

DİN VE ŞİDDET ÜZERİNE PSİKOLOJİK BİR YAKLAŞIM

Celal ÇAYIR & Özer ÇETİN*

Özet

Bu çalışmada, psikolojik açıdan şiddet kuramları, şiddetin meşrulaştırılmasında başvurulmuş savunma mekanizmaları ve şiddetin din üzerinden meşrulaştırılması incelenmiştir. Şiddet kullanan kişiler için dünyalarındaki rahatsızlığı gidermek ve eylemlerini meşrulaştırmak için bazı savunma mekanizmalarına başvurmaktadır. *Ötekileştirme, adil dünya inancı, kendini haklılaştırma, engellenme ve yansıtma* gibi meşrulaştırma mekanizmalarını kullanarak bir taraftan kurbanlarını değersizleştirmeye, diğer taraftan kendilerini suçluluk duygusundan kurtarmaya çalışmaktadırlar. Şiddeti meşrulaştırma sürecinde başvurulmuş önemli kaynaklardan birisi dindir. Bazı dindarlar çeşitli amaçlarla kutsal metinlerde geçen ayetlere subjektif yorumlar getirerek şiddet eylemlerini meşrulaştırma çabası sergilemektedirler. Dini metinlerde şiddet çağrıştıran az sayıdaki ayetlerden yola çıkarak dinin şiddeti körüklediği sonucunu çıkarmak bilimsel açıdan yeterli değildir. Çünkü kutsal metinlerdeki şiddet karşıtı ayetler, şiddet çağrıştıranlarla kıyaslanamayacak kadar çoktur. Ayrıca şiddet olgusunun karmaşık yapısı indirgemeci bir yaklaşımla açıklanamaz.

Anahtar Kelimeler: Din, Şiddet, Şiddet Kuramları, Değersizleştirme, Dini Meşrulaştırma.

* Yrd. Doç. Dr. Celal ÇAYIR, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı; Yrd. Doç. Dr. Özer ÇETİN, Uşak Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, PDR Bölümü.

A Psychological Approach on Religion and Violence

Abstract

In this study, defense mechanisms, applied for legalization of violence and violence theories from the angle of psychology and legalization of violence via religion, have been reviewed. Those, who use violence, apply some defense mechanisms to legalize their actions and eliminate disturbances in their inner worlds. On one side, they try to trivialize their victims by using legal mechanisms, such as; *alienation, belief in a just world, self justification, molestation and reflection*, by relieving themselves from sense of guilt on the other side. The religion is one of the important sources, which is used during the legalization period of violence. Some religionists make great effort to legalize their acts of violence by bringing subjective interpretations to the holy verses, used in holy books for various reasons. Drawing a conclusion, that the religion instigates violence, based upon the verses of Koran in limited numbers, which recall violence in their contexts, isn't sufficient scientifically. Because the verses in holy contexts, which are against violence, are more than those, which recall violence. Furthermore, the complex structure of acts of violence can't be explained with approximations.

Key Words: Religion, Violence, Theories of Violence, Dehumanization, Religious Legitimation.

Giriş

Şiddet, insanlık tarihi kadar uzun bir geçmişe sahiptir. Kutsal metinlerde Kabil'in Habil'i öldürmesi anlatılmakta ve öldürme yasaklanmaktadır. Bu durum şiddetin insanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahip olmasının yanında, her zaman potansiyel bir tehdit olarak varlığını sürdüreceğinin işareti olarak görülebilir. İlk çağlardan günümüze süregelen şiddet olgusu her türlü karşıt söylem, hoşnutsuzluk ve tedbire rağmen bir şekilde tezahür edip kendini konumlandırmaktadır.

Felsefî açıdan bakıldığında varlığın doğasında bulunan şiddetin, hayatın dışına çıkarılması mümkün değildir. Ayrıca şiddet tümüyle olumsuz olmayıp, olumlu yönleri bulunmaktadır. İnsanın kendisini korumasında ve çeşitli kazanımlarında şiddet olumlu rol oynamaktadır.¹

Şiddetin olumlu yönlerinin göz ardı edilmesinin ve olumsuz algılanmasının altında yatan nedenlerin başında şiddetsizlikle kıyaslanarak tanımlanması gelmektedir.² Bu yaklaşım şiddetin kapsamını daraltmakta ve yanlış değerlendirilmesine neden olmaktadır. Şiddetin olumsuz algılanmasının bir diğer nedeni ise şiddet konulu çalışmaların savaş sonrasına rastlaması nedeniyle şiddet ve savaş kelimelerinin birlikte anılır olmasıdır. Geçtiğimiz yüzyılda insanlığın iki büyük savaşa tanıklık etmesi, şiddet konusuna olan ilgiyi daha da artırmıştır.

Yapılan çalışmalar, şiddetin çok sayıda faktörle ilişkili olduğunu göstermiştir. Bu bağlamda din ve şiddet ilişkisi de farklı disiplin ve yaklaşımlarla incelenmeye başlanmış, özellikle son dönemlerde bazı terör örgütlerinin şiddet eylemlerine dini metinleri referans göstermeleri var olan tartışmayı alevlendirmiştir. Bu tartışmalarda dinin şiddeti körüklediği tezine karşıt olarak dinin şiddetle ilişkisinin olmadığı ve dinin meşru sınırlar dahilinde şiddeti onayladığını savunan temel üç tezin öne çıktığı söylenebilir.

Tarihte din adına yapılan savaşlar, günümüzdeki bazı terör olayları ve dini metinlerde şiddet çağrıştıran söylemler dinin şiddeti teşvik ettiğini akla getirebilir. Fakat tarihte din adına yapılan savaşların ve günümüzdeki terör olaylarının altında yalnızca dini nedenler yoktur. Kaynakları ele geçirmeye ve imtiyaz sahibi olmaya

¹ Ahmet İnam, "Şiddet Üzerine Düşünceler", *Felsefe Dünyası*, sayı 24, 1997, s. 8-11.

² Yücel Dursun, "Şiddetin İzini Sürmek: Şiddet Nedir?" *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 12, 2011, s. 1-18.

çalışan bazı kişi veya guruplar amaçlarını dini kisveye sokarak şiddeti yöntem olarak kullanmaktadır. Bunun yanında kimlik inşasında din önemli rol üstlendiği için bazı bireyler çatışmalarını dini kimlikleri üzerinden yapmaktadırlar. Şiddet kullananlar başkalarına verdikleri zararların vicdani rahatsızlığından kurtulmak için dini referansları kendilerini haklı çıkaracak şekilde yorumlayarak eylemlerini meşrulaştırmak isterler.³

İlahi metinlerde şiddet çağrıştıran ifadeler bulunmaktadır. Eski Ahit'te İsrail oğulları düşmanlarını öldürmeye, mallarını yağmalamaya, yakıp yıkmaya davet edilirken,⁴ Yeni Ahit'te kılıçtan, kandan bahsedilip Mesih düşmanlarının yok edilmesi istenmekte⁵ ve Kur'an'da düşmanların öldürülmesine yönelik ayetler bulunmaktadır.⁶ Bu söylemlerin bağlamından koparıp anlamını daraltarak olumsuz eylemleri meşrulaştırmak için kullanılması dinin ruhuna uygun düşmemektedir. Buna karşılık milyarlarca dindarın şiddetten uzak durmasını göz ardı ederek, az sayıda dindarın şiddeti kullanmasından yola çıkıp konuyu ele almak yanlı bir yaklaşım olarak görülebilir. Ayrıca bir dini gelenek içindeki grupların ilgili ayetlere yaklaşımlarının aynı olmaması şiddetin dindarların yorumlarından kaynaklandığını göstermektedir. İslâm'daki cihat kavramı bazı guruplarca şiddete dönük yorumlanırken, konunun uzmanları cihadın şiddete referans olamayacağını savunmaktadırlar.⁷ Diğer faktörleri göz ardı ederek dinin tek başına şiddeti körüklediği tezini ileri sürmek yöntem olarak doğru değildir. Bunların yanında, dini metinler genel olarak ele alındığında barışla ilgili söylemler şiddet çağrıştıranlardan kıyaslanamayacak kadar fazladır.

³ Rafael Moses, "Şiddet Nerede Başlıyor" (çev. A. Kul), *Cogito*, 6-7, 1996, s. 23-27.

⁴ Çıkış, 32/27, 28; I. Samuel 15/2, 3

⁵ Matta, 10/ 34, 35; Luka, 19/27; 22: 36-38; Vahiy, 2/27, 8.

⁶ Nisa 4/ 89, 91; Tevbe, 9/ 12, 29, 36.

⁷ Bkz. Saffet Köse, "Cihad Şiddete Referans Olabilir mi?, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 9, 2007, s. 37-70.

Dinin şiddeti körüklediği tezinin savunulmasında görülen zorluklar, dinin şiddetle ilişkisinin olmadığı tezi için de geçerlidir. Üç ilahi dinin doğup gelişmesinin şiddetsiz gerçekleştiğini söylemek zordur. Dinin savunduğu fikirleri gerçekleştirme sürecinde çıkarlarının kaybolmasından korkan egemen güçlerle çatışması doğal olarak kaçınılmaz olmuştur. Bu nedenle dinler bazı kazanımları çatışmalar sonucunda elde etmişlerdir. Bunun yanında dinin çeşitli kurumlarla sosyal hayatı paylaşmasına bağlı olarak sınırlarını koruması diğerleri için potansiyel bir tehdit oluşturabileceği gibi⁸ aynı şekilde diğer kurumlar dinin sınırlarını ihlal ederek çatışma zemini hazırlayabilirler. Ayrıca etkileşim içinde olduğu çeşitli kurumlar, dine kendi renklerini vererek onu şiddete bulaştırabilirler.⁹

Dini metinler normal şartlarda şiddete sıcak bakmamakla birlikte en son yöntem olarak kaçınılmaz olduğunda sınırlarını çizdiği şekilde kullanılmasına izin vermektedir. Tarihte dindarlara uygulanan şiddetin günümüzde devam ettiği söylenebilir. Örneğin, katı laik uygulamalarla dindarların dini taleplerinin yok sayılması bir tür şiddet uzantısıdır, denebilir. Dindarların bu durumlarda kendilerini savunması en doğal haklarıdır. Fakat meşru müdafaada doğru yolun bulunması oldukça zor bir durumdur. İnsanların kişilikleri ve şiddet eşikleri farklı olduğundan değişik tepkiler ortaya çıkmakta, bazı kimseler meşru müdafa hakkını aşır şiddete yönelirken, bazıları da menfaatleri için verdikleri mücadeleyi din üzerinden sürdürüp şiddet eylemlerini meşrulaştırmaya çalışmaktadırlar. Bu nedenle şiddet konusunda din ve dindarı ayırmak gerekir. Din, birey ve şiddet üçgeninde şiddet bireyler

⁸ James K. Wellman, Jr., Kyoto, Tokuna, "Dinsel Şiddet Kaçınılmaz mıdır" (çev. İhsan Çapçioğlu), *Dini Araştırmalar*, cilt 7, sayı 20, 2004, s. 361-368.

