları yapıyor olması, erkeklerin “kadın ve din” literatürüne daha objektif ve bilimsel yaklaşıma başlıyor oluşu gibi durumlar da hesaba katıldığında “kadın ve din” konusunda kadın lehine dönüşmeye başlayan bir sürecin hız kazandığı söylenebilir. Dolayısıyla Müslüman kadınlar, Müslüman erkeklerin kendilerine “vazettikleri” dinle yoğrulmuş eril tahakküm(cü) öğretilere karşılık bizzat kendileri okuyarak, yazarak “feminizm” ve “kadın hareketi” gibi kavramlardan da beslenerek hatta Müslüman erkeklerin de bu konudaki anlayışını dönüştürerek yeni bir yol çizmektedirler.

1990’lı yıllara kadar “kadın ve din” bağlamındaki tercüme eserler büyük çoğunlukla erkekler tarafından yapılmıştır. Özellikle Suudi Arabistan, İran, Mısır, Pakistan başta olmak üzere çoğunlukla İslâmî coğrafyadaki Müslüman erkeklerin eserlerinden tercüme yapılmıştır. Daha sonraki yıllarda “kadın ve din” çerçevesi içine girebilecek tercüme eserlerin daha çok Batı literatüründen yapılmaya başlandığı, erkeklerin yanı sıra kadınların da tercümelerde son derece etkin olmaya başladığı ve giderek kadın lehine bir perspektife sahip eserlerin tercüme edildiği görülmektedir (bkz. Tunç, 2021a; 2021b: 181-2).

Müslüman kadının meseleleri ile ilgili -kendisi olmaksızın- erkeklerin konuşması eskisi kadar kolay değildir. Müslüman dindar kadınların bir süredir tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de erkek tekelinden kurtarılmak suretiyle bir teoloji üretmeye devam ettikleri görülmektedir. Müslüman dindar kadınlar yazın alanının yanında STK, kadın hareketi, feminizm ve aktivizm anlamında önemli bir etki yaratmaktadır. Dişil bir teoloji, dindarlık ve politika formu üreterek bir dönüşüm yaratmaktadır (Akman, 2008; Baloğlu, 2009; Göle, 2011; Ali, 2014; Yılmaz, 2015; Tunç, 2018; Yıldırım, 2019). Mesela “kadın ve din” çalışmaları evreninde “feminizm” ve “kadın hareketi” gibi kavramlardan beslenilerek üretilen eserler artık en geniş düzlemlerden birini oluşturmaktadır (Tunç, 2021b: 183-4).

Müslüman dindar kadının çalışma hayatında, eğitim öğretim hayatında, Diyanet İşleri Başkanlığı ve İlahiyat fakülteleri gibi kısaca erkeklerin yoğunlukta olduğu her alanda etki gücü artmaktadır. Mesela Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilatı içinde başkan yardımcılığı, müftü yardımcılığı, şube müdürlüğü gibi konumlarda; İlahiyat fakültelerinde lisans düzeyinde sayıları erkekleri çoktan geçmiş olan kadınların yüksek lisans ve doktora programlarında oranları düşük seviyelerde olsa da sayıları gün geçtikçe artmaktadır. Yine istihdam noktasında bazı sıkıntılar devam ediyor olsa da genel anlamda “din öğretiminde” kadınların erkekleri sollayarak büyük bir oranda yer kapladıkları ve istihdam oldukları tespit edilmektedir (Furat, 2012; Sancar, 2020). Fetvalardaki söylemlerin kadın lehine değişmeye başladığı (Malkoç, 2009); hutbelerde yeterli olmasa da kadın konusunun gündeme alındığı ve özellikle kadını güçlendirici yönde bir söylemin de gelişmeye başladığı (Sağır ve Demirağ, 2017) burada önemli göstergeler olmaktadır.

Müslüman muhafazakâr kadınlar muhafazakâr-sağ siyaseti de etkileyerek bu çizgideki partilerin kadın politikasının değişip dönüşmesinde tetikleyici olmaktadır. Erkeklerin elinde olan partilerin kadın talepleri karşısında isteseler de istemeseler de belli ölçülerde değişime uğradıkları veya artık “mızrağın çuvala sığmadığı” gerçeğinin farkında olup bazı adımlar atmaya başladıkları söylenebilir. “Başörtülü aday yoksa oy da yok!” günlerinden beri bu çizgi

takip edilebilir. Ayrıca bu değişim bir araştırmanın ortaya koyduğu aşağıdaki çizgi doğrultusunda da izlenebilir.

MSP'den RP'ye kadar olan Millî Görüş partileri kadını “annelik” ve “eşlik” gibi geleneksel tarihsel rollere hapsederek siyasi, ekonomik ve toplumsal hayatta erkekten sonra gelen bir statüye layık görmekteydi. RP döneminde İslam'ın siyasallaşması ve partinin seçmen desteğinin artmasında üstlendiği fedakâr rolden dolayı kadına kısmen değer verildiği; FP ve SP'de ise kadın hakları ve kadının toplumsal statüsü üzerinde durulmakla birlikte bu alanda selevi Millî Görüş partilerini aşan bir gelişmenin kaydedilmediği ancak AK Parti döneminde önemli bir sıçrayışın olduğu söylenebilir. Her ne kadar üçüncü iktidar döneminde, Ak Parti'nin muhafazakâr demokratlıktan salt muhafazakârlığa doğru bir geçişte olduğu söylene de kadın politikası konusunda başlarda AB üyeliği hedefi ve liberal anlayışından dolayı kadının insan hakları, kadın-erkek eşitliğinin sağlanması ve kadının kamusal alandaki görünürlüğünün artması konusunda ülkeye ciddi bir ivme kazandırdığı söylenebilir (Demirkanoğlu, 2015).

Müslüman dindar kadınlar sadece yazın, literatür, akademi, STK, Diyanet, siyaset, politika gibi alanlarda değil hemen her alanda baş göstermekte, kendini ifade etmekte, “özne” olmak için bir yandan değişmekte diğer yandan değiştirmekte ve dönüştürmektedir. Burada pek akla gelmeyen bir alan olarak Müslüman dindar kadının “sanat ve sahne icralarını” da (Çamdereli-Erdoğan, 2019) hatırlamak önemlidir.

TARTIŞMA ve SONUÇ

Artık Müslüman kadınlar kendi kendisini okumakta, din ile olan ilişkilerini, kendi kendileriyle ve karşıdakiyle tartışmakta, meseleyi anlamaya çalışmakta ve toplumsal hayatın her alanında hakkını kullanma noktasında eğitilmiş, bilinçli, dirayetli ve aktivist durmaktadır. Bu çalışmanın sonunda -gittikçe eridiği de düşünülmeyle birlikte- “kadın kurtulsun din ne olursa olsun” ya da “din kurtulsun kadın ne olursa olsun” gibi keskin bakış açılarından kurtulmanın verimli olacağına altını çizmek gerekmektedir. “Dinler erkekler için var olduğu kadar kadınlar için var olmuyorsa” meselenin tarihsel olarak anlaşılıp bugüne anlamlı bir taşıma yapılması dışında henüz gerçekçi bir çare bulunmamaktadır. Her bir din için ayrı ayrı konuşmak gerekirse de İslâmî bir perspektiften bakıldığında metne dayalı lafzi bir İslam okumasının değil belki ama ister metne dayalı olsun ister kültürel yönüyle olsun, İslam'daki “Allah” ve “Hz. Muhammed” kavramlarının her canlı için var olduğu rahatlıkla söylenebilir. Geri kalan ise durulan noktaya göre şekillenen farklı anlayış biçimleridir.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- Aktaş, C. (2016). *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi* (7 b.). İstanbul: İz Yay.
- Baloğlu, A. B. (2009). Kadın-Merkezli Bir İslâmî Teoloji İnşasına Doğru mu? *İslâmî İlimler Dergisi*, 45-60.
- Çamdereli-Erdoğan, R. Ç. (2019). *Sahne Sanatlarında Kadınlar: Müslüman Dindar Kadınların Deneyimleri*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Çapcıoğlu, İ. (2016). Tanzimattan Günümüze Muhafazakâr Kadın Algısındaki Değişimler. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 19(49), 271-293.

- Demirkanoğlu, Y. (2015). *Türkiye’de Muhafazakâr Sağ ve Kadın: Msp’den Ak Parti’ye Değişen Siyasal Panorama*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Furat, A. Z. (2012). Yüksek Din Öğretimi ve İstihdam İlişkisinde Cinsiyet Oranlarının Değişimi. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(26), 173-196.
- Göle, N. (2011). *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme* (11 b.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Gülnaz, M. (1996). Suyu Tersine Akıtanlar. *Birikim Dergisi*(91), 66-69.
- Malkoç, H. (2009). Kadının Statüsü İle İlgili Görüşlerin Din ve Sosyal Değişme Bağlamında Analizi (2000 Sonrası Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kadınlara İlgili Fetvaları). Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Sağır, A., & Demirağ, H. (2017). Din ve Gelenek Bağlamında Kadın ve Kadınlık Tartışmaları: Diyanet Hıtbeleri Örneği (2006-2016). *Journal of History Culture and Art Research*, 6(3), 592-629.
- Sancar, S. (Ed.). (2020). *Din Hizmetlerine Erişmede Toplumsal Cinsiyet Eşitliği: Haritalama ve İzleme Çalışması: 2018-2020 Güncellemesi*. Ankara: CEİD Yayınları.
- Subaşı, N. (2012). Din ve Kadın Konulu Çalışmalarda Akademik Özgünlük ve Sahicilik Sorunu. *Divân*, 17(32), 39-56.
- Tunç, H. (2018). İslamcı Feminizm: Kavramsal Bir Tartışma. *Antakiyat*, 1(2), 235-247.
- Tunç, H. (2021a). “Kadın ve Din” Çalışmaları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi. <<https://www.academia.edu/>>, [erişim tarihi: 30.09.2022].
- Tunç, H. (2021b). Türkiye’de Kadın ve Din Çalışmaları Üzerine Bir Araştırma. *Antakiyat*, 4(1), 175-190.
- Tunç, H. (2022). *Sekülerleşme Toplumsal Cinsiyet ve Beden*. Ankara: Akademisyen Kitabevi.
- Yapıcı, A. (2016). *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Yıldırım, K. (2019). *İslamî Feminizm*. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Yılmaz, Z. (2015). *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Extended Abstract

From Religion-Centered Understanding of Woman to Woman-Centered Understanding of Religion

This study tries to categorically evaluate the perspectives in the depths of the “woman and religion” literature. After this stage, discusses the change and transformation of the understanding of the relationship between “woman and religion”. In this context, makes the following basic claim: While there used to be “religion” at the center of the “woman and religion” literature in Turkey, “woman” is increasingly at the center of this literature. In other words, our understanding in the context of “woman and religion” is evolving from a “religion-centered understanding of woman” to a “woman-centered understanding of religion”. This study is the third series of our evaluations on “women and religion” themed works and the literature created by these works. In fact, if this study claims that our understanding of religion has begun to evolve from a woman-centered understanding of religion to a woman-centered understanding of religion, it claims that by taking our previous studies on this subject behind it. According to the general result of the study, it is seen that the Muslim woman has a say in the matters within the context of religion that directly concern her.

The following is meant by the phrase “religion-centered understanding of woman”: When approaching the relationship between “religion” and “woman”, sometimes at the very beginning and sometimes at the very end, one way or another, taking a side with religion and taking a stand with religion against woman. The following is meant by the combination of “woman-centered understanding of religion”: When approaching the relationship between “religion” and “woman”, sometimes at the very beginning and sometimes at the last point in, one way or another, taking a side with woman against religion. This does not mean that the phenomena of “woman” and “religion” become independent from each other. It means a change of position and understanding in the relationship between two phenomena. To put it more clearly, in the “woman and religion” literature, the woman turns into a “subject” while being an “object”.

Muslim women are now reading themselves, discussing their relationship with religion, with themselves and with others, trying to understand the issue and being educated, conscious, skilful and activist in exercising their rights in all areas of social life. At the end of this study, although it is thought that it is gradually melting, it should be underlined that it will be fruitful to get rid of sharp perspectives such as "let the woman be saved, no matter what the religion is" or "let the religion be saved, no matter what the woman is". If "religions do not exist for women as much as they exist for men", there is no realistic solution yet except that the issue is understood historically and given a meaningful transport to the present. Although it is necessary to speak separately for each religion, from an Islamic perspective, it can be easily said that the concepts of "Allah" and "Prophet Muhammad" in Islam exist for every living thing, perhaps not a textual literal reading of Islam, but whether it is textual or cultural. The rest are different forms of understanding that are shaped according to the point of standing.

Keywords: Woman, Religion, Religion-Centered Understanding of Woman, Woman-Centered Understanding of Religion.

İbâdîliğin Siyaset Düşüncesi^{1,2}

The Ibadian Political Thought

Mahmoud BENRAS

ORCID: 0000-0002-1731-8387

Dr. Öğr. Üyesi. Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Giresun/Türkiye,
benrasmahmoud@yahoo.fr

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 05.09.2022 Düzeltme/Revised: 22.10.2022 Kabul/Accepted: 28.11.2022

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Benras, M. (2023). İbâdîliğin Siyaset Düşüncesi. Antakiyat, 6(1), 84-

Öz

İbâdîyye, ilk İslâm mezheplerinden biri olan Hâricîliğin bir alt kolu olarak tarihteki yerini alan ve günümüze kadar varlığını koruyabilen az sayıdaki fırkadan biridir. İbâdîyye günümüzde daha ziyade Umman Sultanlığı, Kuzey Afrika ve Tanzanya gibi farklı bölgelerde yaşam alanı bulmaktadır. Bütün bu bilgilere rağmen kanaatimize göre İbâdîler ile ilgili yapılmış çalışmalar tarihte kalmış veya yaşayan fırka ve mezheplerle kıyaslandığında yeterli görülebilir sınıırın altında kalmaktadır. Elinizdeki çalışmada, İbâdîyye'nin siyasî düşüncesindeki temel meseleleri açıklamayı konu edindik. Yapılan çalışmalar da gösterdi ki İbâdîyyenin günümüze değin var olabilme sebebinin altında bu gerçeklik yatmaktadır. Öyle ki tarih boyunca birçok kültürel ve askerî saldırıya maruz kalmasına rağmen varlığını sürdüren İbâdîlik, geçmişte olduğu gibi bugün de diğer mezheplerle bir arada yaşayabilmektedir. Şunu belirtmek gerekir ki aşırı sert ve yüzeysel anlayışların neticesindeki görüşleriyle Hâricîlik tarihte kalırken Hâricîlikten bir fırka olarak neş'et eden İbâdîlerin tarihî süreçte düşünce yapılarında ve yaklaşım tarzlarında kısmen ılımlılık havasına büründükleri görülmüştür. Kısaca İbâdîler, Hâricîlerle köken itibarıyla tarihsel birlikteliklerine rağmen, özellikle itikâdî ve fikhî görüşlerini tatbik etme ve geliştirmiş oldukları siyasî anlayışları bakımından onlardan ayrılmaktadır. Bu çalışmada altını çizmeye çalıştığımız üzere İbâdîyye'nin siyasî düşüncesi bazı açılardan irdelenirken temel referans noktası ise kendi eserlerindeki fikirleridir. Bu ameliye esnasında da olabildiğine objektif ve nesnel değerlendirmelerde bulunarak İbâdîyye'nin siyaset anlayışının İslâm düşüncesi içerisindeki yerine yönelik tahlillerde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hâricîler, İbâdîyye, Siyaset, İmamet, Düşünce.

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbirini gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

² "Kuzey Afrika İbadîliği ve İmâmet Düşüncesi" (2022) başlıklı doktora tezinde yer alan verilerden yararlanılarak üretilmiştir.

GİRİŞ

İbâdîyye, ilk dönem siyasî olayları neticesinde zuhur eden, Müslümanların yaşamış olduğu dinî ve siyasî sorunlara kendine has itikâdî, siyasî ve fikhî çözümlenmeleriyle bilinen ilk İslâmî fırkalardan addedilir. Nitekim fırkanın ortaya çıkışı, Hicrî I. yüzyılın ortalarına, özellikle de fitne hadiselerinin ve sahabe arasındaki ihtilafların baş gösterdiği günlere dayanmaktadır. Bu dönemin sonunda çeşitli sâiklerle birlikte itikâdî ve siyasî akımlar ortaya çıkmıştır. Bu akımların bir kısmı, daha sonra gelişerek Haricîlik ve Şîlik gibi siyasî-itikâdî; Mürcie ve Mu'tezile gibi itikâdî yönü öne çıkan birer akım haline gelirken diğer bir kısmı ise tarihsel süreçte devamlılığını kaybetmiştir. Bazı itikâdî ve siyasî akımlar da muhtelif siyasî ve fikrî ayrışmaların gölgesinde varlıklarını koruyabilmek adına mücadelelerde bulunmuş ve günümüze kadar gelebilmişlerdir.

İbâdîyye fırkası, yayıldığı Müslüman (Doğu veya Mağrib/Batı³) coğrafyada, ortaya çıkışından günümüze değin çok sayıda akım ve mezheple temas halinde olurken bunlar arasında; Şîa, Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâlikîlik, Şâfiîlik ve Hanbelîlik mezhepleri, XVIII. yüzyıldan itibaren de Vehhâbilik hareketinden söz edilebilir.⁴

İbâdîyye'nin fikrî tarihine bakıldığında daha ziyade iki açıdan ile ön plana çıktığı görülmektedir. Bunlardan ilki, İbâdîyye'nin fikhî ve kelâmî bir mezhep veya siyasî bir hareket olarak tarihsel süreçte aleyhlerinde pek çok gelişme meydana gelmesine ve günümüzde yaşayan diğer büyük akımlarla kıyaslandığında müntesiplerinin azlığına rağmen varlığını muhafaza edebilmesidir. Bu durumu incelemek bizi ister istemez İbadîlik düşüncesinin özünü ve onların özellikle siyasî-kelâmî görüşlerini ayrıntılı bir şekilde araştırmaya sevk etmektedir. Bu hususun anlaşılması ise İbâdîyye'nin günümüze kadar varlığını sürdürebilmesindeki etkenlerin tahlilinde araştırmacılara yeni ufuklar açabilir. İbâdîyye'nin öne çıktığı bir diğer husus ise, diğer kelâm ekolleriyle karşılaştırıldığında İbâdîyye'ye karşı ilginin zayıf olması ve İbâdîyye'yi ele alan araştırmaların nicelik ve nitelik bakımından yetersiz olmasıdır.

1. İbâdîliğin Siyasî Düşüncesinin Oluşum ve Gelişimi

İbâdîyye'nin siyasi düşüncesindeki en önemli konu olan *imâmet* görüşü, kökenlerini İslâmî düşüncenin ilk asrında bulabileceğimiz bir nazariyedir. İbâdîyye'nin kendisinden neş'et ettiği Hâriciyye'de sadece devletin ya da grubun lideri "imam" olarak adlandırılmıştır. Hâricilere göre Müslümanlara namaz kıldıran, fırkanın veya mezhebin liderliğini yürüten, takva konusunda diğerlerine örnek olan imam, bir bakıma diğer Haricîlerle birlikte Kur'ân ve sünnet ile meşrulaştırılan, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in uygulamaları ile oluşan siyasî şeriatın kurallarını uygulamakla görevlidir. Haricîler, Hz. Osman'ın son altı yılındaki uygulamalarını dînen ve siyaseten kabul

³İslâm dünyasının batı kısmını (Mağrib) teşkil eden Kuzey Afrika'ya ve Endülüs'te yaşayan Müslümanlara Meğâribe; doğu kısmında (Meşrik) yaşayanlara da Meşârika (Meşrikiler) denilmektedir. İbrahim Harekât, "Mağrib", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/ 314.

⁴ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciyeminhüm* (Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedide, 1977), 61; Allaoua Amara, *L'ibadisme et la malikisation du Maghreb central: étuded'unprocessuslong et complexe (ive-vie/xi-xxiiesiècle)*, *L'ibadisme dans lessociétés de l'Islammédiéval*, ed. Cyrille Aillet (Berlin: De Gruyter, 2018), 329.

etmemişlerdir. Haricîler'e göre ilim ve ahlak şartlarını yerine getirdiği takdirde kulağı kesik bir köle bile imam olabilir.⁵Hâricîler'in imâmeti sadece Kureyş üzerinden bir kabileye atfedilen ve Kur'ân'da zikredilen siyasetin insanların tecrübelerine bırakıldığı gerçeğini temerküz eden bu siyasî anlayış, İbadîlerin siyaset teorisinde Haricîlerden etkilendiği alanlardan biri durumundadır. Nitekim İbadîler kendi liderlerine sadece *İmam* ismini vermekte ve imametın genel şartları konusunda Haricîler gibi düşünmektedirler.

İbadîler'in tarihsel süreç içerisinde Umman'da, hicrî II. yüzyılda kendi yönetim birimlerini/imametlerini kurmayı başardığı anlaşılmaktadır. Umman'daki bu siyasî başarı, İbadîler'in imamet konusunda tarihteki ilk tecrübeleri arasında yer almaktadır. Umman İbadîlerine göre imam, dindar ve ahlaklı kişilerden seçilmelidir ve tarihsel akıştaki uygulamaları da buna uygun olarak gerçekleşmiştir denilebilir. Kurulan bu sistem bir şekilde hicrî VI. yüzyılın yarısına kadar sürmüştür. Zikredilen dönemden sonra bir süre siyasî boşluk yaşanmış fakat akabinde tekrar 1034/1624 yılında Ye'âribe ailesine⁶ mensup bir kişi imam olarak seçilmiştir. Bunu takiben yaklaşık yüz yıl imamlar bu kabileden çıkmıştır. Umman'da 1157/1744 yılında ise "ed-Devletu'l-Bus'îdiyye"⁷ diye bilinen krallığa benzer bir imamet sistemi hâkim olmuştur. Hatta bu dönemde yönetimi ele alan kişilerin dinî açıdan meşrûyetleri yani İbadî halk nezdinde dinî bir kabulleri mevcut olmadığından kendileri için imam unvanı dahi kullanılmamıştır. Bu durumun bir istisnası olarak Bus'îdiyye Devleti'nin başkanlarından Said b. Ahmed'in (ö. 1226/1811) başta olduğu dönemde imam unvanını kullanmıştır.⁸

1285/1867 yılına gelindiğinde bazı Umman kabileleri isyana kalkıştılar. Bu isyan neticesinde 'Azzân b. Kays el-Bus'îdî iktidarı ele geçirdi ve kendisi için imam unvanını kullandı. İbadîyye, Bus'îdî döneminde özellikle Umman civarında güç ve nüfuz elde etmiştir. Bus'îdî Devleti daha sonra 1287/1871 tarihinde İngilizler tarafından yıkılmıştır. 1331/1913 yılında ise İbadî kabileler tekrar isyan çıkarmak suretiyle yeniden İbadî imametini kurdular. Kurulan bu devlet ise günümüzde varlığını sürdürmektedir.⁹

Günümüzdeki İbadîler kendilerini Hâriciyye'ye ait bir grup olarak kabul etmemelerine rağmen İbadîyye'nin, Hâriciyye mezhebinin ilkelerinin çoğunu temel referans alarak doğduğu yapılan araştırmaların neticesinde bilinen bir durumdur. Özellikle başlangıç dönemi diyebileceğimiz hicrî ilk asırda bir siyasî hareket olarak İbadîyye'nin tarihi Hâriciyye'nin tarihiyle bir arada ve iç içedir. Hz. Osman'ın hilafetinin son altı yıllık icraatıyla başlayan ve eleştirilere sebebiyet veren serüven,

⁵Ebu'l Hasan el-Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyin*, thk. M. Zerzûr (Beyrut: el-mektebetu'l-Asriyye, 2005), 1/84; Alfred Bell, *el-Firaku'l-İslâmiyye fi eş-şemeli'l-İfrikimina'l-fethi ila'l-yevm*, çev. A. Bedevi (Beyrut: Daru'l-Gerbi'l-İslâmî, 1987), 142.

⁶Ye'âribe Arap bir aile Azd kabilesinden geliyor bir zamanlar Umman ve Doğu Afrikayı yönetmiştir, Abdulaziz Salih Ahmet, Nizam-u'l-İmame Fi Umman, *el-Mecelletu'l-İlmiyyelikülliyeti'l-Âdâb, Câmiaet Tanta* 37 (Kasım 2017), 92.

⁷ Ahmet, *Nizam-u'l-İmame fi Umman*, 93.

⁸ Abdullah b. İbrahim et-Türki, Kiyamnizami'l-İmâme fi Umman 1913-1920/ 1331-1339, *Mecelletu camiati ummi'l-Kura Li ulûmi's-şariati ve'd-dirâsâti'l-islamiyye* 46 (Muharrem 1430), 3.

⁹ Türki, *KiyamNizami'l-İmâme fi Umman*, 3.

Cemel ve Siffîn vakaları ve Tahkim hadisesiyle hadisesiyle ilk fikri bölünmeyi yaşatmış ve Emevîler'in ilk dönemlerinde İbadîler'in, bilhassa Nehrevân sonrası dönemde diğer Haricî fırkalardan ayrı siyasî-itikâdî bir fırka olarak teşekkül etmesi ile devam etmiştir. İbadî düşüncenin, zikredildiği üzere Hz. Osman'ın hilafetinin son yıllarında baş gösteren sorunlar ve tartışmalarla başladığı ifade edilebilir. Nitekim İbadîler, tartışmaların siyasî bir kanadında bulunarak Hz. Osman'a karşı Hz. Ömer'i iyi bir örnek olarak benimsediklerini beyan etmişlerdir. İbadîler'in siyasî düşünceleri konusunda günümüze ulaşan en önemli vesika olan Abdullah b. İbad'ın Emevî halifesi Abdümelik b. Mervân'a (ö. 86/705) yolladığı mektuplarda da durumun böyle olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu mektuplarda İbn İbâd, Halife Abdümelik b. Mervân'a Hz. Osman dönemindeki Haricîlerin haklı olduğunu diğerlerinin ise haksız olduğunu belirtmiştir.¹⁰ Bu mektuplardaki ilgili görüşler, İbâdîyye'nin siyasî düşüncelerinin temelini teşkil etmektedir. Çünkü bu mektuplarda genel olarak Haricîler, özel olarak İbadîler'in siyasî görüşleri anlatılmaktadır. İmamet, dinî bir olgu değil de toplumsal bir olgu olduğu hususu İbadî siyaset tezinin temelini oluşturmaktadır. Ayrıca bu mektuplarda toplumun ve devlet başkanı/imam hakkındaki yorum ve tutumları da anlatılmaktadır.¹¹

İbn İbâd'ın mektupları özet olarak Hz. Osman'ın iktisadî, idarî ve siyasî tasarrufları ile bu tasarrufların devlete ve topluma yönelik menfî tesirlerini anlatmaktadır. Devlet idaresindeki mâlî gücün sadece zenginler arasında paylaşılması, Hz. Osman'ın önemli makamlara bilhassa yakınlarını yerleştirmesi, çarşı ve pazarların kurulması ve işletilmesi ile ilgili tercihleri vb. diğer uygulamalar bu menfî tesirlere örnek olarak sunulmuştur. İbn İbad'ın verdiği bu örnekler sadece tarihi bilgi niteliğinde değildir. İbadîlere göre bu bilgiler geliştirmiş oldukları siyasî anlayışın çerçevesini de belirlemektedir. Bu siyasî çerçevenin belirgin olan temel iki unsuru ise toplum ve iktisattır.¹²

İbn İbâd'ın Halife Abdümelik b. Mervân'a gönderdiği mektuplardan birinde özellikle Hz. Osman ve yönetimi hakkında çok sayıda yorum bulunmaktadır. İbn İbâd'ın bu mektubunda ele alınan birinci temel husus; Hz. Osman'ın görevini yerine getirip getirememesi ile ilgilidir. İbn İbad'a göre Hz. Osman iktisadî ve idarî konularda görevini yerine getirememiştir. Yerine getiremediği bu hususlar imamet kurumundan beklenen temel unsurlardır. Yani devlet başkanının evvel emirdeki vazifesi adil idare ve adil ekonomik paylaşım'dır. Neticede Hz. Osman bu vazifeleri ihmal ettiği veya tam olarak icra edemediği için imamet kendisinden düşmüştür. Kur'ân'a bakıldığında yönetimde dindarlık veya ırk temel bir umde değildir. İmam olan kişi meşruiyetini halka verilen hizmetten alır. Bir kabile veya soya mensubiyet yönetime gelmek için aranan şartlardan değildir.¹³

¹⁰ Ebû'l-Abbas Bedreddin Ahmed b. Saîd b. Abdülvâhid Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer* (Kahire: el-Matbaa'l-Bârûniyye, 1301), 1/77.

¹¹ Ebû'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, thk. A. et-Türki (Kahire: Dar Hecer, 2003), 11/667; Neciyye el-Werrimî Bu'acîle, *el-İslâmu'l-Harici* (Beyrut: Darut-Taliaa, 2006), 146.

¹² Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 1/42.

¹³Bu'acîle, *el-İslâmu'l-Harici*, 146-147; Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 1/42.

Öne çıkan ikinci temel husus ise imamet in dindeki konumu hakkında yani dinin usulünden mi yoksa furûundan mı olduğu meselesidir. Haricîlere göre imâmet dinin asıllarından değildir. Zira insanlar kendi aralarında belli çekişmelerden sonra bir düzene (*tedâfu*) ulaşabilirse imama gerek yoktur. Hâriciyye mezhebinin alt fırkalarından olan Sufriyye, Ezârika ve Necedât da bu görüştedir.¹⁴ İbadîler'e göre ise imamet dinen değil aklen vaciptir; yani usûlü'd-dîn'den değil furûu'd-dîn'dendir. Dolayısıyla İbadî siyasî düşüncesinde imama karşı ayaklanma belli şartlarda câiz olabilir.¹⁵ İbn İbad, bu konuyla alakalı halife Abdülmelik b. Mervân'ın: "Muaviye bize Allah tarafından gönderilmiş bir yöneticidir." sözünü eleştirerek şöyle demiştir: "Dediniz ki Muaviye Hz. Osman'ın kanının hakkını istediği için Allah Muaviye'nin yanında durdu, zaferlerini kolaylaştırdı ve Muaviye'nin İmamet delilini düşmanlara karşı gösterdi. Siz İmamet in dünyadaki galibiyetlerle geldiğini zannediyorsanız biz bunu kabul etmiyoruz. Çünkü Müslümanlar kâfirlere karşı zafer kazandılar; kâfirler de Müslümanlara karşı Uhud Savaşı'nı kazandılar.¹⁶ Hz. Osman'ı kendi evinde öldürmeyi nasıl başarabildiler? Şam Ehli, Medine Ehline karşı nasıl zafer elde edebildi? Mekke'de Hz. Zübeyr, Şam Ehline karşı nasıl kazandı? Dolayısıyla devlet (siyaset/İmamet) dini bir mesele değildir."¹⁷

Abdülmelik b. Mervân'ın dile getirdiği hususlar o dönemde bilinen ve yaygın olan görüşlerdir. Ayrıca aynı dönemde Cebriyye'nin görüşleri de halk arasında yayılmaya başlamıştır. Bazı araştırmacılara göre Emevî siyasetiyle alakalı bu gibi bahanelerin desteklenmesi için bu dönemde pek çok eser kaleme alınmış ve iddialarını kanıtlamak için pek çok yeni görüş ve delil de ortaya atılmıştır.¹⁸

İbn İbad'ın mektubunda ele alınan üçüncü temel husus, halkın bu meseledeki görüşüdür. İbâdiyye'nin siyasî görüşlerinin temelini de oluşturan İbn İbad'ın bu görüşüne göre imamın, imameti ne kadar hak ettiği halkın rızası ile doğru orantılıdır. Bu görüşün tarihî örneği de Hz. Ebubekir'dir. Zira o, yönetime gelince Müslümanlar memnun kalmış, hiç kimse ona karşı çıkmadığı gibi bazı istisnalar dışında yönetimdeki tercihleri konusunda kimse ona itirazda da bulunmamıştır.¹⁹ Hz. Ömer hakkında da aynı yorumlarda bulunan İbn İbad, Hz. Osman'ın yönetimi hususunda ise pek çok eleştiride bulunmuştur. Buna göre Hz. Osman; mahkûmları dinlememiş, uyguladığı siyasete karşı yapılan haklı eleştirileri kabul etmemiş, insanlara şiddet uygulayarak kontrol altına almış, insanları hapse atmış veya sürgün etmiştir. İbn İbad'ın yorumuna göre, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in başarılı olmalarının sebebi halka iyi hizmet sunmuş olmalarıdır. Bu nedenle halk onları destekleyerek onların yanlarında durmuştur. Hz.

¹⁴ İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri, *el-Faslı'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, ts.), 4/72.

¹⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/90.

¹⁶ *Es-siyer ve'l-cevâbi'l-umman*, thk. Seyyide İsmail Kaşif (Maskat: Vizaretü't-Türasi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1986), 2/28; Abdurehan İbn Haldûn, *Tarih İbn Haldûn*, thk. H. Şehade (Beyrut: Dâu'l-Fikr, 1981), 2/650; Ferhat b. Ali el-Ca'birî, *el-Bu'dü'l-hadârî'l-'Akîdeti'l-İbâdiyye* (Gerdâye: Cemi'yetüt't-Türâs, 1991), 385.

¹⁷ Bu'acîle, *el-İslâmu'l-Haricî*, 149-151.

¹⁸ Bu'acîle, *el-İslâmu'l-Haricî*, 150.

¹⁹ Ebû Ya'kûb el-Vercelânî, *ed-Deliluve'l-burhan*, thk. Sâlim b. Humeyd b. Süleyman el-Hârisi (Maskat: Vizaretü't-Türasi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1983), 1/27. Sâlim b. Hammûd es-Seyyâbî, *el-Ura el-vesîkeşrhkeşfi'l-hakike limen cehile't-tarîke* (Epub: y.y. 2020), 105.

Osman'ın başarısız olmasının sebebi ise ilk iki halifenin gittiği yoldan gitmemesidir. Hâlbuki idarede halkın beklentilerinin dikkate alınması, en temel unsurlardan biridir. Öte yandan İbadîlikteki bu anlayış imama karşı ayaklanmanın (*hurûc 'ale'l-hâkim*) temelini de oluşturmaktadır.²⁰

Dikkat edilmesi gereken temel noktalardan birisi de İbadîlerin en başından beri Haricîler gibi siyasî düşüncelerini oluştururken sosyal faktörlere çok değer vermeleridir. Bazı araştırmacılar İbadîlere “devrimci”, “cumhuriyetçi” ve “demokrat” gibi nitelendirmeler yapmışlarsa da bu gibi modern nitelemeler anakronik tutumları çağrıştırdığından dolayı sorunlu nitelemelerdir. Çünkü modern siyaset doktrini ile mezkur dönemdeki siyaset doktrini ve siyasî çerçeve içindeki bileşenler ve şartlar mukayese edilemeyecek kadar birbirlerinden farklıdır.²¹

İbn İbad öğretisini oluştururken kullandığı ifadeleri genel olarak Kur'an'dan bazen de hadislerden desteklemiştir. Bununla ilgili bazı örnekler şu şekildedir:

İbn İbad, “Paranın sadece zenginler arasında dolaşması Hz. Osman'ın uygulamalarından hoşumuza gitmeyen bir durumdur.” dedikten sonra²² “İçinizden sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir şey olmasın.”²³ ayetini sözüne delil olarak kullanmıştır. “Hz. Osman'ın uygulamalarından hoşumuza gitmeyen bir diğer durum ise toprağı bereketli ve yağmur alan yerleri kendisine ve akrabalarına ayırması ve Allah'ın insanlara verdiği nimeti onlardan esirgemesidir²⁴.” sözünü teyit için, “De ki: Allah'ın size rızık olarak indirdiği şeylerden bir kısmını helâl bir kısmını haram saymanıza ne demeli? De ki: Buna Allah mı izin verdi yoksa Allah adına hüküm mü uyduruyorsunuz?” ayeti ile istidlalde bulunmuştur.²⁵

Diğer bir örnekte b. İbad şöyle demiştir: “Hz. Osman'ın uygulamalarından hoşumuza gitmeyen diğer bir durum ise sadakaları adaletsiz bir şekilde dağıtmasıdır.²⁶ Bu konuda Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler... İşte Allah'ın kesin buyruğu budur. Allah bilmekte ve hikmetle yönetmektedir.”²⁷

İbn İbad yaptığı bu açıklamalarda iki delil kullanmıştır: Birincisi aklî delil, diğeri ise ayetlerle istidlalde bulunduğu dinî delildir. Bu metot daha sonra tarihsel süreç içerisinde İbadîler'in siyasî dil metodu haline gelecektir. Çünkü o dönemlerde siyasî grupların çoğu toplumsal şartları yeterince okumadan sadece dinî delillere başvuruyordu. Bu süreçte genel olarak Haricîler, özel olarak İbadîler, siyasî içerikli mezhepsel ortak yeni bir dil geliştirdiler denilebilir. Bu yeni yöntem mezhebin bütün siyasî eserlerini etkilemiş görünmektedir. Nitekim daha önce bahsedilen toplumsal

²⁰Bu 'acîle, *el-İslâmu'l-Haricî*, 151-152; Sâlim b. Hammûd es-Seyyâbî, *el-Ura el-vesikeşrhkeşfi'l-hakike limen cehile't-tarîke*, 105.

²¹Bu 'acîle, *el-İslâmu'l-Haricî*, 151.

²²Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 1/36; Bu 'acîle, *el-İslâmu'l-Haricî*, 152.

²³Haşr 59/7.

²⁴*Es-siyer ve'l-cevabâtliulâmâ' Umman*, 2/331.

²⁵Yûnus 59/10.

²⁶*Es-siyer ve'l-cevabâtliulâmâ' Umman*, 2/331.

²⁷Tevbe 9/60.

etkenlerden anlaşılmaktadır ki İbadîler imamet meselesinde öncelikli olarak aklî delilleri kullanmışlardır. Öte yandan İbadîler, siyasî açıdan genel olarak Haricî fikriyat ile benzer sloganları da “*Hüküm ancak Allah’ındır*” (*La hukme illâ lillâh*) da kullanmaktadır. İbadîler tarihsel süreç içerisinde genel olarak bu sloganın dışına çıkmamışlardır. Fakat onlar bu sloganı diğer Haricî gruplar gibi de yorumlamamışlardır. Çünkü bazı Haricî gruplar Kur’ân ve sünnetin zahirini incelikle uygulamaya çalışırken, İbadîler dinî delilin yanında aklî delillerden yararlanma noktasında da gayretli bir tavır takınmışlardır.²⁸

Bazı araştırmacılara göre İbadîler, diğer Hâricî fırkalar gibi dinî delilleri dogmatik bir şekilde, anladıkları gibi uygulamaya kalkışmış ve bu yüzden de zaman zaman birtakım aşırılıklara meyletmişlerdir. Bu araştırmacılar (Bu araştırmacıların kim oldukları hakkında dipnot bilgisi güzel olur) aynı zamanda İslâm tarihindeki aşırı uygulamaların ve tekfir hareketlerinin Haricîlik ile başladığı iddiasındadırlar. Fakat tüm Haricî grupları kapsayacak şekilde böylesine genellemeci ve inhisarcı bir yaklaşım sergilemek kanımızca isabetli değildir. Çünkü bütün Haricî grupların siyasî uygulamaları aynı değildir.²⁹ İlaveten Haricîlerin tarihî seyrine bakılacak olursa Hz. Osman’a karşı çıkan grupların dinî değil dünyevî arzularından dolayı ona karşı çıktıkları görülecektir. Bu durum onların dinî delilleri dogmatik bir şekilde yorumladıklarını göstermektedir. Fakat ilgili araştırmacıları haklı çıkarırcasına dinî delilleri kullandıkları zaman aşırılığa düştükleri de bilinmektedir.³⁰

İbn İbâd’ın mektubundan çıkarılan bir başka sonuç da İbadîlerin siyasî düşüncesinin en başından beri Sünnî ve Şîî siyasî düşüncesinden de farklı olduğudur.³¹ Zikrettiğimiz bu durum muhtemelen ilk dönemlerde pek belli değildi fakat zamanla İbâdiyye ile diğer mezhepler arasındaki farklılıklar belirginleşmeye başlamıştır.³²

Genel olarak İbn İbâd’ın mektuplarından imamet ile ilgili anlaşılan dört önemli noktadan söz edilebilir. Birincisi imametın şartları, ikincisi imamın tayin edilme metodu, üçüncüsü halife ile halk arasındaki ilişki, dördüncüsü ise İbadî devletinde İbadî olmayanlarla olan ilişkilerdir.³³

2. İbâdiyye’de İmam ve İmamet

İbâdiyye’ye göre her Müslümanın devlet başkanı olma hakkı olup bu görev Hz. Peygamber (s.a.v), arkadaşları, aile halkı veya aşiretine ait özel bir hak değildir. Hz. Peygamber ve ehl-i beyt fazilet sahibi insanlar olmalarına rağmen imâmet onların şahsî mülkü değildir. İmam, halkın iradesiyle gerçekleşen genel bir seçimle başa gelmelidir.