⁹ Halil Aydınalp, "Sosyal Çatışma ve Din", *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 19, sayı 2, 2010, s. 187-215.

üzerinden açığa çıktığı için bireylerin psikolojik durumunun iyi bilinmesi gerekir.

Şiddet sosyolojik, antropolojik ve psikolojik yönleri olan bir kavram olduğu için tek bir disiplin açısından incelenmesi yeterli olmayabilir. Bu çalışmada din ve şiddet ilişkisi dindarlar üzerinden inceleneceği için dindarların çoğu şiddetten uzak dururken neden bazılarının şiddete başvurduğunun cevabı psikolojik açıdan bulunmaya çalışılacaktır. Araştırmanın kapsamı şiddetin tanımı, şiddetle ilgili psikolojik kuramlar, şiddetin meşrulaştırılmasında görülen savunma mekanizmaları ve şiddetin din ile meşrulaştırılmasından oluşmaktadır. Araştırmanın amacı şiddet ve din ilişkisini araştıran çalışmalara katkı sağlamaktır.

1. Şiddetin Tanımı ve Zorlukları

Genel geçer bir şiddet tanımı yapmak oldukça zordur. Bunun en büyük nedeni farklı kültürlerdeki şiddet kelimesinin çağrıştırdığı anlamlardan kaynaklanmaktadır. Toplumların şiddet için kullandıkları kelimelerin anlamlarında farklılıklar bulunmaktadır. İngilizcede şiddetin karşılığı olan “violence” fiziksel güç kullanarak öldürme, yaralama veya baskı kurma anlamlarına¹⁰ gelirken, Arapçada güçlü, kuvvetli¹¹ Türkçede ise bir hareketin derecesi, hız ve kaba kuvvet anlamlarına gelmektedir.¹² Günümüzde şiddet kelimesi İngilizce anlamından hareketle incelenmektedir. Fakat bu yaklaşımda

¹⁰ *Oxford Worldpower Dictionary* (edt. Sally Wehmeier), Oxford University Press, Oxford, 1993, s. 685.

¹¹ İbrahim, Mustafa ve diğ., *El-Mu'cem-ul Vasît*, Çağrı Yay., İst., 1984, s. 475.

¹² İsmail Parlatır ve diğ., *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, 8.Baskı., c. II, Ankara, 1998 s. 2093.

maddi şiddet önemli iken birçok kültürde manevi şiddet daha önemlidir.¹³

Bir diğer neden ise şiddet konusundaki kültürel algıların farklı olmasıdır.¹⁴ Örneğin İspanya’da insanlar kurallar dâhilinde yapılan boğa güreşini meşru sayıp şiddet olarak algılamazlar. Matadorun kuralları çiğnemesi ise şiddet olarak değerlendirilir.¹⁵ Akdeniz ülkelerinde şiddet onur ve şeref için, Aborigineler’de ise kişinin hakkını koruması için başvurması gereken meşru bir yöntem sayılmaktadır.¹⁶ Ülkemizde ise namus için yapılan şiddet bazı yörelerde toplum tarafından onay görmektedir. Kısacası toplumların şiddet algısı farklılık arz etmektedir.¹⁷

Şiddet konusunda yapılmış birçok tanım bulunmasına karşılık bu çalışmada Dünya Sağlık Örgütü’nün yapmış olduğu “Bireyin kendisine, başkasına ya da bir guruba yönelik maddi veya manevi zarar verme ihtimalini artırması, engellemesi, yoksunluk ve ölüme dönük olarak fiziksel gücü tehdit amaçlı veya gerçekten kullanılmasıdır”¹⁸ şeklindeki tanımı esas alınmıştır. Bu tanıma göre

¹³ David Parkin, “Şiddet ve İrade” ed. David Riches, *Antropolojik Açıdan Şiddet* (çev. Dilek Hattatoğlu), Ayrıntı Yayınevi, İst., 1989, ss. 249–271.

¹⁴ David Riches, “Şiddet Olgusu” ed. David Riches, *Antropolojik Açıdan Şiddet* (çev. Dilek Hattatoğlu), Ayrıntı Yayınevi, İst., 1989, s.10–41.

¹⁵ Garry Marvin, “İspanyol Boğa Güreşlerinde Şeref, Haysiyet ve Şiddet Sorunu” (ed. David Riches), *Antropolojik Açıdan Şiddet* (çev. Dilek Hattatoğlu), Ayrıntı Yayınevi, İst., 1989, s. 148–168.

¹⁶ David McKnight, “Avustralya’daki Aborigine’lerin Kampında Toplu Dövüş” (ed. David Riches), *Antropolojik Açıdan Şiddet*, (çev. Dilek Hattatoğlu), Ayrıntı Yayınevi, İst., 1989, s.169–201.

¹⁷ Copet-Rougier, Elisabeth, “Başsız Bir Toplumda Görünen ve Görünmeyen Şiddet” (ed. David Riches, *Antropolojik Açıdan Şiddet*, (çev. Dilek Hattatoğlu), Ayrıntı Yayınevi, İst., 1989, s. 69–92.

¹⁸ Dünya Sağlık Örgütü, Dünya Şiddet ve Sağlık Raporu: Özet, Geneva World Health Organization, 2002, s. 4.

şiddet kişinin kasten kendisine ve başkalarına verdiği tüm maddi ve manevi zararlar olarak görülmektedir.

2. Şiddet Kuramları

Şiddet konusunda geliştirilmiş olan kuramların bazıları şiddetin insan doğasında bulunduğunu ileri sürerken, diğerleri insan doğasında bulunan olumlu içgüdüsel şiddetin çeşitli nedenler dolayısıyla olumsuzla dönüştüğünü savunmaktadırlar. Bir diğer grup ise şiddetin çevreden öğrenildiğini savunmaktadır.

2.1. Olumsuz Şiddetin İnsan Doğasında Bulunduğunu Savunan Yaklaşımlar

Şiddetin insan doğasında bulunduğunu ileri sürenlerin başında Freud gelmektedir. Freud'a göre bilinçaltında temel olarak saldırganlık ve cinsellik içgüdüleri vardır. Saldırganlık içgüdüleri kişinin kendisine yönelmesiyle mazoşizme, diğerlerine yöneldiğinde ise sadizme neden olduğunu ileri sürüp insanın saldırganlık içgüdülerinden arındırılmayacağını belirtmiştir.¹⁹ Hıristiyanlıkta merkezi konuma sahip olan asli günah doktrininde (Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi) bir cinayet bulunduğunu,²⁰ dinlerdeki öldürme yasağını saldırganlık içgüdülerinin insan doğasında var olduğuna dair delil olarak kullanmıştır.²¹

Klein, saldırganlığın insan doğasında bulunan bir içgüdü olduğu konusunda Freud'la hemfikirdir. Klein'e göre saldırganlık ilk önce çocuğun bağımlı olduğu nesneye yönelmekte daha sonraki aşamalarda ise diğerlerine transfer edilmektedir. Klein, gelişimin

¹⁹ Sigmund Freud, *Psikanaliz Üzerine*, 14. Baskı (çev. A. Avni Öneş), Say Yayınları, İstanbul 2008, s. 133-134.

²⁰ Sigmund Freud, *Savaş ve Ölüm Üzerine Düşünceler*, IV. Baskı (çev. Selçuk Budak), Öteki Yayınevi, Ankara 1999, s. 79.

²¹ Freud, *Savaş ve Ölüm Üzerine Düşünceler*, s. 83.

saldırganlık içgüdüleriyle baş etme girişimlerinin sonucu ortaya çıktığını ileri sürmüştür.²²

Şiddetin insan doğasında bulunduğunu savunan araştırmacıların bir kısmı nörobiyolojik yaklaşımı esas almışlardır. Bu araştırmacılara göre şiddet limbik sistemle beynin frontal ve temporal loblarındaki nörolojik faaliyetler ve serotonin, depomin, gama-amino butirik asit, nitrik oksit, estradil ve glukokortikoidlerin salgılanmasıyla ilişkilidir.²³ Bu yaklaşıma göre şiddet organizmanın salgıladığı bazı salgılara bağlı olarak ortaya çıkmakta ve şiddetin nörobiyolojik yönü psikolojik yönünden önce gelmektedir.

Evrimsel yaklaşımın önemli isimlerinden Eysenck ve Gray ise saldırganlığı, evrimsel süreçte insanın kazandığını ve içselleştirerek doğasına kattığını savunmuşlardır. Onlara göre şiddet diğerlerinin kaynaklarını ele geçirme, kendini savunma, düşmanları caydırma amacıyla geliştirilmiş bir çözüm yöntemidir.²⁴

Gustave Le Bon ve Girard farklı disiplinlerde araştırmalar yapmalarına karşın psikolojik yönü olan şiddet kuramları geliştirmişlerdir. Le Bon, saldırganlık güdüsünün toplumların doğasında bulunduğunu ileri sürmüş ve bunun ırksal bilinçaltı vasıtasıyla aktarıldığını savunmuştur.²⁵ Kişilerin topluluk içerisinde bireysel sorumluluğunu kaybedip saldırganlaşmalarını ırksal bilinçaltındaki şiddetin bireylere aktarılması olarak değerlendirmiştir.

²² Ian Craib, *Psikanaliz Nedir?*, II. Baskı (çev. Ali Kılıçoğlu), Say Yayınları, İstanbul 2008, s. 108-109.

²³ Neşe Kocabaşoğlu, "Serotonin ve Şiddet", *Yeni Symposium Dergisi*, 38 (2), 2000, s. 68-72.

²⁴ Susan C. Cloninger, *Theories of Personality Understanding Persons*, Fourth Edition, Pearson Prentice Hall, New Jersey, 2004, s. 260.

²⁵ Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, I. Baskı, Hayat Yayınları, İstanbul 1997, s. 23-28.

René Girard'a göre şiddet sadece özne ile nesne arasında olan bir şey değildir. Öznenin doğasında nesneyi arzulamak vardır fakat aynı nesneyi birden fazla özne arzulayınca çatışma çıkmaktadır. Öznenin bir nesneyi arzuladığını ifade etmesi veya ona yönelmesi diğer öznelere aynı nesneye karşı arzu uyandırmaktadır.²⁶ Ona göre arzular taklit (mimetic) edecekleri bir örnek ararlar. Bu yüzden arzunun "mimesis"i (taklitçi özelliği) hep çatışma içindedir. Arzuların bir nesneye yönelmesi çatışmayı kaçınılmaz kılmaktadır.