²⁸Muhammed Selim el-‘Avvâ, *el-Medârisu’l-fikriyye’l-İslâmiyyemine’l-Havâricile’l-İhvâni’l-Muslimîn* (Beyrut: eş-Şebeke’l-‘Arabîyyeli’l-Ebhâsve’n-Neşr, 2016), 41-58.

²⁹‘Amir en-Neccâr, *el-HavâricAkîdeten ve fikren ve felsefeten* (Kahire: Daru’l-Me’ârif, 1994), 55.

³⁰Bu ‘acîle, *el-İslâmu’l-Haricî*, 156.

³¹Bu ‘acîle, *el-İslâmu’l-Haricî*, 160.

³² İbrahim Musa Harîzî, *el-İmâm Abdullah b. İbâd el-Hiyâdî* (Gardâye: Cem’iyetu’t-Türâs, 2010), 95.

³³Bu ‘acîle, *el-İslâmu’l-Haricî*, 160.

İbâdîyye'ye göre imamet dinî bir vecibe ise de itikadi bir asıl değildir. Müslümanların aralarından birisini devlet başkanı seçmeleri dinî naslarla emredilmiştir. Ancak bir yönetici seçmemeleri yahut seçilen bir yöneticiye uymamaları itikadi bir mesele değildir. Öte yandan bu durum amelî çerçevede günah olarak nitelendirilebilir. İmamet dinî bir vecibe olarak yerine getirilmesinin gerekliliğinde İbâdîyye içerisinde ittifak vardır. İbâdîyye, imamet dinî olarak varlığını kanıtlamak için Kur'ân, sünnet ve icmâdan delil getirmektedir. Nisa Suresi'nde geçen "Ey iman edenler! Allah'a, Peygamber'e ve sizden olan yöneticilere (ulu'l-emre) itaat edin"³⁴ ayetini; hadis olarak da Hz. Peygamber'in: "Hepiniz çobansınız (yöneticisiniz) ve idare ettiğinizden sorumlusunuz."³⁵ sözünü delil olarak kullanmaktadır. Aynı zamanda İbâdîyye'ye göre, Hz. Peygamber'in fethettiği her bölgeye bir vali ataması onun konu hakkındaki takirî sünnetine örnek gösterilmektedir.³⁶

İbadîler, Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesi konusunda Muhacir ve Ensar'ın ittifakını icma delili olarak ele almaktadırlar. Bu tercihleri ile İbâdîyye, hilâfet konusunda Eş'arî ve diğer İslâmî mezheplerin, "İmamet Kureyş kabilesine aittir"³⁷ görüşünden ve Şîa'nın genel kabulü olan "imamet Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin hakkıdır" anlayışından farklı bir yaklaşım ortaya koymuş olmaktadır.³⁸ Buna ek olarak onlara göre imamet halkın ihtiyacı/maslahatı üzerine inşa edilmektedir. Bu yüzden imamet, İslâm dairesinde Müslüman halkın faydasına bağlı olarak şekillenmektedir.

İbâdîyye'ye göre imamın ilk görevi dinî hükümleri yerine getirmek, Allah'ın emir ve yasaklarını uygulamak, Müslümanları ve onların birliğini koruyup kollamaktır. Bunu yapabilen kimse kesinlikle Hz. Peygamber'in (s.a.v) halifesi sayılır.³⁹ Daha evvel de zikredildiği üzere İbadîler'e göre imamet konusu inançla alakalı bir mesele değildir. Ancak mezhep içindeki Nükkâr hareketiyle birlikte, İbâdîyye'nin ana akımını teşkil eden Nükkârîyye'nin rakibi Vehbiyye'ye⁴⁰ göre imamet inançla alakalı bir

³⁴ Nisa 4/59.

³⁵ Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, no. 893; Ebû Davud, *es-Sünen*, 553/4.

³⁶ Abdullah b.Humiyedb.Sellum es-Sâlimî, *Şerhu'l-cami es'-sahîh* (Maskat: Vizaratü't-Türas el-Kavmi ve's-Sekafe), 1/74.

³⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/74.

³⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Küleynî er-Râzî, *el-Kâfi* (Beyrut: Menşurât el-fecr, 2007), 1/277.

İbrahim Behhâs, "Şurutu'l-İmame inde'r-Rüstemiyyîn", *Mecelletü el-vehatli'l-buhusive'd-dirâsât*, 18 (2013), 229, 233.

³⁹ Ebû Ya'kûb el-Vercelânî, *el-Adel ve'l-insâf fi m'arifeti usuli'l-fikhve'l-İhtilâf* (Maskat: Vizâretu't-Türâs el-Kevmi ve es-Sâkâfe, 1984), 2/68; *Es-siyer ve'l-cevabâtliulâmâ' Umman*, 2/358. Addûn b. Nasır Cehlân, *el-Fikru's-siyasîinde'l-İbâdîyye min hilali erai eş-şeyh Muhammed bin Yusuf Ettfeyyîş* (Gardâye: Cem'iyetü't-Türâs, 1990), 151.

⁴⁰Rüstemî Devletinin halifesi Abdurrahman b. Rüstem vefatından hemen önce hicri 171 yılında yedi kişiden oluşan bir danışma grubu oluşturmuştur. Bu danışma grubu içinde Abdullah b. Yezîd el-Fezârî (ö. II./VIII. yy), Abdullah b. Abdulaziz (ö. II./VIII. yy), Ebu'l-Mu'erric Ömer b. Muhammed (ö. II./VIII. yy), Şuayb b. Marûf (ö. II./VIII. yy), Hatim b. Mansûr (ö. II./VIII. yy), ve Yezîd b. Fendîn (788/172) gibi önemli isimler vardır. Bu kişiler halife olarak Abdulvehhâb b. Abdurrahman b. Rüstem'i seçmişlerdir. Adı geçen Yezîd b. Fendîn halife olacak güç ve liyakati kendisinde gördüğü için halifelğe aday olarak kendini de göstermiştir. Abdülvehhâb halife seçildikten sonra Yezîd b. Fendîn kabul etmeyip kendisi ve taraftarları isyan etmişler, İbn Fendîn ve taraftarları, Abdülvehhâb'ın

mesele haline gelmiştir. Kuzey Afrika'daki İbadî-Rüstemî Devlet'in ikinci yöneticisi Abdülvahhab b. Rüstem'in (ö. 208/823) imametini kabul etmek ve Nükkâriyye'den berat etmek imanın şartlarından olmuştur. Bu gelişmeden sonra İbâdiyye'de imamet, siyasî/ıdarî bir mesele olmaktan çıkarak itikadî bir çerçeve içinde mütalaa edilmeye başlanmıştır.⁴¹

3. İbâdiyye'ye Göre Liderin Kriterleri

İbadîlere göre imamet'in temel kriteri iki tanedir: Birincisi, kişinin liyakatli olmasıdır. Buna göre halife, ırka ve kabileye bakılmaksızın takva sahibi olma, doğru yol üzerine olma, zeki olma gibi bütün iyi kişilik özelliklerine sahip olmalıdır. Burada ırktan kasıt özellikle Kureyşîlik'tir. Yani Kureyşîlik şartının geçersizliği iddiasıdır. Ehl-i Sünnet ve Şîa arasında bu şart konusunda anlaşmazlık olsa da bu iki mezhep Kureyşîlik ilkesini dolaylı olarak kabul etmiştir. Ancak genel olarak Haricîler özel olarak da İbadîler, liyakatle alakası olmadığı gerekçesi ile bu şartın imamet için zorunlu olmadığını ifade etmişlerdir. Üstelik bu şart, adil bir toplum kurmak ve sürdürmek için zorunlu bir etken de değildir. Aynı zamanda imamette Kureyşîlik şartı, duygusal-dinî bir etken olduğu ve İbadîler de imameti siyasî ve dünyevî bir görev olarak gördükleri için Kureyşîliği kabul etmemişler ve imamet'in, liyakatli her Müslümanın hak ettiği bir makam olduğu görüşünü savunmuşlardır.⁴² Böylelikle imamet'in Kureyş dışından insanların da yapabileceği bir görev olduğu hususu ön plana çıkarılmış olmakta ve kendilerine de Müslüman toplumların liderliğine aday olma yolu açılmış olmaktadır.

İmamet'in kriterlerinden ikincisi ise imameti en iyi şekilde yerine getirmenin, imamın en önemli görevlerinden biri olmasıdır. Bu da adalet ve halka iyi davranmakla mümkündür. Bu hususta İbn Sellâm el-İbadî (ö. 887 sonra) şöyle söylemektedir: "İmamın müstakim olarak kabul edilebilmesi için bütün insanların onun nezdinde eşit olması gerekir. Uzak veya yakın, makam sahibi veya avam, erkek ya da kadın, küçük veya büyük, kırmızı ya da siyah arasındaki fark ancak takva ile olur. Allah Teâlâ'nın buyurduğu gibi: *"Sizin Allah katında en üstünüz en takvalı olanınızdır."*⁴³ Allah Teâlâ burada, insanların nasıl erdemli olabileceklerini ve insanların hak etmediği şeyleri ele geçirmelerini yasakladığını açıklamıştır. Bu şekilde davranmayan kişiler adalet ehlinde değildir."⁴⁴ İbadîler bu şarta çok önem vermekte, bu şartın önemini açıklamak için Hz. Ömer'in yaptıklarından örnekler vermektedir. Bu noktada Hz. Ömer'in zayıf ancak takvalı olan Kufe valisi Ammâr b. Yâsir'i görevden azledip yerine dindarlığı ile tanınmayan fakat idareciliği güçlü olan Muğire b. Şu'be'yi atmasını örnek olarak almışlardır. İbadîlere göre Hz. Ömer'in bu kararı devlet menfaati yani

hilâfetini inkâr etmelerinden dolayı "Nükkâr" veya Nükkâriyye diye isimlendirilmişlerdir. Abdülvehhâb'ın taraftarları da "Vehbiyye" ismi ile anılmışlardır. Dercinî, *Tabakâtü'l-meşâ'ihbi'l-Mağrib*, thk. İ. Tallây (Constantine: y.y.1397/1977), 1/41.

⁴¹Pierre Cuperly, *İnteroduction a l'ctude de L'İbasdisme et de satheologie* (Alger: OPU, 1984), 452.

⁴²Bu 'acîle, *el-İslâmu'l-Haricî*, 162.

⁴³Hucurât 49/13.

⁴⁴ Muhammed b. Yusuf Etfeyyîş, *Şerhu Akideti't-Tevhîd*, thk. Mustafa b. Nasir Vinten (Gardâye: Cem'iyetü't-Türâs, 2001), 592.

maslahat gereğidir. Bu da imametın özündeki maslahat gerçeğini göstermektedir. Yani Hz. Ömer burada dinî liyakati değil görev liyakatini tercih etmiştir.⁴⁵

İbadîler kendi tarihlerinde imamet için günahkâr bir vali ya da imamın atanmasını kabul etmemelerine rağmen Hz. Ömer'in bu uygulamasından ders alarak imameteki temel şartın halka ve devlete iyi hizmet etmek olduğunu anlamışlardır. Mamafih onlara göre imamın sadece cesaretli, güçlü ve görevini iyi bilen değil, bunların yanında iyi bir Müslüman olması da gereklidir. Eğer bu şartlara, özellikle dinî şarta sahip olmayan bir imamet adayı varsa, görevi ikame etmede ona yardım edecek birinin (danışmanın) atanması şartıyla imam olabilir.⁴⁶

İbadîlerdeki Müslüman olma şartı aynı zamanda imamın İbâdiyye mezhebine mensup olması da demektir. Bu konuda İbâdiyye'nin önemli bilginlerinden Ebû Yakûb el-Vercelânî (ö. 570/1174) şöyle demektedir: "Sadece bid'at sahibi olmayan Müslümanlar halife olabilir. Ama savunma (*imâmetü'd-difâ'*) vb. durumlarda bizden ve onlardan halife olabilir."⁴⁷ Buradan anlaşıldığına göre bütün Müslümanlardan halife olabilmenin önü açıktır. Dolayısıyla İbadîlere göre imam her zaman tam liyakat sahibi olmayabilir. Mezhebin dışından birinin imam olarak atanması durumunda, vazifenin kurumsallığı nedeniyle ancak çevreyle istişare yapılarak imamet görevi yerine getirilebilir. Yani İbadîlere göre imam tek başına devleti idare edemez.⁴⁸

Haricîler, imamet düşüncesinde diğer fırkalardan daha esnek düşünmektedir. Hatta bazı Haricîler imameteki erkek olma şartını zorunlu görmemektedir. Onlara göre imamette liyakat önemli olduğu için bu görev bir kadına da verilebilir. İmam ve halk arasındaki ilişki iyi olduğu sürece bir müminin imam olması mümkündür.⁴⁹ Diğer mezheplerin aksine İbadîlerde de imamet konusunda benzer esneklikler bulunmaktadır. İbadî kaynaklarda kadının imam olabileceğine dair herhangi bir ibare yoktur. Ancak İbadîlerde de aynı Haricîlerde olduğu gibi liyakatli herhangi bir Müslüman imam olabilmektedir. Dolayısıyla İbadîlere göre kadının devlet başkanı olmasında teorik ve dinî açıdan herhangi bir engel yoktur.⁵⁰

İbadî düşüncesinde daha önce aktarıldığı gibi imam ve halk arasındaki ilişki imamın görevini sağlıklı bir şekilde sürdürebilmesi için önemlidir. Bu ilişkinin kuralı imamın âdil olmasıdır. İmam âdil olursa halk da imama biat edecek ve ona itaat edecek; aynı zamanda da imamı kontrol edecektir. Bu konuda İbn Sellâm: "Herhangi bir imam doğru bir şekilde vazifelendirilir de halkı ona itaat etmezse Allah Teâlâ ve Peygamberi o halktan berîdir. Herhangi bir imam adaletli olmazsa Allahu Teâlâ, Peygamberi ve halk o imamdan berîdir."⁵¹ demektedir. Mesele, imama karşı halkın

⁴⁵Vercelânî, *el-Adel ve'l-insâf*, 1/154.

⁴⁶Bu 'acîle, *el-İslâmu'l-Haricî*, 163.

⁴⁷Vercelânî, *el-Adel ve el-insâf*, 2/ 91.

⁴⁸Bu 'acîle, *el-İslâmu'l-Haricî*, 165.

⁴⁹ el-Bagdâdî, *el-Milel ve'n-nihel*, thk: Alebir Nesri Nâdir (Beyrut: Dâru'l-Meşrik), 86.

⁵⁰Bu 'acîle, *el-İslâmu'l-Haricî*, 166.

⁵¹ İbn sellâm el-İbadi, *Bed' el-İslâm ve Şerâu 'ud-din*, thk: Feriz Chevarts, Sâlim b. Yakûb (Wiesbaden: Franz Steiner, 1986), 98.

ayaklanmasının meşrûiyet yolunun açılması bakımından oldukça önemlidir. Bu konuda diğer İslâmî fırkalardan farklı düşünen İbadîler, ayaklanmanın gerekçesini halka verilen hizmetle irtibatlandırmaktadırlar. Mamafih Haricîlere göre de halkın adil olmayan imama isyanı vacipken bazı Haricîlere göre ise caizdir. Vacip olarak gören gruplar zalim bir imamın hâkimiyeti altında bulunmanın günah olduğunu ileri sürüp imama karşı çıkmanın vacip olduğunu savunmaktadırlar.⁵²

Vercelânî bu konuyu şöyle anlatmaktadır: “Zalim sultanlara karşı ayaklanma konusunda insanlar arasında ihtilaf vardır. Ehl-i Sünnet’e göre, eğer zalim imam birini döver ya da birinin malını gasp edip zulmederse ona karşı ayaklanmak haramdır.”⁵³ Ona göre Ehl-i Sünnet’in bu görüşü haram konusunda çok aşırı bir görüştür. Çünkü bu görüşe göre “emr-i bi’l ma’ruf nehy-i ‘ani’l münker” görevi yerine getirilememektedir. Bu görüşe karşı olan Ezârîka ve Necâdât fırkalarının görüşlerini Vercelânî şöyle aktarmıştır: “İmamlara ve ordularına karşı ayaklanmak vaciptir.”⁵⁴ Vercelânî’ye göre bu görüş de ayaklanma konusunda çok aşırı bir görüştür. Çünkü bu gibi eylemlerin sonu olumsuz bir şekilde neticelenmiştir.⁵⁵

Vercelânî’nin açıklamalarından anlaşılmalıdır ki İbadîler’in imama karşı ayaklanma konusunda ortak bir görüşü mevcuttur. Haricî bazı grupların görüşlerinin aksine bu ayaklanmanın hükmünü Vercelânî şöyle açıklamıştır: “Hak sahipleri, ‘imamlara karşı çıkmak caizdir ve Allah’a yapılan bir ibadettir’ derler. İmamların zulümlerine karşı cihat etmek büyük ibadetlerdendir.” Son tahlilde İbadîler, imama karşı ayaklanmanın haram ya da vacip olduğunu savunmamış; aksine söz konusu görüşlerin ortasında yer almış ve köken itibarıyla Haricî bir grup olmalarına rağmen günümüze kadar varlıklarını sürdürmeyi başarmışlardır.⁵⁶

İbadîlerin bu şekildeki mutedil siyasî düşüncesinde yer alan bir diğer konu ise İbadî olmayan gruplarla ilişkileridir. İbadîler, ilk zamanlarda uyguladıkları diğer grup ve mezhepleri tekfir etme ve onlarla ilişkiyi kesme politikasını zamanla geliştirip İbadî olmayanlarla birlikte yaşanabileceği sonucuna varmışlardır. Örneğin Haricî bazı gruplara göre kendi mezheplerinden olmayanların yaptıkları şahitlik geçerli değildir ve kanları helaldir.⁵⁷ Ancak İbadîler’e göre İbadî olmayanların şehadeti makbuldür ve onların kanları helal değildir. Hatta gizlilik (*kitmân*) dönemlerinde İbadî olmayan bir imamın hâkimiyeti altına da girilebilir. Bu konuda İbadî kaynaklarda birtakım fetvalar da bulunmaktadır. Bu fetvalarda diğer mezhep müntesiplerinden olan imamlara karşı savaşmak, onlara zekât ve sadaka vermek ve onlara itaat etmek gibi konular anlatılmaktadır. Örneğin İbadî olmayan bir imama karşı ayaklanmayı haram olarak görenler şu ayet ve hadisle istidlal etmişlerdir: Allah şöyle buyurmuştur: “*Kalbi imanla dolu olduğu halde baskı altında kalanın durumu müstesna.*”⁵⁸ Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Beş vakit namaz kıldıkları sürece onlara kötülükte*

⁵²Bu ‘acîle, *el-İslâmu’l-Haricî*, 167.

⁵³Vercelânî, *el-Adel ve el-İnsâf*, 2/49.

⁵⁴Vercelânî, *el-Adel ve el-insâf*, 2/49.

⁵⁵Bu ‘acîle, *el-İslâmu’l-Haricî*, 168.

⁵⁶Bu ‘acîle, *el-İslâmu’l-Haricî*, 169.

⁵⁷Eş’arî, *Makalatü’l-İslâmiyyin*, 1/84-95.

⁵⁸Nahl 16/106.

değil iyilikte itaat edin." İbâdîler, bu konuda, bazı ilk dönem dinî eserlerinden de delil getirmektedirler.⁵⁹

SONUÇ

Genel olarak İbâdî siyasî düşüncesi Ehl-i Sünnet'e yakın, Haricîler'den uzak mutedil bir düşünce tarzı olmasına rağmen bazı alanlarda İbâdîlerin görüşlerinin net olmadığı anlaşılmaktadır. Bu konular incelendiğinde İbâdîyye'nin yöntem olarak Haricîlere daha yakın oldukları müşahede edilmektedir. Bu net olmayan görüşlerinden dolayı İbâdîler tarihte çokça sorun ve çatışma yaşamışlardır. Bu muğlaklığın nedeni tam olarak Haricî bir grup olmamalarına rağmen İbâdîlerin her zaman Haricîlerin etkisinde kalmalarıdır.

İbâdîyye itikadî-siyasi refleksleri pek çok açıdan Şîa ile benzerlik arz etse de teorik açıdan Şîa'nın kabul ettiği nasla tayin edilmiş mehdi-imam görüşüyle bağdaşmamaktadır. Hatta İbâdîler'in imâmet görüşünün hem teolojik açıdan hem de sosyolojik açıdan Şîa'nın imâmet öğretisi ile taban tabana zıt olduğu da söylenebilir. Hâriciliktakiyye mutlak suretle reddedilmekteyken İbâdîyye'de belli koşullarda tecviz edilmektedir. Ancak Şîa'nın itikadî anlayışına nispetle sınırlı, azimetten çok ruhsat olarak belli koşullarda müracaat edilen bir uygulama olduğu anlaşılmaktadır.

İbâdîler'de imâmet başlangıçta itikadî bir konu olarak ele alınmamaktaydı. Ancak Nükkâriyye hareketiyle birlikte İbâdîyyenin kollarından biri olan Vehbiyye'ye göre imâmet, itikadla alakalı bir mesele haline geldi. Abdulvahâb b. Rüstem'in imâmetini kabul etmek ve Nükkâriyye'den berat etmek imanın şartlarından oldu. Böylece imâmet meselesi siyasî bir mesele olmaktan çıkıp inanç meselesi haline gelmiştir. Mamafih Şîa ile benzerlik kurulabilecek bir olgu da velâye ve berâ'e inancı veya uygulamasıdır. Hâricilik'te Şîa'nın kabullerine benzer, ihlal eden mezhep müntesibinin ölümüyle dahi neticelenebilecek katı bir tevellî ve teberrî inancı mevcutken İbâdîlik'te daha mahdut bir inanç halindedir.

KAYNAKÇA/REFERENCES

Ahmet, Abdulaziz Salih, Nizam-u'l-İmame Fi Umman, el-Mecelletu'l-İlmiyyeli külliyyeti'l-Âdâb, CâmiaetTanta, 37 (Kasım 2017), 92-99.

Amara, Allaoua, L'İbâdîsme et la malikisation du Maghreb central: étuded'un processus long et complexe (ive-vie/xe-xiiesiècle), L'İbâdîsme dans lessociétés de l'İslammédiéval, ed. CyrilleAillet, 329-347, Berlin: De Gruyter, 2018.

'Avvâ, Muhammed Selim. el-Medârisu'l-fikriyye'l-İslâmiyyemine'l-Havâricile'l-İhvâni'l-Muslimîn, Beyrut: eş-Şebeke'l-'Arabiyyeli'l-Ebhâsve'n-Neşr, 2016.

Bağdâdî, AbûMansûrAbdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-firkati'n-nâciye minhüm, Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, 1977.

Behhâs, İbrahim. "Şurutu'l-İmame inde'r-Rüstemiyyîn", Mecelletü el-vehatli'l-buhusive'd-dirâsât, Gardâye, 18 (2013), 229-233.

Bell, Alfred, el-Firaku'l-İslâmiyye fi eş-şemeli'l-İfrikimina'l-fethi ila'l-yevm, çev. Abdurrahman Bedevi, Beyrut: Daru'l-Gerbi'l-İslâmî, 3. Basım, 1987.

⁵⁹Bu 'acîle, *el-İslâmu'l-Haricî*, 170-171.

- Bu'acîle, Neciyye el-Werrîmî. el-İslâmu'l-Haricî, Beyrut: Darut-Taliaa, 2006.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhamed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, el-Camiu's-Sahîh, Mısır: el-Metba'atu'l-Kübra el-Amiriyye, 1422.
- Ca'bîrî, Ferhat b. Ali. el-Bu'dü'l-hadârîli'l-'Akîdeti'l-İbâdîyye, Gerdâye: Cemî'yetüt't-Türâs, 1991.
- Cehlân, Addûn b. Nasır. el-Fikru's-siyasî inde'l-İbâdîyye min hilali erai eş-şeyh Muhammed bin Yusuf Etfeyyîş, Gardâye: Cem'iyetüt't-Türâs, 1990.
- Cuperly, Pierre. İnteroduction a l'ctude de L'İbasdisme et de satheologie, Alger: OPU, 1984.
- Dercînî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Saîd b. Süleymân et-Temicârî. *Tabakâtü'l-meşâ'ihbi'l-Mağrib*, thk. İbrâhîm Tallây, Constantine: y.y.1397/1977.
- Ebû Davud, Süleyman b. Aş'as, es-Sünen, thk. Şuayb el-Arnaut, Muhamed Kâmil Karabalı, Dâru'l-r-risâle el-Âlemiyye, 2009.
- Eş'arî, Ebû 'I Hasan. Makalatü'l-İslâmiyyin, thk. M. Zerzûr, Beyrut: el-mektebetu'l-Asriyye, 2005.
- Etfeyyîş, Muhammed b. Yusuf. Şerhu Akideti't-Tevhîd, thk. Mustafa b. Nasir Vinten, Gardâye: Cem'iyetüt't-Türâs, 2001.
- Harekât, İbrahim. "Mağrib", TDV İslâm Ansiklopedisi, 27/ 314-318, Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Harîzî, İbrahim Musa, el-İmâm Abdullah b. İbâd el-Hiyâdî, Gardâye: Cem'iyetu't-Türâs, 2010.
- İbn Haldûn, Abdurehan. Tarih İbn Haldûn, Thk. Halil Şehade, Beyrut: Dâu'l-Fikr, 1981.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri. *el-Faslı'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, Kahire: Mektebetu'l-Hanci, ts.
- İbn sellâm el-İbâdî, Bed' el-İslâm ve Şerâu'ud-din, thk: Feriz Chevarts, Sâlim b. Yakûb, Wiesbaden: Franz Steiner, 1986.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâimedüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihaye*, thk. Abdullah et-Türki, Kahire: Dar Hecer, 2003.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk er-Râzî. *el-Kâfî*, Beyrut, Menşurât el-fecr, 2007.
- Neccâr, 'Amir. el-Havâric Akîdeten ve fikren ve felsefeten, Kahire: Daru'l-Me'ârif, 1994.
- Sâlimî, Abdullah b.Humiyyed b. Sellum, Şerhu'l-cami es'-sahîh, Maskat: Vizaretüt't-Türâs el-Kavmi ve's-Sekafe.
- Seyyâbî, Sâlim b. Hammûd. el-Ura el-vesîkeşrh keşfi'l-hakike limen cehile't-tarîke, Epub, y.y. 2020.
- Şemmâhî, Ebü'l-Abbas Bedreddin Ahmed b. Saîd b. Abdülvâhid. Kitâbü's-siyer, Kahire: el-Matbaa'l-Bârûniyye, 1301.
- Siyer ve'l-cevabât li ulâmâ' Umman*, thk. S. İsmail Kaşif, Maskat: Vizaretüt't-Türâsî'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1986.
- Türki, Abdullah b. İbrahim, Kiyam nizamî'l-İmâme fi Umman 1913-1920/ 1331-1339, Mecelletu camiati ummi'l-Kura Li ulûmi'ş-şariati ve'd-dirâsâti'l-islamiyye, 46 (Muharrem 1430), 281-332.
- Vercelânî, Ebû Ya'kûb. el-Adel ve'l-insâf fi m'arifeti usuli'l-fikh ve'l-İhtilâf, Maskat: Vizâretu't-Türâs el-Kevmi ve es-Sâkâfe, 1984.
- Vercelânî, Ebû Ya'kûb. *ed-Deliluve'l-burhan*, thk. Sâlim b. Humejd b. Süleyman el-Hârîsi Maskat: Vizaretüt't-Türâsî'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1983.

Extended Abstract

The Ibadian Political Thought

The Ibadites are among the earliest Islamic sects in terms of emergence, And it is one of the few Islamic sects that has preserved its existence till date, Where we find them today in different regions like the Sultanate of Oman, North Africa, Tanzania and others, But despite this, the research on Ibadites remains below reasonable limit, If we compare them with other existing or extinct groups. In this article we will try to explain the basic issues in Ibadhi political thought, Because, In my opinion, this is the secret of the survival of the Ibadites to this day, because they have taken many cultural and military blows in their history, yet they have preserved their existence, rather they have been able to coexist with other groups and sects throughout history and even today, which means that they are characterised by a certain degree of moderation in their thinking, although they are part of the group of Kharijites who hold a hard political ideology as it is known in Islamic history, And this may be the reason for its disappearance, However, the Ibadites, despite their historical association with the Kharijites, differ from them in terms of the political line, at the level of application in particular. In order to extract the political thought of the Ibadites, I have used the historical method by reviewing the basic historical sources of the Ibadites such as the book of es-siyer by Ebû'l-Abbas Şemmâhî and other Ibadite sources, In particular, the Kharijites because this is the group closest to them historically and because many scholars do not distinguish between them and the Ibadites. In addition, the comparative method allows us to see the exact boundaries and methodology of Ibadite political thought.

Ibadian political thought was characterized by a number of features, the most important of which are: First, the political thought of the Ibadites is a clear thought and differs from the thought of the Kharijites since its beginnings in the first and second centuries of the Hijra. For this reason, combining Ibadites and Kharijites in political thought is a wrong position, Second: the Ibadites are an Islamic sect that can be considered moderate and close to Sunni thought because it does not consider anyone who disagrees with it as an infidel or non-Muslim, as is the case with the Kharijites. This, in my opinion, is the reason that the Ibadites have preserved their existence to this day, where we find in Islamic history that most Islamic sects with an extremist approach have disappeared over time, Third: The Ibadis do not require that the imam or caliph be from the Quraysh tribe, as the Sunnis and Shiites believe, Rather, they believe that any Muslim has the right to be an Imam for Muslims, And their concept of a Muslim includes being an Ibadi, In addition to that, they stipulate that the imam be independent and fit for the leadership from the religious and moral point of view, That is why the Ibadis give great importance to the relationship between the imam and the common people, Therefore, the approval of the public is an indication of the justice and acceptance of the Imam, But the imamate of a non-Ibadhi is permissible in some circumstances, Fourth: the Imamate is a religious matter according to the Ibadites, but it is not part of the belief system, it is one of the parts of the Shari'ah, but at a certain stage in the history of the Ibadites it was indirectly associated with matters of faith, the political thinking of the Ibadites is a flexible thinking that has to do with the people and their daily life and not with faith, One of the manifestations of this development, is the idea of the Azzâbe, which was created by the Ibadites of North Africa. This means that the presidency is not in the hands of one person, namely the Imam or the Caliph, but that the society is governed by a multi-member body or council.

Keywords: Ibadis, Politics, Imamate, Kharijites, Thought.

Sosyolinguistik Bir Olgu Olarak Diglossianın Arap Toplumundaki Varlığı ve Durumu¹

The Presence and Status of Diglossia in Arab Society as a Sociolinguistic Phenomenon

Seyfettin HARUNİ

ORCID: 0000-0002-7201-364X

Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Türkiye

seyfettinharuni@sakarya.edu.tr

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 08.11.2022 Düzeltme/Revised: 04.12.2022 Kabul/Accepted: 07.12.2022

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: HARUNİ, S. (2023). Sosyolinguistik Bir Olgu Olarak Diglossianın Arap Toplumundaki Varlığı ve Durumu, Antakiyat, 6(1), 98-118

Öz

Diglossia, bir toplum içinde konuşmacılar tarafından aynı dilin, biri üst öteki alt olmak üzere iki varyantın/lehçenin farklı koşullar altında kullanılmasını ifade eder. Amerikalı dilbilimci Charles Ferguson 1959 tarihli meşhur *Diglossia* başlıklı makalesinde diğer birkaç dille birlikte Arapçayı da sistematik bir şekilde bu olguyla ilişkilendirmiştir. Etimolojik açıdan *diglossia* ile aynı anlama gelen *bilingualism* (iki farklı dilde iletişim kurabilme becerisi) kavramı da sosyolinguistik bir olgu olarak bazı dilbilimciler tarafından zaman zaman Arapçaya atfedilmektedir. Gerek bu iki kavram arasında ikilemin bulunması gerekse Standart Arapçanın birden fazla alt lehçeleriyle beraber kullanılması, Arap toplumundaki dilsel durumun en karmaşık ve en spesifik *diglossia* türü ile nitelendirilmesine neden olmaktadır. Aynı toplum tarafından yine köken itibarıyla aynı dilin üst ve alt varyantlarının kullanılması ile sınırlandırıldığında *diglossia* kavramının günümüz Arapçasının sosyolinguistik durumunu doğru bir şekilde yansıttığı görülmektedir. Esasında eski tarihlerden itibaren çeşitli siyasi ve sosyal münasebetlerden ötürü yapı ve fonksiyon bakımından *fasih dil* ile *halk dili* (Avamca) arasında var olan farklılık ve ayrışma, Arap dünyasında özellikle mahalli lehçelerle konuşmanın teşvik edildiği on dokuzuncu yüzyıl Batı sömürgeciliği döneminde daha da belirgin hale gelmiştir. Makale, *diglossia* ile *bilingualism* kavramlarını Arap toplumu ve iletişim alışkanlıkları özelinde incelemeyi, geçmişten günümüze *diglossia* ile ilişkilendirilen Arap dünyasının dilsel durumunu sosyolinguistik açıdan ele almayı ve meseleye dair genel bir değerlendirme sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Diglossia, Sosyolinguistik, Standart Arapça (Fushâ), Âmmiyye (Avamca)

¹ Bu çalışma Doç. Dr. Hasan Taşdelen danışmanlığında 2010 yılında savunduğumuz *Arap Dilinin Tarihi ve Arapçada Diglossia Olgusu* başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

GİRİŞ

Birçok toplumda aynı dilin değişik koşullarda kullanılan bir veya birden fazla lehçesi olduğu bilinen bir durumdur. Standart dil ile mahallî lehçelerin aynı anda paralel olarak kullanıldığı İtalyanca ve Farsça dilleri bu duruma uygun bir örnek teşkil etmektedir. Bu iki dilin konuşulduğu ülkelerde insanlar yakınlarıyla mahallî lehçeyle konuşurken farklı lehçeyi kullanan insanlarla, umumi yerlerde ve resmî bağlamlarda standart dili kullanmaktadırlar. Her toplumda ve dilde buna benzer örneklerin bulunduğu söylenebilir. Bunun dışında aynı bölge insanların tipolojik olarak aynı fakat yapı bakımından birbirinden oldukça farklı iki dil çeşidi kullandıklarına da rastlanmaktadır. Bu olgu *diglossia* adıyla anılmaktadır. *Diglossia* kavramı Yunanca kökenli olup çift dil anlamına gelen *diss* ve *glossa* kelimelerinden türemiştir. Arapçada ise bu kavram ikilik ve eşlilik anlamına gelen *izdivâciyye* (إِزْدِوَاجِيَّة) terimiyle karşılanmaktadır.²

Diglossia kavramını literatürde ilk olarak Alman dilbilimci Karl Krumbacher (1856-1909) *Das Problem der Modernen Griechen Schriftsprache / Modern Yunanca Yazı Dilinin Sorunları* (1902) adlı eserinde kullanmıştır. Krumbacher bu kitabında, Yunanadaki *Dimotiki* (avamca) dilini, temiz ve edebî dil olarak kabul edilen *Katharevusa*³ yazı diliyle karşılaştırmış ve *diglossia* kavramını Yunanadaki dilsel durumun karmaşıklığını açıklamak üzere *bilingualism* anlamında kullanmıştır. Ayrıca eserinde Arap dilindeki benzer özel durumlara da işaret ederek *diglossianın* menşei, doğası ve gelişimiyle ilgili açıklamalara yer vermiştir.⁴

Arapçayı ilk kez açık bir şekilde *diglossia* ile ilişkilendiren Fransız dilbilimci William Marçais (1872-1956) ilgili terimin müessisi kabul edilmektedir. Şöyle ki, 1930 yılında yayınlamış olduğu *La diglossie arabe* adlı makalesinde, ilk kez *diglossia* terimini “*Edebî dil ile Argo Dili Arasındaki Rekabet*” (*La Concurrence Entre une Langue Savante Écrite et une Langue Vulgaire Parfois Exclusivement Parlée*) şeklinde tanımlamayıp, değişik fonksiyonlarıyla birlikte bir dilde birçok varyasyonun varlığını ve paralel kullanımını bu terim altında açıklamıştır.⁵ Daha sonra bu olguya

² Muhammed Râcî ez-Zağûl, “İzdivâciyyetu'l-luğa – Nazra fî Hâdiri'l-'Arabiyyeti ve Tetallu' nahve Mustakbelihâ”, *Mecelletu mecme'i'l-luğati'l-'arabiyye el-Ürdunî* 9/10 (1980).

³ 1964'ten 1976 yılına kadar Yunan okullarında standart dil olan Katharevusanın yanında unutulmaya yüz tutmuş Dimotiki dilinin de okutulmasına müsaade edilmiştir. Bu çift dillilik 1976'ya kadar devam etmiştir. 1976'da Yunanistan'da çıkan bir kanun ile Katharevusa, devletin resmi dili olmaktan çıkartılmış ve Dimotiki resmi dil haline getirilmiştir. Böylece okul, resmi daire ve evlerde konuşulan dilin aynı olması sağlanmıştır.

⁴ Dimitri Sotiropoulos, “Diglossia and the National Language Question in Modern Greece”, *Linguistics* 15/197 (1977), 5-31.

⁵ William Marçais, “La diglossie arabe”, *L'Enseignement Public* 97 (1930), 401- 409; Alexis Tengan, “European languages in African society and culture: A view on cultural authenticity”, *Language Contact and Language Conflict*, ed. Martin Pütz (Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1994), 130.

farklı açılardan yaklaşılmış, Amerikalı dilbilimci Charles Ferguson (1921-1998) 1959 tarihli meşhur *diglossia* adlı makalesinde bu kavramı sosyolinguistik (toplum dilbilim) bakımından inceleyen ilk kişi olmuştur. Ferguson, bugün dilbilim alanındaki klasikler arasında yer alan bu makalesinde⁶ *diglossia* terimini Arapça, Modern Yunanca, İsviçre Almancası ve Haiti'nin Kreol dili olmak üzere toplamda dört dil bağlamında yeniden tanımlamaya ve teorik bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Ferguson'un *diglossia* tanımı şöyledir:

“Diglossia nispeten istikrara kavuşmuş bir dilsel durum olup bu durumda dilin ana lehçelerinin yanında –ki bu lehçeler standart veya mahalli olanları ihtiva ediyor olabilir- oldukça farklılaşmış, büyük oranda sistematize edilmiş (çoğunlukla gramer açısından daha kompleks hale gelmiş) ve statüsü yüksek kabul edilmiş bir varyant vardır. Bu varyant oldukça geniş ve prestijli bir yazılı edebiyatın olmaktadır. Bu yazılı edebiyat önceki dönemlere ait bir edebiyat olabileceği gibi, resmi eğitim neticesinde yaygın bir şekilde öğrenilen ve daha çok resmi konuşma ve yazılara has olan, bununla birlikte toplumun herhangi bir kesimi tarafından günlük konuşmalarda kullanılmayan bir konuşma dilini kullanan topluluğa ait bir edebiyat da olabilir.”⁷

Ferguson bu tanımın yanı sıra makalesinde, fonksiyon, prestij, edebî miras, edinim, standardizasyon, istikrar, gramer, sözlük (lexicon) ve fonoloji olmak üzere dokuz kategoriden oluşan bir *diglossia* tasnifi de önermiştir.

Diglossia ile ilişkilendirilen toplumun hiçbir kesimi, sıradan günlük konuşmalar için dilin üst varyantını kullanmaz. Bu, *diglossial* durumun rölatif istikrarını sağlayan belki de en önemli faktörlerdendir. Yine, *diglossia* ile ilişkilendirilen bir toplumda, dilin iki varyantı farklı *prestij* derecesiyle öne çıkmaktadır. Üst varyantın statüsü daha yüksek olup dini törenlerde, eğitim kurumlarında, yazılı ve görsel medyada kullanılır. Statüsü düşük olan alt varyant ise bazı kültürel etkinliklerde, aile ortamında, sosyal çevrelerde ve resmi olmayan sözel iletişim durumlarında tercih edilir. Varyantlardan hangisinin kullanılacağını iletişim durumu belirlemektedir. Üst varyant genellikle zengin *edebiyat kültürü* ile biliniyor olmasına ve kitaplar ve sözlüklerde standardize edilmesine rağmen, sadece yazı dili olması nedeniyle hiç kimsenin anadili değildir. Üst varyanttan ziyade alt varyant, çocukların ilk olarak edindikleri dildir. *İstikrar*, uzun vadede varlık gösteren bir fenomen olarak *diglossianın* diğer önemli özelliklerindedir. Dilin her iki varyantında kullanımda olan, dilbilimsel açıdan ilişkili

⁶ Charles. A. Ferguson, “Diglossia”, *Word* 15 (1959), 232-251.

⁷ Tarifin İngilizcesi şu şekildedir: “*Diglossia is a relatively stable language situation in which, in addition to the primary dialects of the language (which may include a standard or regional standards), there is a very divergent, highly codified (often grammatically more complex) superposed variety, the vehicle of a large and respected body of written literature, either of an earlier period or in another speech community, which is learned largely by formal education and is used for most written and formal spoken purposes but is not used by any section of the community for ordinary conversation.*” Bk. Ferguson, “Diglossia”, 244-245.

ancak fonolojik olarak birbirinden farklı onlarca sözcük ve tabir de *diglossianın* göstergelerindedir. Son olarak, *diglossia* ile ilişkilendirilen bir toplumda dilbilimsel açıdan birbiriyle ilişkili iki dilin alt varyantı daha basit bir fonoloji (sesbilim), morfoloji (kelime bilgisi) ve sentaks (gramer) ile karşımıza çıkmaktadır.⁸

1. Diglossia Kavramının Sınırları

Ferguson'nun önerdiği dokuz kategoriden oluşan yukarıdaki tasnif için burada söylenmesi gereken şey, bunun bazı dil toplulukları için geçerli olamayacağıdır. Bunun sebebi ilgili tasnifin *diglossia* ile ilişkilendirilen her toplumu içine alacak kadar kapsayıcı olmamasıdır. Örneğin Hogg ve arkadaşları, Ferguson'un *prestij* kriterinin İsviçre bağlamında ele alındığında, üst Almancanın, İsviçre Almancasından daha yüksek bir prestije ve statüye sahip olmadığını, bu nedenle de İsviçre Almancasının *diglossia* için tipik bir örnek teşkil edemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.⁹

Ferguson'a göre *diglossial* durum, bir toplumda belli amaç ve fonksiyonlarda kullanılan, biri *Üst* (H-high) öteki *Alt* (L-low), dilbilimsel açıdan birbiriyle ilişkili ancak aralarında önemli ölçüde farkların bulunduğu iki dil varyantının yan yana istikrarlı bir şekilde varlık göstermesi şeklinde tanımlanabilir.¹⁰ Toplumdaki *diglossial* durumu, aslında dil varyantının işlevselliğinin boyutu belirlemektedir. Bu noktada Ferguson Ü ve A varyantlarının kullanımda olduğu aşağıdaki çeşitli durumları örnek olarak vermektedir.

Tablo 1: Arapça Standart Dil ile Lehçelerin Kullanım Alanları

ÜST ve ALT Varyantın Kullanımı	Üst	Alt
Cami veya kiliselerdeki vaazlar, ayinler	x	
Hizmetçilere, garsonlara, işçilere, memurlara verilen çeşitli yazılı talimatlar		x
Kişisel mektuplar		x
Parlamento konuşmaları, siyâsî hitaplar	x	
Üniversite dersleri	x	
Arkadaşlar, meslektaşlar ve aile fertleri arasındaki konuşmalar		x
Haber bültenleri	x	
Radyo programları		x
Gazete yazıları, haber hikâyeleri, resim açıklamaları	x	
Siyâsî karikatür metinleri		x
Şiirler	x	
Halk edebiyatı		x

⁸ Elinor Saiegh-Haddad, "Literacy Reflexes of Arabic Diglossia", *Current Issues in Bilingualism*, ed. Mark Leikin, Mila Schwartz, Yishai Tobin (Berlin: Springer, 2012), 2.

⁹ Michael Hogg, Nicholas Joyce, Dominic Abrams, "Diglossia in Switzerland? A social identity analysis of speaker evaluations". *Journal of Language and Social Psychology* 3 (1984), 185–196.

¹⁰ Mohamed Maamouri, *Language education and human development: Arabic diglossia and its impact on the quality of education in the Arab region* (Philadelphia: International Literacy Institute, 1998), 32.

Bu türden bir *diglossia* literatürde *klasik diglossia* olarak geçmektedir. Klasik *diglossiada* dilin iki varyantı birbiriyle genetik bir ilişki halindedir. Dolayısıyla bir dereceye kadar karşılıklı anlaşılabilirliğe sahiptir. Yine, *klasikdiglossiada* *Üst* varyant genellikle ana dil olarak edinilemediği için belli bir formal eğitimi gerektirir, *Alt* varyant ise *diglossia* ile ilişkilendirilen konuşma topluluğunun üyeleri tarafından ana dil olarak edinilir. Tablodaki örneklerden de görüleceği üzere *Üst* ve *Alt* varyantlar konuşma topluluğu içinde yan yana varlık göstermelerine rağmen farklı durumlarda kullanılmaktadırlar.

Amerikalı sosyodilbilimci Joshua Fishman (1926-2015) *diglossia* tarifini iki temel yön çerçevesinde geliştirmeye çalışmış ve böylelikle Ferguson'nun *klasik diglossia* tarifi 1967 tarihinde birtakım değişikliklere uğramıştır. Bu değişiklikleri şu şekilde özetlemek mümkündür:

Birincisi; Ferguson ilgili kavramı sadece birbiriyle yakından ilişkili iki dil varyantı ile kısıtlarken, Fishman *diglossianın* Ü ve A konumlarını işgal eden ve genetik olarak veya tarihsel olarak birbirinden uzak iki (veya daha fazla) dil varyantlarını da kapsayacak şekilde genişletilebileceğini söylemiştir.¹¹ Fishman'a göre, Paraguay'da İspanyolca (sömürgecilerin dili) ile Guarani'nin (Amerikan Kızılderililerin halk dili) bir arada kullanılması da bir *diglossia* örneği olarak düşünülmelidir. İspanyolca, din, eğitim ve resmi alanlarda kullanılan *Üst* varyantı, Guarani ise günlük konuşmalarda kullanılan *Alt* varyantı temsil eder.¹²

Bu noktada Fishman *diglossia* ile *bilingualism* arasındaki önemli bir farka işaret ederek, *diglossianın* toplumsal bir olgu olduğunu ve daha çok sosyologlar ve sosyodilbilimciler tarafından incelenmesi gerektiğini, *bilingualism*in ise birden fazla dili bireysel kullanma becerisi olduğundan daha çok psikologlar ve psikodilbilimciler tarafından ele alınması gerektiğini savunmuştur.¹³

İkincisi; Fishman 1992 tarihli *diglossia* tarifinde kavramın sınırlarını, yalnızca tek dilli (*monolingual*) toplumları değil, genetik olarak birinden farklı lehçeleri, farklı dil biçimlerini veya işlevsel olarak birbirlerinden farklı dil varyantlarını kullanan *bilingual* toplumları da içine alacak şekilde genişletme yoluna gitmiştir.¹⁴

Fishman bu iki önermeyle birlikte *diglossiayı*; birbiriyle yakın ilişkili iki dilsel varyanttan başlamak üzere, çeşitli üslup farklarından geçerek, birbirinden tamamen uzak iki (veya daha fazla) dil çeşidine varıncaya kadar geniş bir yelpazede

¹¹ Harold Schiffman, "Diglossia as a Sociolinguistic Situation", *The Handbook of Sociolinguistics*, ed. Coulmas Florian (New Jersey: Blackwell Publishing, 1998), 142-143.

¹² Joshua Fishman, *The Sociology of Language: An Interdisciplinary Social Science Approach to Language in Society* (Rowley: Newbury House Publishers, 1972) 244.

¹³ Joshua Fishman, *The Sociology of Language*, 92.

¹⁴ Elinor Saiegh, "Literacy Reflexes of Arabic Diglossia", 2.

algılamaktadır. Kendisi buna *genişletilmiş (extended) diglossia* dese de özellikle *bilingual* toplumlar noktasında dilbilimciler Fishman'ın görüşüne haklı olarak katılmamışlardır.¹⁵ Hudson, Ferguson'un *diglossia* tasavvurundan ayrılmayarak, iki farklı dilin kullanıldığı iki dilli toplumlardaki dilsel durumu "*toplumsal bilingualism*" ile niteleme yoluna gitmiştir.¹⁶ Her ne şekilde olursa olsun burada vurgulanması gereken nokta, Ferguson ve Fishman'ın varyantların işlevselliği konusunda ortak görüş paylaşımlarıdır. Her ikisi de temel kuramsal iddiada hemfikirdirler. *Üst* varyant resmi bağlamlar, *Alt* varyant ise resmi olmayan durumlar ve amaçlar çerçevesinde kullanılmaktadır.

Sosyolinguistik alanında pek çok yeni gelişmelerle karşılaşılmasına rağmen Ferguson'un altmış yıllık *diglossia* tanımı bugüne kadar güncelliğini korumayı başarmıştır. Ferguson'dan sonra *diglossia* kavramını konu edinen çalışmalar bir taraftan bu "meselenin" bazı yönlerine açıklık getirirken diğer taraftan yeni problemleri beraberinde getirmiştir. Köken itibarıyla eş anlamlı olan bu iki kavram arasındaki spesifik farkın tespit edilmesi, bu problemlerin çözümünde atılabilecek ilk adım olarak kabul edilebilir.

2. Diglossia ile Bilingualism Arasındaki Fark

Yukarıda da kısmen bahsi geçtiği üzere *diglossia*, Yunancada *iki, çift, ikili, çift katlı* anlamındaki *di* ön eki, dil anlamına gelen *gloss* sözcüğü ve *hal* bildiren *ia* ekinden oluşan bir terimdir. *Bilingualism* (تُنايية) de aynı şekilde Latince *iki, çift, ikili* anlamına gelen *bi* ön eki, *dil* anlamında kullanılan *lingua* sözcüğü ve *hal* bildiren *ism* (izm) ekinden oluşmaktadır. Her iki terimin '*iki dillilik hali*'ni ifade etmeleri yönüyle ilk bakışta aynı anlamı taşıdıkları söylenebilir. İlgili terimlerin sözlük anlamları itibarıyla eş anlamlı olmaları dilbilimcilerin zihnini hep meşgul etmiş, doğru bir tanımlama ile ikisi arasındaki farkı ortaya koymak adına bugüne kadar çok sayıda çalışma yapılmıştır.¹⁷ Bu noktada akla gelen soru şudur: *Diglossia* tabiriyle, fonksiyon ve yapı bakımından aynı diliniki ayrı varyantı mı, yoksa aynı toplumda kullanılıp fonksiyonları tamamen farklı olan herhangi bir dil dikotomisi mi kastedilmektedir?

Diglossia kavramının çerçevesini genişleten ve böylelikle Ferguson'un *monolingual* tarifinden ayrılan Fishman, ilgili terimler arasındaki farkın ana kriteri olarak *bilingualism*in bireysel(*individual*) özelliğini, *diglossia* teriminin ise toplumsal

¹⁵ Taoufik Djennane, "Diglossia's Stability in the Arab World: Algeria as an Instance", *Journal Of Humanities And Social Science* 19/11 (Kasım 2014), 52.

¹⁶ Alan Hudson, "Outline of a Theory of Diglossia", *International Journal of the Sociology of Language* 157 (Ocak 2002), 2-3.

¹⁷ İbrâhîm Kâyid Mahmûd, "el-'Arabîyyetu'l-Fushâ Beyne'l-İzdivâciyyeti'l-Luğaviyye ve's-Sunâiyyeti'l-Luğaviyye", *el-Mecelletu'l-'ilmiyye li-Câmiati'l-Melik Feysal* 3/1 (Mart 2002), 55.

yönünü vurgulamaktadır.¹⁸ Fishman'ın kabul gören bu tanımından hareketle sonuç olarak denebilir ki; *diglossia* köken ve tarih itibarıyla aynı dilin iki farklı versiyonunun tüm toplum tarafından, *bilingualism* ise İngilizce ve Arapça gibi köken ve tarih itibarıyla tamamen farklı iki dilin tek tek kişiler tarafından kullanılabilmesi durumudur.¹⁹ Bu bağlamda *diglossianın* toplumsal, *bilingualism* ise ferdî bir olgu olduğu anlaşılmaktadır. İlgili terimler arasındaki farkı, sosyolinguistikte bu şekilde oturtuktan sonra Arap toplumlarında etimolojik olarak aynı dilin iki varyantı olarak *Fushâ-Avamcanın* paralel olarak kullanıldığı Arapçada *diglossia* olgusundan bahsetmek yanlış değildir. Hatta Arapça konuşan topluluklar, yukarıda özelliklerini sıraladığımız Ferguson'a ait *klasik diglossia* tanımı için belki de en uygun örneklerden birini teşkil etmektedir. Bu açıdan Orta Doğu ve Kuzey Afrika ülkelerinde Arapça konuşan topluluklardaki dilsel durumu konu alan her türden bir linguistik tartışma yahut araştırma, *diglossianın* varlığını göz önünde bulundurmamak durumundadır.

3. Arap Dili ve Diglossia: Tarihsel Arka Plan

Ferguson *Diglossia* adlı makalesinde *diglossianın* varyantlarını Üst (Ü) ve Alt (A) sembollerine işaretleyerek, 'Ü' sembolü ile Edebî Arapçayı, 'A' sembolü ile ise yapı ve fonksiyon bakımından Edebî Arapçadan farklı olan tüm Arap lehçelerini kastetmiştir. Burada Edebî Arapça olarak isimlendirilen dil (Fushâ), *Klasik Arap Dilinin* hali hazırdaki tezahürüdür.

En genel tasnifle Arap dilinin tarih boyunca geçirdiği merhaleler; Eski Arapça, Klasik Arapça, Orta Arapça ve Modern Arapça şeklindedir.²⁰ Günümüzde *Modern Arapça* diye anılan dil yukarıda bahsi geçen *Edebî Arapçanın* karşılığı olarak kullanılmaktadır. *Modern Arapça*, Arapların Avrupa medeniyetiyle tanışmaları neticesinde 19. yüzyılın ilk yarısından sonra şekillenmeye başlamış ve bugüne değin her dönemde canlı bir edebi literatüre sahip olmuştur. Dolayısıyla günümüzde kullanılan *Modern Arapçanın*, *Klasik Arap Dilinin* birkaç asırlık gelişiminin sonucu olduğu söylenebilir. Rus Arap dilbilimcisi G. Ş. Şarbatov (1924-2006) *Modern Arapçanın* lehçelerin değil *Klasik Arap Dilinin* temeli üzerinde kurulduğunu, bu nedenle de *Klasik Arapçanın* temel özelliklerinin neredeyse tamamını günümüze kadar koruyabildiğini söylemiştir. *Modern Arapçada* sarf (morfoloji) büyük ölçüde aynı kalmış, nahiv (sentax) ise Marçais'in sözüyle "Klasik nahvin temel özelliklerini korumakla birlikte yalnızca bazı konularda esneklik göstermiştir".²¹ Wehr'ın da

¹⁸ Darko Tanasković, *Arapski Jezik u Savremenom Tunisu, diglosija i bilingvizam* (Belgrad: Filološki fakultet Beogradskog univerziteta, 1982), 23.

¹⁹ Kâhid, "el-'Arabiyyetu'l-Fushâ Beyne'l-İzdivâciyyeti'l-Luğaviyye", 54.

²⁰ Nihad Çetin, "Arap - Dil", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/282.

²¹ Srđan Janković, "Polovi Diglosije u Arapskom", *Prilozi za Orijentalnu Filologiju* 25 (1975), 285. Bu hususta geniş bilgi için bkz. Şahin Şimşek, *Arap Gramerinin Kolaylaştırılması Bağlamında Yenilikçilik Hareketleri ve Arapça Öğretimine Etkileri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

belirttiği üzere dilde değişmiş olan sadece bir takım *neolojizm* ile dilin söz dağarcığı olmuştur.²²

7. yüzyıldan itibaren başlayan İslâmî fetihler, Arap lehçelerinin hem kendi içinde hem de Klasik Arapça ile farklılaşmasına neden olmuştur. Bununla birlikte İslam öncesi dönemde de Arap toplumunda lehçelerin var olduğunu söylemek gerekir. Bilindiği üzere Arap yarımadasında yaşayan eski toplumlar hadarî (yerleşik) ve bedevî (göçebe) olmak üzere ikiye ayrılmıştır. İslam öncesi dönemde Ârâmîler, İranlılar, İbrânîler gibi farklı milletlerden insanların karşılıklı ticaret amacıyla şehirli Araplarla yakın temas içerisinde bulunmaları dilsel ve kültürel etkileşime yol açmıştır. Ancak bu etkileşimde medeniyet bakımından daha düşük seviyede olan Arapların payı daha büyük olmuştur. Buna mukabil Bedevîler dış tesirlerden uzak, çölün ağır şartlarıyla kuşatılmış ve izole olmuş bir toplumdur. Bu şartlar, Bedevîlerce kullanılan Arapçanın daha saf ve fasih olarak muhafazasını sağlamıştır. Kaynaklarda, İslam öncesi dönemde ve sonrasında şehirde yaşayan bazı zengin ailelerin, temiz bir Arapça (Fushâ) öğrenmeleri için küçük yaşta çocuklarını çölün ıssız yerlerinde yaşayan Bedevîlerin yanına gönderdiği rivayet edilmektedir.²³

Yapılan fetihlerle beraber Araplar mağlup ettikleri yabancı toplumlarla birlikte yaşamaya başlamışlardır. Bunun neticesinde Arapça kaçınılmaz olarak yerel dillerden etkilenmiş ve bu durum Arap lehçeleri arasındaki farklılaşmayı daha da belirgin hale getirmiştir. Emevîler döneminde başlayan siyasi karışıklıklar, merkezi otoritenin zayıflaması, Abbasîlerden sonra ise yabancı toplumların hükmü altına girilmesi gibi olaylar hem Araplarda hem de onların dillerinde bölünmeye yol açmıştır. 1798 yılında Napolyon'un Mısır'a girmesiyle beraber Araplar Avrupa kültürüyle tanışmış ve bu yabancı kültürü dakik bir şekilde ifade edebilecek yeni kelime ve terimlere ihtiyaç duymuşlardır. Bu dönemde bolca yabancı kelimenin girdiği Modern Arapça olumsuz yönde etkilenmiştir. Buna ilave olarak müsteşrikler sömürgecilik zamanında Kur'ân Arapçasını kullanımdan çıkarmak amacıyla çeşitli yerlerde enstitüler açarak halk dilinin yaygınlaşması için özel bir çaba göstermişler ve bu hususta eserler kaleme almışlardır.²⁴ Bu husus *Fushâ* ile *Avamca* arasındaki 'uçurum'un nedenlerini anlamamızı kolaylaştırıcı niteliktedir.²⁵

Bugün Modern Arapça adı altında dilin iki farklı varyantı yatar; Bunlardan biri *Üst* varyantı teşkil eden Standart Arapça olarak da adlandırılan dildir. Bu dilin kaynağı

²² Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. Milton Cowan (New York: Spoken Language Services, 1976), "Giriş Bölümü", 8-19.

²³ Ziya Kazıcı, Halis Ayhan, "Talim ve Terbiye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 39/515-523.

²⁴ Neffûse Zekerîyya Se'îd, *Târihu'd-Da'va ile'l-Âmmiyye ve Âsâruhâ fî Mısır* (İskenderiye: Dâru neşri's-sekâfe, 1964), 55-77.

²⁵ Seyfettin Haruni, "Linguistik Işığında Arap Dilinin Özellikleri", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 2/1 (Haziran 2018), 2.

Kur'ân dili, İslam öncesi şiir ve Bedevîlerce kullanılan dilden oluşmaktadır. Diğeri ise içinde birçok mahallî lehçeyi barındıran ve *Alt* varyantı teşkil eden konuşma dilidir. Sokakta öğrenilebilen konuşma dilinin aksine Standart Arapça belli bir eğitimi gerektirmektedir.

4. Standart Arapça ile Halk Arapçasının Durumu

Halk Arapçasını oluşturan lehçeler, dil yapısı bakımından Standart Arapçadan oldukça farklıdır. Üstelik söz konusu bu farklılıklar lehçeler arasında da görülebilmektedir. Zira farklı lehçeleri konuşan kimselerin aralarında iletişim kurmaya çalıştıklarında genellikle birbirlerini anlamakta güçlük çektikleri görülmektedir. Lehçelerin resmî statüleri olmayıp günlük konuşmalarda tercih edilir ve yazı dilinde de kapsamları oldukça dardır.

19. yüzyıla kadar Arap lehçeleriyle alakalı ciddi bir çalışma yapılamıştır. Bu dönemle birlikte yapılan çalışmalar neticesinde, Arap lehçeleri modern dilbilimciler tarafından ses, kelime, üslup ve kural açısından benzerlikleri göz önüne alınarak beş farklı grupta kategorize edilmiştir:

- a) Hicaz, Necd ve Yemen lehçeleri (Hicaz ve Necd grubu),
- b) Suriye, Lübnan, Filistin ve Ürdün doğusunda kullanılan Arap lehçeleri (Suriye grubu),
- c) Irak bölgelerinde kullanılan Arap lehçeleri (Irak grubu),
- d) Mısır ve Sudan'da kullanılan Arap lehçeleri (Mısır grubu),
- e) Kuzey Afrika'da; Libya, Tunus, Fas, Cezayir ve Moritanya'da kullanılan Arap lehçeleri (Mağrip grubu).²⁶

Hicaz, Necd ve Mısır *Standart Arapçaya* en yakın, Irak ve Mağrip ise *Standart Arapçaya* en uzak lehçe grubunu oluşturmaktadır.²⁷ Lehçelerin aksine Standart Arapça tektir ve bütün Arap toplumlarında 'lingua franca' olarak kabul görmektedir.²⁸ Ne var ki, bütün Arap ülkelerinde resmi dil statüsüne sahip olan *Standart Arapçanın* günlük konuşmalarda, evde, sokakta ve benzeri yerlerde kullanımı oldukça azdır. Arap ülkelerinin çoğunda gerek animasyon filmlerinde gerekse tiyatro oyunlarında *Standart Arapça* yerine *avam dili* tercih edilmektedir. Okuyucu kitlesini sadece belli bir lehçeyi bilenlerle sınırlandırma pahasına bazı roman yazarları da zaman zaman

²⁶ Alî Abdülvâhid Vâfi, *Fıkhu'l-Luğa* (Kahire: Daru nehdati Mısır, 2004), 116-117.

²⁷ Teufik Muftiç, *Gramatika Arapskog Jezika* (Saraybosna: Ljiljan, 1998), 16-17.

²⁸ Lingua franca tabiri ilk kez Araplar tarafından kullanılmıştır. Günümüzde "birçok farklı dil konuşulan karışık toplumlarda, halkın birbirini anlamak amacıyla kullandığı ortak dil" anlamında da kullanılmaktadır. Bu hususta geniş bilgi için bk. Özdemir İnce, "Bir 'Lingua Franca Olarak Türkçe", *Hürriyet* (2 Ağustos 2016).

eserlerini *Avamca* olarak kaleme almaktadır.²⁹ Yine, senaryoları genellikle *Avamca* kaleme alınan Mısır film ve dizileri çoğu Arap ülkesinde oldukça geniş bir izleyici kitlesine sahip olduğundan bugün Mısır lehçesi de Araplarca ikinci müşterek dil olarak kullanılmakta ve kabul görmektedir.³⁰

Günümüzde *Standart Arapça* Arapların gözünde ancak yüksek eğitimli kişilerin kullanabileceği erişilmez (*exclusive*) bir dildir. Arap ülkelerinde halen düşük seviyelerde olan eğitim düzeyi,³¹ Arap toplumunu sosyal hayatlarında zaman zaman küçümsemeyecek sorunlarla karşı karşıya bırakmaktadır. Sadece *Avamca* konuşabilen ümmi kişiler, çoğu zaman seçim ve benzeri siyasî süreçlerden mahrum kalabilmektedir. Bu kişiler seçim kâğıtlarını okuyamadığı gibi medyanın değişik yollarından seçim hakkında bilgi sahibi de olamamaktadır. *Standart Arapça* ile *Avamca* arasında olan bu dilsel farklılık okuma yazma öğrenmek isteyen kişileri de belli bir zorluk ve ümitsizlik çemberine itebilmektedir. Araplar arasında eğitimli kişiler dahi, bazı *klasik* metinleri yerel lehçelere tercüme ederken, fazlaca vakit kaybettiklerini itiraf etmektedirler.

Yakın geçmişte Arap âlimler tarafından Arap toplumundaki *diglossia* “sorununu” çözüme veya bu olgunun etkisini en aza indirme amacına yönelik bir takım öneri ve proje ortaya konulmuştur. Dilbilimcilerden bazıları, konuşma dilinin derecesinin *Edebî Dilin* derecesine yükselttilerek *Standart Arapçanın* konuşma dili olarak kullanılmasını uygun görmüştür. Ünlü Arap dilbilimci Alî Abdülvâhid Vâfî (1901-1991) sorunun bu şekilde çözülemeyeceğini belirterek lehçelerin doğal gelişimini durdurmanın mümkün olmayacağını savunmuştur. Vâfî’ye göre canlı olan ve sürekli gelişme gösteren her dilde lehçelerin ortaya çıkması doğaldır. Diğer taraftan *Standart Arapçayı Avamcanın* derecesine indirgemenin isabetli olacağını düşünen dilbilimciler, eğitim dâhil bütün alanlarda *Avamcanın* kullanıma sokulmasıyla beraber *diglossia* sorununun ortadan kalkacağını ileri sürmüşlerdir. Söz konusu öneriye de itiraz eden Vâfî, konuşma dilinin ‘fakir’ bir dil olduğunu belirterek resmi yerlerde bu nitelikte bir dilin fonksiyonel olamayacağını savunmuştur. Dahası bu şekilde lehçelerin *Klasik Arapçayla* olan bağlantısının da kopacağından böyle bir teşebbüsün olumlu sonuçlar doğurmayacağını söylemiştir. Vâfî eserlerinde, bir dilde varlık gösteren *diglossiayı* kendi doğal akışına bırakmanın yapılacak en uygun iş olacağına dikkat çekmiştir.³²

²⁹ Sâlih Cevâd et-Ta’meh, “el-Luğa el-‘Âmmiyye ve-Sti’mâluhâ fi’l-‘Ameli’l-Edebî”, *en-Nakdu’l-‘Îrâqî* (Erişim 5 Haziran 2021)

³⁰ Mahmud Huseyn, “ed-Drâmâ el-Mısıryye: Limâza Tu’addu Misr Râ’ideten fi Fenni’d-Drâmâ et-Telefzyûniyye”, *Limâza* (Erişim 7 Eylül 2022)

³¹ Bazı ülkelerde halkın % 30-40’ı ümmidir. Bu hususta geniş bilgi için bk. Ar.Wikipedia (Wiki), “el-Ümiyyetu fi’l-Vatani’l-‘Arabî” (Erişim 10 Eylül 2022).

³² Muftić, *Gramatika Arapskog Jezika*, 14.

Sistematik bir şekilde ilk defa *diglossiadan* söz eden Charles Ferguson, bu olgunun kaynağının toplumlara göre farklılık arz edebileceğini belirterek, her dilde *diglossianın* ortaya çıkmasına zemin hazırlayan aşağıdaki temel faktörlerden bahsetmiştir:

a) Kutsal kitaplar gibi toplumun bazı temel değerlerini içeren ve *Standart Dilde* kaleme alınan zengin bir literatürün bulunması,

b) Eğitimin küçük bir elit zümreyle sınırlı kalması,

c) *Diglossianın* oluşmasına neden olan birkaç asırlık zaman dilimi.³³

Arapça *diglossiası* için bu etkenlerin üçünün de büyük rol oynadığı aşikârdır. Müslümanların kutsal kitabı Kur’ân-ı Kerim’in, indirildiği *Klasik Arapçanın* korunmasındaki önemi ve etkisi tartışılmazdır. Canlı diller kategorisinden çıkmış olan Latince dilinin kaderi göz önünde bulundurulduğunda, “Şayet Müslümanların kutsal kitabı Kur’ân-ı Kerim olmasaydı *Standart Arapça* günümüze kadar bu haliyle korunamazdı” şeklindeki bir önerme anlam kazanmaktadır. Bilindiği üzere bugün bazı izlerini Fransızca ve İtalyancada bulduğumuz Latince dilinin varlığı günümüzde tarihten ibarettir. Araplar arasında *Standart Arapçayı* bilen ve kullanan eğitilmiş kişilerin az olduğu gerçeği, yukarıda bahsi geçen *diglossianın* ikinci etkenini doğrulamaktadır. Arap dili özelinde *diglossianın* oluşması için yaklaşık on üç asırlık bir zaman dilimi de Ferguson’un öne sürdüğü üçüncü faktöre uygun bir örnek teşkil etmektedir.

5. Arapça Diglossiasının Dünü, Bugünü ve Geleceğine Dair Bir Değerlendirme

Yukarıda verilen bilgilerden *diglossianın* aslında iki dilliliği değil, dil varyasyonlarının paralel olarak kullanımını ifade ettiği anlaşılmaktadır. Çeşitli şiveler, argolar, lehçeler ve benzeri dilsel yapılar bu varyasyonların çerçevesini oluşturmaktadır. Bu noktada dildeki farklılaşmaların daha çok sosyal münasebetlerden kaynaklandığı görülmektedir.³⁴ İslami fetihlerle beraber Arap yarımadasının dışına çıkılması, Abbasîler döneminde merkezî otoritenin zayıflaması, sonrasında yabancıların hegemonyası altına girilmesi ve sömürgecilik dönemi mezkûr münasebetlerden birkaçıdır.

Napolyon’un 1798’de Mısır’ı alması ve Avrupa güçlerinin Osmanlıya karşı yürüttüğü politikalar neticesinde Fransızların Cezayir’e girmesiyle Araplar Avrupa medeniyetiyle tanışmıştır. Arapların birkaç asırlık uykudan Napolyon’un topraklarının sesleriyle uyandığını sıkça dile getiren Batılı araştırmacıların yanı sıra, Napolyon’un işgalini Yakın Doğu’nun çağdaş tarihinde gerçekleşen en önemli olaylardan biri olarak

³³ Amrudin Hajric, “Diglosija u arapskom jeziku”, *Novi horizonti* 65 (Ocak 2005), 3.

³⁴ John J. Gumperz, “Jezici i socijalne grupacije”, *Kultura* 25 (1974), 47-57.

gören çok sayıda Arap tarihçisi de mevcuttur.³⁵ Hâlbuki kolonyalizm, Arap dünyasının sosyo-kültürel kodlarında olduğu gibi onların dilsel alanlarında da büyük hasarlar meydana getirmiştir. Sosyal yapıların değişimi göz ardı edilerek dildeki değişimlerin sadece siyasî olaylara bağlanıp açıklanamayacağı aşikârdır. Ancak *Standart Arapçayı* sistematik bir şekilde günlük hayattan ve yazılı literatürden koparmayı hedefleyen kolonyalist etkiler,³⁶ Müslüman dilbilimcileri Arap dilbilim tarihi çalışmalarında sömürgecilik dönemine daha çok yer vermeye sevk etmektedir.

Arap ülkelerinde sosyolinguistik alanında kaleme alınmış az sayıdaki çalışmalardan biri olan Abdülvâhid Vâfi'nin *Dil ve Toplum*³⁷ adlı eserine bakıldığında, yazarın ele aldığı konularda *diglossia* olgusuna fazlaca bir önem atfetmediği görülmektedir. Vâfi, “kültürel uyanış” döneminde gelecek nesillerin ortak dili için *Standart Dil* ile *Halk Dili* arasında seçim yapılırken, eğitilmiş kişilerin ihtilaflarına ve bölünmelerine neden olabilecek bu meseleyi belki de bilinçli olarak gündeme taşımaktan kaçınmıştır.

Avrupalı dilbilimcilerin *diglossia* olgusunu özellikle Arap toplumlarının bağımsızlık mücadelesi verdikleri dönemde araştırma konusu yaptıkları su götürmez bir gerçektir.³⁸ İlginçtir ki, Abdülvâhid Vâfi ve İbrahim Enîs (1906-1977) gibi dünyaca meşhur Arap dilbilimcilerin yerine, bu mesele hakkında farklı alanlarda ihtisas yapmış Arap araştırmacıları yabancı dillerde pek çok eserler kaleme almışlardır.³⁹ Bu eserlerin çoğu Mısır ve Mağrip lehçelerinin özelliklerini konu edinmektedir. Bu durum o ülkeler üzerindeki derin sömürgecilik etkilerine bağlanabilir.⁴⁰

³⁵ Esad Duraković, *Poetika Arapske Književnosti SAD* (Saraybosna: Zid, 1997), 18.

³⁶ Neffûse, *Târihu 'd-Da 'veti ile 'l-Âmmiyye*, 55-77.

³⁷ Abdülvâhid Vâfi, *el-Luğa ve 'l-Muctema'* (Kahire: Daru nehdati Mısır, 1971).

³⁸ XX. yüzyılın ortalarına kadar yayımlanan eserlerden birkaç tanesi şöyledir: W. Marçais, “La diglossie arabe”, *L'Enseignement public* 97 (1930); W. Marçais, “La langue arabe dans l'Afrique du Nord” *L'Enseignement public* 105 (1931); Wlof Leslau, *Modern South Arabic Languages* (New York: New York Public Libarary, 1946); Emanuel Mattson, *Etudes phonologiques sur le dialecte arabe vulgaire de Beyrouth* (Uppsala: K.W. Appelberg, 1910); D. Thebault, “Language arabe et parlars maghrebins”, *Cahires nordafricans* 74 (1949); Richard Harrel, *The phonology of colloquial Egyptian Arabic* (Washington: 1957).

³⁹ XX. yüzyılın ikinci yarısından sonra yayımlanan eserlerden birkaç tanesi şöyledir: A. G. Abdullah, *An Instrumental Study of the Intonation of Egyptian Colloquial Arabic*, Chicago, 1960.; F. Ebu'l Fâdil, *Volkstümliche Texte in arabischen Bauerndialekte der ägyptischen Provinz sarqiyya*, Münster, 1961.; H. M. Ebu'l-Fetûh, *A morphological Study of Egyptian Colloquial Arabic*, The Hague, 1969.; Ebu'l- Fetûh, *The plural Morpheme of Egyptian Arabic Nouns*, Texas, 1959.; S. M. Cemâluddîn, *Morphophonemics of colloquial Egyptian Arabic*, Texas, 1959.; S. M. Cemâluddîn, *A syntactic Study of Egyptian colloquial Arabic*, The Hague, 1967.; M.M Celî, *Substantive Morphology of colloquial Egyptian Arabic*, Michigan, 1960.; H. M. Henna, *The phrase structure of Egyptian colloquial Arabic*, The Hague, 1967.; S. E. Hilmî Hasan, *Verb Morphology of Egyptian colloquial Arabic. Cairene dialect*, Michigan, 1960.; Salih J. Altoma, *The problem of diglossia in Arabic*, Cambridge, 1969. v.b (Doktora çalışmaları için bkz: G. D. Selim, *American doctoral dissertations on the Arab World 1883-1968*, Washington, 1970.).

⁴⁰ Mehmed Kico, *Arapska Jezikoslovna Znanost* (Saraybosna: Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, 2003), 250.

Fransızların olduğu kadar Avrupalı dilbilimcilerin de bildiklerini ve farkında olduklarını düşündüğümüz Fransız ihtilalinin önemli yeniliklerinden olan aşağıdaki madde de söz konusu duruma açıklık getirmesi açısından önemlidir:

“Ey vatandaşlar! Sizden her biriniz Fransa’nın farklı bölgelerine yayılmış lehçelerle olan kutsal savaşımızda yer alsın! Zira bu lehçeler feodalizmin ve millî bölünmelerimizin kalıntılarıdır!”⁴¹

Kültürel kalkınma bağlamında Avrupalı etkilerin Araplar üzerinde pozitif yansımaları olsa da milli bilinç ve milli birliğin yapı taşı olan dil konusunda aynı şeyi söylemek zordur. Bunu, Arap ülkelerinde kurulan dil akademilerinin⁴² o dönemlerde çok verimli olmayan çalışmaları ve girişimlerinden de okumak ve görmek mümkündür. Akademilerin; *yazının reformu, gramerin basitleştirilmesi, bilimsel-tekniğin terminolojilerinin oluşturulması ve Standart Dil ile Halk Dili arasında faal bir ilişkinin kurulması* gibi ortak hedefleri olsa da mezkûr meselelerin çözümü noktasında o dönemde aralarında bir ittifak sağlanamamıştı.⁴³

Arap alfabesinde bazı eksikliklerin olduğu iddiasıyla 1900’lü yıllardan sonra bazı Arap akademisyenler tarafından yazı reformuna gidilmesi gerektiği savunulmuş, Arap yazısının Latinceleştirilmesine kadar giden birçok öneri sunulmuştur. Latin harflerinin Arapları uluslararası sahneye sokacak yegâne vasıta olduğu düşüncesi dönemin Mısır kültür bakanı Abdulazîz Fehmî Paşa⁴⁴ tarafından da desteklenmiş ancak bu radikal karar çoğu Arap dilbilimci tarafından reddedilmiştir.⁴⁵

Yakın tarihte Arap dilbilimcileri arasında en büyük ihtilaf *Standart Dil ile Halk Dili* arasında giderek artan farklılaşmaya karşı alınacak tedbirlerde kendisini belli etmiştir. Bu soruna yönelik Arap dil akademilerinin zikre değer etkin bir faaliyeti yoktur ve Arap araştırmacılar arasında halen bu hususta açık bir çekişme yaşanmaktadır. Bu çekişmede bir tarafta garpcılığın kendilerini geleneksel manevî

⁴¹ Kico, *Arapaska Jezikoslovna Znanost*, 250.