2.2. İnsan Doğasında Bulunan Olumlu Şiddetin Olumsuzla Dönüştüğünü Savunan Yaklaşımlar

Jung şiddeti arketiplerle açıklamış ve şiddetin kaynağı olarak gölge arketipini göstermiştir. Ona göre gölge arketiplerin en güçlü ve tehlikeli olanıdır. İnsanın canlılık ve yaratıcılık içgüdülerinin kaynağı olduğu gibi insanın hayvansı yönünü de içermektedir. Birey, toplumun bir üyesi olmak için gölgenin bu yönlerini bastırması ve evcilleştirmesi gerekir. Kişinin bilinçli dünyasında işler yolunda gittiği sürece gölgedeki kötü unsurlar bilinç dışında etkisiz olarak durmaktadırlar. Ancak işler yolunda gitmeyip kişinin zorlandığı bir durumda gölge egonun kontrolünden çıkmakta ve gölgedeki kötü unsurlar etkinleşerek saldırgan davranışlara neden olmaktadır.²⁷

Adler, üstünlük arzusunu korumak için insan doğasında olumlu şiddet bulunduğunu fakat saldırganlık içgüdüünün insan doğasında bulunmadığını savunmuştur. Ona göre saldırganlık üstünlük arzusunun yara alması sonucu ortaya çıkmaktadır. Kişi üstünlük arzusuna bağlı olarak öz-saygısına düşkündür. Öz-saygısının zedelendiğini, kendisinin değersizleştiğini hissetme,

²⁶ René Girard, *Kutsal ve Şiddet*, (çev. Necmiye Alpay), Kanat Yay., İstanbul, 2003, s. 167.

²⁷ Engin Gençtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, 9. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, s. 180-182.

suçlanma, yoksun kalma ve geriye atılma gibi durumlarda kişi saldırganlaşır. Adler, üstünlük arzusunu gerçekleştirmek için insan doğasında bulunan olumlu şiddetin öz-saygının kaybedilmesi durumunda ortaya çıkan saldırganlıktan önce geldiğini ileri sürmüş, saldırganlığın daha sonra bazı sosyal faktörlerle ilişkili olarak ortaya çıktığını savunmuştur.²⁸

Fromm'a göre, insan dünyayı değiştirme ve dönüştürme amacı güden bir varlıktır. Bu nedenle kendisine hedefler koyar. Hedeflerini gerçekleştirme girişimi yeteneklerini kullanmayı ve güçlenmesini sağlar. Zafiyet, kaygı ve yetersizlikler nedeniyle hedefinden uzaklaşması kendisini güçsüz hissedip acı çekmesine ve yaşam dengesinin bozulmasına neden olur. Bu durumda kişi içinde bulunduğu sıkıntıyı giderme ve oluşan dengesizliği onarmaya yönelir. Önce güçlü bir kişiye ya da guruba boyun eğerek onlarla özdeşleşme yolunu tutar. Fromm'a göre bu yöntem bir yanılsamadır. İkinci yol olarak ise yok etmek için saldırganlığı tercih eder. Bunun nedeni ise yaşam karşısındaki dayanılmaz edilgenliğin iç dünyasında oluşturduğu acıdır. Böylece bir yerde yaşamdan intikam almıştır.²⁹

Fromm, yok edici olumsuz şiddetin yanında olumlu şiddetin bulunduğunu belirtip ikiye ayırmıştır. Birincisi, *oyunda ortaya çıkan şiddet*: Oyunda ortaya çıkan şiddet yok etme amacı taşımayan, beceri geliştirmeye dönük bir şiddettir. Bu tür şiddete örnek olarak Budistlerin kılıç oyunlarını göstermektedir. İkincisi, *tepkisel şiddet*: Bireyin yaşamını, özgürlüğünü, onurunu ve servetini korumaya

²⁸ Jess Feist & Gregory J. Feist, *Theories of Personality*, Six Edition, McGraw Hill, New York, 2006, s. 82, 90.

²⁹ Erich Fromm, *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*, Payel Yayınları, 5. Baskı (çev. Yurdanur Salman-Nalan İçten), İstanbul 1990, s. 28.

yönelik başvurduğu şiddettir. Bu şiddet türü yaşama dönük, akla uygun ve meşru olup, en yaygın görülen şiddet biçimidir.³⁰

Maslow, şiddet konusuna Fromm'a benzer yaklaşmıştır. Ona göre üretememe ve kendini gerçekleştirememe sonucu gelişen nevrotik yönelimler şiddete yol açmaktadır.³¹ Maslow, insanın kendisini gerçekleştirme için gerekli olan olumlu şiddetin kişinin bunu başaramaması durumunda olumsuz şiddete dönüştüğünü savunmuştur.

Dollard ve Miller'e göre saldırganlık, hedefine ulaşan kişilerde ortaya çıkmaz. Onlara göre şiddetin kaynağı engellenmedir. Birey, hedefine ulaşması engellendiğinde saldırganlaşmaktadır. Onlara göre kişinin hedefine ulaşmak için sergilediği olumlu şiddet engellenme sonrası saldırganlığa dönüşmektedir.³²

2.3. Şiddetin Öğrenildiğini Savunan Yaklaşımlar

Davranışçı psikologlar saldırganlığın içgüdüsel olduğu görüşüne karşı çıkıp, öğrenilen bir davranış olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre saldırganlığın kazanılmasında önemli olan iki faktör vardır. Birincisi tekrar, diğeri ise pekiştirmedir. Çocuk saldırganlığı çevresinden gördüğünde bu tür davranışlar sergilemeye başlar. Bu aşamada saldırgan davranışın kötü olduğu belirtilip ceza verildiğinde davranış pekişmez. Eğer bu davranışları çevreden olumsuz tepki almaz ya da teşvik edilirse çocuk saldırgan davranışı tekrarlayarak alışkanlık haline getirir.³³

³⁰ Fromm, *a.g.e.*, s. 21.

³¹ Feist & Feist, *a.g.e.*, s. 283.

³² Cloninger, *a.g.e.*, s. 335.

³³ Leonard D. Eron, "The Development of Aggressive Behavior From The Perspective of Developing Behaviorism", *American Psychology*, 42, 1989, s. 435-442.

Sosyal bilişsel kuramı geliştiren Bandura'ya göre saldırganlık öğrenilen bir davranıştır. Toplum çocuğa ailede, akran guruplarında, okulda ve medyada birçok model sunmaktadır. Çocuklar bu modelleri gözlemler ve taklit ederler.³⁴ Bandura çocuklar üzerinde yapmış olduğu çalışmalarda onların seyrettikleri şiddet içerikli filmlerden saldırgan davranışları öğrendiğini tespit etmiştir.³⁵

Horney, saldırganlığın nevrozun yansıması olduğunu, nevrozun ise kültürle alakalı olduğunu ileri sürmüştür.³⁶ Ona göre birey yaşadığı insan ilişkilerindeki çatışmalar sonucu insanlardan uzaklaşmayı tercih etmektedir. Bir taraftan toplumdan uzaklaşma isterken diğer taraftan sosyal bir varlık olması nedeniyle ilişkilerini sürdürme zorundadır. Fakat topluma dönmesiyle çatışmaların devamı korku, umutsuzluk ve sadizme neden olmaktadır.³⁷ Ona göre bu durum içgüdüsel olmayıp kişinin çevresiyle yaşamış olduğu çatışmalar sonucu ortaya çıkmaktadır.³⁸

Antropolojik psikoloji açısından yaklaşan araştırmacılar şiddetin kültürle ilişkili olduğunu ileri sürmüştür.³⁹ Onlara göre kültürlerin sunduğu model kişilikle toplumun ihtiyaç duyduğu kişilik arasında ilişki vardır. Düşmanlarıyla sıkça çatışma yaşayan toplumlar şiddete yatkın bireylerin yetişmesini teşvik etmekte ve hatta şiddetten uzak duran kimseler anormal kişilik olarak değerlendirilmektedir. Savaşçı yerli kabilelerde arkadaş canlısı yardım sever, şiddetten uzak kişiler hasta olarak

³⁴ Eron, *a.g.m.*, s. 438-440.

³⁵ Cloninger, *a.g.e.*, s. 374, 375.

³⁶ Karen Horney, *Ruhsal Çatışmalarımız*, IV. Baskı (çev. Selçuk Budak), Öteki Yayınevi, Ankara 1999, s. 10.

³⁷ Horney, *a.g.e.*, s. 15-17.

³⁸ Horney, *a.g.e.*, s. 13.

³⁹ Thomas Hylland Eriksen, *Sosyal ve Kültürel Antropoloji* (çev. A. Erkan Koca), Birleşik Yayınevi, Ankara 2012, s. 125-126.

değerlendirilmektedir.⁴⁰ Buna karşılık saldırgan davranışların onaylanmadığı topluluklarda şiddete daha az rastlanması kültürün etkisini göstermektedir.⁴¹

Şiddet konusunda çok sayıda yaklaşımın bulunması şiddetin kompleks yapısından ve araştırmacıların şiddete bakışındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Kuramlar şiddetin kaynağı konusunda farklı görüşler ileri sürmelerine rağmen insan hayatındaki önemi konusunda görüş birliği içinde olup, şiddetin aydınlatılmasına önemli katkılar sağlamışlardır. Fakat şiddeti yalnızca psikolojik kuramlarla anlamaya çalışmak ve onu psikolojiye indirgemek doğru bir yaklaşım değildir.

3. Şiddetin Meşrulaştırılması ve Din

Meşruiyet, güçle birliktelik, otoriteye ve toplumsal kurallara uygunluk ve onlarla çatışmama, anlamlarına gelmektedir.⁴² Diğer bir ifade ile eylem ve söylemlerin toplum tarafından kabul görecektir şekilde ahlaka ve makul gerekçelere dayandırılması demektir.⁴³ Birey ve toplumlar, bir ilkeye dayanmayan eylemleri desteklemezler. Bir davranışın toplum tarafından onanması ve kabul edilmesi meşrulaştırma kavramı ile ifade edilmektedir.

Saldırgan davranışlarda bulunan kişilerin yaptıkları eylemlerin makul olduğunu izah edip açıklamaya çalışmaları veya birtakım mazeretler beyan etmeleri psikolojide ussallaştırma/rasyonalizasyon kavramı ile ifade edilir.⁴⁴ İnsanın bilişsel yönden tutarlı,

⁴⁰ William A. Haviland, *Kültürel Antropoloji* (çev. Hüsamettin İnanç), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002, s. 178-191.

⁴¹ Haviland, *a.g.e.*, s. 171.

⁴² Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999, s. 595.

⁴³ Halis Çetin, "Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın meşruiyeti-Meşruiyetin İktidarı", *Ankara Üniv. SBF Dergisi*, (58-3), s. 67.

⁴⁴ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2000, s. 784.

davranışlarının uyumlu ve dengeli olması, ruh sağlığı için önemli bir durumdur.⁴⁵ Bu yüzden insanlar başkaları tarafından yanlış anlaşılacak davranışları anlamlandırmak ve bir şekilde meşrulaştırmak için çaba göstermektedirler.

Şiddeti araç olarak kullanan bütün gruplar, düşünce ve eylemlerini mağduriyet ve mazlumiyet psikolojisi üzerine temellendirirler. Mağduriyet yaşayanların çektiği sıkıntılar ve adaletsizlik hayal kırıklığının ve siyasal şiddete başvurma zeminini hazırlar. Siyasal alanda temsil imkanlarının kısıtlanması, şiddet eylemlerine başvurmayı meşrulaştıran bir neden olarak kabul edildiği gibi, sosyo-ekonomik yönden mahrumiyet ve gelir dağılımındaki adaletsizlik gibi sorunlar da şiddete yönelen nedenler arasındadır. Özsayıları zedelenmiş, siyasi, ekonomik, kültürel imkân ve hakları kısıtlanmış, kendilerine değer verilmemiş kişiler, şiddet eylemlerine başvurmayı kendileri için meşru bir hak olarak görürler. Gelir dağılımındaki dengesizlik, hak ihlalleri ve işgallere karşı mücadelede diğer referansların yanı sıra dini referanslar önemli bir meşrulaştırma aracıdır.⁴⁶ Bazı alanlarda yaşanan mahrumiyet ve dışlanmışlık, birey ve toplumların şiddet ve terörü hakların kazanılması için bir strateji ve meşru bir araç olarak kullanılmasına neden olmaktadır.⁴⁷ Mağduriyet yaşayan kişiler, kendilerine zulmü reva görenlerden intikam almak için tercih ettikleri yöntemin meşru olduğuna inanırlar.⁴⁸ Şiddet eylemlerini haklılaştırma eğiliminde

⁴⁵ Sibel Kılınç & Fuat Torun, "Adil Dünya İnancı", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 2011: 3 (1), s. 3.

⁴⁶ Talip Küçükcan, "Terörün Sosyolojisi: Toplumsal Kökenleri Anlama İmkânı", *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 6, Sayı 24 (2010), s. 45.

⁴⁷ Martha Crenshaw, "The Causes of Terrorism", *Comparative Politics*, Cilt 13, No 4, 1981, s. 384'ten nakleden Talip Küçükcan, a.g.m., s. 46.

⁴⁸ Küçükcan, a.g.m., s. 46 vd.

bulunanları eleştirenler olduğu gibi, şiddeti yüceltenler de olmuştur.⁴⁹ Şiddeti amaçlarına ulaşmak için en uygun araç olarak kabul eden her iki taraf, kendilerinin haklı ve başvurdukları yöntemin de doğru ve adil olduğunu savunmaktadırlar.

Şiddet, mağduriyet yaşamış toplumsal katmanlarda kendisine daha kolay zemin bulmaktadır. Bu yüzden terör örgütleri bu kesimleri yanlarına daha kolay çekeceklerini bilmekte⁵⁰ ve onlara dönük çeşitli stratejiler geliştirmektedirler. Şiddet eylemleri çeşitli yer ve zamanlarda, siyasi, ekonomik, sosyo-kültürel vb. nedenlerle ortaya çıkmakta, birtakım yöntemlerle meşrulaştırılmaktadırlar.⁵¹ Meşrulaştırmada örf ve adetler, liderlerin sözleri, anayasa, hukuk ilkeleri, dini inanç ve öğretiler gibi birçok faktör etkili olmaktadır. Söylemlerin toplum tarafından kabul gören için bir otoriteye dayandırılması meşrulaştırma sürecine olumlu olarak yansımaktadır.

4. Şiddetin Savunma Mekanizmaları ile Meşrulaştırılması ve Din

Savunma mekanizmaları, kişinin vicdanen rahatsız olduğu eylemlerini haklı gerekçelerle destekleyerek rahatlatmasını sağlamakta, yaşamış olduğu sıkıntı ve gerginlikle başa çıkmasına yardımcı olmaktadır.

4.1. Önyargı ve Ötekileştirme

Şiddet ve teröre karışanlar, yaptıkları eylemleri mantiki temellere dayandırmaya çalışırlar. Kategorik olarak 'biz' ve 'öteki' ayırımına giderek, kendilerinin iyi, adil ve haklı, öteki olarak

⁴⁹ Abdullah Alperen & Hüseyin Salur, "Hannah Arendt'te Şiddet ve Şiddetin Kaynağı Üzerine Din Sosyolojik Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 8/1, Yıl: 2008, s. 80.

⁵⁰ Aysen Tokol & Yusuf Alper, *Sosyal Politika*, Dora Yayınları, Bursa 2011, s. 2-4.

⁵¹ Küçükcan, a.g.m., s. 39.

algıladıkları kişileri ise kötü ve haksız olarak konumlandırırlar.⁵² Bu kişilerin birçoğu kendilerini başkaları ile karşılaştırıp zihin dünyalarında 'ötekiler' veya 'onlar' şeklinde ayırım yaptıkları kişileri kötülüklerin temsilcileri, 'biz' diye kategorize ettikleri kendilerini ise, özgürlük ve adalet için mücadele eden erdemli bir topluluk olarak görürler.⁵³

Medya, açıktan veya dolaylı bir şekilde yoksunluklar içindeki gurupları (Çingeneleri, göçmenleri vb.) ötekileştirdiği gibi, ayrımcılığa ve adaletsizliğe uğrayan kişileri de 'tembel, sorumsuz, cahil gibi olumsuz kalıplarla yargılamaktadır. Ötekileştirilen bu tür dezavantajlı gurupların yaşadıkları mahrumiyet, yoksunluk ve ayrımcılığın kendi varoluşsal yapılarından ya da kendi davranış biçimlerinden kaynaklandığına vurgu yapılmaktadır. Adaletsizliğe uğrayan dezavantajlı grup üyeleri bir süre sonra kendilerine biçilen bu kalıp yargıları kabullenmekte ve ilginç bir şekilde sistemin meşrulaştırılmasına destek olmaktadır.⁵⁴

Farklı dini ve etnik guruplara yönelik ön yargılı tutumların ortaya çıkmasında dindarlık türlerinin çeşitli düzeylerde etkili olduğu söylenebilir. Allport, genellikle bir dine bağlı olan, hatta o dinin mensuplarından talep ettiği dini pratikleri yerine getiren kişilerin çeşitli ırk, din veya sosyal grup mensuplarına karşı daha fazla önyargılı olduğunu, içe dönük dindarların dışa dönük dindarlara göre belli dereceye kadar daha ön yargısız olduklarını tespit etmiştir.

⁵² Asım Yapıcı, *Din, Kimlik ve Önyargı*, Karahan Kitabevi, Adana, s. 132-134; Deniz Ülke Arıboğan, *Tarihin Sonundan Barışın Sonuna, Nefretten Teröre*, Ümit Yayıncılık, Ankara 2005, s. 124-127.

⁵³ Jerrold M Post, "Terrorist psycho-logic: Terrorist behaviour as a product of psychological forces" edt. Walter Rich, *Origins of Terrorism*, Cambridge University Pres, Cambridge, 1990, s. 25-26'dan aktaran Talip Küçükcan, a.g.m., s. 39.

⁵⁴ Melek Göregenli, "Şiddet ve İşkencenin Meşrulaştırılması Sürecinin Sosyal Psikolojik Arka Planı Göregenli, www.secbir.org, s. 2.

Bunda içe dönük dindarlar için dinin amaç olması, dışa dönük dindarlar için ise dinin araç olarak görülmesinin etkili olduğu düşünülmektedir.⁵⁵

Ön yargının meşrulaştırılmış halinin en uç biçimi soykırımdır. Bu uygulamada hedefteki grup sistematik bir biçimde yok edilmeye çalışılır. Stalin, kendisine komplo düzenlediğinden kuşkulandığı herkesi hedef almış ve yaklaşık 40 milyon kişiyi Sibiry'a'daki kamplara sürmüştü ve bunların 15 milyonu hayatını kaybetmiştir. Benzer bir şekilde 1940'lı yıllarda 6 milyon Yahudi'nin Orta Avrupa'da Nazi kamplarında sistematik bir biçimde yok edilmesi, soykırım uygulamalarına verilecek çarpıcı birer örnektir.⁵⁶

Genel olarak, gücü elinde bulunduranlar, hayat tarzı ve değerleri kendileri gibi olmayanları aşağı, şer odağı ve düşman olarak kategorize edip onlara tahakküm etmek isterler. Buna karşılık kendilerinin sömürüldüğünü, ezildiğini ve birtakım haklardan mahrum bırakıldığını düşünenler ise, bu duruma düşmelerine sebep olanlara karşı nefret duygusunu geliştirmekte, ötekileştirilen düşmana karşı duyulan nefret duygusu, bu insanları bir arada tutan ve onları motive eden bir güce dönüşmektedir. Şiddeti meşru gören örgütlenmelere baktığımızda bunların kendileri dışında kalan herkesi lanetlediğini görürüz.⁵⁷ Böylelikle şiddet sarmalı zulmeden ve zulme uğrayan her iki tarafın karşılıklı olarak birbirlerini ötekileştirmesi ve düşmanlık duygularını yaşatması ile devam edip gitmektedir.

⁵⁵ Yapıcı, *a.g.e.*, s. 128-132.

⁵⁶ Michael A. Hogg & Graham M. Vaughan, *Sosyal Psikoloji* (çev. İbrahim Yıldız-Aydın Gelmez), Ütopya Yay., Ankara 2011, s. 411.

⁵⁷ Terör Nedir? <http://www.kemalsayar.com/sayfalar.asp?s=214>

4.2. Adil Dünya İnancı

Adil dünya inancı teorisine göre, insanlar iyilerin ödüllendirildiğine, kötülerin cezalandırıldığına inanırlar. Şiddete maruz kalan talihsiz kişinin başına gelen olumsuzluklara, kurbanın kendisinin neden olduğuna inanma eğiliminin öne çıktığı bu teoride daha çok adaletsizliğin meşrulaştırılması ve kurbanın aşağılanması üzerinde durulmaktadır.

Bu yaklaşımı benimseyerek şiddete başvuranlar kendilerini vicdanen rahatlatmak için, kurbanın suçlu olduğu, bu cezayı hak ettiğini söyleyerek durumu izah etmeye çalışırlar. Böylece, 'herkes hak ettiğini bulur' şeklindeki bir savunma mekanizması geliştirirler. Bu tarz bilişsel bir meşrulaştırma, kişinin içinde bulunduğu gerginlikten kurtulması, günlük hayatını düzenlemesi ve geleceğe dönük planlar yapabilme yeteneğini kazanması açısından önemli işlevlere sahiptir.⁵⁸

Bu teoriye göre, iyi davranışlarda bulunan kişilerin ödüllendirildiği, başarı ve mutluluk gibi sonuçların iyi insanlar tarafından elde edildiği, olumsuz olayların ise kötü kişilerin başına geldiğine inanılır. Adil dünya inancı teorisi, ilk yıllarda daha çok adaletsizliğin meşrulaştırılması ve kurbanın aşağılanması konularını ele aldığından dolayı daha çok negatif olarak tanınmıştır.⁵⁹

4.3. Engellenme ve Yoksunluk

Şiddet davranışlarının en önemli motivasyonlarından birisi de engellenmedir. Atalarının yaşamış oldukları mağduriyet kuşaktan kuşağa bilinçli veya bilinçsiz olarak aktarılır. Bireyler ne kadar çok

⁵⁸ Kılınç & Torun, a.g.m., s. 2-6; Göregenli, a.g.m., s. 1-14.