⁴² Başarısızlıkla sonuçlanan birçok denemeden sonra 1919 yılında Şam’da, Arap İlim Akademisi (el-Mecme’u’l-‘İlmî el-‘Arabî) kurulmuştur. Akademinin en önemli vazifesi, Arap dilinin hatalardan arınması, düzeltilmesi ve korunmasının yanında, ilk sayısı 1921 yılında çıkan akademinin dergisinde, dil ekseninde yapılan tartışmaları konu alan çok sayıda makalenin yayınlanması ve insanların eline sunulmasıydı. Mısır’da 1932 yılında en önemli görevleri arasından Arapçaya yeni kelimelerin kazandırılması ve Arapça sözlüğünün genişletilmesi olan Mısır Dil Akademisi, daha sonra Irak’ta 1947 yılında özellikle yeni kelimeler ve terimler alanında çalışmaları olan Irak İlim Akademisi kurulmuştur. Bk. Hamza Kaplan, *Dirâsât fî târihi’l-lügati’l-‘Arabîyye* (Riyâd; Daru’l-Feysal es-Sekâfi, 2000) 77 vd; Ayrıca Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 8-19

⁴³ Bk. Şevki Dayf, *Mecme’u’l-Luğati’l-‘Arabîyye fî Hamsîne ‘Âmen* (Mısır: Mecme’u’l-luğati’l-‘arabîyye, 1984).

⁴⁴ Abdulazîz Fehmî, *el-Hurûfu’l- Lâtiniyye li-Kitâbeti’l-‘Arabîyye* (Kahire: Dâru’l-‘arab, 1944).

⁴⁵ Kico, *Arapaska Jezikoslovna Znanost*, 253.

köklerinden tamamen kopardığı entelektüeller, diğer tarafta ise manevi değerlerini muhafaza etme noktasında yetersiz kalan muhafazakâr âlimler yer almaktadır.⁴⁶

Sebebi ve gayesine bakılmaksızın *Avamcayı* teşvik eden davaların en nihayetinde Arap millî birliğinin parçalanmasına yönelik olduğu söylenebilir. Günümüzde Lübnanlı bir pazar satıcısı lehçeyle konuşması durumunda Yemenli bir satıcıyı anlamakta güçlük çekebileceği bir vakıadır. Aşağıdaki tabloda örnek teşkil etmesi açısından *Standart Arapça* başta olmak üzere birkaç lehçede “*Ne istiyorsun*” terkinin karşılığını vermek yerinde olacaktır:⁴⁷

Tablo 2: Arapça Lehçe Farklılıklarına Daire Örnekler

Dil/Lehçe	Yazılışı	Okunuşu
Standart Arapça	ماذا تريد	Mâzâ turîdu
Lübnan Lehçesi	شو بداك	Şû biddêk
Sudan Lehçesi	داير شنو	Dâyir şinû
Mısır Lehçesi	عايز ايه	‘Âyiz êh
Yemen Lehçesi	إيش تشي	Îş teştî

Arap lehçelerinin farklılaşmasını teşvik eden bilinçli davaların, Latincenin çeşitli Roman dillerine bölündüğü gibi Arapçanın da birçok farklı dile bölünmesini ön gördüğü düşünülebilir. Mısırlı yazar Taha Hüseyin’in bu konudaki ihtarı dikkatle okunmalıdır:

“Avamcayı teşvik eden yazarlarımızın dikkatlerini, çok kritik bir noktaya çekmek istiyorum. İnaniyorum ki onlar da bu mesele hakkında daha iyi düşünselerdi, onun öyle olduğunu anlardı. Günümüzde Arap ülkelerinin nüfusunun çoğu Edebî Arapçayı anlamakta ve ona kendisiyle çeşitli ülkelerde iletişim kurabilecek önemli bir araç olarak bakmaktadır. Lehçeyle yazmaktan ve lehçeleri teşvik etmekten çekinelim. Aksi halde her ülke kendi lehçesini tercih eder, böylelikle lehçeler daha çok farklılaşır ve aralarındaki uçurum daha da büyür. Öyle bir zaman gelir ki Fransızlar, İtalyanca ve İspanyolca yazılmış eserleri bugün nasıl tercüme ediyorlarsa, Mısırlı vatandaşlar da Lübnanlılar, Suriyeliler ve Iraklıların eserlerini tercüme etmek zorunda kalır. O zaman birbirimize herhalde şunu sormamız lazım: Hangisi daha iyi? Bütün Arap dünyası Merakeş’ten Irak’a kadar tüm Arap vatandaşlarının anladığı ortak bir dile mi sahip olsun - o da Edebi Standart Arapçadır -, yoksa bölgeler sayısınca diller olsun, herkes de tercümeğe ihtiyaç duysun? Bana gelince, ben kesinlikle ortak edebî dilden yanayım. Onun varlığı için birliğe inanan herkes mücadele etmeli, varlığını devam ettirmesi için elinde ne varsa feda etmelidir!”⁴⁸

⁴⁶ Henry Corbin, *Historija islamske filozofije* (Saraybosna: Svjetlost, 1987), 332.

⁴⁷ Christopher Horn, “Diglossia in the Arab World - Educational Implications and Future Perspectives”, *Open Journal of Modern Linguistics* 5 (Şubat 2015), 102.

⁴⁸ Subhî es-Sâlih, *Dirâsât fi Fikhi'l-Luğa* (Beyrut: Dâru'l-‘İlm li'l-Melâyin, 1973), 360.

Birinci Dünya Savaşına kadar Fransa Arap dünyasında ideal bir ülke olarak görülmüştür. Fransa’da okutulmak üzere öğrenciler için çeşitli devlet burslarının sağlanması, ülkedeki okul programlarının Avrupa standardı üzerine kurulması, Arapça yayınların çıkarılmaya başlanması ve Avrupa menşeli kitapların birçoğunun Arapçaya tercüme edilmesi, önce Mısır’da daha sonra diğer Arap ülkelerinde Avrupa düşüncesini dakik bir şekilde ifade edebilecek yeni kelimelere ve terimlere ihtiyaç duyulmasına neden olmuştur. Böylelikle Mısır’da ilk mütercimler tarafından⁴⁹ tercüme edilen eserlerde bolca yabancı kelimeler kullanılmıştır. İhtiyacın doğurduğu yeni kelimeleri ihdas etme o dönemlerde artık sadece dilcilerin değil, muhtelif alanlardaki akademisyenlerin de sorunu olmuştur. Netice olarak birçok alanda müstakil sözlükler yazılmıştır.⁵⁰

Modern Arapça-İngilizce Sözlüğünün yazarı meşhur Alman Arabist Hans Wehr (1909-1981), sözlüğünün giriş bölümünde söz konusu dönemlerdeki tüm bu gelişmelerin diğer taraftan Arap dünyasındaki muhafazakâr âlim ve öğrencileri dil ve edebiyatla ilgili kadim miraslarını yeniden arar kıldığını dile getirmiştir. Birçok eserin *Standart Dilde* yayınlanması eğitilmiş kesimlerde *Klasik Arapçayı* tekrar ilgi odağı haline getirmiş ve *Klasik Arapçanın* en üstün ve en fasih dil çeşidi olduğu düşüncesi Arap toplumlarının genelinde hâkim olmuştur. Böylelikle *Klasik Arapça* kullanımına dönmeye çağıran ve Arap dilinin zenginleştirilmesinin *Klasik Dilin* üstünlüğünü ve örnekliğini bozmayacak metotlarla yapılmasını uygun gören muhafazakâr bir hareket ortaya çıkmıştır. Bu hareket ilk olarak Şam ve Lübnan’da faaliyet göstermiştir. Dil tenkitçilerinden İbrahim el-Yazicî o dönemlerde dergi ve gazetelerde kullanılan *Avamca’yı* ‘لغة الجرائد’ (*Gazete Dili*)⁵¹ adlı eserinde çokça tenkit etmiştir. Bahsi geçen hareketin şair temsilcileri de “fasih-avam” tartışmalarının gölgesinde Arapçanın meziyetlerine ve yeniliklere uyum sağlayabilecek kapasitesine dair şiirler söyleyerek *Klasik Arapçanın* daha çok sahiplenmesine katkıda bulunmuşlardır.⁵²

Önerilen yeni kelimelerin yayılma süreci halk arasında olduğu gibi ilmî çevrelerde de istenilen düzeyde değildi. Ancak o dönemlerde yeni kelimeler ihdas etme ve türetme konusunda muhafazakâr hareketin *Arapçaya* ilgisi ve vefası da inkâr edilemezdi. Sonraki dönemlerde bahsi geçen akademilerin yardımıyla ihdas edilen

⁴⁹ Rifâa et-Tahtâvî(1873/1216 – 1801/1290) en meşhurlarındandı. Muhammed Ali Paşa (1769-1849, *Osmanlı Arnavutluğu* olan zamanında, ilmî kalkınma öncülerindendi. Aynı zamanda, Napoleon’un Mısır’a girmesinden sonraki zamanda yapılan tercüme faaliyetlerin başında yer alıyordu. Bk. Hilal Görgün, “Rifâa et-Tahtâvî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/95.

⁵⁰ Ör: Ahmed İsa – *Mu’cemu esmâ’i’n-nebât*, Kâhire, 1930; Emin el-Ma’lûf – *Mu’cemu’l-hayevân*, Kâhire, 1932; Mustafa eş-Şehâbî – *Mu’cemu’l-elfâzi’z-zirâ’iyye*, Şam, 1943; Muhammed Eşref – *el-Mu’cemu’l-İncîzî el-‘Arabî li’t-tıbbî ve’l-‘ilmi’l-ehyâ ve’l-‘ulûmi’l-karîbeti minhâ*, cilt sayısı II, Kâhire, 1969, v.b).

⁵¹ İbrâhîm el-Yazıcı, *Luğatu’l-Cerâ’id* (Kahire: Matbaatu’t-Tekaddum, 1916).

⁵² Adnan Arslan, “Modern Arap Şiirinde “Fasih-Avamca” Tartışmalarının Gölgesinde “Medih”e Konu Olarak “Arap Dili””, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2019), 191 vd.

birçok yeni kelime ve tabir bugün gerek günümüz yazarlarının gerekse gazetecilerinin sözlüklerinde yer edinmiş ve yaygınlık kazanmıştır.⁵³

Aşağıdaki tabloda örnek olarak yazı diline girmiş ve genel yaygınlık kazanmış yabancı birkaç kelimenin *Arapça*daki karşılıkları verilecektir. Tablodaki kelimeler, asırlar boyunca varlığını sürdüren Kur’ân’ın dili *Klasik Arapça*nın yeni kelimeler ihdas etme noktasında özellikle semantik ve iştikak yönünden gösterdiği esneklik ve yüksek başarıyı göstermesi açısından önemlidir.

Tablo 3: Bazı Yabancı Kelimelerin Arapçadaki Karşılıkları

Spontane (kendiliğinden)	تلقائياً	Ayrılkçı	انفصالي
Sempozyum	مؤتمر	Kontrol	مراقبة
Enerji	طاقة	Komplo	مؤامرة
Enflasyon	تضخم	Yatırım	استثمار
İstatistik	إحصائيات	Nükleer	نووي
Program	برنامج	İyimser (optimist)	متفائل
Kriz	أزمة	Protesto	احتجاج
Kolonyalizm	استعمار	Kritik	حرج
Sosyalizm	اشتراكية	Garanti (belgesi)	كفالة
Kapitalizm	رأسمالية	Terörizm	إرهاب
Komünizm	شيوعية	Ajan	عميل
Laiklik (sekülerizm)	علمانية	Trajedi	مأساة
Liberalizm	إباحية	Kongre	ندوة
Rapor	تقرير	Alternatif (şık)	بدیل
Kötümser (pesimist)	متشائم	Plan	خطة

Yaklaşık kırk beş sene önce Hans Wehr: “Gelecekte mahalli lehçelerin Standart Arapçanın yerine geçebileceği iddiası doğru bir iddia değildir. En azından, Arap dili ile ilgili şimdiki gelişmelere bakarak bu iddiayı haklı kılacak bir olgu bulunmamaktadır.” demiştir. Halen *diglossia* ile ilişkilendirilmeye devam eden günümüz Arap dünyasının dilsel durumu aslında Wehr’i haklı çıkarmaktadır. Arapçadaki *diglossia* tarihte olduğu gibi bugün de halk arasında, az da olsa yazılı edebiyatta⁵⁴ ve yazılı ve görsel medyada varlığını sürdürmektedir.⁵⁵ Ancak teknolojinin gelişmesi ve medya araçlarının çoğalmasıyla birlikte *Standart Arapça*nın ulaşılabilirlik kapsamı oldukça genişlemiştir. Özellikle çocuklara yönelik *el-Cezire* ve benzeri kanalların git gide daha fazla *Standart Arapça* ile yayınlar yapması *Klasik Arapça*nın öğrenilmesi ve yaygınlaşmasına önemli

⁵³ Bir dilde yeni kelimeler ve anlamlar ihdas etmede “dilnin kullanılması ve ihtiyaç” faktörleri etkili olmaktadır. Bu hususta genil bilgi için bkz. Muhammet Abazoğlu, *İbrahim Enis ve Çağdaş Arap Dilbilimi Çalışmalarındaki Yeri Ve Önemi* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

⁵⁴ Adnan Arslan, “Modern Arap Romanında “Diglossia”, “Çiftillilik”, Abdurrahman Münif Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (2018), 184-185.

⁵⁵ Hassan Alshamrani, “Diglossia in Arabic TV Stations”, *Journal of King Saud University – Languages and Translation* 24 (2012), 64.

katkılar sunmaktadır. Globalleşen dünyada hem ilmi kurumlarda hem de uluslararası ilmi, sosyal ve kültürel faaliyetlerde Arapların ve yabancıların ortak dili olarak *Standart Arapça* artık çok daha fazla kullanılmaktadır. İslam dininin ve Kur'ân'ın himayesinde olan *Standart Arapça* hakkında fasih dil savunucularından biri olan Şevki Dayf da söz konusu sempozyumların birinde şöyle demiştir:

“Bölgesel veya tek tük sesler, bağırtılar, geçicidirler. Zaman zaman ortaya çıkarlar, ancak bir süre sonra yok olup giderler. İnsanlar nihayetinde millî değerlerine rücu ederler. Çünkü Fasîh Arapça, kalıcılığın bütün temel unsurlarını ihtiva etmektedir.”⁵⁶

SONUÇ

Sistemantik bir şekilde ilk olarak Amerikalı dilbilimci Ferguson tarafından ortaya atılan *Diglossia* kavramı, 'bir konuşma topluluğu tarafından nispeten sabit bir dile ek olarak, etimolojik açıdan aynı dilin diğer yerel bir lehçesini yahut lehçelerini kullanma durumu' anlamına gelmektedir. Eski tarihlerden başlayıp günümüze kadar çeşitli sosyal ve siyasi sebeplerle oluşagelen Arap dilindeki *diglossia*, günümüz Arapçanın sosyolinguistik bir gerçeğidir. Yapı ve fonksiyon bakımından *Fushâ* ile *Avamca* arasındaki fark küçümsenmeyecek boyuttadır. Yakın bir gelecekte eğitilmiş kişiler dâhil Araplardan *Edebî Dilde* konuşmalarını beklemek rasyonel bir beklenti olarak görünmemektedir.

Arap ülkelerindeki sömürgecilik zamanında (19. yy. ve sonrası), yer altı zenginliklerinin yanı sıra Arapların tarihi ve kültürel miraslarını da hedef alan ve bu doğrultuda Kur'an Arapçasını bastırmak adına *Avamca*yı teşvik eden çağrılarının arttığını görmekteyiz. *Klasik Arapçayı* müdafaa etmek için o dönemlerde ortaya çıkan muhafazakâr hareketin ve temsilcilerinin bu noktadaki çabaları ve ürettikleri çözümler takdire şayandır.

Eğitimsizliğin, Arap toplumunda *diglossianın* varlığını sürdürmesinin en büyük sebeplerinden olduğu kanaatimizdir. Bu sorun Arap ülkelerindeki hükümetler tarafından iyileştirilmedikçe Arapçadaki *diglossial* durumun çok fazla değişmeyeceği aşikârdır. Diğer yandan, günümüzde *Standart Arapça* ile yayın yapan çeşitli medya ve iletişim araçlarının, bu dilindaha çok anlaşılmasına ve Araplar nezdinde kabul görmesine büyük katkılar sunduğu da unutulmamalıdır.

Arap dünyasındaki *diglossia*, Latincenin edebî dil olarak kullanıldığı Orta Çağ'daki Batı Avrupa *diglossiasına* benzetilmektedir. Ancak, günlük iletişimde varlığını yitirmiş Latinceden farklı olarak *Standart Arapça*, bugün halen canlı ve gelişmekte olan bir dildir. Bunun en büyük sebebi onun Kur'ân dili olmasıdır. Bu dilin

⁵⁶ Tahirhan Aydın, “Standart Arpça ve Lehçe Tartışmaları”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4 (Aralık 2015), 117.

korunmasında ve tedavülde kalmasında İslam dininin gittikçe yaygınlaşması ve Kur’ân ilimlerinin bu dilde araştırılması ve öğrenilmesi, ayrıca bu dilin bir edebiyat hazinesine sahip olmasının da payı büyüktür. Bugün mahkemelerde, okullarda, idarî işlerde ve diğer tüm resmî yerlerde *Standart Arapçanın* etkin bir şekilde kullanıldığını müşahede etmekteyiz.

Araplarda milli bilincin kuvvetlenmesi ve Arap dünyasındaki siyasi iradenin eğitimden başlamak üzere *diglossia* sorununa etkin bir şekilde müdahale etmesiyle beraber, her açıdan dilbilimsel olgunluğa sahip olan *Standart Arapçanın* günlük iletişim aracı olarak da kullanılmaya başlayabileceği öngörüsü kanaatimizce hayalden ibaret değildir.

KAYNAKÇA / REFERENCE

- Abazoğlu, Muhammet. *İbrahim Enîs ve Çağdaş Arap Dilbilimi Çalışmalarındaki Yeri ve Önemi*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Alshamrani, Hassan. "Diglossia in Arabic TV Stations". *Journal of King Saud University – Languages and Translation* 24 (2012), 57-69.
- Arslan, Adnan. "Modern Arap Romanında "Diglossia", "ÇiftDillilik", Abdurrahman Münif Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (2018), 183-202.
- Arslan, Adnan. "Modern Arap Şiirinde "Fasih-Avamca" Tartışmalarının Gölgesinde "Medih"e Konu Olarak "Arap Dili"". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2019), 191-204.
- Aydın, Tahirhan. "Standart Arpça ve Lehçe Tartışmaları". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4 (Aralık 2015), 107-119.
- Corbin, Henry. *Historija islamske filozofije*. Saraybosna: Svjetlost, 1. Basım, 1987.
- Çetin, Nihad. "Arap - Dil". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3/282-286. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Dayf, Şevki. *Mecme’u’l-Luğati’l-‘Arabiyye fî Hamsîne ‘Âmen*. Mısır: Mecme’u’l-Luğati’l-‘Arabiyye, 1984.
- Djennane, Taoufik. "Diglossia’s Stability in the Arab World: Algeria as an Instance". *Journal Of Humanities And Social Science* 19/11 (Kasım 2014), 52-56.
- Duraković, Esad. *Poetika Arapske Književnosti u SAD*. Saraybosna: Zid, 1. Basım, 1997.
- el-Yazıcı, İbrâhîm. *Luğatu’l-Cerâ’id*. Kahire: Matbaatu-t tekaddum, 1916.
- es-Sâlih, Subhî. *Dirâsât fî Fikhi’l-Luğa*. Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1. Basım, 1973.
- et-Ta’meh, Sâlih Cevâd. "el-Luğa el-‘Âmmiyye ve-Sti’mâluhâ fi’l-‘Ameli’l-Edebî". *en-Nakdu’l-‘İrâqî*. Erişim 5 Haziran 2021. <http://www.alnaked-aliraqi.net/article/56815.php>
- ez-Zağûl, Muhammed Râcî. "İzdivâciyyetu’l-luğa – Nazra fî hâdiri’l-‘arabiyyeti ve tetallu’ nahve mustakbelihâ". *Mecelletu Mecme’i’l-Luğati’l-‘Arabiyye el-Ürdunî* 9/10 (1980), 119-153.
- Fehmî, Abdulazîz. *el-Hurûfu’l- Lâtiniyye li-Kitâbeti’l-‘Arabiyye*. Kahire: Dâru’l-‘Arab, 1944.
- Ferguson, Charles Albert. "Diglossia". *Word* 15 (1959), 232-251.
- Fishman, Joshua. *The Sociology of Language: An Interdisciplinary Social Science Approach to Language in Society*. Rowley: Newbury House Publishers, 1972.
- Görgün, Hilal. "Rifâa et-Tahtâvî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/95-97. İstanbul: TDV Yay. 2008.
- Gumperz, John J. "Jezici i socijalne grupacije". *Kultura* 25 (1974), 47-57.
- Hajrić, Amrudin. "Diglosija u arapskom jeziku". *Novi horizonti* 65 (Ocak 2005), 1-17.

- Haruni, Seyfettin. "Linguistik Işığında Arap Dilinin Özellikleri". *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 2/1 (Haziran 2018), 1-16.
- Hogg, Michael vd. "Diglossia in Switzerland? A social identity analysis of speaker evaluations". *Journal of Language and Social Psychology* 3 (1984), 185–196.
- Horn, Christopher. "Diglossia in the Arab World - Educational Implications and Future Perspectives". *Open Journal of Modern Linguistics* 5 (Şubat 2015), 100-1004.
- Hudson, Alan. "Outline of a Theory of Diglossia". *International Journal of the Sociology of Language* 157 (Ocak 2002), 1-48.
- Huseyn, Mahmud. "ed-Drâmâ el-Mısriyye: Limâzâ Tu'addu Misr Râ'ideten fî Fenni'd-Drâmâ et-Telefiziûniyye". Limâza (Erişim 7 Eylül 2022) <https://www.limaza.com>
- İnce, Özdemir. "Bir 'Lingua Franca Olarak Türkçe". *Hürriyet* (2 Ağustos 2016). <https://www.hurriyet.com.tr/bir-lingua-franca-olarak-turkce-5534878>
- Janković, Srđan. "Polovi Diglosije u Arapskom". *Prilozi za Orijentalnu Filologiju* 25 (1975), 282-300.
- Kaplan, Hamza. *Dirâsât fî Târîhi'l-Lügati'l-'Arabiyye*. Riyâd; Daru'l-Feysal es-Sekâfi, 2000.
- Kazıcı, Ziya vd. "Talîm ve Terbiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/515-527. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kico, Mehmed. *Arapska Jezikoslovna Znanost*. Saraybosna: Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, 2003.
- Maamouri, Mohamed. *Language education and human development: Arabic diglossia and its impact on the quality of education in the Arab region*. Philadelphia: International Literacy Institute, 1998.
- Mahmûd, İbrâhîm Kâid. "el-'Arabiyyetu'l-Fushâ Beyne'l-İzdivâciyyeti'l-Luğaviyye ve's-Sunâiyyeti'l-Luğaviyye". *el-Mecelletu'l-'İlmiyye li-Câmiati'l-Melik Feysal* 3/1 (Mart 2002), 53-108.
- Marçais, William. "La diglossie arabe". *L'Enseignement Public* 97 (1930), 401- 409.
- Muftić, Teufik. *Gramatika Arapskog Jezika*. Saraybosna: Ljiljan, 1. Basım, 1998.
- Saiegh-Haddad, Elinor. "Literacy Reflexes of Arabic Diglossia". *Current Issues in Bilingualism*, ed., Mila Schwartz vd. 43-55. Berlin: Springer, 2012.
- Schiffman, Harold. "Diglossia as a Sociolinguistic Situation". *The Handbook of Sociolinguistics*, ed. Coulmas Florian. 141-148. New Jersey: Blackwell Publishing, 1998.
- Se'îd, Neffûse Zekerîyya. *Târîhu'd-Da'va ile'l-'Âmmiyye ve Âsâruhâ fî Mısır*. İskenderiye: Dâru neşri's-sekâfe, 1964.
- Sotiropoulos, Dimitri. "Diglossia and the National Language Question in Modern Greece". *Linguistics* 15/197 (1977), 5-31.
- Şimşek, Şahin. *Arap Gramerinin Kolaylaştırılması Bağlamında Yenilikçilik Hareketleri ve Arapça Öğretimine Etkileri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Tanasković, Darko. *Arapski Jezik u Savremenom Tunisu, diglosija i bilingvizam*. Belgrad: Filološki fakultet Beogradskog univerziteta, 1982.
- Tengan, Alexis. "European languages in African society and culture: A view on cultural authenticity". *Language Contact and Language Conflict*, ed. Martin Pütz. 125-138. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1994.
- Vâfi, Alî Abdülvâhid. *Fikhu'l-Luğa*. Kahire: Daru Nehdati Mısır, 2004.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. Milton Cowan. New York: Spoken Language Services, 1976.
- Wikipedia. "el-Ümiyyetu fi'l-Vatani'l-'Arabî". (Erişim 10 Eylül 2022). <https://ar.wikipedia.org/wiki>

Extended Abstract

The Presence and Status of Diglossia in Arab Society as a Sociolinguistic Phenomenon

Diglossia refers to the use of two variants/dialects, higher and lower, of the same language under different conditions by speakers in a society. The American linguist Charles Ferguson systematically linked Arabic and several other languages, to this phenomenon in his famous 1959 article entitled Diglossia. The concept of bilingualism (the ability to communicate in two different languages), which is etymologically synonymous with diglossia, is attributed to the Arabic language by some linguists as a sociolinguistic phenomenon from time to time. The linguistic situation in Arab society is characterized as one of the most complex and specific types of diglossia, because of the existence of a dilemma between these two concepts and both the use of Standard Arabic with more than one sub-dialects. Joshua Fishman, who expanded the framework of the concept of diglossia and thus departed from Ferguson's monolingual description, emphasizes the individual feature of bilingualism and the social aspect of diglossia on the other hand, as the main criteria of difference between these terms. When limited to the use of higher and lower variants of the same language by the same society, it is seen that the concept of diglossia accurately reflects the sociolinguistic situation of today's Arabic. The Islamic conquests, which began in the 7th century, caused the Arabic dialects to differ both within themselves and with Classical Arabic as well. However, it should be said that dialects existed in Arab society in the pre-Islamic period. The ancient societies living in the Arabian peninsula were divided into two communities known as as hadari (settled) and bedouin (nomadic). In the pre-Islamic period, people of different nationalities such as Aramaeans, Iranians, Hebrews, being in close contact with urban Arabs especially for trade, led to linguistic and cultural interaction. However, the share of Arabs who were at a lower level in terms of civilization, was greater in this interaction. In fact, the difference and divergence between the formal language (fusha) and informal (colloquial) language in terms of structure and function became more evident in the Arab world due to various political and social relations since ancient times, and especially in the colonial period, when speaking with local dialects was encouraged. The Arabs met with European civilization when Napoleon took Egypt in 1798 and the French entered Algeria as a result of the European powers' policies against the Ottomans. Aside from the Western scholars who often claim that Arabs woke up from a few centuries of sleep with the sound of Napoleon's cannons, there are also many Arab historians who consider Napoleon's invasion as one of the most important events in the contemporary history of the Near East. Nevertheless, colonialism has caused great damage to the socio-cultural codes of the Arab world and besides that, it impacted the linguistic areas as well. A number of proposals and projects have been put forward by Arab scholars in the recent past with the aim of solving the "problem" of diglossia in Arabic or at least minimizing the effect of this phenomenon. Some of the linguists have approved the use of Standard Arabic as a spoken language by raising the level of spoken language to the degree of Literary Language. The famous Arab linguist Ali Abdulvahid Vâfi endorsed that it would not be possible to stop the natural development of dialects by only stating that the problem

could not be solved in this way. According to Vâfi, it is natural for dialects to emerge in every language that is alive and developing. On the other hand, linguists who thought that it would be appropriate to reduce Standard Arabic to the level of the colloquial language, argued that the problem of diglossia would be solved with the introduction of common language in all fields, including education. Vâfi, who also objected the proposal in question, stated that the spoken language is a 'poor' language and argued that a language of this nature could not be functional in formal places. Moreover, he claimed that such an attempt would not yield positive results, as the connection between the dialects and Classical Arabic would be broken in this way. In his works, Vâfi pointed out that leaving diglossia, which exists in a language, to its natural flow would be the most appropriate thing to do. The article aims to examine the concepts of diglossia and bilingualism in Arab society, communication habits, and to present an overall assessment of the issue. Furthermore, it aims to address the linguistic situation of the Arab world, which has been associated with diglossia from the past to the present, from a sociolinguistic point of view.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Diglossia, Sociolinguistics, Standard Arabic (Fushâ), Âmmiyye (Colloquial)

Letâifü'l-İşârât'ta Tasavvufî Kavramların İnşasında Metodoloji¹

Methodology in the Construction of Sufi Concepts in Letâifü'l-İşârât

Faysal YILDIRIM

ORCID ID: 0000-0002-8402-8689

Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Öğretim Görevlisi, Bursa /Türkiye,
faysalyildirim@uludag.edu.tr

Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Bilgisi/ArticleInfo:

Geliş/Received: 15.10.2022 Düzeltme/Revised: 28.11.2022 Kabul/Accepted: 05.12.2022

Atıf / Cite as: Yıldırım, F. (2023). Letâifü'l-İşârât'ta Tasavvufî Kavramların İnşasında Metodoloj.
Antakiyat, 6(1), 119-144

Öz

Hicri V. yüzyıl müelliflerinden Kuşeyrî'nin (ö.465/1072) *Letâifü'l-İşârât* adlı eseri, işârî tefsirler arasında istisnai bir yere sahiptir. Hakikat ve şeriatı uzlaşa içinde ele alması ve bir nesnenin veya düşüncenin zihindeki soyut ve genel mefhumunu ifade eden tasavvufî kavramları inşa etme biçimi bu işârî tefsiri öne çıkaran etkenlerin başında gelmektedir. Bu araştırmadan amacımız, *er-Risâle* eserinde müşahede edildiği üzere tasavvufî kavramları inşa etmede önemli bir rol üstlenen Kuşeyrî'nin tefsirinde bu kavramların anlam çerçevesini oluştururken izlediği yöntemi ortaya koymaktır. Bu makalede Kuşeyrî'nin bütün eserlerinin taranması ve bunun neticesinde onun tasavvufî kavramları inşa etme metodolojisini ortaya koymak istenilen bir durum olmakla beraber makalelerde belirlenen hacmin sınırlı olması nedeniyle sadece *Letâifü'l-İşârât* tefsiriyle yetinilmiştir. Bu çalışmada yöntem olarak ilk önce Kuşeyrî'nin bu eserinde konuyla ilgili veriler kayıt altına alınmış ve bu veriler tasnife tabi tutulmuştur. Adı geçen tefsirin müellifi, tasavvufî kavramların anlam yelpazesini oluştururken ilgili ayeti diğer ayet veya ayetlerle izah etmiş ve büyük bir ustalıkla hadis naslarını da bu amaç doğrultusunda kullanmıştır. Arap şiiriyle istişhâdda bulunmaya özen göstermiştir. Bu kavramların çerçevesini oluşturmada dilbilimlerinden özellikle sözlük, sarf, nahiv ve belâgat ilimlerinden yararlanarak delil getirmiştir. Ayrıca bahis konusu kavramla ilgili olarak sûfilerin görüşlerine yer vermiştir. Çok az olsa da İsrâiloğullarına ait hikâye ve sözlere değinmiştir. Fıkıh, fıkıh usûlü, nazar ve istidlâl gibi çeşitli ilimlerin verilerini de kullanmayı göz ardı etmemiştir. Müellif zikredilen yöntemleri kullanarak ayetlerde geçen tasavvufî kavramların anlam yelpazesini ustaca örmüş ve bunu yaparken de bu verileri bir hayli örnek üzerinde izah etmeye gayret göstermiştir. Kuşeyrî'nin tefsirinde kavramları inşa ederken kullandığı bu yöntemin güncel tasavvufî çalışmalarda, düşüncelerin temellendirilmesi gayesiyle kullanılmasının mümkün olduğu ve alana katkı sağlayacağı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Metot, Kavram, Kuşeyrî, Letâifü'l-İşârât

¹ Bu makale "*Hakâiku't-tefsir ve Letâifü'l-İşârât'ta Tasavvufî Kavramların Mukayesesi*" adlı doktora tezinden türetilmiştir.

GİRİŞ

İçerdiği tasavvufî kavramların inşa metodu ile bu makaleye konu olan *Letâifü'l-işârât* adlı tefsir, Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Hakâiku't-tefsîr*'i örnek alınarak Kuşeyrî tarafından telif edilmiştir. Ancak daha önce yazılmış işârî tefsirlere oranla daha kapsamlı ve daha düzenlidir. Çünkü çok azı hariç neredeyse Kur'an'ın tamamını tefsir etmiştir. Bu bakımdan onun ilk tasavvufî tefsir olduğu söylenebilir.

Çok sayıda yazma nüshası bulunan bu eser, İbrahim Besyûnî tahkiki ile ilk önce 1970 yılında altı cilt halinde Kahire'de ve daha sonra Abdullatîf Hasan Abdurrahmân tahkikiyle 2007'de üç cilt şeklinde Beyrut'ta tekrardan basılmıştır. Bu eser, Prof. Dr. Mehmet Yalar tarafından Türkçeye kazandırılmış ve 2012 yılında altı cilt olarak İlk Harf Yayınları tarafından İstanbul'da basılmıştır.

Letâifü'l-işârât adlı tefsirin yazarı, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik b. Talha b. Muhammed² el-Kuşeyrî³ el-Horâsânî en-Nîsâbûrî'dir.⁴Zeynü'l-İslam lakabıyla meşhur olup künyesi ise Ebü'l-Kâsım'dır.⁵Şâfiî mezhebine mensup sûfîve müfessir bir şahsiyettir.⁶ Kimi kaynaklarda⁷ 376/986, bazı kaynaklarda⁸ ise 375/985 yılının Rebîülevvel ayında bugünkü Türkmenistan'da bulunan Kûçan kasabasının Üstüvâ nahiyesinde dünyaya geldiği kaydedilmiştir.

Fıkıh, usûl, kelâm, tefsir, hadis, nahiv (gramer) edebiyat, şiir, kitabet, tasavvuf ilimlerinde derin bir ilme sahibi olan ve şeriat ile hakikatin arasını uzlaştıran Kuşeyrî, çok iyi bir hatip ve ilmî birikimiyle dikkatleri üzerine çeken üretken bir müelliftir.⁹ Kaynaklarda kaydedilen eserleri, ortalama 30 küsur civarında olduğu görülmektedir.

İlim, irfan ve aynı zamanda çile ile dolu hayatı, 16 Rebîülâhir 465 (30 Aralık 1072)'de¹⁰ Nîsâbûr'da son bulmuştur. Abdülgâfir b. İsmail el-Fârisî ise 26 Rebîülâhir

²Tâcüddin b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü 'ş-Şâfi'iyeti'l Kübrâ* (Hecr, 1992), 5/153.

³el-Kuşeyrî: Kuşeyr b. Ka'ab b. Âmr b. Sa'sa'a nisbet edilmiş şeklidir. *Sahih-i Müslim*'in müellifi Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî ve bu makaleye konu olan *Letâifü'l-işârât* adlı tefsirin yazarı Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik b. Talha el-Kuşeyrî gibi büyük birçok âlimin içinde yetiştiği bir kabiledir. Bkz. el-Cezerî İbnü'l Esir, *el-Lübâb fi tehzîbi'l-ensâb* (Beyrut: Dâru sâdır, 1980), 3/37-38.

⁴ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Ş. el-Arnaût - M. Naîm el-Irksûsî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996), 18/227.

⁵Sübkî, *Tabakâtü 'ş-Şâfi'iyeye*, 5/153.

⁶Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/227.

⁷Sübkî, *Tabakâtü 'ş-Şâfi'iyeye*, 5/153; el-Hatîb el Bağdâdî, *Târihu Bağdâd* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004), 13/83; Ebü'l Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebibekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân* (Beyrut: Dâru sâdır, ts.), 3/207.

⁸Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/227.

⁹Sübkî, *Tabakâtü 'ş-Şâfi'iyeye*, 5/154-157; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, 3/205.

¹⁰Sübkî, *Tabakâtü 'ş-Şâfi'iyeye*, 5/159; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, 3/207; Ebü'l-Fellâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed el-Akrî el-Hanbelî İbnü'l İmâd, *Şezerâtü'z-zehb fi ahbâri men zehb* (Beyrut: Dâru ibni kesîr, 1986), 5/276.

465'te bir pazar sabahı vefat ettiğini bildirmektedir¹¹. Kayınpederi ve mürşidi Ebû Ali ed-Dekkâk'ın (ö. 405/1015) yanına, medresesinin hazîresine defnedilmiştir.¹²

Bu çalışmanın amacı, *er-Risâle* adlı eserinde görüldüğü üzere tasavvufî kavramları inşa etmede önemli bir rol oynayan Kuşeyrî'nin *Letâifü'l-işârât* adlı işârî tefsirinde bu kavramların anlam yelpazesini oluştururken takip ettiği metodu ortaya koymaktır. Bu çalışmada Kuşeyrî'nin bütün eserlerinin incelenmesi ve bunun neticesinde metodolojisinin ortaya konulması, istenilen bir durum olmakla beraber makalelerde belirlenen hacmin sınırlı olmasından dolayı sadece *Letâifü'l-işârât* eseri tercih edilmiş ve onunla yetinilmiştir. Zira bu eserde onun tasavvufî kavramları inşa ederken takip ettiği yöneme dair yeterince materyal elde edilmiştir. Bu çalışmada kullanılan yöneme gelince evvela Kuşeyrî'nin bu eseri baştan sona kadar okunmuş ve konuyla ilgili veriler kayıt altına alınmıştır. Daha sonra bu veriler tasnife tabi tutulmuş ve müellifin tasavvufî kavramları oluştururken takip ettiği yöntem belirlenmeye çalışmıştır. Bu çalışmada esas alınan kaynaklara gelince *Letâifü'l-işârât* eserinden aslî kaynak; Kuşeyrî ve eserleri hakkında hazırlanan güncel kitap, tez ve makale çalışmaları ise fer'î kaynak olarak istifade edilmiştir.

1. Letâifu'l-işârât'ta Tasavvufî Kavramların İnşasında Kuşeyrî'nin Metodu

1.1. Naslarla İstîşâdda Bulunması

1.1.1. Ayetlerle İstîşâd

Kuşeyrî'nin, *Letâifü'l-işârât* adlı tefsirinde tasavvufî kavramları inşa etmede, rivayet tefsirlerinin en önemli referans kabul ettiği ayeti ayetle tefsir etme hususuna büyük bir önem verdiği göze çarpmaktadır. Şüphesiz Allah kelamının en iyi müfessiri bizzat Kur'an'ın kendisidir. Bu nedenle Kuşeyrî'nin, tefsirinde yer alan tasavvufî kavramları ele alırken kendi özgür ve özgün düşüncesi yanında bu temel kaynağa imtiyazlı bir yer ayırdığı söylenebilir. Nitekim o, “ وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا ”¹³ ayeti bağlamında sabredenlerin mükâfatı hakkındaki düşüncelerini şu ayetlerle temellendirmiştir:

Allah şöyle buyurmuştur: “ إِنَّمَا يُوفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ”¹⁴ Her kim Allah için bir şehvete uymama ve Allah korkusundan dolayı bir yanlıştan uzak durma hususunda sabrederse, onun mükâfatı şu ayette denildiği gibidir: “ أُولَئِكَ يُجْرَوْنَ الْعُرْفَةَ ”¹⁵. Allah tarafından görüldüğünden emin olarak O'nun

¹¹Zehabî, *Siyeru a 'lâmi 'n-nübelâ*, 18/232.