⁵⁹ Kılınç & Torun, a.g.m., s. 2, 5.

engellenir ve horlanırsa o kadar çok ıstırap yaşar ve bunu o ölçüde dışarıya yansıtır.⁶⁰

Bazı psikologlar, şiddetin engellenme ve yoksun bırakılma sonucunda ortaya çıktığını savunmuşlardır. Kişinin amaç ve hedeflerini elde etmesi durumunda saldırgan davranışlarının ortaya çıkmayacağını, fakat hedefine ulaşması engellendiği zaman saldırganlığa yöneldiğini ileri sürmüşlerdir.⁶¹

Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisine göre bireyin fizyolojik ve güvenlik ihtiyaçlarından sonra sosyal hayatla ilgili ihtiyaçları karşılanmadığı takdirde bireyde kırgınlık ve öfke ortaya çıkabilmektedir. Bu tür duygular ise bireyin şiddet içeren davranışlarını tetikleyebilmektedir.⁶²

Şiddeti kendilerine yöntem olarak seçen dini gruplar yoksunluk teorisi ile değerlendirildiğinde, bu grupların modernite ve onun sonuçlarına yönelik tepkisel davranmalarını daha iyi anlayabiliriz. Bu dini grupların demokratik yetersizlik, hızlı modernleşme, yozlaşmış kültür, yabancılaşmış seçkinlere tepki göstermelerini yoksunluk teorisi ile izah etmek mümkündür.⁶³

4.4. Kendini Haklılaştırma ve Kurbanı Değersizleştirme

Şiddete başvuran kişiler, eylemlerine meşruiyet kazandırmak için bilişsel olarak yaptıklarını olumsuz bir davranış olmaktan çıkarıp, haklı ve gerekli bir eylem konumuna dönüştürmeye

⁶⁰ Abdulkadir Çevik, *Politik Psikoloji*, Dost Kitabevi, Ankara 2008, s. 36.

⁶¹ Cloninger, *a.g.e.*, s. 335.

⁶² Aydın Usta, "Etnik Şiddet Olgusu Üzerine Sosyo-Psikolojik Bir Değerlendirme", *Polis Bilimleri Dergisi*, c. 11 (2) 2009, s. 91.

⁶³ Celalettin Çelik, "Dini Gruplar Sosyolojisi", *Din Sosyolojisi-içinde-* (Edit. Mehmet Bayyığıt), Palet Yay., Konya 2013. s. 298.

çalışırlar.⁶⁴ Kurban değersizleştirilip çektiği acı reddedilerek uygulanan şiddet meşrulaştırılır. Kurbanın insanlıktan çıkarılmasıyla (dehümanizasyon) her türlü saldırganlık meşru hale gelir.⁶⁵

Karşıdakine şiddeti reva görenler, kurbanlarını aşığılama ve değersizleştirme yolunu tercih ederler. Onlara göre kurban, bir tehdit unsuru olup ortadan kaldırılması gereken düşman olarak algılanır ve ona hak ettiği cezanın verilmesiyle adaletin yerine geleceği savunulur. Böylece şiddet eylemi temize çıkarılarak, suçluluk duygusuyla başa çıkılmaya ve yapılan davranışın meşru olduğu ispatlanmaya çalışılır. Şiddet uygulayan kişi ve gruplar, karşıdakinin bu cezayı hak ettiğini, uygulanan şiddetin yerinde ve haklı olduğunu savunurlar.⁶⁶ Bu savunma mekanizmasının işleyişinde önce kurbanın değersizleştirilmesi daha sonra ise hak ettikleri cezayı aldıkları inancı gelmektedir. Amaç ise kişinin şiddet eylemini meşrulaştırarak kendisini rahatlatmasıdır.⁶⁷

4.5. Yansıtma

Çok boyutlu ve karmaşık bir sorun olan şiddeti sosyal bir olay olarak ele alırken, toplumun gelenek ve göreneklerinin, manevi değer yargıları ve alışkanlıklarının hesaba katılması gerekmektedir. Genel olarak toplumsal davranışları belirleyen örf ve adetlerin olumlu fonksiyonlara sahip olduğu kabul edilmekle birlikte hepsinin olumlu olduğu söylenemez. Ülkemizin bazı bölgelerindeki kan davaları, töre gibi olumsuz uygulamalar nesilden nesile aktarılmaktadır. Bireyler, içinde yaşadıkları toplumun davranış kalıplarını öğrenir ve tatbik ederler. Böylece toplumda geçerli olan inanç ve tutumlar

⁶⁴ Faruk Karaca, "Saldırganlık, Şiddet ve Din",

<http://www.iikv.org/academy/index.php/tr/article/view/1504>, s. 17.

⁶⁵ Terör Nedir? <http://www.kemalsayar.com/sayfalar.asp?s=214>

⁶⁶ Göregenli, a.g.m., s. 2; Kılınc & Torun, a.g.m., s. 2-3.

⁶⁷ Kılınc & Torun, a.g.m., s. 3.

doğrultusunda davranmaya başlarlar. Şiddetin bir değer olarak yer aldığı toplumlarda yetişen bireylerin bazıları kendilerini bu davranışın doğru ve meşru olduğuna inandırmaktadırlar.⁶⁸ İslam'a göre bireyin bir başkasına ceza verme ve öldürme gibi bir yetkisi olmamasına rağmen, toplumdaki yanlış din ve namus algısının etkisi ile cinayetler işlenmektedir.⁶⁹

Kişi/kişiler içinde yetiştiği kültürün de etkisiyle olumsuz duygular taşıdığı kişi ya da gruplara kendilerinde bulunan beğenmedikleri özellikleri yansıtmak suretiyle düşmanlık duyacakları bir öfke nesnesi oluştururlar. Yansıtma mekanizması ile kişi/kişiler, 'kötü' olanın kendileri değil, karşıdakilerin olduğunu dile getirerek kendilerini şiddete hazırlarlar. Yaptıkları şiddet eylemleriyle kötülerini cezalandırdıklarını ve adaleti temin ettiklerini öne sürerek davranışlarını rasyonalize ederler.⁷⁰ Yansıtma ve yer değiştirme mekanizmalarıyla kişi saldırganlığını çeşitli şekillerde ifade etmiş olsa da, içinde yaşadığı engellenme duygusunu ortadan kaldırmaz. Çünkü saldırganlığın yöneldiği kişi ya da gruplar gerçek engelleyiciler değildir.⁷¹

5. Şiddetin Din İle Meşrulaştırılması

Dinin en önemli işlevlerinin birisi de meşrulaştırmadır. Davranışlara dini inanç ve değerlerin referans yapılarak meşruiyet kazandırılması, 'dini meşrulaştırma' olarak tanımlanmaktadır. Bu

⁶⁸ Norbert Vanbeselaere, "Gruplar Arası Davranışın Sosyal Psikolojik Analizi: Bireyci Bir Yaklaşımdan Sosyal Kimlik Yaklaşımına", IX. Psikoloji Kongresi Bilimsel Çalışmalar, 18-20 Eylül 1996, Boğaziçi Üniversitesi Yayını, s. 48.

⁶⁹ Töre ve namus cinayetleri ile ilgili bkz. Serap Akcaoğlu Saydım, *Medyada ve Töre ve Namus Cinayetlerinin Yansımaları*, Veliler ve Öğrenciler Üzerindeki Etkileri, (Araştırma Raporu) MEB Yay. Ankara 2008.

⁷⁰ Kemal, Sayar, "Terörün Psikolojisi, Şiddetin Psikopolitiği, <http://www.kemalsayar.com/sayfalar.asp?s=62>

⁷¹ Yapıcı, a.g.e., s. 28.

tarz meşrulaştırma biçiminde savunulan düşünce ve davranışlar, kutsalla irtibatlandırılarak meşru bir temele dayandırılmaya çalışılır. Dini meşrulaştırmada diğer meşrulaştırma biçimlerinden farklı olarak söz, düşünce ve davranışlara, dini kaynaklar yoluyla insanüstü geçerlik kazandırılmaya çalışılır.⁷²

Berger'e göre dini meşrulaştırma, geçmişten günümüze meşrulaştırma araçları içerisinde en etkin ve en yaygın meşrulaştırma yöntemidir.⁷³ Özellikle dini referanslara dayandırılan söz, fiil ve davranışlara çoğu zaman hiç kimsenin itiraz etmemesi, bu tarz meşrulaştırma yönteminin sıklıkla kullanılmasına neden olmuştur. İçinde yaşadığı toplumun inanç ve değerleri, insan davranışlarını önemli ölçüde etkiler. Kişi veya gruplar, saygı duydukları kutsalın tavsiyelerini yerine getirmeye ve onunla yakınlık kurmaya çalışırlar. Kutsala ters olarak değerlendirdikleri bazı durumlarda keyfi yorumlarla kendilerine görev addederek şiddet eylemlerine başvurabilir ve bu tür davranışlarını meşru görebilirler. Bu bağlamda din, şiddeti bir araç olarak kullanan kişi veya gurupların eylemlerini meşrulaştırmak için başvurdukları kullanışlı bir vasıta olabilir.⁷⁴

Şiddete başvuran organize şebekeler ve ideolojik guruplar planlamış oldukları şiddet eylemlerini haklı çıkarmak ve meşru zemin sağlamak için bir metin oluştururlar. Eylemlerin sosyo-kültürel gerekçelerini sıralayarak dinsel argümanlarla desteklerler. Böylece meşruiyet kazandırılan şiddet eylemi uygulayıcıların zihninde adi ve

⁷² Ejder Okumuş, "Din ve Siyaset", *Din Sosyolojisi-içinde-* (Edit. Mehmet Bayyığıt), Palet Yay., Konya 2013, s. 211.

⁷³ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, (çev. Ali Coşkun), Rağbet Yay., 2011, s. 75.

⁷⁴ Terör Nedir? <http://www.kemalsayar.com/sayfalar.asp?s=214>

kirli bir şiddet olmaktan çıkarak haklı, adil ve gerekli bir davranış konumuna yükseltilir.⁷⁵

Bireylerin özellikle dinî inançlarla ilgili hususlarda karşısındakinin haklı olduğunu itiraf etmeleri son derece zordur. Bu yüzden 'öteki' olarak kategorize edilen diğer dinî grupların benzeşen yönlerinden ziyade ayrışan yönlerine dikkat çekilerek kendilerinin hem 'en doğru' hem de 'en farklı' olduğu iddiası canlı tutulmaya çalışılır. Bu da 'öteki'nin olumsuz, hatta aşağılayıcı sıfatlarla değersizleştirilmesine neden olur..⁷⁶

Din, insan davranışları üzerinde etkili bir kurumdur. Şiddet eylemlerinin din ile ilişkilendirilmesi, dinin kendi tabiatından ziyade müntesiplerinin dini algı ve yorumları ile ilgili bir durumdur. Genel olarak merhamet, şefkat, hoşgörü, sevgi ve barış gibi söylemlere sahip dinler, muhataplarından acımasız, bencil ve yıkıcı davranışlardan uzak durmalarını isterler. Buradaki problem, dinin bireyler tarafından içselleştirilmesi ve bu prensiplerin hayata geçirilmesiyle yakından ilişkilidir.⁷⁷

Dini metinlerde öfke, kin, nefret, ve barış ortamını zedeleyici davranışlar yasaklanmıştır. Özellikle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi semavi dinler, özü itibariyle şiddete başvurmayı onaylamazlar. Fakat etnik, siyasi, ideolojik amaç ve menfaat gibi dindışı nedenler yüzünden birçok çatışma ortaya çıkmış aynı dine mensup fırka ve mezhepler arasında bile kanlı savaşlar yaşanmış, çatışmanın tarafları kendilerini haklı göstermek ve şiddet eylemlerini meşru göstermek

⁷⁵ Şinasi Gündüz, *Dinsel Şiddet* (Sevgi Söyleminden Şiddet Realitesine Hıristiyanlık), Etüt Yay., Samsun 2002, s. 35.

⁷⁶ Asım Yapıcı & Kadir Albayrak, "Öteki"ni Algılama Bağlamında Dinî Gruplar Arası İlişkiler" *İlmi Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 14, cilt: 5 Yıl: 2002, s. 37.

⁷⁷ Karaca, a.g.m., s. 20.

için kendi yorumlarına sığınmışlardır.⁷⁸ Dinin özünde olmamasına rağmen, müntesiplerinin birtakım siyasi, ideolojik menfaatleri elde etmek için dini metinleri amaçlarına uygun yorumlamak suretiyle başvurdukları şiddet eylemleri şiddeti meşrulaştırma çabası olarak görülmelidir.⁷⁹

Bir dinin mensupları arasında birden çok dindarlık biçimine rastlanmaktadır. Bölgelere, zamana, sosyo-kültürel yapılara, bireysel farklılıklara vb. değişkenlere göre birbirinden farklı dindarlık yapıları ortaya çıkmaktadır. Herhangi bir dini inancın, dindarlık türlerinden birisine indirgenerek diğerlerinin yok sayılması doğru bir yaklaşım değildir. Bir dinin mensupları arasında bile çoğu zaman bir bütünlük meydana gelmezken, farklı grup ve mezhepler arasında bu problem daha da belirginleşmektedir. Bu tür durumlarda aynı din mensupları için de yorum farklılıkları bir nifak ve çatışma sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihte ve günümüzde aynı din mensupları arasında yaşanan çatışmalara bakıldığında yorum farklarının etkileri görülmektedir.⁸⁰

İnsanlık tarihi boyunca devlet ile din yakın ilişki içinde olmuş, çeşitli şekillerde birbirlerini etkilemişlerdir. Kimi zaman ise devlet dini kendi ideal ve amaçları için kullanmış, kimi zaman dini kurumlar devletin siyasi ve ideolojik yapısından faydalanmıştır.⁸¹ Hiçbir dinin şiddet ve terörü doğrudan desteklemediği, bütün dinlerin amacının insan hayatına anlam katma olmasına rağmen gücü elinde bulunduran iktidarlar meşruiyetlerini sağlayabilmek için dini

⁷⁸ Hasan Onat, "Küresel Şiddet ve Terör: İnsan Olma Onuruna Vurulan Darbe", *Dini Araştırmalar*, Cil: 7, Sayı: 20, Yıl: 2004, ss. 19-30.

⁷⁹ Şinasi Gündüz, "Din, Terör ve Şiddet", *Diyanet Aylık Dergi*, Sayı:170, Ankara, 2005, s. 170.

⁸⁰ Mustafa Erdem, "Din ve Terör Üzerine", *Dini Araştırmalar*, Cilt:7, Yıl: 2004, s. 10.

⁸¹ Okumuş, "Din ve siyaset", s. 206-207.

bir araç olarak kullanmaktan çekinmemişlerdir. Bu nedenle şiddet din kaynaklı olmayıp insan kaynaklı evrensel bir sorundur.

Sonuç

Şiddet kelimesinin anlamının kültürlere göre farklılık göstermesi ve şiddet konusundaki kültürel algıların farklı olması şiddetin tanımını zorlaştırmaktadır. Bunun yanında şiddet olumsuz yüklemelerle özdeşleştirilerek olumlu şiddet göz ardı edilmektedir.

Geliştirilen psikolojik teoriler genel olarak şiddetin insanın doğasında olduğu ve sonradan öğrenildiği yönünde ikiye ayrılmaktadır. Şiddetin insan doğasında bulunduğunu savunan yaklaşım ise insan doğasında olumsuz şiddetin bulunduğunu savunanlar ve şiddetin insan doğasında olumlu olarak bulunduğunu fakat daha sonra olumsuz şiddete dönüştüğünü savunanlar olmak üzere kendi içinde üçe ayrılmaktadır.

Şiddet eylemlerinde dini inanç ve öğretilerin referans olarak gösterilmesi ile ilgili olarak, dinin şiddeti körüklediğini; dinin şiddetle ilişkisinin olmadığı ve dinin şiddeti meşru müdafaa aracı olarak kullandığını savunan üç yaklaşım öne çıkmaktadır.

Şiddet eylemlerinde bulunan kişiler birtakım gerekçelerle eylemlerini rasyonalleştirme ihtiyacı hissetmektedirler. Olumsuz davranışların meşrulaştırılması, kişinin bilişsel yönden tutarlı olması ve ruh sağlığı için önemlidir. Uygulanan şiddetin verdiği vicdani rahatsızlık sıkıntı ve gerginliğe yol açtığı için şiddet eylemlerinde bulunanlar haklı gerekçeler bulmaya çalışmaktadırlar. Şiddete başvuranlar, *ötekileştirme*, *adil dünya inancı*, *engellenme kendini haklılaştırma* ve *yansıtma* gibi meşrulaştırma mekanizmalarını kullanarak bir taraftan kurbanlarını ötekileştirmeye, lekelemeye, değersizleştirmeye çalışırken, diğer taraftan kendilerini temize çıkarmaya,

davranışlarını haklılaştırmaya, suçluluk ve günahkârlık duygusundan kurtulmaya çalışmaktadırlar.

Psikolojik savunma mekanizmaları, örf ve adetler, dini inanç ve öğretiler gibi birçok faktör şiddet davranışlarının meşrulaştırılmasında başvurulan önemli kaynaklar arasındadır. Meşrulaştırma sürecinde en çok başvurulanların başında aşkın bir kaynak olarak din gelmektedir. Dinin meşrulaştırma aracı olarak kullanılması dini metinlere getirilen subjektif yorumlarla gerçekleşmektedir. Şiddeti meşrulaştırma sürecinde dinin kullanılmasının başlıca nedenleri ise insanüstü bir otoritenin gücünden yararlanma, inandırıcılığı artırma, gelecek olan itirazları engelleme ve insanları itaate zorlayarak onlar üzerinde etkili olmaktır.

Şiddet, psikolojik, sosyolojik, antropolojik yönleri olan bir olgudur. Din- şiddet ilişkisi, bireysel, sosyal ve kültürel boyutları olan, iç içe geçmiş karmaşık bir yapıya sahiptir. Dini metinler, bireyin canını, ailesini ve malını koruma gibi durumlarda sınırlarını çizdiği şiddetin kullanımını meşru görmekle birlikte keyfi uygulamaları yasaklamaktadır. Buna karşılık çeşitli kesimlerce nüfuz elde etme, kaynakları ele geçirme ve siyasi nedenlerle başvurulan şiddeti meşrulaştırmak için geliştirilen subjektif yorumlarla din kullanılmaktadır.

Literatüre bakıldığında tartışmaların din üzerinden yapıldığı, buna karşı din ve dindarların maruz kaldığı şiddete değinilmediği görülmektedir. Din ve şiddet ilişkisini din üzerinden tek taraflı ele almak yanıltıcı olabilir. Tarihte olduğu gibi günümüzde de dindarlar çeşitli şiddetlere maruz kalmaktadırlar. Özellikle Müslümanların talepleri laiklik gerekçe gösterilerek geri çevrilmekte ve hatta bazı durumlarda potansiyel suçlu muamelesi görmektedirler. 11 Eylül 2001 saldırılarından sonra İslam dini ve Müslümanlar terörle

özdeşleştirilerek Müslümanlara yapılan şiddet uygulamaları meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Ortaya çıkan şiddetin hangi psikolojik ve sosyal faktörlerden kaynaklandığına bakılmaksızın sadece dini kimliklerinden dolayı Müslümanların ‘radikal, terörist, köktendinci’ gibi nitelendirilmeleri onlara uygulanan bir şiddet değil midir?

Günümüzde şiddet herhangi bir coğrafyaya, ırka ve dine özgü olmayıp tüm insanlığın evrensel bir sorunudur. Birtakım şiddet ve terör olaylarının yalnızca din ile ilişkilendirilerek açıklanması doğru değildir. Bu nedenle oldukça karmaşık yapısı olan şiddet olgusunun indirgemeci bir yaklaşımla ve daha çok sonuçları açısından değerlendirmek yerine, hangi psikolojik, sosyal ve kültürel nedenlerden kaynaklandığı, yöntem olarak insanların niçin şiddeti tercih ettikleri vb. konuların disiplinler arası çalışmalarla incelenmesi gerekir.

KAYNAKÇA

- Aydınalp, Halil, “Sosyal Çatışma ve Din”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 19, sayı 2, 2010, s. 187-215.
- Akcaoğlu, Serap, Medyada ve Töre ve Namus Cinayetlerinin Yansımaları, Veliler ve Öğrenciler Üzerindeki Etkileri, (Araştırma Raporu) MEB Yay., Ankara 2008.
- Alperen, Abdullah & Salur, Hüseyin, “Hannah Arendt’te Şiddet ve Şiddetin Kaynağı Üzerine Din Sosyolojik Bir İnceleme”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 8/1, 2008, s. 65-95.

- Arıboğan, Deniz Ülke, *Tarihin Sonundan Barışın Sonuna, Nefretten Teröre*, Ümit Yayıncılık, Ankara 2005.
- Berger, Peter L., *Kutsal Şemsiye* (çev. Ali Coşkun), Rağbet Yay., İstanbul, 2011.
- Craib, Ian, *Psikanaliz Nedir?* II. baskı (çev. Ali Kılıçoğlu), Say Yayınları, İstanbul, 2008.
- Copet-Rougier, Elisabeth, “Başsız Bir Toplumda Görünen Ve Görünmeyen Şiddet” (edt. David Riches), *Antropolojik Açıdan Şiddet* (çev. Dilek Hattatoğlu), Ayrıntı Yayınevi, İst., 1989, s. 69–92.
- Cloninger, Susan C., *Theories of Personality Understanding Persons*, Fourth Edition, Pearson Prentice Hall, New Jersey, 2004.
- Çelik, Celalettin, “Dini Gruplar Sosyolojisi”, *Din Sosyolojisi- içinde-* (Edit. Mehmet Bayyığıt), Palet Yay., Konya 2013. ss. 276-302.
- Çetin, Halis, “Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın meşruiyeti-Meşruiyetin İktidarı”, Ankara Üniv., *SBF Dergisi*, (58-3), s. 62-88.
- Çevik, Abdulkadir, *Politik Psikoloji*, Dost Kitabevi, Ankara, 2008.
- Demirli, Aylin, “Terörizm Psikososyal Etkileri ve Müdahale Modelleri”, *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 2011, 4 (35), ss. 66-78.
- Dursun, Yücel, “Şiddetin İzini Sürmek: Şiddet Nedir?”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 12, 2011, ss. 1-18.