¹²Sübkî, *Tabakâtü 'ş-Şâfi'iyye*, 5/159.

¹³ “...Elbette sabredenlere, yapmakta olduklarının en güzeliyle mükâfatlarını vereceğiz.” Nahl 16/96. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. H. Altuntaş - M. Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Yay. 2011), 227.

¹⁴“Sabredenlere mükâfatları elbette hesapsız olarak verilir.” Zümer 39/10.

¹⁵ “İşte onlar, sabretmelerine karşılık cennetin yüksek makamlarıyla mükâfatlandırılacaklar ve orada esenlik dileği ve selamla karşılanacaklardır.” Furkân 25/75.

hükmü karşısında sabredenın mükâfatı hakkında ise Allah şöyle buyurmuştur: “ إِنَّ اللَّهَ ”
مَعَ الصَّابِرِينَ¹⁶. Böylece o, sabrın mükâfatının, talep edileni kazanmak ve istenileni elde
etmek olduğunu, talepler hususundaki akıbetlerin ise farklılık gösterdiğini bildirmiş
ve kim de Allah yolunda bir zorluğun çilesine katlanırsa, Allah tarafından ona
verilecek mükâfat ve sevabın büyük olacağını ifade etmiştir.¹⁷

Diğer taraftan o, Enfal Suresinin 67. ayetini tefsir ederken, Allah’ın emri katılığı
öngörse bile, kulun yine de Allah’ın emrini kendi tabiatındaki acıma duygusuna tercih
etmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu düşüncesinin akabinde bunu destekler mahiyette
“Allah’ın dininde onlara acıyacağınız tutmasın.”¹⁸ ayetini zikretmiştir.¹⁹

Öte yandan tefsirinde marifet kavramını inşa ederken marifetin oluşum
sürecini birtakım ayetler üzerinde anlatmaya çalışmıştır. Nitekim o, “Allah o su ile
size; ekin, zeytin, hurma ağaçları, üzümler ve her türlü meyvelerden bitirir. Elbette
bunda düşünen bir kavim için bir ibret vardır.”²⁰ ayetini ele alırken marifetin
gerçekleşmesi için şu aşamaların gerektiğini peş peşe gelen farklı ayetlerle izah
etmeye çalışmıştır. Allah, ayette: “ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُونَ ”²¹ ve arkasında gelen
ayette: “ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ”²² ardında gelen ayette ise: “ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ ”²³
şeklindeki tertip üzere marifet gerçekleşir. Bu tertibe göre önce tefekkür,
sonra ilim ve ardında da tezekkür gelmektedir. Kişi ilk önce düşünceyi yerli yerine
koyar. Düşüncesinde bir bozukluk olmadığı takdirde zorunlu olarak onun için ilim
gerçekleşir. İlimden sonra düşünmeyi sürdürmek gelir ki bu da tezekkürdür.²⁴
Yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığı üzere marifet; tefekkür, ilim ve tezekkür etmekle
gerçekleşmektedir.

Kuşeyrî, velî kavramını izah etmeye çalışırken onların dünyada korkudan emin,
ahirette ise üzüntüden âri²⁵ ve aynı zamanda azaba müstahak olmayacaklarını şu
ayete dayanarak ifade etmiştir: “Onlar Mescid-i Haram’dan (mü’minleri) alıkoyarken
ve oranın bakımına ehil de değillerken, Allah onlara ne diye azap etmesin? Oranın
bakımına ehil olanlar ancak Allah’a karşı gelmekten sakınanlardır. Fakat onların çoğu
bilmez.”²⁶ ayetinde Allah’ın velilerine azap etmeyeceğine dair bir delil bulunmaktadır.

¹⁶ “Allah sabredenerle beraberdir” Bakara 2/153.

¹⁷ el-Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, thk. A. Hasan (Beyrut: Dârü’l-kütübü’l-ilmîyye, 2007), 2/171.

¹⁸ Nûr 24/2.

¹⁹ Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 1/404.

²⁰ Nahl 16/11.

²¹ “Elbette bunda düşünen bir kavim için bir ibret vardır.” Nahl 16/11.

²² “Şüphesiz bunlarda aklını kullanan bir millet için ibretler vardır.” Nahl 16/12.

²³ “Öğüt alan bir toplum için bunda ibret vardır.” Nahl 16/13.

²⁴ Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 2/150.

²⁵ Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 2/22.

²⁶ Enfâl 8/34.

Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: “وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ”²⁷ demek suretiyle onlar, Allah’ın velisi olmadıkları için azap göreceklerinden dolayı velisi olan zümrenin ise azap görmeyeceğini ifade etmektedir. Şu da bilinmelidir ki Müminlerin tamamı Allah’ın velileridir. Çünkü Allah, “اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا”²⁸ diye buyurmuştur. Mümin, her ne kadar suçu oranında bir müddet azap görse de o, ebediyen cehennemde kalmaz. Öyleyse onların çektiği azap sonsuz kurtuluşla kıyas edildiğinde hiçbir değer ifade etmez.²⁹ Dikkat edilirse Enfâl Sûresi 8/34. ayeti kapsamında yaptığı çıkarsamayla veliler zümresi içinde yer alanların azap görmeyeceğini ifade etmiş ve bu zümreye bütün müminleri “Allah iman edenlerin dostudur”³⁰ ayetiyle dahil etmek suretiyle düşüncesini bir diğer ayetle teyit etmiştir.

Şeyh ve mürit arasındaki ilişkiyi ele alırken tabi olmanın şartının tabi olunana bağlı kalmak ve ayrılığa düşmemek olduğu görüşünü savunmuş ve bunu “ تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقَلُوبُهُمْ شَتَّى ”³¹ ayetine dayandırmıştır.³²

O, “ وَمَا يُلْقِيهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقِيهَا إِلَّا دُو حَظِّ عَظِيمٍ ”³³ ayetinin tefsirini yaparken tasavvufî bir kavram olan “şeytanî havâtır” ile ilişkilendirmiş ve buna karşı koymanın yöntemini, “ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلًا ”³⁴ ayetiyle ortaya koymaya çalışmıştır. Bu itibarla ona göre kul, kendi güç ve kuvvetinden sıyrıldıkça ve yalvararak, yardım dileyerek ve sığınarak Allah’a samimiyetle bağlandıkça Allah da onu korur ve şeytanı ondan defeder.”³⁵ Yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığı üzere Kuşeyrî, şeytanî havâtırdan kurtulmanın yolunun samimi bir şekilde Allah’tan yardım dilemekten geçtiğini beyan etmiş ve bu düşüncesini İsrâSûresi 65. ayetiyle temellendirmeye çalışmıştır.

Bütün bu zikredilen istişhâdlardan anlaşılan o ki Kuşeyrî, ayetler bağlamında geçen tasavvufî kavramların tariflerini yaparken ve onlarla alakalı açıklamaları bulunurken pek çok ayet ile düşüncesini desteklemiştir.

1.1.2. Hadislerle İstişhâd

Dosdoğru yolu göstermek için insanlığa gönderilen Kur’an-ı Kerim-i tebyin etme görevi Hz. Peygamber’e verilmiştir.³⁶ O da hayatta iken bu görevi hakkıyla yerine

²⁷ “Onlar, Allah’ın velileri olmadıkları halde” Enfâl 8/34.

²⁸ “Allah iman edenlerin dostudur.” Bakara 2/257.

²⁹ Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 2/392-393.

³⁰ Bakara 2/257.

³¹ “Sen onları toplu sanırsın. Hâlbuki kalpleri darmadağındır.” Haşr 59/14.

³² Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 2/375-376.

³³ “Bu güzel davranışa ancak sabredenler kavuşturulur. Buna ancak (hayırdan ve olgunluktan) büyük payı olanlar kavuşturulur.” Fussilet 41/35.

³⁴ “Şüphesiz, (gerçek) kullarım üzerinde senin hiçbir hâkimiyetin olmayacaktır. Vekil olarak Rabbin yeter!” İsrâ 17/65.

³⁵ Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 3/152.

³⁶ Nahl 16/44.

getirmiş ve irtihalinden sonra ise kayıt alınan hadisleri kıyamete kadar bu görevi üstlenmiştir. Bundan dolayı hadis, her Müslüman düşünürün ileri sürdüğü fikirlerini kendisiyle temellendireceği ana kaynaklardan biri olmuştur. Kuşeyrî de tefsirindeki tasavvufî kavramları inşa ederken bu referanstan oldukça yararlanmış. Söz gelimi ibadet ile ilgili kavramı örgüsünü oluştururken şöyle demiştir:

“İbadet, maksadı Allah olanlar için gezinti, müridan için rahatlık yeri, muhipler için ünsiyet menzili ve ârifler için ise ruhun gıdasıdır. Onların göz aydınlıkları, kalplerinin sevinci ve ruhlarının huzuru ibadet iledir.”³⁷ şeklinde gelen düşüncesinin hemen akabinde Efendimiz (s.a.v.)’in, “أَرِحْنَا بِهَا يَا بِلَالُ”³⁸ hadisini zikretmekle ibadetin mürit, muhip, ârif gibi farklı insan zümreleri üzerindeki olumlu etkisini hadisle temellendirme yolunu tercih etmiştir.

Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât* tefsirinde zikir kavramını inşa ederken zikrin namazda bedenen Allah’ın huzuruna durmakla sınırlı olmadığını, aksine kalp ve dil ile de kişinin zikir yapmasının mümkün olduğuna dair düşüncesini Peygamber (s.a.v.)’in Allah’tan rivayetle “أَنَا جَلِيسٌ مِّنْ ذِكْرِنِي”³⁹sözünü naklederek kutsî bir hadisle kanıtlamaya çalışmıştır.⁴⁰

Ayrıca o, zikri şeytanın vesveselerine karşı insanı koruyan bir kalkan olarak görmüştür. Nitekim ona göre şeytanın vesvesesi, sadece Allah’ın zikrinden gafil oldukları vakitlerde takva sahiplerine dokunur. Şayet onlar, kalpleriyle Allah’ı zikretmeye devam etselerdi, onlara şeytan tarafından vesvese ilişmezdi. Zira şeytan, Allah’ı müşâhede halinde olan bir kalbe yaklaşamaz ve zikir esnasında etkisizleşir. Ne var ki her kılıcın bir körelmesi, her âlimin zamansız bir söz veya davranışı, her âbidin bir sıkıntısı, her kastedenin bir fetreti, her yürüyenin bir durması ve her ârifin bir perdelenişi kaçınılmazdır. Vaziyetin böyle olduğuna dair Hz. Peygamber (s.a.v.)’in başkalarında meydana gelen bazı hallerin kendisinde de meydana geldiğini bildiren hadisiyle istişhâd etmiştir: Nitekim Efendimiz (s.a.v.), “إِنَّهُ لَيَغَانُ عَلَى قَلْبِي”⁴¹ buyurmuştur. Başka bir hadiste ise “الْحِدَّةُ تَعْتَرِي خِيَارَ أُمَّتِي”⁴² buyurmak suretiyle de ümmetin seçkinlerinin, mertebeleri yüksek olsa da bazı hallerinde hiddete maruz

³⁷Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 1/13.

³⁸ “Onunla bizi rahatlat ey Bilal!” et-Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebîr* (Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, ts.), 6/277.

³⁹“Ben, Beni zikredenle beraberim.” Ebû Bekr İbnü Ebî Şeybe, *el-Musannef fi’l-ehâdis ve’l-âsâr* (Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 1409), 1/108; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şu‘abü’l-îmân* (Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 2003), 2/182.

⁴⁰Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 1/105.

⁴¹“Benim de kalbime gafler çöküyor.” Ebü’l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, thk. M. Fuad Abdalbâkî (Beirut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, ts.), 4/2075; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen* (Beirut: Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, ts.), 1/559.

⁴²Ebû Bekr İbnü Ebî Şeybe, *el-Musannef fi’l-ehâdis ve’l-âsâr* (Riyad: Dâru’l-vatan, 1997), 2/122; Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temimî el-Mevsilî Ebû Ya‘lâ, *Müsned* (Dımaşk: Dâru’l-me’mûn li’t-türâs, 1984), 4/337; Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebîr*, 11/194.

kalmaktan ve böylece daima halim olma vasfını yetirmekten kurtulamadıklarını haber vermiştir.⁴³

Kuşeyrî, “*Sabır ve namazla Allah’tan yardım isteyiniz.*”⁴⁴ ayeti kapsamında tasavvufî bir kavram olan sabır hakkındaki düşüncesini beyan ettikten sonra, ayette ifade edilen şekliyle Allah’tan yardım istemenin yerine getirilmesi güç bir eylem olduğunu haber vermiş ve Allah’ın, kişinin sırrına tecelli etmesiyle bu eylemin kolay olacağını savunmuştur. Durumun böyle olduğunu ise şu hadisle izah etmeye çalışmıştır: “*إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا تَجَلَّى لِسَيِّئٍ خَشَعَ لَهُ*”⁴⁵ “*Hak, tecelli ettiği zaman yaratılmışların sakındığı şey hafif ve kolay hale gelir.*” Çünkü taatlerin peş peşe gelmesi, karşılaşılan zorluk mucibince yükümlülük gerektirir. Müşâhedelerle tecelli ise -tahkikin hükmü gereğince- vuslatın tam ve yakınlığın devamlı olmasını zorunlu kılar.⁴⁶

Kuşeyrî’nin ifade ettiği üzere marifet ehlinin ilkeleri bağlamında Fakr; ihtiyaç mertebesiyle başlar ardından sırasıyla fakirlik ve miskinlik mertebeleri gelir. Bu çerçevede ihtiyaç sahibi, dünya ile hoşnut olan ve dünya malının ihtiyacını ortadan kaldırdığı kimsedir. Fakir, ahiretiyle yetinen ve cennetin fakirliğini giderdiği kimsedir. Miskin ise Mevlâ’sından hariç hiçbir şeyle hoşnut olmayan; dünyaya iltifat etmeyen, ahiretle meşgul olmayan ve Mevlâ’sından başkasıyla yetinmeyen kimsedir. Zira Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*اللَّهُمَّ أَحْيِي مِسْكِينًا ، وَأَمِئْتِي مِسْكِينًا ، وَاحْشُرْنِي فِي زُمْرَةِ*”⁴⁷ “*Görüldüğü üzere Kuşeyrî, fakrın mertebelerini ihtiyaç, fakirlik ve miskinlik şeklinde derecelendirmiştir.*” En üst aşamada miskinlik olduğunu yukarıda bahsi geçen hadisle Kuşeyrî delil getirmiştir. Fakirliğin ise bunun alt aşaması olduğunu kanıtlamak için ise şu hadisi zikretmiştir: “*أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْفَقْرِ*”⁴⁸ Çünkü fakirin üzerinde dünya kalıntısı bulunmaktadır. Bu kalıntı sebebiyle de Rabbiyle arasına perde çekilmiştir.⁴⁹

Diğer taraftan “*Ey iman edenler! Allah’ı çokça zikredin.*”⁵⁰ ayetini tefsir ederken zikir ile sevgi arasında kopmaz bir bağın olduğuna işaret etmiş ve bu ayette geçen “*Allah’ı çokça zikredin*” emrinin de Onu çok sevin anlamına geldiğini beyan

⁴³Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 1/375-376.

⁴⁴ Bakara 2/45.

⁴⁵“*Allah bir şeye tecelli ettiği zaman, o şey O’na boyun eğer.*” en-Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmünim Şelebi (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2001), 2/346.

⁴⁶Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 1/43.

⁴⁷ “*Allah’ım! Beni miskin olarak yaşat, miskin olarak öldür ve miskinler zümresinde haşret.*” Tirmizî, *el-Câmi’u’s-sahîh sünenü’t-Tirmizî*, thk. Ahmed M. Şakir (Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, ts.), 4/577; İbn Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaût – Adil mürşid (Dâru’r-risâleti’l-alemiyye, 2009), 5/241; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şu’abü’l-îmân*, thk. Abdulali A. Hamid (Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 2003), 2/50.

⁴⁸ “*Fakirlikten sana sığınırım.*” Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 7/214; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 9/58.

⁴⁹Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 1/429.

⁵⁰Ahzâb 32/41.

etmiştir. Bu çıkarsamasını Hz. Peygamber (s.a.v.)'in “ مَنْ أَحَبَّ شَيْئًا أَكْثَرَ مِنْ ذِكْرِهِ ”⁵¹hadisine dayandırmıştır.⁵²

Zikir kavramını ele alırken ismini zikretmeksizin bir sufinin görüşünü hadise dayanarak temellendirmesini şöyle aktarmıştır: “Rastladığın herkese beni an ki, ben de hitap ettiğim herkese seni anayım. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadisinde ‘ فَمَنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَأِ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَأِ خَيْرٍ مِنْهُ ’⁵³ diye buyurmuştur.”⁵⁴

Kuşeyrî ifade ettiğine göre kalp, vesvese ve hevâcisten arındığı zaman onda ilhamın nurları belirir. Bu düşüncesini ise Hz. Peygamber (s.a.v.)'in “ لَقَدْ كَانَ فِي الْأُمَمِ مُحَدِّثُونَ فَإِنْ يَكُنْ فِي أُمَّتِي فَعَمْرُ ”⁵⁵sözüyle destekleme yolunu tutmuştur.⁵⁶

Şeyh ve mürit arasındaki ilişkiyi ele alırken bu konudaki düşüncesini “ الْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ ”⁵⁷hadisi üzerine bina etmiş ve şöyle demiştir: “Öyleyse Peygamberleri için ümmet ne ise şeyhleri için müritler o mesabededir. Bu nedenle mürit olmanın şartı, şeyhinin izni olmadan bir nefes dahi alıp vermemesidir. Her kim, gizli veya açık, bir nefeste bile şeyhine muhalefet ederse, neticesini istemediği bir şekilde çabucak görür. Bu arada şeyhlere gizlice muhalefet etmek, aşikâr yapılan muhalefetten çok daha ağırdır. Çünkü bu aldatmaya girer. Kim şeyhine muhalefet ederse, sıdkın kokusunu dahi alamaz. Eğer kendisinden böyle bir şey meydana gelirse, derhal özür dilemeli ve ondan hâsıl olan muhalefet ve ihaneti açıklamalıdır ki şeyhi ona suçunun kefareti olacak yolu gösterebilir ve aleyhinde hükmedeceği cezaya bağlı kalsın. Mürit, şeyhine samimi bir şekilde döndüğü zaman şeyhin de himmetiyle onun kusurunu telafi etmesi gerekir. Çünkü müritler, şeyhlerin bakmakla yükümlü olduğu aile fertleridir ve onların eksikliklerini gidermek için kendi güçlü hallerinden onlara harcama yapmaları farz kılınmıştır.”⁵⁸

Kuşeyrî, “ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ”⁵⁹ ayetini tasavvufî bir perspektifle tefsir etmiş ve bu ayette zikredilen mahv, yok olmakla ispat ise var etmekle ilgilidir demiştir. Bu çerçevede “Allah, zahitlerin kalplerinden dünya sevgisini

⁵¹ “Kim, bir şeyi severse onu çokça zikreder.” es-Süyûtî, *el-Câmi 'u's-sağîr* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004), 2/507.

⁵²Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 3/41.

⁵³ “Kim, beni bir topluluk içinde anarsa, ben de onu daha hayırlı bir topluluk içinde anayım.” Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, thk. Mustafa el-Buğâ (Beyrut: Daru İbn-i Kesîr, 1987), 6/2694; Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, 4/2061; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ş. el-Arnaût (Müessesetü'r-risâle 1999), 7/385.

⁵⁴ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/77.

⁵⁵ “Şüphesiz önceki ümmetler içinde Allah'ın -ilham vererek- konuşturduğu bazı kimseler vardı. Ümmetimde böyle biri varsa o da Ömer'dir” Buhari, fedâilü's-sahâbe 6; Müslim, fedâilü's-sahâbe 2

⁵⁶ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/360.

⁵⁷ “Âlimler, peygamberlerin vârisleridir.” Sicistânî, *es-Sünen*, 354.

⁵⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/375-376.

⁵⁹ “Allah dilediğini siler, dilediğini de sabit kılıp bırakır. Ana kitap (Levh-i Mahfûz) O'nun yanındadır.” Ra'd:13/39.

mahveder ve onun yerine kalplerinde zühdü sabit kılar.” İfadeleriyle dile getirdiği görüşünü Hârîse'nin naklettiği “ *عَزَفْتُ نَفْسِي عَنِ الدُّنْيَا فَاسْتَوَى عِنْدِي حَجْرُهَا* ” şeklinde gelen hadise dayandırmıştır.⁶¹

Allah'ın velileri hakkındaki sünnetlerinden birinin düşmanlarının kalplerine korku salması olduğunu Kuşeyrî, “*Hakkında hiçbir delil indirmediği şeyleri Allah'a ortak koştuğlarından dolayı; inkâr edenlerin kalplerine korku salacağız. Barınakları da cehennemdir. Zalimlerin kalacakları yer ne kötüdür.*”⁶² ayeti bağlamında şu şekilde dile getirmiştir: “Allah, Hz. Peygambere düşmanlarının kalbine korku salma özelliği vermiştir. Nitekim Efendimiz şöyle buyurmuştur: “*نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ*”⁶³ Aynı şekilde Allah, bu sünnetini veliler için de uygulamıştır. Onların korkusunu da düşmanlarının kalbine salar. Neredeyse hak üzere olan herkesin, batıl üzere olup hakkı örtbas eden iddiacıların kalplerinde korku ve kahrediciliği vardır.”⁶⁴ Görüldüğü üzere Allah, Hz. Peygambere düşmanın kalbine korku salma hasleti verdiğini bahsi geçen hadisle ispatlamış ve bunu velilerine de teşmil etmiştir.

Yukarıda verilen birtakım örneklerden açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki Kuşeyrî tefsirinde geçen tasavvufî kavramları bina ederken hadislere ayrı bir önem atfetmiştir. Bununla birlikte şu hakikatin ifade edilmesi gerekir: Kuşeyrî'nin, istişhâd ettiği hadislerin sahih olup olmamasına pek özen gösterdiği söylenemez. O, bu konuda birçok mutasavvıfın takip ettiği yöntemi izlemiştir. Yani zayıf hadisle de istişhâd etmekten kaçınmamıştır. Kavramların inşasında sahih hadisin yanı sıra kutsî, garîb, zayıf vb. hadislerle de delil getirdiği görülmektedir.

1.2. Arap Şiiri İle İstişhâdda Bulunması

Kuşeyrî'nin *Letâifü'l-işârât* adlı tefsirinde tasavvufî kavramları inşa etmede kullandığı diğer bir unsur, ilk dönem tefsirleri başta olmak üzere birçok tefsirin ayrılmaz bir parçası olan Arap şiiridir. Sözelimi o, Fatiha Suresi bağlamında ibadet kavramıyla ilgili olarak “İbadet, Allah'a boyun eğmenin nihai noktasını yaşamaktır. Bu da emre uymak ve şeriatın durduğu yerde durmakla mümkün olur. İbadetin zahiri

⁶⁰ “*Ben nefsimi dünyadan uzak tuttum. Bu sebeple onun taşı ve altını yanımda eşit oldu.*” el-Kissî, *el-Müntehab min Müsnedi 'Abd b. Humeyd*, thk. Subhî Sâmîrâî (Kahire: Mektebetü's-sünne, 1988), 165. (Hadis No: 445.) Bu kaynakta yer alan hadis farklı bir şekilde zikredilmiştir. Nitekim bu hadiste müellifin zikrettiği “*bu sebeple onun taşı ve altını yanımda eşit oldu.*” ifadesinin yerine “*وَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ النَّارِ يَتَضَاغُونَ فِيهَا*” “*Sanki açık bir şekilde Rabbimin arşına bakıyorum, cennet ehlinin birbirini ziyaret ettiklerini ve cehennem ehlinin bağrıştıklarını görüyorum.*” gibi başka ifadeler kullanılmıştır.

⁶¹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/112.

⁶² Âl-i İmrân 3/151.

⁶³ “*Bana, korku salmayla yardım edilmiştir.*” Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 14/308.

⁶⁴ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/176.

zelil olmaktır. Onun hakikati ise aziz olmak ve güzelleşmektir.”⁶⁵şeklindeki düşüncesini serdettikten sonra bunu teyit eden şu beyitleri zikretmiştir:

وَإِذَا تَذَلَّلْتَ الرَّقَابُ تَقَرَّبًا ... مِنَّا إِلَيْكَ فَعَرُّهَا فِي ذُلِّهَا

Eğildiği zaman boyunlar, yakınlaşmak için

Bizden sana, aziz olmaları alçalmalarındadır.

Aynı manayı ifade eden diğer bir şiirde de şöyle gelmiştir:

حِينَ أَسَلَمْتَنِي لِذَالٍ وَلَا مِ ... أَلْقَيْتَنِي فِي عَيْنٍ وَرَايِ

Beni teslim ettiğin zaman “zal” ve lam”a (zülle)

Attın beni “ayn” ve “za” nın (izzetin) içine⁶⁶

Yine Kuşeyrî, “فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِيكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ”⁶⁷ ayeti bağlamında iki ümmetin tövbe kelimesinden anladığı farka değinmiş ve onu nefsânî duyguları terk etmeyle izah etmeye çalışmıştır. Nitekim o, şöyle demiştir: “Zira İsrailoğullarının tövbesi, kendilerini fiziki bir şekilde öldürmek iken; İslam ümmetinin tövbesi ise manevî bir tarzda yani içindeki nefsi öldürmektir.” Allah’a yönelmenin ilk adımı, nefse karşı başkaldırmak olduğunu dile getirmiştir. İki toplumun tövbesi arasında mukayesede bulunarak bilinenin aksine bu ümmetin tövbesinin daha çetin olduğunu şu sözleriyle ifade etmiştir: “İnsanlar, İsrailoğullarının tövbesinin daha zor olduğunu sanmışlardır. Oysaki durum sandıkları gibi değildir. Çünkü onların tövbesi bir defalığına ölüm zorluğuna katlanmaktı. Bu ümmetin havâssı ise her an ölmektedirler.” bu düşüncesini desteklemek için şu beyti zikretmiştir:

لَيْسَ مِنْ مَاتَ فَاسْتَرَاحَ بِمَيِّتٍ ... إِنَّمَا الْمَيِّتُ مَيِّتُ الْأَحْيَاءِ

Ölüp rahata kavuşan kimse ölü değildir

Ancak ölü yaşayanların ölüsüdür.⁶⁸

Kuşeyrî, muhabbet kavramını inşa ederken “muhabbetin şartı, mahubunda (sevgilinde) tükenmen için benliğinin bütünüyle yok olmasıdır.” görüşünü naklettikten sonra şu dizelerle bunu desteklemiştir:

وَمَا الْحُبُّ حَتَّىٰ تَنْزِفَ الْعَيْنُ بِالْبُكَ ... وَتَخْرَسَ حَتَّىٰ لَا تُجِيبَ الْمُنَادِيَا

Sevgi değildir; göz ağlamayla yaşı dökmedikçe

Seslenene cevap veremeyecek kadar dilsizleşmedikçe⁶⁹

⁶⁵Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/12.

⁶⁶Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/13.

⁶⁷“Gelin yaratıcımıza tövbe edin de nefislerinizi öldürün (kendinizi düzeltin).” Bakara 2/54.

⁶⁸Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/47.

O, zikir kavramını örerken de “Zikir, velayetin göstergesi, kavuşmanın izahı, iradenin gerçekleştirilmesi, doğru başlangıç yapıldığının alameti ve tertemiz bir sonun işaretidir. Bu itibarla zikrin ötesinde bir şey yoktur. Bütün güzel hasletler zikre dayanır ve zikirten kaynaklanır.”⁷⁰ demek suretiyle zikri işlevi bakımından tarif etmiş ve diğer yandan halleri birbirinden farklı olduğu için, zikredenleri birkaç kısma ayırmıştır. Kimisi zikir sebebiyle ya kabz ya bast ya da Allah’ın müşahedesinde yok olma gibi hallere girdiğini ve bunlara ilaveten kimisinin de yüce bir hale ulaştığını dile getirmiştir. Bu son zümre içinde yer alan kimse, zikrine değer vermez ve anlatılmasını çirkin bulur. Sanki o, bu durumu küçümsediğinden kendisi için dünya ve ahirette ne bir övgü, ne bir sonsuzluk, ne bir varlık, ne de bir güzelliğin olmasını ister. Bunu teyit etmek üzere şu beyitleri getirmiştir:

مَا إِنْ ذَكَرْتُكَ إِلَّا هُمْ يَلْعَنُونِي ... قَلْبِي وَرُوحِي وَسِرِّي عِنْدَ ذِكْرَاكَ

حَتَّى كَأَنَّ رَقِيبًا مِنْكَ يَهْتَفُ بِي ... إِيَّاكَ وَيَحْكُ وَالْتَدَاكَرَ إِيَّاكَ

Ne kadar andıysam seni, bir sıkıntı uzaklaştırır beni

Kalbim, ruhum, sırrım andığında Seni

Hatta sanki senin tarafından bir gözetici sesleniyor bana:

Sakin ha sakın hatırlama!⁷¹

Başka bir bağlamda ise “zikir, zâkirin (zikir edenin) mezkûrun (zikir edilenin) müşahedesinde istiğrâk halinde olmasıdır. Sonra da kendisine dair hatırlanacak hiçbir eser kalmayınca dek onun varlığında yok olmasıdır. O kadar yok olur ki onun için bir defasında biri vardı denilir.” şeklinde zikir kavramını tarif ettikten sonra şu gelen beyitlerle istişhâd etmiştir:

أَنَاسٌ حَدِيثٌ حَسَنٌ ... فَكُنْ حَدِيثًا حَسَنًا لِمَنْ وَعَى

Güzel bir sözden ibarettir insanlar

Sen de güzel bir söz ol anlayan için⁷²

Murakabe kavramını inşa ederken “Allah, her hallerinde kendilerinden haberdar olduğunu ve yapacakları çeşitli eylemlerini gördüğünü kendilerine bildirmek suretiyle onları korkutmuştur. Allah’ın onları gördüğünü bilmeleri, O’ndan utanmalarını gerektirir. İşte bu murakabe halidir. Kul, Mevlâ’sının kendisini gördüğünü bildiği takdirde O’ndan hayâ eder, nefsinin arzusuna uymayı terk eder ve Allah’ın kendisine yasakladığı alanın etrafında dolaşıp durmaz.” şeklinde dile getirdiği

⁶⁹Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/143.

⁷⁰Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/189.

⁷¹Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/189.

⁷²Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/77.

düşüncelerini birçok kavramı ele alırken yaptığı gibi şu beyitlerle takviye etmeye çalışmıştır:

كَأَنَّ رَقِيبًا مِنْكَ حَالٌ بِمُهْجَتِي ... إِذَا رُمْتُ تَسْهِيلاً عَلَيَّ تَصَعَّبًا

Sanki ruhumun içine yerleşmiş senden bir denetçi

Bir kolaylığa yeltendiğimde ise zorluk çıkıvermekte

Başka bir beyitte ise şöyle denilmiştir:

أَعَاتِبُ عَنْكَ النَّفْسَ فِي كُلِّ خَصَلَةٍ ... تُعَاتِبُنِي فِيهَا وَأَنْتَ مُقِيمٌ

Nefse itap ederim ben senin adına her hususta ki

İtap edersin o hususta bana sen mukim olarak⁷³

Kuşeyrî, mücahede kavramı kapsamında kulun bir an dahi nefisle mücahededenden geri durmaması gerektiğini ifade etmiş ve bunu şu beyitle takviye etmiştir:

يَا رَبِّ إِنَّ جِهَادِي غَيْرُ مُنْقَطِعٍ ... فَكُلُّ أَرْضٍ لِي تُغْرُ طَرْسُوسَ

Şüphesiz kesilmez cihadım ya Rab!

Zira benim için her yer Tarsus'un sınır boyudur.⁷⁴

Sabır kavramını ele alırken tefsirinde açıkladığı üzere Allah'a uzak olmaya sabretmek hariç, geri kalan Allah yolunda, Allah için, Allah ile ve Allah ile beraber olmaya sabır göstermek şeklindeki bütün kısımları övgüye layıktır. Bu düşüncesini şu beyitle izah etmiştir:

وَالصَّبْرُ يَحْسُنُ فِي الْمَوَاطِنِ كُلِّهَا ... إِلَّا عَلَيْكَ فَإِنَّهُ مَدْمُومٌ

Her yerde güzeldir sabır

Sana karşı olan hariç, zira o yerilmiştir.⁷⁵

1.3. Dilbilimsel Yöntemler Kullanması

1.3.1. Sarf (Morfoloji) ve Lügat

Kuşeyrî, tefsirinde tasavvufî kavramları inşa ederken dilbilimsel analizler ve filolojik tahlillerden yararlanmıştır. Sözelimi şükür kavramının inşasında morfoloji ve sözlük ilimlerinden istifade ederek şöyle demiştir: شَكَرَ (şükür etti) lafzı, “hayvan dişini gösterdi” ifadesinde kullanılan كَشَرَ (diş gösterdi) fiilinin maklub olmuş şeklidir.

⁷³Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/22.

⁷⁴Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/333.

⁷⁵Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/43.

Bu çerçevede جَدَّبَ ve جَبَّدَ fiillerinde olduğu gibi شَكَرَ ve كَشَرَ fiillerinde de harfler yer değiştirmiştir.⁷⁶ Başka bir bağlamda ise bu lafzın mübalağalı ism-i fâili (etken ortacı) formuna değinerek onu daha anlaşılır hale getirmeye çalışmıştır: “شَكُورٌ” şekûr lafzı ise çok şükreden kimse demektir. Şükürde asıl olan artıştır. “شَكِيرَةٌ” şekîre lafzı da ağaçların altında onlardan yeşeren filize denilir. Şekûr hayvan ise kendisine verilen yemle beklenenin üzerinde semiren hayvana denir. Şekûr kimse de nimete karşı emsallerinden daha fazla şükreden kişidir. İnsanlar, bolluk karşılığında Allah’a şükrederlerken şekûr kimse musibet içindeyken de O’na şükreder.⁷⁷

Sıdk kavramını ele alırken (صِدِّيقُونَ) siddîkûn (sözü özü doğru kimseler) lafzı, (صِدْقٌ)masterından türemiş mübalağa sıygasıdır diyerek onu sarf açısından incelemiştir. Siddîk ise içi dışı bir olan kimsedir. Bu konuda yapılan bir yoruma göre de “Siddîk”, emri en zor anlamıyla kabul eden, ruhsatlara yeltenmeyen ve tevellere meyletmeyen kimsedir.⁷⁸

Kuşeyrî, istikamet kavramını işlerken, “استقامة” lafzında bulunan “س” harfi, talep ifade eden “sin’dir”. “استقام” fiilinin ism-i fâili (etken ortacı) olan “مستقيم” lafzı da hak üzere kılması ve doğrulukta onu sabit kılması için Allah’a yakarıştaki bulunan kimsedir.” Şeklinde bir görüş nakletmiştir.⁷⁹ Aktardığı başka bir yoruma göre ise “استقامة” lafzında bulunan “elif”, “sin” ve “te” harfleri, istek ve arzu içindir. Buna göre “(Ey Muhammed!) emrolunduğun gibi dosdoğru ol.”⁸⁰ ayetinin anlamı şöyle olur: Seni istikamet üzere kılmamı benden iste.⁸¹ Diğer bir ifadeyle kendin için hak üzere kalmayı Allah’tan iste. Bununla beraber “إستقم” “dosdoğru ol” emir kipi, emredilene bağlı kal, anlamında da olabilir.⁸² Görüldüğü üzere kavramı inşa ederken istif’âl babında gelen fiilin asli harflerine ilaveten gelen “elif”, “sin” ve “te” harflerinin fiile kattığı anlamlar üzerinde durmuştur.

“Fakr” kavramını inşa ederken bu lafzın sözlük anlamını sıfatı müşebbehe formu üzerinden şöyle demiştir: “Fakir, bel kemiği kırılmış kimsedir.”⁸³

Yine onun “veli” kavramının anlamını, sarf ilmi ışığında inşa etmeye çalıştığı görülmektedir. Nitekim ona göre “veli” sözcüğü, “فَعِيلٌ” fe’îl vezninde gelmiş olup mübalağalı ism-i fâil yapısındadır. Buna göre veli, araya hiçbir isyan girmeksizin, Allah’ın buyruklarını yerine getirmeyi sürdüren kimsedir. Ayrıca fe’îl vezninin ism-i mef’ûl anlamında olması da caizdir. Nitekim bu vezinde gelen “جَرِيحٌ”cerîh lafzı,

⁷⁶Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 1/18.

⁷⁷ Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 3/51.

⁷⁸Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 3/290.

⁷⁹Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 2/60.

⁸⁰Şûrâ 42/15.

⁸¹ Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 3/162.

⁸² Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 2/60; 3/196.

⁸³ Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 1/429.

“مَجْرُوح” yaralı anlamında ve “قَتِيل” katil lafzı da “مَقْتُول” öldürülen anlamına gelmektedir. Bu takdirde velî, Allah’ın ihsan ve lütuflarının kesintisiz bir şekilde üzerine indirildiği ve bütün hallerinde sıkıntılardan korunmuş olan kimse anlamında olur. Sıkıntıların en şiddetlisi, günah işlemektir. Bu nedenle Allah, onu her vakit günahlardan korur. Ayrıca peygamber ma’sûm (ismet sıfatına sahip), veli ise mahfuzdur (korunmuştur). Ma’sûm ve mahfuz arasındaki fark, ma’sûm kimse asla günah işlemez. Mahfuz kimseden ise küçük günahlar meydana gelebilir. Nadiren bazı yanlışlıkları da olabilir. Fakat bunda ısrar etmez. Zira “ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ” “Sonra çok geçmeden tövbe ederler”⁸⁴ ayeti buna işaret etmektedir.⁸⁵

Bu ve benzeri örnekler,⁸⁶ Kuşeyrî’nin tasavvufî kavramları inşa ederken lügat ve sarf ilimlerinden yararlandığını ve onun bu ilimlere olan vukufunu ortaya koymaktadır.

1.3.2. Nahiv (Sentaks)

Kuşeyrî, ayetlerde geçen tasavvufî kavramları ele alırken yer yer nahiv ilmiyle ilgili analizlerde bulunmuştur. Örneklendirmek gerekirse o, “Derken kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, kendisine tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.”⁸⁷ ayeti kapsamında “Allah, bir insanı “عَبْدُهُ” (kulu) diye adlandırdığı zaman onu havâstan kılmış olur. “عَبْدِي” (kulum) dediği zaman ise havâssın hâssı kılmış olur.”⁸⁸ Görüldüğü üzere kul manasına gelen “abd” sözcüğü üçüncü tekil şahsa muzaf olduğu zaman o kulun havâss zümresine, birinci tekil şahsı gösteren zamire muzaf olarak geldiğinde ise kulun daha özel yani havâssın da hassı olduğunu ifade ettiğini ifade ederek kulun değerini nahiv ilmi üzerinden anlatmaya çalışmıştır.

“إِعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا”⁸⁹ ayetinde geçen “شُكْرًا” kelimesinin mefulün leh olmasını tercih etmiştir. Buna göre ayetin anlamı şöyle olur: “Ey Davûd ailesi şükretmek için çalışınız!” ravisini zikretmeksizin aktardığı bir görüşe göre ise mefulün bih olduğunu beyan etmiştir. Bu takdirde ise ayetin anlamı “Ey Davûd ailesi şükredin!” olur.⁹⁰

Kuşeyrî, muhabbet kavramını örerken de Nahiv ilminin verilerinden istifade etmiştir. Nitekim onun aktardığı bir yoruma göre muhabbet, affetme ve bağışlamayı gerektirir. Zira Allah, ilk önce “يُحِبُّبِكُمْ اللَّهُ” “Allah da sizi sevsin” daha sonra “وَيَغْفِرْ لَكُمْ” “ve günahlarınızı bağışlasın.”⁹¹ diye buyurmuştur. Bu iki cümle arasında gelen

⁸⁴ Nisâ 4/17.

⁸⁵ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/22.

⁸⁶ Örnek için bkz. Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/143.

⁸⁷ Kehf 18/65.

⁸⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/227.

⁸⁹ “Ey Davûd ailesi şükredin!” Sebe 34/13.

⁹⁰ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 3/51.

⁹¹ Âl-i İmrân 3/31.

“vav” atıf harfi muhabbetin bağışlamadan önce olduğunu ifade etmek için tertibi (sıralamayı) gerektiriyor. İlk önce Allah, kulları ve kullar da Allah’ı sever ve daha sonra Allah onları bağışlar ve onlar da affedilmeyi talep ederler. Bu nedenle sevgi bağışlamayı gerektirir.⁹² demek suretiyle matuf ve matufun aleyhin hükümde ortak özellik taşıdığını anlatmak için kullanılan “و” atıf harfine “ف” atıf harfinin ifade ettiği tertibi yüklemesiyle muhabbetin bağışlamadan önce olduğunu izah etmeye çalışmıştır. Bahsi geçen nahiv kurallarına ilaveten kavramları inşa etmede tefsirinde farklı bağlamlarda bu kurallardan faydalanmıştır.⁹³

1.3.3. Belâgat

Kuşeyrî, tasavvufî kavramları inşa ederken belâgat ilminin her üç kısmından yararlanmasının⁹⁴ yanı sıra özellikle o, başat bir şekilde teşbih üslubuna yer vermiş ve bilhassa bu kavramlar ile doğa olayları arasında bir benzerlik kurmuştur. Sözelimi o, kullarda meydana gelen kabz ve bast hallerini “Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratan ve Arş'a kurulan, geceyi, kendisini durmadan takip eden gündüze katan, güneşi, ayı ve bütün yıldızları da buyruğuna tabi olarak yaratan Allah'tır. Dikkat edin, yaratmak da emretmek de yalnız O'na mahsustur. Âlemlerin Rabbi olan Allah'ın şanı yücedir.”⁹⁵ ayeti bağlamında kabz ve bast kavramlarını dünyadaki tabiat olaylarına benzeterek düşüncelerini şu şekilde dile getirmiştir: “Nasıl ki Allah, görünürde geceyi gündüze ve gündüzü de geceye dolar. Aynı şekilde kabzı basta, bastı da kabza dolar. Bunda kalplerin gecesine ve gündüzüne de bir işaret bulunmaktadır. Kullardan öylesi vardır ki bütün halleri kabz halidir. Bazılarının ise bütün halleri bast halidir. Kullardan öylesi de vardır ki bazen kabz ve bazen de bast halinde olur. Tıpkı dünyanın bazı bölgelerinde gecesiz gündüz, bazı bölgelerinde ise gündüzsüz gece olduğu gibi bazı bölgelerinde gece gündüze ve gündüz de geceye dolanır.”⁹⁶

Yine o, “O, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı yaratandır. Her biri bir yörüngede yüzmektedirler.”⁹⁷ ayeti bağlamında benzer ifadeler serdetmesine ilaveten bast halinin artıp eksildiğine de şöyle temas etmiştir: “Tıpkı Allah, zahirde geceyi gündüze, gündüzü de geceye doladığı gibi kabzın gecesini de bastın gündüzüne dolamaktadır. Oysa bast, artıp eksilmektedir.”⁹⁸ Görüldüğü üzere kabz ve bast hallerini ve bunların azalıp çoğalmasını gece ve gündüz gibi tabiat olaylarına teşbih ederek inşa etmeye çalışmıştır.

⁹²Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/143.

⁹³ Örnek için bkz. Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/150.

⁹⁴ Kavramları inşa ederken “Kasr” üslubunu kullandığına dair bkz. Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 3/67.

⁹⁵A'râf 7/54.

⁹⁶ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/337.

⁹⁷Enbiyâ 21/33.

⁹⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/291.

O, mürit kavramıyla ilgili olarak müridin adabına dair görüşlerini bina ederken “bir çocuğun duracağı yer ebeveynin kapısı olduğu gibi müridin duracağı yer de şeyhinin kapısıdır.”⁹⁹ ifadelerini zikrederek müridi anne ve babasının kapısında bekleyen bir çocuğa teşbih etmiştir.

Müritler, ancak hallerden ümit kestikten sonra Allah, halleri onlara açar şeklinde dile getirdiği görüşünü “O, insanlar umutlarını kestikten sonra yağmuru indiren, rahmetini her tarafa yayandır.”¹⁰⁰ ayeti çerçevesinde yağmurun durumuna teşbih ederek şöyle açıklamıştır: “Nasıl ki Allah, yağmuru ümitsizlikten sonra yağdırıyorsa, aynı şekilde halleri de onlardan ümit kestikten ve onlar hakkında iflasa rızâ gösterdikten sonra açar.”¹⁰¹

Velî kavramını bina ederken de teşbih üslubunu kullanmayı tercih etmiştir. Nitekim o, “Yahut yeryüzünü karar kılar yeri yapan, içinde nehirler akıtan, onun için oturaklı dağlar yapan ve iki denizin arasına bir engel koyan mı? Allah ile birlikte başka bir ilah mı var? Hayır onların çoğu bilmiyor!”¹⁰² ayetinin tefsirini yaparken velileri, yeryüzündeki dağlara benzetmiştir. Onun bu konuda iktibas ettiği bir yoruma göre yeryüzünün oturaklı dağları abdâl¹⁰³, veli ve evtâdlardır.¹⁰⁴ Allah, bunların yüzü suyu hürmetine yeryüzünün düzenini korur ve bereketleriyle yeryüzü ehlinde belayı savar.¹⁰⁵ Aynı şekilde o, “Onları sarsmasın diye yere de sabit dağlar yerleştirdik ve (varacakları yere) yol bulabilsinler diye ondan geçitler yollar meydana getirdik.”¹⁰⁶ ayetini de aynı minvalde tefsir etmiştir. Ona göre veliler, yeryüzündeki sabit dağlardır. Nasıl ki sabit dağlar olmasaydı, yeryüzünü tutan kazıklar olmayacaktı, aynı şekilde bu dünyanın kazıkları olan şeyhler (veliler) de olmasaydı, halkın başına sıkıntı gelecekti.¹⁰⁷ Yine ona göre “Sizi sarsmaması için yeryüzünde sağlam dağlar; yolunuzu bulmanız için de nehirler ve yollar meydana getirdi.”¹⁰⁸ ayetinde geçen “رَوَاسِي” kelimesinin zahir anlamı “dağlar” demektir. İşârî yoruma göre ise halkın imdadına yetişen veliler demektir. Bunların içinde abdâl, evtâd ve kutup¹⁰⁹ olanlar vardır.¹¹⁰

⁹⁹Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/36.

¹⁰⁰Şûrâ 42/28.

¹⁰¹Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/98.

¹⁰²Neml 27/61.

¹⁰³Abdâl: Veliler arasında, insanların işlerinde tasarruf için manevî olarak müsaade verilmiş kişilerdir. (Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitapevi Yayınları, 2009), 11.)

¹⁰⁴Evtâd: Arapça direkler demektir. Hiyerarşik veliler silsilesi içerisinde yer alan bir zümre; tekili veted'dir. Dört veliden oluşan evtâd'ın her biri, merkezinde buldukları dört yönden birine nezâret ettikleri için bu ismi alırlar. (Bkz. Cebecioğlu, a.g.e, s. 201.)

¹⁰⁵ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/423.

¹⁰⁶Enbiyâ 21/31.

¹⁰⁷ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/291.

¹⁰⁸Nahl 16/15.

Kısaca Kuşeyrî'ye göre dağlar, şekilsel olarak yeryüzünün dayanaklarıdır. Veliler ise hakikatte yeryüzünün dayanakları ve sabit dağlarıdır.¹¹¹

Aynı şekilde Kuşeyrî, “Dağları görürsün, onları hareketsiz sanırsın. Hâlbuki onlar bulutların geçişi gibi hareket ederler. Bunu, her şeyi sağlam ve yerli yerince yapan Allah yapmıştır. Şüphesiz O yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”¹¹² ayeti bağlamında temkin ehlini bulutların geçişi gibi hareket eden buna rağmen hareketsiz gibi duran sabit dağlara benzeterek şöyle demiştir. “Bugün birçok temkin ehli vardır. Onlar nefisleriyle sakindirler, sırlarıyla ise melekût âleminde yolculuk ederler. İşte ayette işaret edilenler bunlardır. Nitekim “العَارِفُ كَائِنٌ بَائِنٌ” yani “Ârif, zahiriyle insanlarla birliktedir, sırlarıyla ise bütün halktan ayıdır.”¹¹³

Yine Kuşeyrî, “O, taze et yemeniz ve takınacağınız süs eşyası çıkarmanız için denizi sizin hizmetinize verendir. Gemilerin orada suyu yara yara gittiğini görürsün. (Bütün bunlar) onun lütfundan nasip aramanız ve şükretmeniz içindir.”¹¹⁴ ayeti bağlamında meşguliyet, hüzn ve eğlenceyi doğadaki denizlere benzetmiş ve tevekkül, rıza ve zikiri de bunlardan kurtulmak için gereken gemilere teşbih etmiştir. Nitekim o bu hususu şöyle izah etmiştir: “Allah, çeşitli denizler yaratmıştır. Bu çerçevede kimileri meşguliyet denizlerinde gark olmuş, kimileri hüzn denizlerine düşmüş ve bazıları da eğlence denizlerine batmıştır. Meşguliyet denizinden zarar görmemek tevekkül gemisine; hüzn denizinden kurtuluş rızâ gemisine, eğlence denizden kurtulmak ise zikir gemisine binmekle olur.”¹¹⁵

1.4. Nazar ve İstidlâli Kullanması

Kuşeyrî'nin, *Letâifü'l-işârât* adlı tefsirinde tasavvufî kavramları inşa etmede takip ettiği yöntemlerden biri de kuşkusuz aklî çıkarsamalardır. Örneğin ibadet bağlamında ele aldığı “abd” kavramını şu şekilde beyan etmiştir: “Onlar, ‘Biz, dediler, beşikteki bir sabî ile nasıl konuşuruz?’¹¹⁶ sözünü söyleyince Allah, Hz. İsa’yı konuşturdu ve bunun sonucunda kendisi: “إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ”¹¹⁷ dedi. Böylece Hz. İsa’nın daha önce benzeri söylenmemiş sözüyle Hz. Meryem’in suçsuz ve temiz olduğu ortaya çıkmış oldu. Burada şunu da belirtmek isteriz ki Hz. İsa’nın ağzından: “Şüphesiz

¹⁰⁹ Kutup: Arapça kutb, değirmen taşının miline denir. Büyük değirmen taşı, milin (kutbun) etrafında döndüğü gibi, kâinat denen bu kozmoz da idare bakımından kutbun etrafında döner. Bu yönüyle kutup, manevî derecesi büyük, velî bir kuldur ve âlemin ruhu olarak değerlendirilir (Bkz. Cebecioğlu, a.g.e, s. 385.)

¹¹⁰ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/151.

¹¹¹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 3/145.

¹¹² Neml 27/88.

¹¹³ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/428.

¹¹⁴ Nahl 16/14.

¹¹⁵ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/151.

¹¹⁶ Meryem 19/29.

¹¹⁷ “Şüphesiz ben Allah’ın kuluym” Meryem 19/30.

ben Allah'ın kuluyum” sözünün çıkması, Hristiyanlara şöyle denilmesi amacına yöneliktir: “Hz. İsa'nın, kendi söylediği gibi Allah'ın kulu olduğu doğruysa sizin Allah için üçüncüsüdür şeklindeki sözünüz geçersiz olur. Eğer yalan söylüyorsa o zaman da yalan konuşan biri, Allah'ın oğlu olamaz, olsa olsa ancak kul olur. Bu takdirde de o ne hevâsının kulu ne de mâsivâyaya esir olmuş olur. Bu itibarla her kim Allah'tan başkasının kulluğundan kurtulursa işte o kimse gerçekten Allah'a kul olmuş olur.”¹¹⁸ Kuşeyrî'nin bu ifadelerinden mülâhaza edildiği üzere o, Hz. İsa'nın: “إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ”¹¹⁹ sözünü tefsir ederken Hristiyanların o için üçüncüsüdür şeklindeki iddialarını akıl yürüterek çürütmüş ve Allah ile kul arasındaki çizgiyi netleştirmiştir.

Kuşeyrî, velilerin hem dünyada korkudan emin hem de ahirette üzüntüden hâli olmalarını ise “لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ”¹²⁰ ayeti bağlamında şöyle ifade etmiştir: “Onlara dünyada korku yoktur, ahirette de üzülmezler, şeklinde dile getirilen yorum güzeldir. Ancak şu yorum daha münasıptir: Veliler içinde havas olanlara hali hazırda hiçbir korku yoktur. Çünkü gerçek korku, gelecekte bir sıkıntının meydana gelmesi beklentisi içinde olmak veya sevilen bir şeyin yok olmasını beklemektir. Oysa bu veliler, vaktin hükmüne bağlı olup geleceğe dönük bir beklenti içinde değiller. Üzüntü ise bunların hali hazırda üzüntüye kapılmalarıdır. Oysa bunlar, olup biten her şeye rızâ göstermenin huzuru içindedirler ve bu sebeple kendileri için vaktin üzüntüsü söz konusu olamaz. Bu itibarla velînin ne hali hazırda üzerinde bir korku vardır ne de kendisi için herhangi bir şekilde üzüntü söz konusudur. Öyleyse velî vaktin hükmüne bağlıdır.”¹²¹ Dikkat edilirse korkuyu meydana getiren şeyin gelecekte bir sıkıntının meydana gelmesi beklentisi içinde olma veya sevilen bir şeyin yok olması iledir. Oysaki veliler içinde havâss olanlar vaktin hükmüne bağlı olup geleceğe dönük bir beklenti içinde olmamaları korkuyu ortadan kaldırmaktadır. Zira onlar her şeye rızâ göstermeleri sebebiyle bu korku durumu onlarda mevcut değildir. Dolayısıyla korkuyu meydana getiren sebep yok olunca bunun doğal sonucu olarak kendisi de yok olur. Böylece akfî bir çıkarsama ile velilere dünyada korku yoktur neticesine ulaşmıştır.

1.5. Sûfilerin Görüşlerine Başvurması

Tasavvufî kavramları inşa ederken kendisinin özgün düşüncelerine ilaveten yer yer sûfilerin görüşlerini de nakletmiştir. Bununla beraber naklettiği görüşün kime ait olduğunu aktarırken, sened zincirini zikretmemiştir. Bu durumun tek istisnası hocası Ebû Ali ed-Dakkâk'tır (ö. 405/1014). Nitekim o, “إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ”¹²² ayeti bağlamında üstat Ebû Ali ed-Dakkâk'ın adını zikrederek şöyle dediğini nakletmiştir: “Hz. Yusuf:

¹¹⁸Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/240.

¹¹⁹“Şüphesiz ben Allah'ın kuluyum” Meryem 19/30.

¹²⁰“Onlara hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeceklerdir de.”Yûnus 10/62.

¹²¹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/22.

¹²²“Çünkü, kim kötülükten sakınır ve sabrederse...” Yusuf 12/90.

‘Çünkü, kim kötülükten sakınır ve sabrederse’ demekle ecri yerine getirdiği sabra karşılık olarak hak ettiğini ifade edince, Allah ona tevhit diliyle cevap vermek için kardeşlerini konuştu. Bunun üzerine onlar şöyle dediler: “Allah’a andolsun, gerçekten Allah seni bize üstün kıldı.”¹²³ dediler. Yani: Ey Yusuf! Ecir kazanman ne senin sabrınla ne de senin takvan iledir. O, ancak Allah’ın seni bize üstün kılması sebebiyledir. İşte bununla sen bizim önümüze geçtin, yoksa hamdın ve takvanla değil. Bunun üzerine Hz. Yusuf, hakka boyun eğmek suretiyle: “Bugün size kınama yok.”¹²⁴ diyerek onlara sitem etmedi. Çünkü kardeşlerinin uyarısı üzerine takvayı kendi nefisinden bilmeyince tevhitte söz etti ve takdirin tecellisinden haber verdi.”¹²⁵

Başta da ifade edildiği üzere Kuşeyrî, tefsirinde hakikat ehlinen yaptığı alıntılarda sened zincirini kullanmadan sadece “bu konuda şöyle de denilmiştir” şeklinde aktarımlarda bulunmuştur. Sözelimi Kuşeyrî, “Sana ölüm gelinceye kadar Rabbine ibadet et.”¹²⁶ ayetinin tefsirini yaparken “Allah’a yakınlık makamında oturup vuslat adabını talep edinceye dek hizmeti kabullenerek ubûdiyette O’na karşı saygılı ol.” şeklinde beyan ettiği şahsi düşüncesinin akabinde bu konuda şu yorumları da zikretmiştir:

- Yükselinceye, daha doğrusu hürriyet sıfatlarıyla yetininceye kadar ubûdiyet şartlarına bağlı kal.

- “Sana ölüm gelinceye kadar Rabbine ibadet et.”¹²⁷ ayeti hakkında şöyle denilmiştir: En şerefli meziyetin ubûdiyetin hakkını yerine getirmendir.¹²⁸

O, “وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى”¹²⁹ ayetinin tefsirinde takva kavramını kendi görüşü doğrultusunda “iyilik, emredildiğin şeyi yapman, takva ise menedildiğin şeyi terk etmendir.” şeklinde serdettikten sonra isim zikretmeksizin birkaç hakikat ehlinin, takvanın hevâyî terk etmek olduğuna dair şu yorumlarını aktarmıştır:

- İyilik, Allah’ın hakkını tercih etmek, takva ise arzunu terk etmendir.

- İyilik, dine uymak, takva ise nefse muhalefet etmektir.

- İyilikte yarışmak, müminlere güzel nasihat ve telkinlerde bulunmakla, takva üzerine yardımlaşmak ise duruma uygun güzel vaaz, etkili uyarı ve ilmin gerektirdiği şekilde tamamen alıkoymak suretiyle hata yapanların elinden tutmaktır.¹³⁰

¹²³ Yusuf 12/91.

¹²⁴ Yusuf 12/92.

¹²⁵ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/91.

¹²⁶ Hicr 15/ 99.

¹²⁷ Hicr 15/ 99.

¹²⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/147.

¹²⁹ “İyilik ve takva (Allah’a karşı gelmekten sakınma) üzere yardımlaşın.” Mâide 5/2.

¹³⁰ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/247.

“وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا”¹³¹ ayette geçen “siddîk” kelimesi, dürüstlüğüne şaibe bulaşmayan çok dürüst kimse demektir şeklindeki şahsi görüşünü beyan ettikten sonra bazı sûflilerin bu konu hakkındaki yorumlarını da şöyle aktarmıştır:

- O, sözlerinde, davranışlarında ve hallerinde doğru olan kimse demektir.
- Siddîk, içi dışıyla çelişmeyen kimsedir.
- O, var ve yok edenin sadece Allah olduğunu gören kimsedir.
- O, yükümlü kılındığı şeyleri, bütün olarak ve ayrıntılarıyla kabul eden kimsedir.
- O, bütün hallerde doğruluk sınırı üzerinde Allah ile beraber duran kimsedir.¹³²

1.6. İsrâiliyyâtta Alıntılarda Bulunması

Kuşeyrî'nin, tasavvufî kavramları inşa ederken izlediği yollardan biri de Yahudi ve Hristiyan kaynaklarından nakledilen efsane, olay, kıssa veya bilgilere - az olsa da - başvurmasıdır. Sözelimi o, “*Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun.*”¹³³ ayetiyle ilgili olarak “*Ey Allah'ın peygamberlerine iman eden kimseler! Ey kitap ehlinde iman edenler! Müslüman olmuş doğru kimselerle beraber olun. Ey şu anda iman etmiş olanlar! Son durumlarınızda doğrularla beraber olun. Yani imanınızı devam ettirin. Dünyada doğruluğu devam ettirin ki yarın cennette doğrularla beraber olasınız.*” şeklinde gelen şahsî yorumunu yaptıktan sonra bir sûfiden nakletmek suretiyle isrâiliyyâtta sayılan şu bilgiyi aktarmıştır: “*Doğruluk son durumdur. Bu da gizlilik ve açıklık hallerinin eşitlendiği kıymetli bir durumdur. Nitekim Zebûr'da şu ifade yer almıştır: “Beni sevdiğini iddia edip gece olduğunda beni göz ardı ederek uyuyan kimse, yalan söylemiştir.”*”¹³⁴

Yine o, “*Nihayet karınca vadisine geldikleri vakit bir karınca, “Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin, Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesinler” dedi.*”¹³⁵ ayetini zühd kavramıyla irtibatlandırarak, Hz. Süleyman ve karınca arasında geçen fabl türü bir kıssa ile tefsir etmiştir: “*Rivayet olunduğuna göre karınca, Hz. Süleyman'a şöyle demiştir: “Ben, kavmimi dünyadan yüz çevirmeye teşvik ediyorum. onlar, sizi bu saltanat içinde gördüklerinde, dünyaya arzu duymalarından korktum.*”

¹³¹ “*Kitapta İbrahim'i de an. Gerçekten o, son derece dürüst bir kimse, bir peygamber idi.*” Meryem 19/41.

¹³² Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/242. Benzer örnekler için bkz.a.g.e, 1/452; 1/179; 1/191-192; 2/33-34; 2/158; 2/365; 2/459; 3/89; 3/115; 3/350-351; 3/334; 3/335; 3/421;

¹³³ Tevbe 9/119.

¹³⁴ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 5/452.

¹³⁵ Neml 27/18.

Bundan dolayı, yuvalarına girmelerini emrettim ki zühtleri konusunda kafaları karışmasın.”¹³⁶

1.7. Kavramların Bâtinî Fıkına Dair Yorumlarda Bulunması

Kuşeyrî, ibadetlere dair bazı kavramları inşa ederken onların batını fıkına dair birtakım yorumlarda bulunma yoluna gitmiştir. Nitekim o, “وَأَتُوا الزَّكَاةَ”¹³⁷ ayetini tefsir ederken “İçlerinde zengin olanlar mallarının zekâtını tam olarak verirler. Fakir olanlar ise hâllerinin zekâtını verirler. Mallarının zekâtı, her iki yüzde beşi fakirlerin, geri kalanı da onların olacak şekildedir. Hâllerin zekâtı ise iki yüz nefesten yüz doksan dokuz buçuğu Allah için geri kalan yarım nefes ise senin için olması şeklindedir. Bu yarım nefesin senin için olması da aslında sağlıklı değildir.” demek suretiyle ibadetlerin her iki fıkını zekât ibadeti bağlamında açıklamaya çalışmıştır.¹³⁸

“وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا”¹³⁹ ayetinin tefsirini yaparken de bu konuya temas etmiştir. Ona göre zenginler, mallarını Allah yolunda infak ederler. Fakirler ise canlarını ve ruhlarını Allah’ı talep etme uğrunda sarf ederler. Zenginler, iki yüz dirhemden beş dirhem zekât olarak verirler. Fakirler ise Allah’ın emrinden dolayı her nefeslerini ve her zerrelerini verirler.¹⁴⁰

“وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا”¹⁴¹ ayetini ise fakirlik ve zenginlik bağlamında ele almıştır. Ona göre “zenginin şartı, Kâbe’ye gitmekten malı namına hiçbir şeyi esirgememesidir. Fakirin şartı ise Allah’ın evine ulaşma hakkında ruhundan bir nefesi bile esirgememesidir.”¹⁴²

Kuşeyrî, Maide Suresi 5/6. ayeti¹⁴³ bağlamında ise hakikî bir mürşidin bulunmaması durumunda müridin takip etmesi gereken yolu şu şekilde açıklamıştır: Nasıl ki temizlik yapan kimsenin su bulamadığı takdirde teyemmüm yapması farz oluyor sa aynı şekilde mürit de üzerine himmetinin feyzini akıtacak, onu işaretinin bereketiyle yıkayacak ve hâlini artırma yarışında ona yardım edecek kimseyi bulamadığı takdirde, mümkün olduğu kadarıyla onların yolunu takip etmekle meşgul olması gerekir. Ayrıca geçmiş yaşantılarına dair buldukları ile kendisine ulaşan hikâyeleriyle huzur bulmaya çalışır. Nasıl ki teyemmüm, abdestte yıkanan uzuvların

¹³⁶ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/414.

¹³⁷“Zekâtı verirler.” Hac 22 /41.

¹³⁸Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/324.

¹³⁹ “... ve Allah'a güzel bir borç verirsiniz...” Mâide 5/12.

¹⁴⁰ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/255.

¹⁴¹ “Yolculuğuna gücü yetenlerin hacetmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.” Âl-i İmrân 3/97.

¹⁴² Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/162.

¹⁴³ “Eğer cünüp iseniz iyice yıkanarak temizlenin. Hasta olursanız veya seferde bulunursanız veya biriniz abdest bozmaktan (def-i hacetten) gelir veya kadınlara dokunur (cinsel ilişkide bulunur) da su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin. Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin (Teyemmüm edin).” Mâide 5/6.

tümüyle değil, bir kısmıyla farz kılınmış ise aynı şekilde bahsi geçen kimsenin durumunda olanın manevi temizliği için gerekli olan yükümlülükleri de daha hafif olur. Çünkü o, fetret vakti ve güçsüzlük zamanı içindedir.¹⁴⁴

“**وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ**”¹⁴⁵ ayeti bağlamında Kuşeyrî şunları beyan etmiştir: Fıkıh ilmine göre her kim Allah yolunda cihat ederse, izahı fıkıh meseleleri içerisinde yer aldığına göre onun için zekâta bir pay vacip olur. Tasavvufta da her kim, Allah yolunda yürürse o kimsenin yükümlülükleri olur. Bu çerçevede ilkin malını, daha sonra sırasıyla makamını, nefsin ve ruhunu feda eder. İşte bu tasavvuftaki ilk adımdır.¹⁴⁶

O, “*Size bir selâm verildiği zaman, ondan daha güzeliyle veya aynı selamla karşılık verin. Şüphesiz Allah her şeyin hesabını gereği gibi yapandır.*”¹⁴⁷ ayeti, onlara güzel muaşeret ve sohbetin adabını öğretmektedir. Buna göre eğer kim sana bir lütufta bulunursa bu senin boynunda bir borç olur. Öyleyse ya ona onun yaptığından fazlasını ya da yaptığı iyilik kadar bir iyilik yaparsın.¹⁴⁸ diyerek sohbetin adabına dair uyulması gereken bir kuralı ortaya koymuştur.¹⁴⁹

1.8. Usûl-ı Fıkıhın Verilerini Kullanması

Kuşeyrî'nin, tasavvufî kavramları inşa etmede izlediği diğer bir yöntem de bazı usulcülerin mefhum-i muhalefet (karşıt kavram kanıtı) adını verdiği bir delâlet türünü özellikle kullanmasıdır.¹⁵⁰ Ona göre veliler, ahirette üzüntü çekmeyecekler ve azap görmeyeceklerdir. Nitekim “*Onlar Mescid-i Haram'dan (mü'minleri) alıkoyarken ve oranın bakımına ehil de değillerken, Allah onlara ne diye azap etmesin? Oranın bakımına ehil olanlar ancak Allah'a karşı gelmekten sakınanlardır. Fakat onların çoğu bilmez.*”¹⁵¹ ayetinde Allah'ın velilerine azap etmeyeceğine dair bir delil bulunmaktadır. Zira Allah şöyle buyurmuştur: “**وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ**” “*Onlar, Allah'ın velileri olmadıkları halde*”¹⁵² Allah, velisi olmayanlara azap vereceğine göre, velisi zümresi içinde yer alanlara azap vermeyeceğini gösterir. Müminlerin tümü Allah'ın velisidir. Çünkü Allah, “**اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا**” “*Allah iman edenlerin dostudur.*”¹⁵³ diye

¹⁴⁴ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/252.

¹⁴⁵ “*Allah yolunda cihad edenler*”Tevbe 9/60.

¹⁴⁶ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/431.

¹⁴⁷ Nisâ 4/86.

¹⁴⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/218.

¹⁴⁹ Zâhir ve bâtın fıkıhına dair benzer örnekler için bkz. *Letâifü'l-işârât*, 1/226; 1/445; 1/428-429-430; 2/158; 2/176; 2/211; 2/310;

¹⁵⁰ Kuşeyrî'nin bu örneklerinden fıkıh usulündeki bir şeyin delil olma değeri hakkında bilgi sahibi olduğu anlaşılıyor. Delil değeri için bkz. Yusuf Bulutlu, Muhammed Yuosef Ebu Eid, “Bir Şeyin Delil Değeri Kazanmasının (Hüccetin) Kaynağı ve Usûl-i Fıkıhtaki İhtilafa Etkileri “İcmâ Örneği” *منشأ الحجية وأثره في الاختلاف الأصولي الإجماع أنموذجاً*”. Kilitbahir / 21 (September 2022): 1-16.

¹⁵¹ Enfâl 8/34.

¹⁵² Enfâl 8/34.

¹⁵³ Bakara 2/257.

buyurmuştur. Mümin, her ne kadar suçu oranında bir müddet azap görse de o, ebediyen cehennemde kalmaz. Öyleyse onların çektiği azap sonsuz kurtuluşla kıyas edildiğinde hiçbir değer ifade etmez.”¹⁵⁴ Dikkat edilirse “*Onlar, Allah’ın velileri olmadıkları halde*”¹⁵⁵kaydını ileri sürerek mefhum-i muhalefet yoluyla veli zümresi içinde yer alanlara azap vermeyeceğini ispatlamaya çalışmıştır.

1.9. Kavramlar Arasında İlişki Kurması

Kuşeyrî’nin, *Letâifü’l-işârât*’ta tasavvufî kavramları inşa ederken başvurduğu metotlardan biri de kavramlar arasında ilişki kurmasıdır. Sözelimi o, müşahede ve murakabe kavramları arasında kopmaz bir ilişkinin varlığını savunmuştur. Nitekim “*O Allah’ın, her şeyi gördüğünü bilmiyor mu?*”¹⁵⁶ ayeti bağlamında “Her şeyi görme sıfatına sahip olan zat, neye müstahak olur? Bu arada insanı Allah’ın her şeyi görmesiyle korkutmak, murakabeye dikkat çekmek anlamındadır. Her kim murakabe haline ulaşmazsa müşahede haline yükselmez.”¹⁵⁷ diyerek insanın daima murakabe halinde olması gerektiğini ve bu murakabe haline ulaşmadan müşahede haline ulaşamayacağını beyan etmiş ve böylece müşahedeye giden yolun murakabeden geçtiğini dile getirmiştir.

Kavramlar arasında ilişki kurmasına diğer bir örnek göstermek gerekirse sabır ile tevekkül arasında kurduğu sıkı ilişki gösterilebilir. Nitekim o, “sabır, ilahî takdire uygun bir duruş sergilemek; tevekkül ise güzel bir beklenti içindeyken Allah ile korunmaktır.”¹⁵⁸ şeklinde görüşünü ifade ederek her iki kavram arasındaki ilişkiyi göstermiştir.

SONUÇ

Yapılan inceleme ve araştırma sonucunda Kuşeyrî’nin *Letâifü’l-işârât*’ta tasavvufî kavramları inşa ederken birçok veriyi ustaca kullandığı görülmüştür. Bu bağlamda onun, ayet ve hadis başta olmak üzere Arap şiirini, dilbilimsel analizleri, sûfîlerin konu hakkındaki görüşlerini, akla dayalı çıkarsamaları, kavramların bîatın fikhını, mefhum-i muhalif gibi bazı usûl verilerini, isâiliyyâttan gelen birtakım kıssa ve malumatı kullanmanın yanı sıra tasavvufî kavramlar arasında ilişkiler kurmak suretiyle metodolojisini inşa etmeye çalıştığı müşahede edilmiştir.

Bu çalışmanın neticesinde şunu da belirtmek isteriz ki Kuşeyrî’nin bu usulünün güncel tasavvufî çalışmalarda, düşüncelerin temellendirilmesi amacıyla kullanılmasının mümkün olduğu ve alana fayda sağlayacağı söylenebilir.

¹⁵⁴ Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 1/392-393.

¹⁵⁵ Enfâl 8/34.

¹⁵⁶ Alak 96/14.

¹⁵⁷ Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 3/437. Ayrıca murakabe – takva ilişkisi için bkz. a.g.e. 3/307

¹⁵⁸ Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 2/158.

KAYNAKÇA / REFERENCE

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Bağdâdî, Ahmed b. Alî Ebû Bekir el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2. Basım, 2004.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Şu'abü'l-îmân*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1. Basım, 2003.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abdulali Abdulhamid Hamid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 6 Cilt. Beyrut: Daru İbn-i Kesîr, 1987.
- Bulutlu, Yusuf - Ebu Eid, Muhammed Yuosef. "Bir Şeyin Delil Değeri Kazanmasının (Hüccetin) Kaynağı ve Usûl-i Fıkıhtaki İhtilafa Etkileri "İcmâ Örneği" " منشأ الحجية وأثره في الاختلاف الأصولي الإجماع " كليلتباير / 21 (September 2022): 1-16.
- Büstî, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2. Basım, 1993.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitapevi Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *Müsned*. 13 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-me'mûn lî't-türâs, 1984.
- Hanbel, Ahmed b. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. 50 Cilt. Müessesetü'r-risâle, 1999.
- İbn Hallikân, Ebû'l Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebibekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru sâdir, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbni Mâce*. thk. Şuayb el-Arnaût – Adil mürşid. 5 Cilt. Dâru'r-risâletü'l-alemiyye, 2009.
- İbnü Ebî Şeybe, Ebû Bekr. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409.
- İbnü Ebî Şeybe, Ebû Bekr. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. Riyad: Dârü'l-vatan, 1997.
- İbnü'l Esir, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Lübâb fi't-tehzi'bi'l-ensâb*. Beyrut: Dâru sâdir, 1980.
- İbnü'l İmâd, Ebû'l-Fellâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed el-Akrî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fi' ahbâri men zeheb*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru ibni kesîr, 1986.
- Kissî, Ebû Muhammed Abd b. Humeyd b. Nasr. *el-Müntehab min Müsnedi 'Abd b. Humeyd*. thk. Subhî el-Bedrîes-Sâmirâî. 1 Cilt. Kahire: Mektebetü's-sünne, 1988.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifü'l-işârât*. thk. Abdullatîf Hasan Abdurrahmân. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2. Basım, 2007.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrahim Besyûnî. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âimme li'l-kitâb, 3. Basım, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmünim Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1. Basım, 2001.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk. *es-Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, ts.
- Sübkî, Tâcüddin b. Ali b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l Kübrâ*. 10 Cilt. Hecr, 2. Basım, 1992.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Câmi'u's-sağîr*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2. Basım, 2004.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, 2. Basım, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-sahîh sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût - M. Naîm el-Irksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 11. Basım, 1996.

Extended Abstract

**METHODOLOGY IN THE CONSTRUCTION OF SUFI CONCEPTS IN
LETÂİFÜ'L-İŞÂRÂT**

The work of Letâifü'l-işârât by Kuşeyrî (d.465/1072), one of the authors of the 5th century Hijri, has an exceptional place among the ishâri interpretations. The way it deals with truth and shari'ah in a consensus and the way it constructs mystical concepts that express the abstract and general notion of an object or thought in the mind is one of the factors that make this ishâri tafsir stand out. The tafsir called Letâifü'l-işârât, which is the subject of this article, with the construction method of the concepts related to mysticism in it, was copyrighted by Kuşeyrî, taking as an example the Hakâiku't-tafsîr of Sülemî (d. 412/1021). However, it is more comprehensive and more organized than the ishâri tafsirs written before. Because he has interpreted almost the entire Qur'an, except for a few. In this respect, it can be said that it is the first mystical interpretation. This work, which has a large number of manuscripts, was first reprinted in six volumes in Cairo in 1970 with the review of İbrahim Besyûnî and then in Beirut in three volumes in 2007 with the review of Abdullatîf Hasan Abdurrahman. This work is by Prof. Dr. It was translated into Turkish by Mehmet Yalar and published in Istanbul in 2012 in six volumes by İlk Harf Yayınları. Our aim from this research is to reveal the method followed by Kuşeyrî, who plays an important role in constructing mystical concepts as observed in his work er-Risâle, while creating the meaning frame of these concepts in Letîfü'l-İşârât.

In this study, examining all the works of Kuşeyrî and revealing his methodology as a result of this is a desired situation, but only Letîfü'l-İşârât was preferred and contented with it, since the volume determined in the articles is limited. Because in this work, enough material has been obtained about the method he followed while constructing mystical concepts. As for the method used in this study, first of all, Kuşeyrî's Letîfü'l-İşârât was read from beginning to end and the data on the subject were recorded. Afterwards, these data were classified. As for the sources taken as basis in this study, the original work of Letîfü'l-İşârât; Current books, theses and articles about Kuşeyrî and his works have been obtained as secondary sources.

The author of the aforementioned tafsir explained the related verse with other verses or verses while forming the meaning spectrum of mystical concepts and used hadith texts for this purpose with great skill. He took care to make istîşhâd with Arabic poetry. In forming the framework of these concepts, he brought evidence from linguistics, especially with the sciences of dictionaries, words, syntax and rhetoric. He also gave place to the views of the Sufis regarding the concept in question. Although very little, he mentioned the stories and words of the Israelites. He did not ignore the use of the data of various sciences such as fiqh, fiqh method, evil eye and istidlâl. Using the methods mentioned, the author masterfully knitted the range of meanings of the mystical concepts in the verses, and while doing this, he tried to explain these data on many examples.

As a result of the examination and research, it was seen that Kuşeyrî used many data skillfully while constructing mystical concepts in Letâifü'l-işârât. In this context, he uses

Arabic poetry, primarily verses and hadiths, linguistic analyzes, the views of the Sufis on the subject, his mental inferences, some procedural data such as esoteric fiqh of concepts, notions of opposition, some tales and information from isâiliyyat, as well as the relations between Sufi concepts. It has been observed that he tried to construct his methodology by establishing As a result of this study, we would like to point out that it can be said that it is possible to use this method of Kuşeyrî for the purpose of grounding thoughts in current mystical studies and it will be beneficial to the field.