- Eron, Leonard D., "The Development of Aggressive Behavior From The Perspective of Developing Behaviorism", *American Psychology*, 42, 1989, s. 435-442.
- Erdem, Mustafa, "Din ve Terör Üzerine", *Dini Araştırmalar*, Cilt: 7, Yıl: 2004, ss. 9-18.
- Eriksen, Thomas Hylland, *Sosyal ve Kültürel Antropoloji* (çev. A. Erkan Koca), Birleşik Yayınevi, Ankara 2012.
- Freud, Sigmund, *Psikanaliz Üzerine*, 14. Baskı (çev. A. Avni Öneş), Say Yayınları, İstanbul,
-, *Ölüm Üzerine Düşünceler*, IV. Baskı (çev. Selçuk Budak), Öteki Yayınevi, Ankara, 1999.
- Feist, Jess & Feist, Gregory J., *Theories of Personality*, Six Edition, McGraw Hill, New York, 2006.
- Fromm, Erich, *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*, 5.Baskı (çev. Yurdanur Salman-Nalan İçten), Payel Yayınları, İstanbul 1990.
- Girard, René, Girard, René, *Kutsal ve Şiddet* (çev. Necmiye Alpay), Kanat Yay. , İstanbul, 2003.
- Gençtan, Engin, *Psikanaliz ve Sonrası*, 9. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000.
- Göregenli, Melek, "Şiddet ve İşkencenin Meşrulaştırılması Sürecinin Sosyal Psikolojik Arka Planı", www.secbir.org, s. 1-16.
- Gündüz, Şinasi, Din, "Terör ve Şiddet", *Diyanet Aylık Dergi*, Sayı 170, Ankara, 2005.

-, *Dinsel Şiddet* (Sevgi Söyleminden Şiddet Realitesine Hıristiyanlık), Etüt Yay., Samsun 2002.
- Haviland, William A., *Kültürel Antropoloji* (çev. Hüsamettin İnanç), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002.
- Hogg, Michael A. & Vaughan, Graham M., *Sosyal Psikoloji* (çev. İbrahim Yıldız-Aydın Gelmez), Ütopya Yay., Ankara 2011.
- Horney, Karen, *Ruhsal Çatışmalarımız*, IV. Baskı (çev. Selçuk Budak), Öteki Yayınevi, Ankara, 1999.
- İbrahim, Mustafa ve diğ., *El-Mu'cem-ul Vasît*, Çağrı Yay., İst., 1984.
- İnam, Ahmet, "Şiddet Üzerine Düşünceler", *Felsefe Dünyası*, sayı 24, 1997, ss. 8-11.
- Wellman, James K. Jr., Kyoto, Tokuna, "Dinsel Şiddet Kaçınılmaz mıdır" (çev. İhsan Çapçioğlu), *Dini Araştırmalar*, cilt 7, sayı 20, 2004, ss. 361-368.
- Karaca, Faruk, "Saldırganlık, Şiddet ve Din", <http://www.iikv.org/academy/index.php/tr/article/view/1504>, s. 14-35.
- Kılınç, Sibel-Torun, Fuat, "Adil Dünya İnancı", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 2011: 3 (1), s. 1-14.
- Kocabaşoğlu, Neşe, "Serotonin ve Şiddet" *Yeni Symposium Dergisi*, 38 (2), 2000, ss. 68-72.
- Köse, Saffet, "Cihad Şiddete Referans Olabilir mi?", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 9, 2007, s. 37-70.

- Küçükcan, Talip, "Terörün Sosyolojisi: Toplumsal Kökenleri Anlama İmkânı", *Uluslararası İlişkiler*, c. 6, Sayı 24 (2010), s. 33-54.
- Le Bon, Gustave, *Kitleler Psikolojisi*, I. Baskı, Hayat Yayınları, İstanbul, 1997.
- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1999.
- Moses, Rafael, "Şiddet Nerede Başlıyor" (çev. A. Kul), *Cogito*, 6-7, 1996, s. 23-27.
- Marvin, Garry, "İspanyol Boğa Güreşlerinde Şeref, Haysiyet ve Şiddet Sorunu", ed. David Riches, *Antropolojik Açından Şiddet* (çev. Dilek Hattatoğlu), Ayrıntı Yayınevi, İst., 1989, ss.148-168.
- McKnight, David, "Avustralya'daki Aborigine'lerin Kampında Toplu Dövüş", ed. David Riches *Antropolojik Açından Şiddet* (çev. Dilek Hattatoğlu), Ayrıntı Yayınevi, İst., 1989, ss.169-201.
- Norbert, Vanbeselaere, "Gruplar Arası Davranışın Sosyal Psikolojik Analizi: Bireyci Bir Yaklaşımdan Sosyal Kimlik Yaklaşımına", IX. Psikoloji Kongresi Bilimsel Çalışmalar, Bogaziçi Üniversitesi Yayını, İstanbul 18-20 Eylül 1996.
- Okumuş, Ejder, "Din ve Siyaset", *Din Sosyolojisi-içinde-* (Edit. Mehmet Bayyığıt), Palet Yay., Konya 2013, ss.199-224.
- Onat, Hasan, "Küresel Şiddet ve Terör: İnsan Olma Onuruna Vurulan Darbe", *Dini Araştırmalar*, cilt: 7, Sayı: 20, Yıl: 2004, ss. 19-30.

- Norbert Vanbeselaere, "Gruplar Arası Davranışın Sosyal Psikolojik Analizi: Bireyci Bir Yaklaşımdan Sosyal Kimlik Yaklaşımına", IX. Psikoloji Kongresi Bilimsel Çalışmalar, Boğaziçi Üniversitesi Yayını, 18-20 Eylül 1996.
- Parlatır, İsmail ve diğ., *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, 8. Baskı., c. II, Ankara, 1998.
- Parkin, David, "Şiddet ve İrade" (edt. David Riches), *Antropolojik Açından Şiddet* (çev. Dilek Hattatoğlu), Ayrıntı Yayınevi, İst., 1989, ss. 249–271.
- Riches, David, "Şiddet Olgusu", (edt. David Riches), *Antropolojik Açından Şiddet* (çev. Dilek Hattatoğlu), Ayrıntı Yayınevi, İst., 1989, ss.10–41.
- Sayar, K., Terör Nedir?
<http://www.kemalsayar.com/sayfalar.asp?s=214>
- Tarhan, Nevzat, "Terörist Psikolojisi", www.haber7.com
- Tokol, Aysen & Alper, Yusuf, *Sosyal Politika*, Dora Yayınları, Bursa 2011.
- Usta, Aydın, "Etnik Şiddet Olgusu Üzerine Sosyo-Psikolojik Bir Değerlendirme", *Polis Bilimleri Dergisi*, c: 11 (2) 2009, ss. 87-106.
- Yapıcı, Asım & Albayrak, Kadir, "Öteki"ni Algılama Bağlamında Dinî Gruplararası İlişkiler", *İlmi Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 14, c 5 Yıl: 2002, ss. 35-59.
- Yapıcı, Asım, *Din, Kimlik ve Önyargı*, Karahan Kitabevi, Adana 2004.

Oxford Worldpower Dictionary, ed. Sally Wehmeier, Oxford University Press, Oxford, 1993.

ALLAH-ÂLEM-İNSAN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA NÜBÜVVET MESELESİ

Mustafa YÜCE*

Özet

İslâm dünyası yapılan fetihler sonucu yabancı kültürlerle karşılaşınca, nübüvvet meselesi ciddi anlamda tartışılmaya başlanmış; tarihi süreçte İslâm'ın ruhuna aykırı fikirler ortaya çıkmıştır. Din karşıtı düşünceler her dönemde varola gelmiştir. Bu akımlar direkt yaratıcıyı hedef alamadıklarından dolayı nübüvvet üzerinden bu saldırılarını yürütmüşlerdir. Bu makalede İslâm'ın temel konularından biri olan nübüvvet konusu Allah'ın isim ve sıfatlarının evrene yansıması bağlamında değerlendirilmiştir. Bundan dolayı konu, Allah-âlem ve insan ilişkisini ifade eden bazı isim ve sıfatların tahlili yöntemiyle incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Allah, Âlem, İnsan, Nübüvvet.

Matter of Prophethood in the Context of God-Universe-Human Relationship

Abstract

When Islamic world faced with foreign cultures as a result of the conquests, matter of prophethood seriously began to be discussed and some ideas inconsistent with the spirit of Islam came up. Anti-religious ideas have become available in every period. Since such movements

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı.

couldn't directly target the creator, they conducted these attacks through the prophethood. In this article, matter of the prophethood, which is one of the basic subjects of Islam, was evaluated in terms of the reflection of God's names and attributes to the universe. Therefore, the subject was tried to be examined through the method of the analysis of the names and attributes expressing the relationship between God-universe and human.

Key Words: God, The Universe, Human, Prophethood.

Giriş

Kur'ân-ı Kerim'in ele aldığı ana konuları üç ana başlıkta incelemek mümkündür. Bunlar; ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret'tir. Nübüvvet konusu İslâm kelâmının ana konularından biri olup iman esaslarının ikincisidir. Nübüvvet, dindarlık vasfını kazandırması bakımından ulûhiyyet ilkesinden daha etkilidir. Bir kimse için evreni yaratan ve yöneten bir varlığın bulunduğunu kabul etmek, onu reddetmekten daha kolaydır. Evrenin bir yaratıcı ve düzenleyicisinin olduğunu kabul etmek, zihnin fonksiyonunu aşmayan felsefi bir kanaatten ibarettir. İman ise, sözü edilen yaratıcının insana yönelik bir mesajının bulunduğunu kabul etmekle başlar.¹

İslâm dini, önem ve değerini nübüvvet müessesine dayanmasından alır. Peygamber göndermek Allah'ın insanlığa en büyük nimetlerindendir. Allah bütün kullarıyla konuşmadığından, onların arasından seçtiği peygamberleri vasıtasıyla insanlara hitap etmiştir. O'nun kelâmını insanlara bildirecek, Allah ile insanlar arasında elçilik yapacak bir peygamber gereklidir.²

¹ Bekir Topaloğlu, "Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik-Tarihi Arka planı, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâtürîdîlik Mezhebi*, (haz.: Sönmez Kutlu), Kitabiyat Yay., Ankara 2003, s. 188.

² Abdulgaffar Aslan, *İslam'da Peygamberlik ve Yalancı Peygamberlik Olgusu*, Araştırma Yay., Ankara 2009, s. 31.