Key Words: Sufism, Method, Concept, Qushayri, Letâifü'l-işârât

Kültürleşme Stratejileri Bağlamında Gaziantep'teki Suriyeliler Üzerine Bir İnceleme¹

A Study of Syrians in Gaziantep in the Context of Acculturation Strategies

Ayşe KESEN KURÇAK

ORCID: 0000-0002-8332-3846

Dr. Ayşe KESEN KURÇAK, Milli Eğitim Müdürlüğü, Isparta /Türkiye

aysekesenkurcak_27@hotmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 04.04.2022 Düzeltme/Revised: 05.08.2022 Kabul/Accepted: 16.08.2022

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: KESEN KURÇAK, A. (2023).Kültürleşme Stratejileri Bağlamında Gaziantep'teki Suriyeliler Üzerine Bir Analiz. Antakiyat, 6(1), 145-168

Öz

Türkiye Suriye ile en uzun kara sınırına sahip olması sebebi ile yaşanan iç savaştan en fazla etkilenen ülkelerden biridir. Sınır illeri ise en fazla Suriyeli sığınmacı ağırlayan ve en çok etkilenen yerlerin başında gelmektedir. Savaşın ilk yıllarında misafirlik ve geçicilik üzerine yapılan ihtiyaç odaklı yaklaşımdan sürecin uzamasıyla birlikte yaşam ve uyum yaklaşımının sergilendiği gözlenmektedir. Gaziantep savaşın başladığı ilk günlerden bu yana göçün etkisini yakından hisseden illerden biridir. Sanayi ve ticaret merkezi olması nedeniyle yoğun göç alan şehir, Suriye iç savaşı sonrasında da göçe maruz kalmıştır. Bu çalışmada Türk halkının Suriyelileri kabul, uyum, insani tutum, hak temelli yaklaşım ve yabancı düşmanlığına dair tutum düzeyleri kültürleşme yaklaşımları açısından Gaziantep örneğinde ele alınmaya çalışılmıştır. Bu çalışma kültürleşme stratejilerine ev sahibi toplumun tutumunu merkeze alarak yaklaşması bakımından önemlidir. Makalede nicel araştırma yöntemi ve anket tekniği kullanılmıştır. Araştırmamızda kullanmak için yapılan çalışmalardan yararlanarak soru havuzu oluşturulmuştur. Anketimiz demografik değişkenler, kabul, uyum, hak temelli yaklaşım, insani tutum ve yabancı düşmanlığına dair önerme setinden oluşmaktadır. Bu çalışma 2018 Ekim- 2019 Mart ayları arasında, Gaziantep'in 116 farklı mahallesinde 1284 kişi ile tesadüfi örneklem yoluyla yaptığımız anket çalışmasına dayanmaktadır. Elde edilen veri seti SPSS programı ile analiz edilerek kültürleşme stratejilerine dair çikarsamada bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Entegrasyon, Göç, Kabul, Yabancı Düşmanlığı, Kültürleşme

¹ Bu araştırma sürecinde TR-Dizin 2021 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbirini gerçekleştirilmemiştir.

GİRİŞ

İnsanlık tarihi kadar eski bir olgu olan göç, eskimeyen hemen her zaman gündemde olan bir olgudur. İnsan hareketliliğinin çeşitliliği karşısında göç ve göçmenlik hallerini karşılamak üzere pek çok kavram literatüre dâhil edilmiştir. En belirleyici olan etkenlerden biri göçün insan iradesine bağlı olup olmaması halidir. Çünkü birey veya grubun iradesi dışında gerçekleşen göçler durumu dramatikleştirmekte ve göçmenin ulaştığı yerde hayata tutunma mücadelesini olumsuz etkileyebilmektedir. UNCHR (2020) 2020 yılı sonu itibariyle dünya üzerinde; 26,4 milyonu mülteci, 48 milyonu kendi ülkesinde yerinden edilmiş ve 4,1 milyonu sığınmacı olmak üzere 82,4 milyon kişi zorunlu şartlardan dolayı göç etmiştir. Bu durum her geçen gün artarak devam etmektedir. Suriye iç savaşının başladığı 2011'den bu yana, 5 milyondan fazla insan, yaşamını sürdüreceği güvenli bir alan arayışı ile Lübnan, Türkiye, Ürdün'e ve ötesine sığınırken, 6,6 milyonu Suriye içinde yerinden edilmiş, 2,9 milyon sığınmacı, ulaşması zor ya da kuşatılmış yerlerde hayatını sürdürmeye çalışmış, 13,1 milyon kişi ise Suriye içerisinde yardıma muhtaç hale gelmiştir (UNCHR, 2018).

Suriye'de Arap Baharı ile başlayan iç savaş sadece bölge ülkelerini etkilemekle kalmamış, aynı zamanda dünyanın pek çok ülkesinde de Suriyeli sığınmacılar siyasetin gündem maddelerinden biri haline gelmiştir. Sayıları hızla artan ve büyük kısmı Suriye'deki savaştan kaçan mültecilerden oluşan göçmenler Avrupa Birliği içerisinde büyük bir krize yol açarken, AB üyesi ülkeler arasındaki anlaşmazlıkları da giderek derinleştirmiştir (BBC, 2015). Türkiye gibi Suriye'ye sınırı olan ülkeler ise bu savaştan önemli ölçüde etkilenmiştir. Savaşın başladığı 2011 Mart'tan bu yana Türkiye en fazla Suriyeliye ev sahipliği yapan ülkelerin başında yer almaktadır. Mart 2022 itibariyle Türkiye'de 3.747.734 geçici koruma statü sahibi Suriyeli yaşamaktadır (goç.gov.tr. 2022). Dünya üzerinde artan göçler ise göçmen karşıtlığının yükselen bir eğilim göstermesine neden olmaktadır. Bu durumun Batı siyasetinde ciddi karşılığı olan göçmen krizi ve yabancı düşmanlığı gibi popülist, siyasi bir tarza dönüştüğü görülmektedir (Bauman, 2018).

İnsanlar göçle sadece mekânsal bir değişim yaşamaz aynı zamanda da farklı dil, din, kültür, hukuk, ekonomik koşullardaki insanlarla da karşı karşıya gelirler. İster zorunlu ister gönüllü olsun mutlak anlamda göç, farklılıkların karşılaşmasına ve bir araya gelmesine neden olmaktadır. Suriye iç savaşı sonrasında da Türkiye büyük bir sığınma hareketine sahne olurken, Türk toplumu aynı zamanda farklı dil ve kültüre sahip Suriyeliyle de bir arada yaşamaya başlamıştır. Suriyeli sığınmacılar iç savaş nedeniyle Türkiye'ye geldikleri ilk dönemde çadır kent ve kamplarda misafir edilmişlerdir. Çatışmaların şiddetlenmesi ile Suriyeli sığınmacıların sayısı artmıştır. Önceleri sınır illerine yoğun olarak yerleşen sığınmacılar ilerleyen zamanlarda diğer illere de göç etmişlerdir (GİGM, 2022). 2021 yılı verilerine göre 457.183 Suriyeli sığınmacı Gaziantep'te ikamet etmektedir. Gaziantep İstanbul'dan sonra geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin en yoğun olarak yaşadığı şehirlerden ikinci sırada yer alırken kendi nüfusuna oranla Kilis (%74,95), Hatay'dan (%26,40) sonra %21,72'lik bir oranla üçüncü sırada yer almaktadır (GİGM, 2021). Bu durumda Gaziantep'te yaşayan her beş kişiden birinin Suriyeli olduğu söylenebilir.

İnsanı konu alan Psikolojiden başlayıp Psikiyatri, Antropoloji, Hukuk, Politika, Sosyoloji, Tıp ve hatta Teolojiye varıncaya kadar pek çok bilim dalı göç olgusu ile bir şekilde ilgilenmektedir. Sosyal bilimciler göç sürecinde yeni bir kültürel çevreyle karşılaşan göçmen ve mültecilerin uyum problemlerini anlamak ve çözümlmek için kuramlar, modeller ve çözüm önerileri geliştirmektedir (Göregenli ve Karakuş, 2014: 102). Göç hem göç edenler hem de yerli halk için köklü değişikliklere neden olmaktadır (Zafer, 2016: 2). Göçmenler açısından yeni bir toplumsal uyum sürecinde kültürel, sosyal, ekonomik, hukuki, siyasal pek çok faktör baskın topluma entegrasyona etki ederken hâkim toplumun göç ve göçmene yönelik tutumu da önemli bir etken olmaktadır. Yeni bir sosyal ve fiziki çevreye dâhil olan göçmen yeniden sosyalleşme ile birlikte uyum sorunu yaşayabilmektedir. Diğer yandan hâkim toplum açısından fiziki çevre değişirse de o da farklı dil ve kültürden insanlarla karşılaşmakta ve bu duruma uyum sağlamaya çalışmaktadır.

Bu makalenin konusunu Suriye iç savaşı sebebi ile Türkiye'ye sığınan, geçici koruma altındaki Suriyelilerin Türk toplumunda kabulü ve Türk toplumunun Suriyelilerle uyum tutumlarının kültürleşme stratejileri açısından ele alınıp açıklanması oluşturmaktadır. Bu makalede Türk toplumunun tutumu merkeze alınarak, Suriyeli göçmenlere yönelik kabul ve uyum düzeyi Berry'nin kültürleşme stratejileri açısından ele alınmaya çalışılacaktır. Çalışma ev sahibi toplumunun yaklaşımını merkeze alması bakımından önemlidir. İç göçlerde toplumsal uyum ve baş etme stratejileri önemli olmakla birlikte uluslararası göçlerde bu durum daha da önem kazanmaktadır. Din, dil, kültür vb. farklılıklar göçmenlerle yerli halkın karşılaşma sürecini daha da güçleştirmektedir.

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Geleneksel tarım toplumlarında insanların toprağa bağlı olmaları nedeniyle ve yer değiştirmeleri bireyin iradesi dışında gerçekleştiğinden modern anlamda göçün ortaya çıkması için ulus devletin ve özgür bireylerin olması gerekir. Bu anlamda göç modern çağın bir ürünüdür (Tekeli, 2011: 42). Göç hem bir değişimin sonucu hem de değişimin habercisi olması açısından önemlidir. Göçler genellikle nedenlerine odaklanılarak ele alınmıştır. Nedenlerin ortadan kalkması ile göçün nihayete ereceği ön görülmüştür. Ancak göçler devam etmektedir. Göçün toplumsal yapı ve kurumlar üzerindeki etkilerinin yapıcı mı yoksa yıkıcı mı olduğu, kültürel farklılıkları ortaya çıkarıp çıkarmadığı veya kültürel zenginlikler sağlayıp sağlamadığı onun sonuçlarına odaklanmayı gerektirmektedir. Bu anlamda göçmenlerin bir ulus devlet gibi yeni sosyo-politik bir topluluğun üyesi olma sürecini açıklamak üzere "asimilasyon", "çok kültürcülük", "kültürleşme" ve "entegrasyon" (Martikainen, 2010: 264) gibi göçü anlamaya yönelik göç teorileri geliştirilmiştir. Bu durum aslında göçün nasıl ve ne şekilde yönetildiği ile ilgilidir.

Kültürleşme farklı kültürlerin birinci elden sürekli bir etkileşime geçmeleriyle başlayan ve her birinin orijinal kültürel kalıplarında meydana gelen temel değişimleri içeren kültürel bir dönüşüm sürecidir (Kirman, 2016: 138). Bireylerin ve grupların kültürel temas durumlarında uyum sağlaması anlamına gelen kültürleşmenin ekonomik, kültürel, sosyal ve hukuki birçok yönü vardır. Yaygın görüşe göre kültürleşme, göçmenin baskın kültüre uydukça ve uyum sağladıkça kendi kültüründen vazgeçtiğini ve ona yabancılaştığını varsayan göçmenin kendi

kültüründen göç ettiği ülkenin kültürüne doğru bir kimlik dönüşümü yaşadığını kabul eden bir anlamda asimilasyonu anımsatan bir kavramdır (Kağıtçıbaşı, 2010: 371-4).

Göç çalışmalarında toplumsal uyum ya da bütünleşme, tek taraflı ve göçmenden beklenen yani bir nevi asimilasyon iken günümüzde bu sürece yerli halkın tutum ve tavırlarının da önemli ölçüde etki ettiği görülmektedir. Bir kültürün diğerlerine göre daha güçlü bir pozisyonda olduğu durumlarda kültürler arasındaki eşit olmayan değiş-tokuş veya etkileşim olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumda kültürleşmenin etnik azınlıkların yerleştikleri ülkelerdeki baskın kültürel egemenliği benimsediği ve tek yönlü bir süreç olduğu kabul edilmekte idi. Ancak tek boyutlu kültürleşme yaklaşımına gelen eleştiriler iki boyutlu yaklaşımın gelişmesine yol açmıştır. Bu doğrultuda iki boyutlu yaklaşım kültürleşme sürecinde ev sahibi kültürü ve ev sahibi kültürün rolünü açıklamak için ortaya çıkmış ve önem kazanmıştır (Zafer, 2016: 78). Bu anlamda kültürleşme tek taraflı olmayıp karşılıklı etki ve tepkiye dayanan bir süreçtir. Aynı ülke içerisinde gerçekleşen iç göçlerde bile toplumsal uyum önem arz ederken, uluslararası göçlerde bu durum daha da önem arz etmektedir. Kültürleşme dil, kıyafet, duygusal ifade, kişisel değerler, müzik zevkleri ve dine kadar farklı olguları kapsayabilmektedir. Bu minvalde uyuşan, seçici ve uyumsuz kültürleşmeden söz edilebilir (Bartram vd., 2017: 23-4).

Berry, kültürleşme stratejilerini ele alırken hem göçmen birey ve grupları hem de baskın toplumu dikkate alan iki yönlü bir yaklaşım sergiler. Kültürleşmeyi hem ev sahibinin hem de göçmenin kültürel kimliklerinin bağımsızca değiştiği bir süreç olarak tanımlamaktadır (Berry, 2006: 28). Göçleri gönüllü ve zorunlu olarak ayırt edebilmek her zaman mümkün değildir. Gönüllü göçler daha iyi bir yaşam, ekonomik ve sosyal refahı artırmaya yönelik motivasyon, bu göçlerin daha genç denilebilecek yaşlarda yapılması ve daha verimli çalışılan yılları kapsamı açısından uyumu kolaylaştırıcı etki edebilmektedir. Zorunlu göçler ise her yaşta ve farklı kesimden insanın yer alması, sarsıcı bir durum neticesinde (travmatik bir olay, savaş, doğal felaketler, çatışma gibi) göçün gerçekleşmesi ve ev sahibi toplumla zorunluluk neticesinde karşılaşılması uyum üzerinde olumsuz bir etkiye sahip olabilmektedir. Bu durumda göçmenlerin kültürel ve sosyal nitelikleri çok önemlidir. Dil becerisi, eğitim, sosyal ağlar ve çoğunluk toplumu ile kültürel mesafe, entegrasyon sürecinde önemli bir rol oynamaktadır (Martikainen, 2010: 270). Suriye göçünde dil entegrasyon açısından bir engel olabilmektedir. Din ve ortak tarihi ve kültürel yakınlık gibi etkenler ise kolaylaştırıcı rol oynayabilir.

Berry (2006) kültürleşmeyi göçmenler açısından ele alarak, bireyin kendi kültür ve kimliğini ne ölçüde korumak ve sürdürmek istediği, büyük toplum ve o toplumu oluşturan kişilerle ne ölçüde ilişki kurmak istediği ve o topluma ne ölçüde katılmak istediği ile ilgili olarak azınlık grubunun ev sahibi grupla ilişki düzeyine dayanarak, asimilasyon, marjinalleşme, bütünleşme ve ayrışma olmak üzere, dört ayaklı bir kültürleşme teorisi geliştirmiştir. Ancak hâkim toplumu dikkate almaksızın yapılan açıklamanın yetersiz kalacağı bilinen bir gerçektir. Bu anlamda kültürleşmenin bir yüzü göçmen birey ve gruplar ise, diğer yüzü göçü karşılayan toplumsal kesimdir.

Uzunca bir dönem tek kültürlü toplumlar gerçekten var olmakla birlikte artık tek kültürün, tek dilin ve tek dinin hâkim olduğu çağdaş bir toplum olmadığı bilinen

bir gerçektir. Göç ve göçmenlik hallerinden azade bir toplum bulunmamaktadır. Göçle ortaya çıkan farklı kesimlerin karşılaşması ancak belirli psikolojik ön koşulların ve çok kültürlülüğün olduğu bir toplumda entegrasyon stratejisi gelişebilir. Bu ön koşullar; yaygın kültürel çeşitlilikten oluşan bir toplum ve kültürel çeşitliliğin kabulü; nispeten düşük düzeyde önyargı (minimal düzeyde benmerkezcilik, ırkçılık ve ayrımcılık); etnik gruplar arasında olumlu karşılıklı tutumlar (gruplar arası nefretin olmadığı) ve tüm birey ve gruplar tarafından daha büyük topluma bağlanma veya onunla özdeşleşmedir (Berry, 1980). Bu anlamda entegrasyon çift yönlü ve karşılıklı gerçekleşmesi gereken bir süreci ifade etmektedir. Entegrasyon göçle bir araya gelen toplumsal kesimlerin tek başına üstesinden gelebileceği bir durum olmayıp hukuki, ekonomik ve sosyokültürel boyutları olan (Yıldırımalp vd., 2017: 108) aynı zamanda konjonktüre bağlı olup kırılgan bir yapıda arz etmektedir.

Berry geliştirdiği ikinci modelde göç alan ülkedeki baskın grupların tutumlarına vurgu yaparak kültürleşme sürecinin şekillenmesinde önemli rol oynadıklarını ifade etmiştir. Hâkim kültürel gruplar, kimi zaman göçmen birey ve grupları kültürleşme stratejisi seçimleri konusunda zorlayabileceği gibi onlara kısıtlamalar da getirebilir. Eğer baskın grup baskın olmayan grubu asimile etmeye çalışıyorsa, burada “eritme potası” stratejisi söz konusudur. Eğer baskın olmayan grup üyeleri baskın grup tarafından ayrılıkçılık stratejisine zorlanıyorsa “ayrımcılık / tecrit” stratejisi gerçekleşmiş olur. Tecrit stratejisinde, ev sahipleri göçmenlerin özelliklerini kabul etmekte ve onların o özellikler ile yaşamalarına izin vermekte, ancak onlarla iletişime geçmemektedirler. Aslında bu da bir dışlama türüdür. Baskın olmayan gruba, marjinalleşme stratejisinin dayatılması durumunda ise “reddetme / dışlama” stratejisi söz konusudur. Bütünleşme stratejisine karşılık gelen “çok kültürlülük” ise çeşitli etno-kültürel gruplardan oluşan toplumun içerisindeki farklılıkları kabul etmekte ve bu farklılıkları ile yaşamaları mümkün olmaktadır (Berry, 2006).

Bugünü anlamamız ve yorumlamamız açısından tarihsel süreçte coğrafyanın nasıl ve ne şekilde düzenlendiğini bilmek önemlidir. 19. yüzyılda dünyanın pek çok bölgesinde olduğu gibi Ortadoğu’nun da toplumsal, siyasal, ekonomik ve tarihi önemli ölçüde nüfus hareketleri tarafından şekillenmiştir (Karpaz, 2010: 25). İmparatorlukların parçalandığı ve ulus devletlerin ortaya çıktığı 20. yüzyılda, etnik milliyetçi yaklaşımların zorlaması ile milyonlarca insan buldukları yerlerden göçe zorlanmış ya da orada azınlık olarak görülüp güvenlik için tehdit olarak algılanmışlardır. İmparatorluklar dağılmış ve onların bakiyesi olarak irili ufaklı milli devletler ortaya çıkmıştır. I. Dünya Savaşı sonrası Türkiye, Suriye ve Irak arasındaki sınırlar, İngiltere ve Fransa’nın yararına, Türkiye’nin zararına çok keyfi bir şekilde belirlenirken yaklaşık 300.000 Arap Türkiye’de, Türkçe konuşan 1 milyon kişi ise Suriye ve Irak’ta kalmıştır. II. Dünya Savaşı sonrası, Suriye ve Irak Türkçe konuşan grupların bazılarını asimilasyona tabi tutarken Türkiye’nin de aynısını fakat daha küçük ölçekte kendi sınırları içindeki Arap nüfusa uyguladığı söylenebilir (Karpaz, 2010, s. 165). Bu anlamda bölgede yaşayan kesimlerin etnik olarak heterojen olduğu söylenebilir.

20. yüzyılın başlarında görülen homojen olma tek ulus, tek dil ve tek kültür anlayışının hâkim olduğu devletlerden çok dilli, çok uluslu ve çok kültürlü devletlere

doğru bir evrilme söz konusudur. Özellikle ulaşım iletişim alanındaki gelişmeler ve küreselleşmenin bir sonucu olarak insan hareketliliği artmakta farklı ulus, kültür, din ve dillerin teması daha yaygın hale gelmektedir. Bu durum kültürlerin karşılaşmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Artık çok kültürlülük çok ulusluluk hemen her toplumda yaygın olarak görülmektedir. Bu karşılaşmalar insanların farklılıkları ile beraber yaşamayı ve birbirlerine uyum sağlamasını kaçınılmaz kılmaktadır (Saygın ve Hasta, 2018: 313).

Küreselleşmenin yol açtığı dünya genelinde artan iletişim ve ulaşım önceki yüzyılın asimilasyon politikalarından vazgeçilmesine kolaylaştırdığı gibi yerini önemli ölçüde entegrasyon politikalarına bırakmış gözükmektedir. Suriye kaynaklı sığınma hareketi üzerinden konuya baktığımızda her iki kesim açısından homojen bir toplumdaki söz edilememektedir. Etnik, dilsel, dini, sosyokültürel ve sosyoekonomik anlamda heterojen bir yapıdan söz edilebilir. Günümüz ulus devletleri, ulusal, etnik, dinsel ve kültürel farklılıkların yönetimi konusunda, kimlik temelli, etnik ve kültürel taleplere kayıtsız kalan asimilasyonist yaklaşımı ya da azınlıkların kendilerini kültürel ve etnik ekseninde mobilize etmelerine yol açan çok kültürlülük gibi iki belirgin siyaset anlayışından birini benimsemek durumundadırlar (Kaya, 2006: 27). Cumhuriyetin ilanı ve ulus devlet inşa sürecinden günümüze kadar göç politikasının belirlenmesinde devletin birliği ve güvenliği için Türk soylu ve Türk kültürü esas alınmıştır (Babuş, 2006). Bu tutumun benimsenmesinde Türkiye'nin güvenlik algısının önemli ölçüde etkili olduğunu söylenebilir (Baklacioğlu, 2017, Kirişçi ve Karaca, 2015). Bir anlamda asimilasyonist yaklaşım tercih edilmiştir. Ancak jeopolitik konum Türkiye'yi hemen her zaman bir göç süreci içerisine dahil etmiştir.

Türkiye Suriye göçü öncesinde başlayan Avrupa Birliği uyum çerçevesinde İltica ve Göç Görev Gücü, Uluslararası Göç Örgütü (IOM) ve BMMYK ile yakın işbirliğinde, Yabancılar Kanunu'na ilişkin olarak kapsamlı bir değişiklik hazırlığı içerisinde idi (Tabir, 2010: 81). 11 Nisan 2013'te Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu (YUKK) kabul edilmiş, bu kanuna dayanılarak da 22 Ekim 2014'te Geçici Koruma Yönetmeliği çıkarılmıştır (Önder, 2019: 112). Suriyelilere yönelik misafir, komşu, sığınmacı gibi adlandırmalar, hukuki çerçevede yerini geçici koruma statüsüne bırakmıştır. Bu kapsamda Suriyeliler coğrafi çekince sebebi ile sığınmacı olurken, göçün kitlesel boyutlara ulaşması nedeniyle de geçici koruma olarak hukuki statü elde etmişlerdir. Uluslararası hukuktan kaynaklanan sorumlulukları çerçevesinde Türkiye Suriyelilerin temel hizmetlere erişimlerini sağlamakta ve geri gönderilmekten korumaktadır (İpek, 2016: 172).

YÖNTEM

Makalede nicel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Veri toplama aracı olarak anket tekniği kullanılmıştır. Araştırmanın evrenini Gaziantep'te yaşayan kişiler oluşturmaktadır. Anket formunun birinci bölümünde katılımcıların demografik özelliklerini belirlemeye yönelik toplam 7 soru sorulmuştur. Anket formunun ikinci bölümünde yer alan önermeler toplumsal kabul ve uyum üzerine yapılan M. Murat Erdoğan'ın (2015) "Türkiye'deki Suriyeliler Toplumsal Kabul ve Uyum" başlıklı çalışması, A. Koyuncu'nun (2015) "Kent'in Yeni Misafirleri Suriyeliler" isimli çalışması ve literatür taramasına dayandırılmak kaydıyla bazı önermeler ortaya konmuştur.

Türk halkının Suriyelileri “kabul ve uyum” tutumlarını tespit amacıyla 27 maddeden oluşan 5’li likert tipi anket, Gaziantep’in 116 farklı mahallesinden 1316 katılımcıyla yüz yüze olarak Ekim 2018- Mart 2019 tarihleri arasında tesadüfi örneklem yoluyla uygulanmıştır. Anket uygulamasından sonra anket formlarının eksiksiz ve doğru bir şekilde doldurulup doldurulmadığı kontrol edilmiş, 32 anketin eksik olduğu tespit edilerek araştırmaya dâhil edilmemiştir. Sonuç olarak, araştırma kapsamında 1284 anket değerlendirmeye alınmıştır. Bu anket verileri SPSS programı kullanılarak analiz edilmiştir.

Varsayımlar

1. Suriye iç savaşı nedeniyle gerçekleşen sığınma hareketi iki farklı ülkenin toplumlarını aynı coğrafyada bir araya getirmiştir. Bu iki kesim arasında kültürel alışveriş ortaya çıkacaktır. Bu kültürleşmenin nasıl ve ne yönde şekil alacağını önemli ölçüde baskın grubun tutumları belirleyecektir.

2. Baskın grup kabul, insani yaklaşım ve hak temelli yaklaşımı sergilediği ölçüde entegrasyon stratejisi ortaya çıkacaktır.

3. Baskın grup kabul ile beraber karşılaşma ve temastan kaçındığı ölçüde dışlama stratejisi gelişecektir.

4. Baskın grup yabancı düşmanlığı sergilediği ölçüde reddetme ve marjinalleşme stratejisi gelişecektir.

BULGULAR

1. Katılımcıların Demografik Özelliklerine İlişkin Bulgular

Bulgular bölümünün bu başlığı altında araştırmaya katılan kişilerin tanıtıcı bilgilerine yer verilmiştir. Araştırmaya katılan kişilerin demografik özelliklerinin tespitine yönelik 7 soru (cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim durumu, doğum yeri, oturduğu semt ve gelir düzeyi), sorulmuştur. Katılımcıların bu sorulara vermiş olduğu cevaplar üzerinden elde edilen bulgular Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Özelliklerine İlişkin Bulgular

Demografik Özellikler	Sayı f	Yüzde %
Cinsiyet		
Erkek	671	52,3
Kadın	613	47,7
Toplam	1284	100
Medeni Durum		
Bekar	740	57,6
Evli	467	36,4
Boşanmış	42	3,3
Eşini Kaybetmiş	24	1,9
Cevapsız	11	0,9
Toplam	1284	100
Öğrenim Durumu		
Okur-Yazar Değil	29	2,3

İlkokul	124	9,7
Ortaokul	105	8,2
Lise	292	22,7
Yüksekokul	141	11,0
Lisans	523	40,7
Lisansüstü	56	4,4
Cevapsız	14	1,1
Toplam	1284	100
Yaş		
18-25	623	50,4
26-35	298	24,1
36-45	197	15,9
46-55	71	5,7
56 ve üzeri	47	3,8
Cevapsız	48	3,7
Toplam	1284	100
Doğum Yeri		
Gaziantep	862	67,1
Diğer	414	32,2
Cevapsız	8	,6
Toplam	1284	100
Gaziantep'te Yaşama Süresi		
1-5	266	20,7
6-10	92	7,2
11-15	70	5,5
15 yıldan fazla	843	65,7
Cevapsız	13	1,0
Toplam	1284	100
Gelir		
1-2019	358	27,9
2020-2999	363	28,3
3000-3999	231	18,0
4000-4999	136	10,6
5000 ve üzeri	154	12,0
Cevapsız	42	3,3
Toplam	1284	100

Araştırmaya katılan kişilerin cinsiyetine bakıldığında; %52,3'ü erkek, 47,7'si kadın katılımcılardan oluşmaktadır. Katılımcıların %57,6'sı bekar, %36,4'ünün evli, %3,3'ü boşanmış, %1,9'unun eşini kaybetmiş olduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların %0,9'u ise medeni durum sorusunu cevapsız bırakmıştır.

Araştırmaya katılan kişilerin %2,3'ü okur-yazar değil, %9,7'si ilkokul, %8,2'si ortaokul, %22,7'si lise, %11'i yüksekokul, %40,7'si lisans, %4,4'ü ise eğitimde lisansüstü seviyesindedir. %1,1'i katılımcı öğrenim durumu sorusunu cevapsız bırakmıştır.

Katılımcıların yaşına bakıldığında; %50,4'ünün 18-25, %24,1'inin 26-35, %15,9'unun 36-45, %5,7'sinin 46-55, %3,8'inin ise 56 yaş ve üzeri aralığında olduğu

elde edilen bulgular arasında yer almaktadır. Yaş sorusuna katılımcıların %3,7'si cevap vermemiştir.

Araştırmaya katılan kişilerin %67,1'inin doğum yeri Gaziantep, %32,2'sinin ise diğer olduğu gözlenmiştir. Doğum yeri sorusuna katılımcıların %0,6'sı cevap vermemiştir.

Katılımcıların Gaziantep'te yaşama süreleri göz önünde bulundurulduğunda; %20,7'si 1-5, %7,2'si 6-10, %5,5'i 11-15, %65,7'si ise 15 yıldan fazla Gaziantep'te yaşamışlardır. Bu soruyu katılımcıların %1'i boş bırakmıştır.

Katılımcıların gelir düzeylerine dair tespitlere bakıldığında; %27,9'u 1-2019, %28,3'ü 2020-2999, %18'i 3000-3999, %10,6'sı 4000-4999, %12'si ise 5000 TL ve üzeri gelire sahiptir. Araştırmaya katılanların %3,3'ü gelir düzeyi sorusuna cevap vermemiştir.

2.Suriyeli Göçmenleri Kabule Dair Bulgular

Suriyeli göçmenleri kabule yönelik anketimizde sekiz madde yer almaktadır. Bu maddelere ait bulguları şu şekilde sıralayabiliriz.

Tablo 2: “Suriyeliler zulme maruz kalmış savaştan kaçan kimselerdir.” Önermesine Verilen Cevapların Dağılımı

Cevaplar	f	%
Kesinlikle Katılmıyorum	179	13,9
Katılmıyorum	161	12,5
Fikrim yok	152	11,8
Katılıyorum	514	40,1
Kesinlikle Katılıyorum	277	21,6
Cevapsız	1	,1
Toplam	1284	100

Tablo 2'de görüldüğü gibi “Suriyeliler zulme maruz kalmış savaştan kaçan kimselerdir.” ifadesine katılımcıların %61,7'si katılırken, %26,4'ünün katılmadığı %11,8'inin ise fikrim yok cevabını verdiği görülmektedir.

Tablo 3: “Suriyelilerin muhacir bizlerin ensar olduğumuzu düşünüyorum”. Önermesine Verilen Cevapların Dağılımı

Cevaplar	f	%
Kesinlikle Katılmıyorum	165	12,9
Katılmıyorum	164	12,8
Fikrim yok	417	32,5
Katılıyorum	335	26,1
Kesinlikle Katılıyorum	188	14,6
Cevapsız	15	1,2
Toplam	1284	100

Tablo 3'de görüldüğü gibi “Suriyelilerin muhacir bizlerin ensar olduğumuzu düşünüyorum.” ifadesine katılımcıların %40,7'si katılırken, %25,7'sinin katılmadığı %32,5'inin ise fikrim yok cevabını verdiği görülmektedir.

Tablo 4: “Türk halkının İslam anlayışının Suriyelileri kabulde önemli bir etken olduğunu düşünüyorum.” Önermesine Verilen Cevapların Dağılımı

Cevaplar	f	%
Kesinlikle Katılmıyorum	163	12,7
Katılmıyorum	188	14,6
Fikrim yok	190	14,8
Katılıyorum	450	35,0
Kesinlikle Katılıyorum	280	21,8
Cevapsız	13	1,0
Toplam	1284	100

Tablo 4’de görüldüğü gibi “Türk halkının İslam anlayışının Suriyelileri kabulde önemli bir etken olduğunu düşünüyorum.” ifadesine katılımcıların %56,8’i katılırken, %27,3’ünün katılmadığı %14,8’inin ise fikrim yok cevabını verdiği görülmektedir.

Tablo 5: “Suriye’deki savaş hali son buluncaya kadar Suriyelilerin kalması gerektiğini düşünüyorum.” Önermesine Verilen Cevapların Dağılımı

Cevaplar	f	%
Kesinlikle Katılmıyorum	337	26,2
Katılmıyorum	268	20,9
Fikrim yok	207	16,1
Katılıyorum	294	22,9
Kesinlikle Katılıyorum	166	12,9
Cevapsız	12	,9
Toplam	1284	100

Tablo 5’de görüldüğü gibi “Suriye’deki savaş hali son buluncaya kadar Suriyelilerin kalması gerektiğini düşünüyorum.” ifadesine katılımcıların %35,8’i katılırken, %47,1’inin katılmadığı %16,1’inin ise fikrim yok cevabını verdiği görülmektedir.

Tablo 6: “Bizim fakir insanlarımızla birlikte Suriyelilere de yardım edilmesi gerektiğini düşünüyorum.” Önermesine Verilen Cevapların Dağılımı

Cevaplar	f	%
Kesinlikle Katılmıyorum	203	15,8
Katılmıyorum	182	14,2
Fikrim yok	201	15,7
Katılıyorum	406	31,6
Kesinlikle Katılıyorum	280	21,8
Cevapsız	12	,9
Toplam	1284	100

Tablo 6’da görüldüğü gibi “Bizim fakir insanlarımızla birlikte Suriyelilere de yardım edilmesi gerektiğini düşünüyorum.” ifadesine katılımcıların %53,4’ü katılırken, %30’unun katılmadığı %15,7’sinin ise fikrim yok cevabını verdiği görülmektedir.

Tablo 7: “Etnik kimliği ne olursa olsun bize sığınmış kimseleri geri gönderemeyiz.” Önermesine Verilen Cevapların Dağılımı

Cevaplar	f	%
Kesinlikle Katılmıyorum	184	14,3
Katılmıyorum	224	17,4
Fikrim yok	219	17,1
Katılıyorum	381	29,7
Kesinlikle Katılıyorum	268	20,9
Cevapsız	8	,6
Toplam	1284	100

Tablo 7’de görüldüğü gibi “Etnik kimliği ne olursa olsun bize sığınmış kimseleri geri gönderemeyiz.” ifadesine katılımcıların %50,9’u katılırken, %34,8’inin katılmadığı %17,1’inin ise fikrim yok cevabını verdiği görülmektedir.

Tablo 8: “Suriyelilere elimden geldiğince maddi ve manevi yardımda bulunurum.” Önermesine Verilen Cevapların Dağılımı

Cevaplar	f	%
Kesinlikle Katılmıyorum	248	19,3
Katılmıyorum	248	19,3
Fikrim yok	271	21,1
Katılıyorum	365	28,4
Kesinlikle Katılıyorum	144	11,2
Cevapsız	8	,6
Toplam	1284	100

Tablo 8’de görüldüğü gibi “Suriyelilere elimden geldiğince maddi ve manevi yardımda bulunurum.” ifadesine katılımcıların %39,6’sı katılırken, %38,6’sının katılmadığı ve %21,1’inin ise fikrim yok cevabını verdiği görülmektedir.

Tablo 9: “Savaş devam ettiği sürece Suriyeliler ülkemizde kalabilmelidir.” Önermesine Verilen Cevapların Dağılımı

Cevaplar	f	%
Kesinlikle Katılmıyorum	298	23,2
Katılmıyorum	259	20,2
Fikrim yok	247	19,2
Katılıyorum	316	24,4
Kesinlikle Katılıyorum	159	12,4
Cevapsız	5	,4
Toplam	1284	100

Tablo 9’da görüldüğü gibi “Savaş devam ettiği sürece Suriyeliler ülkemizde kalabilmelidir.” ifadesine katılımcıların %36,8’i katılırken, %43,4’ünün katılmadığı %19,2’sinin ise fikrim yok cevabını verdiği görülmektedir.

3.Suriyelilerle Uyuma Dair Bulgular

Suriyelilerle uyuma yönelik anketimizde sekiz madde yer almaktadır. Bu maddelere ait bulguları şu şekilde sıralayabiliriz.

Tablo 10: “Bir yakınımın Suriyeli bir erkekle evliliğini olumlu karşılarım.” Önermesine Verilen Cevapların Dağılımı

Cevaplar	f	%
Kesinlikle Katılmıyorum	441	34,3
Katılmıyorum	214	16,7
Fikrim yok	329	25,6
Katılıyorum	199	15,5
Kesinlikle Katılıyorum	94	7,4
Cevapsız	7	,5
Toplam	1284	100

Tablo 10’da görüldüğü gibi “Bir yakınımın Suriyeli bir erkekle evliliğini olumlu karşılarım.” ifadesine katılımcıların %22,9’u katılırken, %51’ inin katılmadığı ve %25,6’sının ise fikrim yok cevabını verdiği görülmektedir.

Tablo 11: “Parklarda sokaklarda her yerde Suriyelilerle karşılaşmak beni rahatsız etmez.” Önermesine Verilen Cevapların Dağılımı

Cevaplar	f	%
Kesinlikle Katılmıyorum	360	28,0
Katılmıyorum	304	23,7
Fikrim yok	226	17,6
Katılıyorum	270	21,0
Kesinlikle Katılıyorum	118	9,2
Cevapsız	6	,5
Toplam	1284	100

Tablo 11’de görüldüğü gibi “Parklarda sokaklarda her yerde Suriyelilerle karşılaşmak beni rahatsız etmez.” ifadesine katılımcıların %29,2’si katılırken, %51,7’sinin katılmadığı ve %17,6’sının ise fikrim yok cevabını verdiği görülmektedir.

Tablo12: “Bir Suriyeli ile aynı işyerinde çalışma fikri beni rahatsız etmez.” Önermesine Verilen Cevapların Dağılımı

Cevaplar	f	%
Kesinlikle Katılmıyorum	280	21,8
Katılmıyorum	196	15,3
Fikrim yok	272	21,2
Katılıyorum	334	26,0
Kesinlikle Katılıyorum	172	13,4
Cevapsız	30	2,3
Toplam	1284	100

Tablo 12’de görüldüğü gibi “Bir Suriyeli ile aynı işyerinde çalışma fikri beni rahatsız etmez.” ifadesine katılımcıların %39,4’ü katılırken, %37,1’inin katılmadığı ve %21,2’sinin ise fikrim yok cevabını verdiği görülmektedir.

Tablo 13: “Suriyeliler iyi insanlar onlarla ilişkilerimizin iki ülke halkının birbirine bakışına olumlu katkı sağlayacaktır.” Önermesine Verilen Cevapların Dağılımı

Cevaplar	f	%
Kesinlikle Katılmıyorum	296	23,1
Katılmıyorum	242	18,8
Fikrim yok	375	29,2
Katılıyorum	238	18,5
Kesinlikle Katılıyorum	122	9,5
Cevapsız	11	,9
Toplam	1284	100

Tablo 13’de görüldüğü gibi “Suriyeliler iyi insanlar onlarla ilişkilerimizin iki ülke halkının birbirine bakışına olumlu katkı sağlayacaktır.” ifadesine katılımcıların %28’i katılırken, %41,9’unun katılmadığı ve %29,2’sinin ise fikrim yok cevabını verdiği görülmektedir.

Tablo 14: “Suriyelilerle komşu olma fikri beni rahatsız etmiyor.” Önermesine Verilen Cevapların Dağılımı

Cevaplar	f	%
Kesinlikle Katılmıyorum	301	23,4
Katılmıyorum	200	15,6
Fikrim yok	288	22,4
Katılıyorum	342	26,6
Kesinlikle Katılıyorum	147	11,4
Cevapsız	6	,5
Toplam	1284	100

Tablo 14’de görüldüğü gibi “Suriyelilerle komşu olma fikri beni rahatsız etmiyor.” ifadesine katılımcıların %38’i katılırken, %39’unun katılmadığı ve %22,4’ünün ise fikrim yok cevabını verdiği görülmektedir.

Tablo 15: “Suriyelileri nazik insanlar olarak buluyorum.” Önermesine Verilen Cevapların Dağılımı

Cevaplar	f	%
Kesinlikle Katılmıyorum	427	33,3
Katılmıyorum	250	19,5
Fikrim yok	334	26,0
Katılıyorum	162	12,6
Kesinlikle Katılıyorum	76	5,9
Cevapsız	35	2,7
Toplam	1284	100

Tablo 15’de görüldüğü gibi “Suriyelileri nazik insanlar olarak buluyorum.” ifadesine katılımcıların %18,5’i katılırken, %52,8’inin katılmadığı ve %26’sı ise fikrim yok cevabını verdiği görülmektedir.

**Tablo 16: “Bir yakınımın Suriyeli bir bayanla evliliğini olumlu karşılarım.”
Önermesine Verilen Cevapların Dağılımı**

Cevaplar	f	%
Kesinlikle Katılmıyorum	380	29,6
Katılmıyorum	217	16,9
Fikrim yok	356	27,7
Katılıyorum	206	16,0
Kesinlikle Katılıyorum	110	8,6
Cevapsız	15	1,2
Toplam	1284	100

Tablo 16’da görüldüğü gibi “Bir yakınımın Suriyeli bir bayanla evliliğini olumlu karşılarım.” ifadesine katılımcıların %24,6’sı katılırken, %46,5’inin katılmadığı ve %27,7’sinin ise fikrim yok cevabını verdiği görülmektedir.

**Tablo 17:“Suriyelilerin ülke ekonomisine katkısı olduğunu düşünüyorum.”
Önermesine Verilen Cevapların Dağılımı**

Cevaplar	f	%
Kesinlikle Katılmıyorum	500	38,9
Katılmıyorum	219	17,0
Fikrim yok	273	21,3
Katılıyorum	169	13,2
Kesinlikle Katılıyorum	119	9,3
Cevapsız	4	,3
Toplam	1284	100

Tablo 17’de görüldüğü gibi “Suriyelilerin ülke ekonomisine katkısı olduğunu düşünüyorum.” ifadesine katılımcıların %22,5’i katılırken, %45,9’unun katılmadığı ve %21,3’ünün ise fikrim yok cevabını verdiği görülmektedir.

4. Hak Temelli Yaklaşım Dair Bulgular

Hak temelli yaklaşıma dair anketimizde 2 madde yer almaktadır. Bu maddelere ait bulguları şu şekilde sıralayabiliriz.

**Tablo 18: “Suriyelilerin kiralarda sömürüldüğünü düşünüyorum.”
Önermesine Verilen Cevapların Dağılımı**

Cevaplar	f	%
Kesinlikle Katılmıyorum	227	17,7
Katılmıyorum	174	13,6
Fikrim yok	295	23,0
Katılıyorum	299	23,3
Kesinlikle Katılıyorum	267	20,7
Cevapsız	22	1,7
Toplam	1284	100

Tablo 18’de görüldüğü gibi “Suriyelilerin kiralarda sömürüldüğünü düşünüyorum.” ifadesine katılımcıların %44’ü katılırken, %31,3’ü katılmadığı ve %23’ü ise fikrim yok cevabını verdiği görülmektedir.

Tablo19: “Suriyelilerin emek piyasasında sömürüldüğünü düşünüyorum.” Önermesine Verilen Cevapların Dağılımı

Cevaplar	f	%
Kesinlikle Katılmıyorum	231	18,0
Katılmıyorum	185	14,4
Fikrim yok	314	24,5
Katılıyorum	329	25,6
Kesinlikle Katılıyorum	199	15,5
Cevapsız	26	2,0
Toplam	1284	100

Tablo 19’da görüldüğü gibi “Suriyelilerin emek piyasasında sömürüldüğünü düşünüyorum.” ifadesine katılımcıların %41,1’i katılırken, %32,4’ünün katılmadığı ve %24,5’inin ise fikrim yok cevabını verdiği görülmektedir.

5. İnsani Tutuma Dair Bulgular

İnsani tutuma dair anketimizde 4 madde yer almaktadır. Bu maddelere ait bulguları şu şekilde sıralayabiliriz.

Tablo 20: “Suriyelilere sağlanan sağlık hizmetlerinin insani bir gereklilik olduğunu düşünüyorum.” Önermesine Verilen Cevapların Dağılımı

Cevaplar	f	%
Kesinlikle Katılmıyorum	159	12,4
Katılmıyorum	138	10,7
Fikrim yok	216	16,8
Katılıyorum	545	42,4
Kesinlikle Katılıyorum	218	17,0
Cevapsız	8	,6
Toplam	1284	100

Tablo 20’de görüldüğü gibi “Suriyelilere sağlanan sağlık hizmetlerinin insani bir gereklilik olduğunu düşünüyorum.” ifadesine katılımcıların %59,4’ü katılırken, %23,1’inin katılmadığı ve %16,8’i ise fikrim yok cevabını verdiği görülmektedir.

Tablo 21: “Suriyeliler bizim din kardeşlerimizdir. Onlara destek olmalıyız.” Önermesine Verilen Cevapların Dağılımı

Cevaplar	f	%
Kesinlikle Katılmıyorum	178	13,9
Katılmıyorum	170	13,2
Fikrim yok	276	21,5
Katılıyorum	467	36,4
Kesinlikle Katılıyorum	170	13,2
Cevapsız	23	1,8
Toplam	1284	100

Tablo 21’de görüldüğü gibi “Suriyeliler bizim din kardeşlerimizdir. Onlara destek olmalıyız.” ifadesine katılımcıların %49,6’sı katılırken, %27,1’inin katılmadığı ve %21,5’i ise fikrim yok cevabını verdiği görülmektedir.

Tablo 22: “Suriyelilere sağlanan eğitim hizmetlerinin insani gereklilik olduğunu düşünüyorum.” Önermesine Verilen Cevapların Dağılımı

Cevaplar	f	%
Kesinlikle Katılmıyorum	183	14,3
Katılmıyorum	157	12,2
Fikrim yok	245	19,1
Katılıyorum	491	38,2
Kesinlikle Katılıyorum	195	15,2
Cevapsız	13	1,0
Toplam	1284	100

Tablo 22’de görüldüğü gibi “Suriyelilere sağlanan eğitim hizmetlerinin insani gereklilik olduğunu düşünüyorum.” ifadesine katılımcıların %53,4’ü katılırken, %26,5’inin katılmadığı ve %19,1’i ise fikrim yok cevabını verdiği görülmektedir.

Tablo 23: “Bir yakınımın Suriyeli bir çocukla aynı sınıfta ve sırada bulunması beni rahatsız etmez.” Önermesine Verilen Cevapların Dağılımı

Cevaplar	f	%
Kesinlikle Katılmıyorum	197	15,3
Katılmıyorum	193	15,0
Fikrim yok	297	23,1
Katılıyorum	392	30,5
Kesinlikle Katılıyorum	204	15,9
Cevapsız	1	,1
Toplam	1284	100

Tablo 23’de görüldüğü gibi “Bir yakınımın Suriyeli bir çocukla aynı sınıfta ve sırada bulunması beni rahatsız etmez” ifadesine katılımcıların %46,4’ü katılırken, %30,3’ü katılmadığını ve %23,1’i ise fikrim yok cevabını verdiği görülmektedir.

6. Yabancı Düşmanlığına Dair Bulgular

Yabancı düşmanlığına dair anketimizde 5 madde yer almaktadır. Anketimizde yer alan bir önerme açık kapı politikası ile ilgili olduğu ve açık kapı politikası sonlandırıldığı için bu maddeyi değerlendirmeye almamanın daha uygun olacağı düşünülmüştür.

Tablo 24: “Suriyeliler ülkemiz için bir güvenlik tehdidi oluşturmaktadırlar.” Önermesine Verilen Cevapların Dağılımı

Cevaplar	f	%
Kesinlikle Katılmıyorum	347	27,0
Katılmıyorum	325	25,3
Fikrim yok	256	19,9
Katılıyorum	194	15,1
Kesinlikle Katılıyorum	153	12,0
Cevapsız	9	,7
Toplam	1284	100

Tablo 24’de görüldüğü gibi “Suriyeliler ülkemiz için bir güvenlik tehdidi oluşturmaktadırlar.” ifadesine katılımcıların %27,1’i katılırken, %52,3’ü katılmadığını ve %19,9’u ise fikrim yok cevabını verdiği görülmektedir.

**Tablo 25: “Suriyelileri sevmiyorum bir an önce gitmelerini istiyorum.”
Önermesine Verilen Cevapların Dağılımı**

Cevaplar	f	%
Kesinlikle Katılmıyorum	304	23,7
Katılmıyorum	232	18,1
Fikrim yok	292	22,7
Katılıyorum	248	19,3
Kesinlikle Katılıyorum	196	15,3
Cevapsız	12	,9
Toplam	1284	100

Tablo 25’de görüldüğü gibi “Suriyelileri sevmiyorum bir an önce gitmelerini istiyorum.” ifadesine katılımcıların %24,6’sı katılırken, %41,8’inin katılmadığı ve %22,7’sinin ise fikrim yok cevabını verdiği görülmektedir.

**Tablo 26: “Suriyelilerin vatandaşlığını hiçbir şekilde desteklemiyorum.”
Önermesine Verilen Cevapların Dağılımı**

Cevaplar	f	%
Kesinlikle Katılmıyorum	462	36,0
Katılmıyorum	269	21,0
Fikrim yok	230	17,9
Katılıyorum	160	12,5
Kesinlikle Katılıyorum	151	11,8
Cevapsız	12	,9
Toplam	1284	100

Tablo 26’da görüldüğü gibi “Suriyelilerin vatandaşlığını hiçbir şekilde desteklemiyorum” ifadesine katılımcıların %24,3’ü katılırken, %57’sinin katılmadığı ve %17,9’u ise fikrim yok cevabını verdiği görülmektedir.

**Tablo 27: “Suriyeliler yüzünden suç oranlarının arttığını düşünüyorum.”
Önermesine Verilen Cevapların Dağılımı**

Cevaplar	f	%
Kesinlikle Katılmıyorum	374	29,1
Katılmıyorum	327	25,5
Fikrim yok	252	19,6
Katılıyorum	179	13,9
Kesinlikle Katılıyorum	137	10,7
Cevapsız	15	1,2
Toplam	1284	100

Tablo 27’de görüldüğü gibi “Suriyeliler yüzünden suç oranlarının arttığını düşünüyorum.”ifadesine katılımcıların %23,6’sı katılırken, %54,6’sı katılmadığını ve %19,6’sı ise fikrim yok cevabını verdiği görülmektedir.

Araştırma kapsamında Suriyeli Göçmenleri kabul ve uyum tutumlarının bakıldığında; “Uyum” (\bar{x} : 2,609; s.s: 1,014), “Kabul” (\bar{x} : 3,131; s.s: 1,020), “İnsani tutum” (\bar{x} : 3,268; s.s: 1,024) ve “Hak temelli yaklaşım” (\bar{x} : 3,113; s.s: 1,195) olarak isimlendirilen bölümlerin orta düzeyde algı düzeyine sahip olduğu ortaya konmuştur. Öte yandan “Yabancı Düşmanlığı”nın ise (\bar{x} : 2,587; s.s: 1,010) düşük düzeyde algı düzeyine sahip olduğu gözlenmiştir.

TARTIŞMA ve SONUÇ

Suriyeli göçmenleri kabul düzeyleri arasında farklılıklar olmakla birlikte savaştan kaçma ve bu nedenle mağduriyet yaşamaları (%61,7) hala bu göçün en önemli gerekçesi olarak görülmektedir. Etnik kimliği ne olursa olsun (%50,9) sığınanlara yardım edilmesi gerektiği (%53,4) düşüncesi önemli ölçüde paylaşılmaktadır. Bu durum Türk halkının tarihten yüklendiği misyonunu, mazlum ve mağdurların yanında olması halinin günümüzde de önemli ölçüde korunduğunu göstermektedir.

Türk toplumunun hoşgörüye dayalı İslam anlayışının da (%56,8) kabulü desteklediği söylenebilir. Ancak savaş hali sonuçlanıncaya kadar burada kalmalarının devam etmesine (%47,1) sıcak bakmadıklarını söyleyebiliriz. İslam kardeşliğinin önemli göstergelerinden biri olan ensar muhacir kardeşliği (%40,7) kabul edilmekle birlikte hem kendilerini o dereceye layık görmeme hem de yükümlülük altına sokacak (Ülker ve Efe, 2021, s. 273) bir tutumdan yani ensar olma (%25,7) gibi bir tutumu da benimsemedikleri söylenebilir.

Toplumsal kabul orta düzeydedir. Savaş gerekçesi ile Suriyelilerin varlıklarının kabul edildiği, ancak durumun sürekliliğinden de memnun olmadıkları gözlenmektedir. Bu noktada savaşın Türkiye’yi sınır ötesi operasyonlara zorlaması, ülkede gerçekleşen Suriye kaynaklı terör olayları, sınır illerinde bomba atışları gibi durumlar savaşın bizim dışımızda olan güvenlik halinden bir iç güvenlik meselesine dönüşmesine yol açmıştır. Bu durumun Suriyelilere yönelik tutumları etkilediği söylenebilir.

On yılı aşan savaş süreci ve savaşın son bulma ihtimalinin ufukta belirmediği bir durumda kabul düzeyinin zorunlu ve kitlesel göçe rağmen olumlu seyir izlediği söylenebilir. Hem Türk halkının hem de Suriye halkının çatışmadan uzak birbirini anlamaya gayret ettiklerini söyleyebiliriz. Yerelde yapılan çalışmaların model olarak sunulduğunu ve bir Anadolu şehrinin Avrupa ülkelerine göç yönetişimi ile örnek olduğunu da (haberler.com, 2016) ifade etmeliyiz. Çalışmamızı toplumdaki hâkim kesim üzerinden ele aldığımız için toplumda farklılıklara saygı yani çok kültürlülüğün önemli ölçüde yer ettiği söylenebilir. Katılımcıların yarıdan fazlasının Suriyelilere yardım edilmesi gerektiğini (%53,4) ırkçılık, ayrımcılık noktasında etnik kimliği ne olursa olsun (%50,9) bize sığınanların gönderilmemesini belirtmesi toplumun göçmenlere yönelik pozitif tutumunu göstermesi bakımından önemlidir. Suriyelilere yönelik olumlu kabul düzeyi entegrasyon stratejisinin gelişmesine katkı sağlayacaktır.

Entegrasyon sürecine kültürleşme stratejileri perspektifinden baktığımızda, Bir yakınımın Suriyeli bir erkekle evliliği (%22,9) ve bir yakınımın Suriyeli bir kadınla evliliği (%24,6) olumlu karşılanmaktadır. Evlilik iki toplum arasında uyumu kolaylaştırıcı ve birbirlerine yönelik ön yargı ve ayrımcılığı önleyici bir rol üstlense de

önemli ölçüde bir karşı duruş da söz konusudur. Savaş sonrası iki toplumsal grup arasındaki evlilikler zaman zaman istismara ve hak kaybına yol açmakta, Suriyeli kadınlar ikinci eş olarak ve nikahsız evliliklerle mağduriyet yaşamaktadırlar (Kaya, 2017). Bu durum toplumsal anlamda Suriyelilere yönelik ön yargıları güçlendirmektedir. Buna rağmen Yabancılarla evlilikler uyruklarına göre incelendiğinde, yabancı gelinler içinde %14,8 ile Suriyeli gelinlerin birinci sırada yer aldığı yabancı damatlar da ise %19,2 ile Suriyeli damatların ikinci sırada yer (TUİK, 2020) aldığı görülmektedir. İki toplum arasında göçten önce de evlilikler yapılmakla birlikte göç sonrası bu evlilikler daha belirgin bir hal almıştır. Evliliklerin kültürel değişim, hoşgörü ve toplumsal uyumun genişlemesi üzerinde büyük etkisi vardır (Salem, 2012: 70). Bu durum karşılıklı tanımayı da kolaylaştırdığı gibi uyumu da kolaylaştırıcı bir etken olmaktadır. Suriyelilerle evlilik konusu bir taraftan tepkiye neden olurken, diğer taraftan iki toplumun kaynaşmasına vesile olmaktadır (Arslan vd., 2015: 138).

Katılımcılar Suriyelerle, parklarda, sokaklarda karşılaşmaktan (%29,2), aynı işyerinde çalışmaktan (%39,4) ve komşu olmaktan (%38) rahatsız olmadıklarını ifade ederken, Suriyelileri nazik (%18,5) ve iyi insanlar olduğunu ve iki halkın geleceği açısından iyi ilişkilerin (%28) gelişeceği umudunu taşıdıklarını ve ekonomik anlamda katkı sağladıklarını (%22,5) ifade etmişlerdir. Bu durumda Suriyelilerin önemli ölçüde kabul edilmesiyle birlikte uyum düzeyinin kabule nazaran daha düşük olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü uyum karşılıklı ve zamana yayılan bir süreçtir. Toplumun farklılıklara karşı pozitif bir tutumla birlikte, yer yer karşı oluşlarının da söz konusu olduğunu, Suriyelilerin varlığını kabul etmekle birlikte, toplumsal mesafeyi de korumak istediklerini söyleyebiliriz. Toplumun hâkim unsuru tarafından göçmenlerle ilişkilerde mesafenin korunması halinde ayrımcılık stratejisi görülmesi beklenir. Gaziantep halkının göçmenlerin farklılıklarını kabul ettiğini ve onların farklılıklarıyla yaşamalarına izin verdiğini ancak onlarla iletişime mesafeli oldukları gözlenmektedir. Bu durumda ayrımcılık stratejisinin emarelerinden söz edebiliriz.

Hak temelli yaklaşım iki maddeden oluşmaktadır. Katılımcılar Suriyelilerin hem kiralar (%44,1) hem de emek piyasasında (%41,1) sömürdüklerini düşünmektedirler. Bu durum Suriyelilere yönelik kin ve düşmanlığın az olduğunu, onlara yönelik pozitif bir tutuma sahip olduğunu göstermektedir. Suriyelilerin yoğun olarak yaşadıkları Gaziantep, Maraş ve Kilis'te artan ev kiraları enflasyon oranından ve ülke genelinden daha yüksek çıkmasına neden olduğu (ORSAM, 2015: 18) için yerli halk bu durumdan rahatsız olmaktadır. Kiraların yüksek olması göçmenlerle yerli halkın mekânsal ayrışmasını daha görünür hale getirmektedir. Suriyeli göçmenlerin bazı mahallelerde %30'un üzerinde nüfus yoğunluğuna sahip oldukları görülebilmektedir (Şener ve Töre, 2018: 53). Göçmenler ekonomik güçlüklerden dolayı kiraların daha düşük olduğu semtlerde yoğunlaşmaktadır. Bu hal ise göçmenlerin kendilerini daha da kapatmasına ve toplumsal karşılaşmaların daha az gerçekleşmesine neden olmaktadır. Gettolaşma gibi istenmeyen bölgelerin oluşması riski de söz konusudur. Mekânsal ayrışmanın temelinde büyük ölçüde ekonomi etkili iken sonuçları açısından sosyal, kültürel ve politik ayrışma beraberinde gelmekte ve böylece terör boyutuna ulaşabilen siyasal risklerin doğmasına neden (Sönmez, 2016) olabilmektedir. Göçmen yerleşiminde gelir düzeyi en önemli etkidir. Özellikle Gaziantep gibi yoğun göçle beraber, kiraların aşırı şekilde

yükselmesi, gelir dağılımındaki yüksek fark, mekânsal ayrışmayı belirginleştiren bir faktördür. Suriyeli göçmenler de sosyoekonomik düzeyleri doğrultusunda yerleşim sergilemektedirler. Bu durum mekânsal ayrışmanın önemli ölçüde ekonomi ekseninde şekillendiğini göstermektedir (Kesen Kurçak, 2022).

Suriyeliler ücret ödememe, az ücret verme, zorla çalıştırma, fazla mesai, vaat edilen iş dışında başka bir işte çalıştırma gibi emek sömürsünün farklı biçimlerine (Karasu, 2016: 1004) maruz kalmışlardır. Yabancılara yönelik iş ve çalışma ile ilgili yasal düzenlemeler bu durumun önüne geçmek için atılmış adımlardır. Emek arzı ile iş talebi arasındaki dengesizlik hemen her zaman sömürüyü de beraberinde getiren yapısal bir sorundur. Yasal düzenleme ile Suriyelilerin hem yardıma muhtaç alıcı konumdan kurtulmaları hem de üretici olarak toplumda yer almaları sağlanmış olmaktadır. Bu durum onların ekonomik uyumla beraber sosyokültürel uyumuna da katkı sağlayacaktır.

“İnsani tutum” bölümünde dört önerme yer almaktadır. Katılımcılar Suriyelilere sağlanan sağlık (%59,4) ve eğitim hizmetlerinin (%53,4) insani bir gereklilik olduğunu, Suriyelilerin din kardeşimiz (%49,6) olduğunu ve onlara destek olmamız gerektiğini ve bir yakınının Suriyeli bir çocukla aynı sınıf ve sırada bulunmasından (%46,4) rahatsız olmayacağını ifade etmiştir. İnsani tutum boyutu orta düzeyde olmakla birlikte anketin geneli açısından en yüksek ortalamaya sahiptir. Türk toplumunun insani değerler noktasında ne kadar hassas olduğunu dini, dili, ırkı ve rengine bakmaksızın insana insan olması hasebiyle değer verdiğini de göstermektedir. Bu durum göçmenlerin değer gördüğü bir toplumda kendilerini güvende hissetmelerini ve topluma daha kolay adapte olmalarını sağlayacaktır.

Tarih boyunca din anlam dünyası inşa etmede, sürdürmede ve meşrulaştırmada önemli rol üstlenen en önemli kurumdur. Bu anlamda din sosyal düzeni bozacak gerilim ve engellenmeleri yatıştırmak suretiyle de sosyal düzen ve istikrarın sağlanmasına katkıda bulunabilmektedir (Bodur ve Çapçioğlu, 2012: 123-140). Karasu'nun çalışmasında katılımcıların %74,2'si, bizim çalışmamızda ise katılımcıların %49,6'sı İslam kardeşliğini Suriyelileri kabulde önemli bir etken olarak görmektedir. Aynı dinin müntesibi olmaktan kaynaklanan din kardeşliğinin toplumsal bir karşılığı olduğu söylenebilir.

Suriyelilere yönelik din kardeşliği dinin meşrulaştırma gücünden yararlanılarak hem siyasi hem de dini söylemlerde en üst perdeden dillendirildiğini (Ülker ve Efe, 2021) bu durumun toplumsal bir karşılığı olmakla beraber bu halden rahatsız olan bir kesimin de (Bandur, 2020) var olduğunu ifade edebiliriz. Bu noktada toplumsal uzlaşma için dini söylemler yerine değer temelli söylemlerin daha yerinde olacağı kanaatindeyiz. Bu insanlar hangi dinin müntesibi olursa olsun insan olarak sığınma hakkına ulaşabilmelidir. Onların sınırdan geçişlerinde inançlarına göre ayrıma tabi tutmadıklarını ifade etmeliyiz.

İnanç temelli Sivil Toplum Örgütleri dışında Türkiye'nin özellikle büyük kentlerinde merkezi bulunan ulusal, laik, profesyonel türlerdeki STÖ'ler, kadın kuruluşları, barolar, çocuk STÖ'leri, meslek kuruluşları, işveren temsilcilikleri, medya, göçmenler için mobilize olmadığı, sorunun görmezlikten gelindiği ve bu krize büyük

ölçüde sırtlarını dönmüş durumda (İGAM, 2015) olmaları da durumun siyasallaşmaya kurban edildiğini göstermesi açısından önemlidir.

Yabancı düşmanlığı bölümünde beş önerme yer almaktadır. Katılımcılar Suriyelileri bir güvenlik tehdidi (%52,3) olarak görmedikleri gibi Suriyeliler yüzünden suç oranlarının (%54,6) da artmadığını düşünmektedirler. Suriyelilere yönelik doğrudan bir nefret söylemine (%41,8) dönüştürmedikleri gibi vatandaşlığa (%57) daha olumlu yaklaşmaktadır. Özellikle göçmenlere yönelik tutumların geleceğe vizyon sunması, nefret ve yabancı düşmanlığını önleme açısından doğru okunması önemlidir. Yabancı düşmanlığı ortalamasının diğer bölümlerden daha düşük olduğu söylenebilir.

Avrupa’da göçmen, sığınmacı ve mültecilere yönelik algı; bu gruplara karşıtlık, bu grupların terörle ve suçla ilişkilendirilmesi şeklinde tezahür etmektedir (Bauman, 2018). Şanlıurfa’da yapılan bir çalışmaya göre katılımcıların %56,3’ü Suriyelilerin suç oranlarında artışa neden olduğunu düşünürken (Karasu, 2016: 1009) bizim çalışmamızda %23,6’sı bu şekilde düşünmektedir. Şanlıurfa ile Gaziantep’in toplumsal dokusu daha farklı olmakla birlikte Şanlıurfa muhafazakâr ve homojen bir şehir iken Gaziantep daha seküler ve kozmopolit bir şehirdir. Yoğun biçimde göç alan şehir beşerî sermayeyi değerlendirme konusunda da önemli bir tecrübeye sahiptir. Bu durum Suriye göçünde de görülmektedir. Suriye iç savaşından önce Gaziantep Ticaret Odası’na kayıtlı 12 Suriye uyruklu firma varken bu sayının 2014’te 347’ye, Ağustos 2015 itibari ile de 471’e ulaştığı görülmektedir. Günümüzde bu sayı 2000’in (www.gto.org.tr) üzerindedir. Suriyelileri hep bir maliyet harcama kalemi gibi gösteren anlayışların yanlış olduğunu ve ülke ekonomisine katkılarını ifade etmek de toplumsal barış açısından önemlidir.

Sonuç olarak Suriye iç savaşı sonrası ortaya çıkan ani, kitlesel ve zorunlu göç karşısında Türk devleti tarihsel tecrübesiyle kısa sürede yanıt vermiştir. Göçmenleri tanımlamaya yönelik belirsizlikleri yasal çerçevede gidermiştir. Türkiye’de daha önce iskân siyaseti, Türk soylu ve Türk kültürü vurgusu nedeniyle entegrasyona dair yasal bir mevzuat söz konusu değilken yeni çıkarılan yasa ile bu çerçevede düzenlemeler yapılmıştır.

Avrupa Birliği müktesebatı çerçevesinde çıkarılan YUKK ile bu boşluk önemli ölçüde giderilmiştir. YUKK, siyasi katılım, vatandaşlık verilmesi ve ayrımcılıkla mücadele ile ilgili kuralları özel olarak düzenlememekle (Kaya, 2020: 126) birlikte, ilgili yasanın 96. Maddesi uyumla ilgilidir. Yasaya göre uyum; karşılıklıdır ve göçmenden beklenen tek taraflı bir süreç değildir. Bu nedenle her iki kesimi de bu sürece dahil etmekte ve çok paydaşlı bir yaklaşımı esas almaktadır. Sağlık, eğitim, çalışma vb. temel haklara erişimi sağladığı gibi kamu kurum ve kuruluşları, yerel yönetimler, sivil toplum kuruluşları, üniversiteler ile uluslararası kuruluşların koordineli çalışma yürütmesini de öngörmektedir. Karşılıklılık, gönüllülük ve kurumlar arası iş birliği entegrasyonun temelini oluşturmaktadır (www.goc.gov.tr/uyum-hakkinda).

Göçmenlerin hukuki entegrasyonu, yasa ile giderilirken, yine çıkarılan yönetmeliklerle de Suriyelilerin iş gücü piyasasına erişimi de önemli ölçüde giderilmiştir. Ancak bu sadece yasanın çıkarılması ile çözülecek bir sorunun

ötesindedir. Türkiye’de var olan istihdama yönelik yapısal sorunlar aynı şekilde göçmenlerin de güvencesiz çalışma, düşük ücret, yerli halkın tercih etmediği işleri yapma gibi haksızlıklara uğramalarına sebep olmaktadır. Suriyelilerin meslek edindirme kursları ile de iş ve çalışma hayatına katılımları desteklenmektedir. Sosyal ve kültürel uyum için karşılıklı kendini ifade edebilme, ayrımcılığa maruz kalmama, eşitliğe dayalı bir yaşam, arkadaşlık ve komşuluk ilişkileri, sosyal yaşama katılım gibi durumlar yer almaktadır. Sosyokültürel uyumda en önemli engel, dil engeli olarak karşımıza çıkarken, bu durum yerelde belediyelerin dil kursları ile giderilmeye çalışılmaktadır. Bu noktada ortak tarihsel miras, aynı dini değerleri paylaşım ve kültürel benzerliklerin olması sosyokültürel uyumu kolaylaştırıcı bir rol üstlenmektedir.

Türkiye’de ortaya konulan gerek yasal düzenlemeler gerek yerelde yapılan uygulamalar hem uyum hem de kabul açısından gelinen noktayı göstermesi açısından dikkate şayandır. Gerek toplumsal kabul gerekse uyum her iki kesim açısından önemli olmakta ve her iki kesime de sorumluluk yüklemektedir. Her şeyden öte göçmenden beklenen ve uyması gereken bir profil çizmemektedir. Bu anlamda politika yapıcılarının, kamuoyunu doğru bilgilendirmesi, medyanın göçmen karşıtlığını makulleştirme gibi bir rol üstlenmekten kaçınması, popülist günlük siyasi söylemlere konunun kurban edilmemesi önem arz etmektedir. Aksi halde bu durum her iki toplum için de geri dönüşü mümkün olmayan sonuçlar doğuracaktır. Göç yönetiminde güvenlik odaklı yaklaşımların yerine hak temeli ve insani değerleri merkeze alan yaklaşımların sergilenmesi önem arz etmektedir.

Berry’nin kültürleşme stratejileri açısından, entegrasyon emareleri söz konusudur. Ancak ayrımcı ve dışlayıcı tutumlar da yer yer görülmektedir. İki kesim arasında zaman zaman yaşanan olaylar da bu durumun göstergesidir. Özellikle birlikte yaşamın ancak kültürel farklılıkları tanıma ve tanınma ile mümkün olacağı bilinmelidir. Ön yargılara dayalı ırkçı ve ayrımcı söylemler karşılıklı ilişkileri zedeleyecektir. Bu nedenle karşılıklı ilişkileri geliştirerek kin ve düşmanlığı azaltmaya yönelik hem yerelde hem de ulusal düzeyde diyaloga dayalı çalışmaların yürütülmesi önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA / REFERENCE

- Babuş, F. (2006). *Osmanlı’dan Günümüze Etnik Sosyal Politikalar Çerçevesinde Göç ve İskân Siyaseti ve Uygulamaları*. İstanbul: Ozan Yay.
- Baklacioğlu, N. Ö. (2017). Historical Memory of Asylum Policy in Turkey: Ottoman Legacies and Syrian Refugee `crisis` Challenges. *Review of History and Political Science*, 5(2), 11-22.
- Bandur, P. (2020). Perceptions on Syrian Refugees in Turkey. *Antakiyat*, 3(1), 67-91.
- Bartram, D., Poros, M. V. & Monforte, P. (2017). *Göç Meselesinde Temel Kavramlar*. (çev: I. Ağabeyoğlu Tuncay) Ankara: Hece Yayınları.
- Bauman Z. (2018). *Kapımızdaki Yabancılar*. (çev: E. Barca). İstanbul: Ayrıntı Yay.
- BBC (2015). *Avrupa göç krizi*. https://www.bbc.com/turkce/haberler/2015/11/151110_grafiklerle_gocmen_krizi Erişim Tarihi: 19.03.2022
- Berry John W. (1980). Acculturation as Varieties of Adaptation. A. Padilla (Ed.), *Acculturation: Theory, Models and Findings* içinde (s. 9-25). Boulder: Westview.

- Berry, J. W. (2006). Contexts of Acculturation. *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology*, 27(42), 328-336.
- Bodur, H. E. & Çapçioğlu, İ. (2012). Sosyolojik Teori ve Din. *Din Sosyolojisi* içinde (s. 111-147).
- Erdoğan, M. M. (2018). *Türkiye'deki Suriyeliler Toplumsal Kabul ve Uyum* (2. Baskı). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.
- Gaziantep Ticaret Odası. <https://www.gto.org.tr/tr/genel-sayfa/hizli-menu/gto-suriye-masasi-45.html>
- GİGM (2021). *Türkiye ve Göç*. <https://www.goc.gov.tr/turkiye-ve-goc5644>.
- Göregenli, M. & Karakuş, P. (2014). Göç Araştırmalarında Mekân Boyutu: Kültürel ve Mekânsal Bütünleşme. *Türk Psikoloji Yazıları*, 17(34), 101-115.
- Haberler.com (2016). <https://www.haberler.com/yemel/fatma-sahin-goc-egitim-ve-entegrasyon-panelinin-8302622-haberi/> Erişim Tarihi: 24.03.2022
- <https://www.goc.gov.tr/uyumhakkinda#:~:text=İlgili%20maddeye%20göre%20uyum%2C%20yabancılar,bilgi%20ve%20beceriler%20kazandıracak%20faaliyetlerdi>
- İpek, N. (2016). 2015 Göç Raporu. *Göç Araştırmaları Dergisi*, 2(3), 129-186.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (2010). *Benlik Aile ve İnsan Gelişimi Kültürel Psikoloji*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yay.
- Karasu, M. A. (2016). Şanlıurfa'da Yaşayan Suriyeli Sığınmacıların Kentle Uyum Sorunu. *SDÜİİ*, 21(3), 995-1014.
- Karpat K. H. (2010). *Osmanlı Nüfusu (1830-1914) Demografik ve Sosyal Özellikleri*. İstanbul: Timaş Yay.
- Kaya A. (2006). Göç Güvenlik ve Korkunun İktidarı. *Uluslararası Göç Sempozyumu 8-11 Aralık 2005* içinde (23-28). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi
- Kaya A. (2020). Geçici Koruma Altındaki Kişilerin Kabulü. A. Kaya vd. (Ed.), *Koruma, Kabul ve Entegrasyon: Türkiye'de Mültecilik* (içinde). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.
- Kaya, M. (2017). *Türkiye'deki Suriyeliler İç İç Geçişler ve Karşılaşmalar*. İstanbul: Hiper Yayın.
- Kirişçi, K. & Kaya, A. (2015). Hoşgörü ve Çelişkiler: 1989, 1991 ve 2011'de Türkiye'ye Yönelen Kitlesel Mülteci Akınları. M. Erdoğan A. Kaya, (Der.), *Türkiye'nin Göç Tarihi 14. yüzyıldan 21. yüzyıla Türkiye'ye Göçler* içinde (295-314). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.
- Kirman, M. A. (2016). *Din Sosyolojisi Sözlüğü*. Adana: Karahan Yay.
- Koyuncu, A. (2014). *Kentin Yeni Misafirleri Suriyeliler*. Konya: Çizgi.
- Martikainen. T. (2010). Din, Göçmenler ve Entegrasyon. (Çeviren: N. Özmen). *MÜİFD*, 38(1), 263-276
- Önder, N. (2019). Türkiye'de Geçici Koruma Altındaki Suriyelilere Yönelik Sağlık Politikalarının Analizi. *Göç Araştırmaları Dergisi*, 5(1), 110-165.
- Salem, A. A. (2012). Osmanlı İmparatorluğunda Dini Hoşgörünün Kökleri. K. H. Karpat & Y. Yıldırım (Ed.). *Osmanlı Hoşgörüsü* içinde (s. 57-71). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Şener, E. & Töre, E. (2018). Göç Kısacığında Kentsel Politikalar: Gaziantep Örneği. 8 Kasım Dünya Şehircilik Günü Kolokiyumu *Göç-Mekân-Siyaset*, Bildiriler Kitabı içinde (45-58).
- Türkiye Avrupa Birliği İlerleme Raporu (2010). https://www.ab.gov.tr/files/AB_Iliskileri/AdaylikSureci/IlerlemeRaporlari/turkiye_ilerleme_rap_2010.pdf 18.03.2022 Erişim Tarihi: 18.03.2022
- Türkiye İstatistik Kurumu. Erişim Adresi: <http://www.tuik.gov.tr>, 12.03.2022
- UNCHR, 2018, <https://www.unhcr.org/tr/>, Erişim Tarihi: 11.03.2022
- UNCHR, 2020, <https://www.unhcr.org/tr/>, Erişim Tarihi: 11.03.2022
- Ülker, O. & Efe, İ. (2021). Göç Teolojisi: Kilis Örneğinde Dinin Toplumsal Kabule Etkisinin İncelenmesi. *Ortadoğu Etütleri*, 13(2), 255-286.
- Yıldırım, S., İslamoğlu, E. & İyem, C. (2017). Suriyeli Sığınmacıların Toplumsal Kabul ve Uyum Sürecine İlişkin Bir Araştırma. *Bilgi*, 35, 107-126.
- Zafer, A. B. (2016). Göç Çalışmaları İçin Bir Anahtar Olarak "Kültürleşme" Kavramı. *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17(30), 75-92.

Extended Abstract

An Analysis Syrians in Gaziantep in the Context of Acculturation Strategies

Turkey is one of the countries most affected by the civil war since it has the longest land border with Syria. Border provinces, on the other hand, are among the places that host the most Syrians and are most affected. More than 3.5 million people have sought refuge in Turkey due to the civil war that started in Syria in 2011. Gaziantep is one of the provinces that has felt the impact of migration closely since the first days of the war. The city, which received heavy immigration due to being an industrial and commercial center, was exposed to immigration after the Syrian civil war. Migrations spatially bring together people of different races, languages, religions, and cultures. There is a new socialization process for both immigrants and the host society. The subject of this article is to examine and explain the attitudes of Syrians under temporary protection who took refuge in Turkey, acceptance in Turkish society, and adaptation to Turkish society with Syrians, in terms of acculturation strategies. This study is important in terms of centering the attitude of the host society to acculturation and guiding its results.

In this article, quantitative research method questionnaire technique was used. In our research, a question inventory was created by making use of the studies on Syrian immigrants. Our survey consists of two parts. The first part includes demographic variables. The second part consists of propositions on acceptance, harmony, rights-based approach, humanitarian attitude and xenophobia. This section consists of 27 five-point Likert-type items. A questionnaire was applied to 1284 people over the age of 18 living in Gaziantep through random sampling. The obtained data set was analyzed with the SPSS program and inferences were made about the acculturation strategies that could be developed.

Integration, acceptance, humane attitude and rights-based approach have a medium level of perception. The level of perception of xenophobia is low. These results will be effective in shaping the acculturation approaches of immigrants. This situation indicates whether acculturation strategies can develop in the direction of integration or discrimination. There are signs of integration and discrimination. Signs of integration seem stronger than signs of discrimination. Integration is a multi-layered and multi-faceted process with legal, economic and socio-cultural dimensions. Integration is one-way and immigrants are not expected to participate. On the contrary, the host society has a significant impact on this process. When we try to make predictions regarding the acculturation process by focusing on the host society. we get the following findings. Acceptance, a rights-based approach, and humanistic mindset are all hallmarks of integration. Although there is compatibility. It is seen that there is a discriminatory and exclusionary attitude, albeit partially. We can say that while the existence of Syrians is considered reasonable on the grounds of war, establishing closeness is avoided. acceptance level is above average. This may contribute to the development of integration. It is important for both groups to carry out studies based on the reduction of racism, discrimination and prejudices and the acceptance of differences. The right to asylum, which is a human right, should not be ignored with security-oriented approaches. Considering that the acculturation process is reciprocal and the attitudes of the indigenous people can significantly affect this process, ways of living together should be developed.

Keywords: Integration, Immigration, Acceptance, Xenophobia, Acculturation