Hız. Peygamberin vefatından sonraki kelâmî tartışmalar daha çok Allah'ın sıfatları, kader ve müteşâbih âyetler bağlamında gerçekleşmiştir. Bu fikri ayrılıkların daha sonraki dönemlerde nübüvvet konusunda da ortaya çıktığı görülmektedir. Bu tartışmalarda, Allah'ın isim ve sıfatları konusundaki tartışmaların etkisi büyüktür.³

İslam'ın hızla yayılması neticesinde hicri II. asırdan itibaren hem Hz. Peygamberin nübüvvetini, hem de peygamberliğin gerekliliğini inkâr ederek⁴ bir takım fikri eleştirilerde bulunan ve müstakil kitaplar yazan fırkalar (Berâhime⁵ ve Sümeniyye⁶) ortaya çıkmaya başlamıştır. Nübüvvete dair Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtım er-Râzî arasında geçen tartışma bunun dikkat çeken örneklerinden biridir. Nübüvvetin gerekli olmadığını söyleyen Ebû Bekir er-Râzî'ye göre; Allah'ın bazı kimseleri peygamber olarak seçip bütün insanlardan üstün tuttuğunu, peygamberleri önder yapıp insanları onlara muhtaç kıldığını bilemeyiz. Peygamberler yüzünden insanların birbirine düşmesi, düşmanlık duygularının gelişip savaşların artması ve bu sebeple insanlığın helâk olması ilâhî

³ Cağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, Ensar Yay., İstanbul 2013, ss. 39-50.

⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, (thk.: Fethullah Huleyf) Beyrut 1970, ss. 176-210; Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, (tahk.: C. Selame) Dimeşk 1990, c. I, ss. 446-447; Sabuni, *Mâtürîdiyye Akaidi*, (trc.: Bekir Topaloğlu) Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1979, s. 109; Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-Akl*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul 1950, I/114; Hüseyin Atay, *İslam İnanç Esasları*, A.Ü.İ.F.Yay., Ankara 1961, s.182.

⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Günay Tümer, "Brahmanizm", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 333; İ. Kutluer, *Berâhime'den İbn Sînâ'ya Nübüvvetin İnkâr ve İspatı*, İz Yay., İstanbul 1998, s. 70; Muhammed b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Kelâma Giriş-el-Muhassal*, (çev.: Hüseyin Atay), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, s. 236; Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yay., İstanbul 1998, ss. 140-141.

⁶ Sümeniyye, Hint bölgesinde "Sümenât" denilen bir beldeye nisbetle anılan belli din veya fikir mensuplarının adıdır. Bazı kelamcılar "sümen" in put ismi olduğunu ve Sümenîlerin bu puta tapan putperest felsefeciler olduğunu söyler. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bağdâdî, *el-fark Beynel-fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, (çev.: Ethem Ruhi Fıçlalı), İstanbul 1979, s. 246.

hikmetle bağdaşmaz. Ona göre Hakîm ve Rahîm Allah'ın hikmeti ve merhametine yaraşan, dünya ve ahirette yararlı ve zararlı olan şeylerin bilgisini bütün kullarına ilham etmek ve insanları birbirinden üstün tutmamaktır. Böylece insanlığı felakete sürükleyen görüş ayrılıkları ve çekişmeler ortadan kalkmış olur.⁷

Ebû Bekir er-Râzî'nin bu fikirlerine karşın Ebû Hâtim er-Râzî ise peygamberin gerekli olduğunu ispat ve izah etmeye çalışır.⁸ Ona göre bütün dünyada insanların birbirlerine muhtaç oldukları, hiç bir kimsenin kendi kendine yeterli olamadığı görülmektedir. Her birey dünya ve ahireti için neyin yararlı, neyin zararlı olduğunu ilham ile değil; âlimlerden ve inanıp bağlandığı kimselerden öğrenmektedir. Allah'ın kulları arasından bazılarını seçip peygamber olarak göndermesi, insanın bilme gücünü aşan konuları vahiy yoluyla peygamberlere öğretmesi, bu şekilde insanları irşât etmesi ve toplumu yönetmesi mümkündür.⁹

Buna karşı kelâmcılar nübüvvet konusunu, imkânı ve gerekliliği açısından ele almışlardır. Kelâmda nübüvvetin gerekliliği, ilâhî ve beşerî olmak üzere iki açıdan incelenmiştir.

Böyle bir çalışma yapmadaki gaye, özellikle son asırlarda dinin aslına yönelik tenkit ve itirazların nübüvvet üzerinden yapılmış olmasıdır.¹⁰ Din karşıtı düşünceler ve hareketler yoğunluk açısından belli dönemlerde artıp eksilmekle birlikte insanlık tarihi boyunca hep var olmuştur. İslâmî literatürde ilhâd kavramıyla nitelenen bu hareketler, toplumların düşünce yapıları ve rûhî hayatlarına göre

⁷ Ebû Bekir er-Râzî, "Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hatim er-Râzî Arasında geçen tartışma", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (haz.: Mahmut Kaya), Klasik, İstanbul 2003, s. 84.

⁸ Ebû Bekir er-Râzî, s. 83.

⁹ Ebû Bekir er-Râzî, ss. 85-88'den özetleyerek.

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ramazan Altıntaş, *İslamda Peygamber İnanç*, 15-17 Eylül 2006 Kelam Anabilim Dalları Sempozyumu Notları, s. 276, İstanbul 2009.

farklı şekillerde tezâhür etmiştir.¹¹ İslâm dünyasında, Batı'dan farklı olarak, Yaratıcı'yı hedef alan ilhâd hareketleri kendine yer bulmakta güçlük çekmiş ve eleştirilerini nübüvvet üzerine yöneltmiştir. Bu nedenle kültür tarihimizde nübüvvet dair küçümsenemeyecek sayıda eser te'lif edilmiştir.¹²

Allah, varlığı zorunlu olan ve bütün hamd ve övgülere layık bulunan en yüce varlığın adıdır. Bu tanımdaki 'varlığı zorunlu olan' kaydı, Allah'ın yokluğunun düşünülemeyeceğini, var olmak için başka bir varlığın desteğine muhtaç olmadığını, dolayısıyla onun evrenin yaratıcısı ve yöneticisi olduğunu ifade etmektedir. 'Bütün hamd ve övgülere layık olan' kaydı ise, kemal ve aşkınlık ifade eden isim ve sıfatlara ait olduğunu anlatmaktadır.¹³ Başta İslâm olmak üzere bütün ilâhî dinler, canlı cansız her şeyi yaratan, evrende geçerli tabîî kuralları koyan, gerçekleşen şeyleri bilen, güç yetiren, irâde ve takdîr buyuran, yaratan, an be an etkin ve olaylara müdahil olan bir Allah inancını getirmişlerdir. Bu inanca göre Allah'ın hem evrenle hem de evrendeki insanla ilişkili olması, isim ve sıfatlarıyla âleme taalluk ve tecelli etmesi söz konusudur. Çünkü Allah'ın subutî isim ve sıfatları, evrende gerçek anlamda etkin ve fonksiyonel olan ve aktif biçimde âleme yansıyan hakiki isim ve sıfatlardır. Buna göre Allah'ın güzel isimleri arasında yer alan pek çok isim ile bunların masterlarını oluşturan sıfatlar dikkatlice incelenecek olursa bizi doğrudan veya dolaylı olarak peygamberlik kurumunun varlığına ulaştıracaktır. Çünkü peygamberlik, bu isim ve sıfatların kâinata ve insanlığa yansımından ibarettir. Kelâmcılar Allah'ın varlığını Vâcibu'l-Vücûd

¹¹ Bkz. Râzî, *el-Muhassal*, Kelâm'a Giriş, s. 236.

¹² Abdurrahman Bedevî, *Min Târihi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, Kahire 1993, ss. 7-8; Erdinç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2007, s. 37.

¹³ Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, Kahraman Yay., İst. 1994, c. I, s. 103; Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, İst., 1989, c. II, s. 471.

(varlığı kendinden), peygamberliği ise mümkinü'l-vücûd olarak kabul etmişlerdir.¹⁴

Nübüvvetin gerekliliği bağlamında aklın konumu

Peygamberlik müessesesini kabul edenler olmakla birlikte gerekli olmadığını söyleyip reddedenler de olmuştur. Allah'ı inkâr eden bir kimsenin nübüvveti kabul etmesi zaten mümkün değildir. Ancak Allah'ın varlığını kabul ettikleri halde, O'nun emir ve yasaklarının olabileceğini kabul etmeyenler ile teklifi kabul edip insan aklının yeterli olacağını ve dolayısıyla peygamberliğe gerek olmadığını savunanlar da nübüvveti reddetmişlerdir.¹⁵ Allah hiçbir şeyi gayesiz hedefsiz yaratmamıştır. Kur'ân, özellikle insanın boşuna ve eğlence olsun diye yaratılmadığını sıklıkla vurgulamaktadır.¹⁶ Allah, bilgi elde edebilmesi için insana irade ve idrak vermiş, iradesiyle ortaya koyduğu fiillerinden onu sorumlu tutmuştur. Bunun yanında Allah'ın insanlara teklifte bulunması da mümkündür. Bu ise ancak risaletle gerçekleşebilir. Allah tekliflerini elçileri aracılığı ile kullarına ulaştırır. Bu durumda, Allah'ın varlığına ve insanlara teklifte bulunabileceğine inanan kimse, Allah'ın peygamber göndermesini de kabul etmiş olur. Çünkü Allah'ın emir ve nehiyelerini insanlara ulaştırabilecek olanlar peygamberlerdir. Bu anlamda Allah ile insanın ilişkisi peygamberler aracılığı ile gerçekleşmektedir.¹⁷

Peygamber gönderme aklen imkân dâhilindedir. İnsanın düşünme, bilme, davranışlarını belirleme, denetleme melekesine veya yargıda bulunması ya da iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan, hakkı bâtıldan ayırmasıyla ilgili yetisine veya dirâyetine akıl denir. Kur'ân

¹⁴ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 109; Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Dağıtım, Ankara 1999, s. 9.

¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-teohîd*, s. 176; Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c. I, s. 443.

¹⁶ Bkz. Âl-i İmran 3/191; Sâd 38/27; Enbiyâ 21/16-17; Mü'minûn 23/115; Kiyâme 73/36.

¹⁷ Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, ss. 9-14.

insan aklına çok önem vererek onu övdüğü beşerî eylemlerin ilk sırasına koyar. Olumlu ve gerekli bir davranış olan akletme, eğer doğru bilginin sadece akıl yoluyla bilinebileceğini savunursa olumsuz ve yerine göre zararlı bir davranış haline gelir. Bu nedenle akletme ve akılcılık birbirinden farklı yönleri içlerinde barındırır. İslam dini, akletmeye mutlak surette olumlu bakarken insan aklının vahyin ışığında kullanılmaması olan izafî akılcılığa ise olumsuz bakmaktadır.¹⁸

Akıl, sadece insanın düşünme yeteneği olarak kalmayıp daha geniş bir kullanım alanına sahiptir. Akıl, düşünmenin sistematik, metodik ve eleştirel kullanımı, yani bilimsel düşünce anlamına da gelmektedir. Bu anlamda akıl, güçlü bir kültürel ve tarihsel güç anlamında kullanılmaktadır.¹⁹ Bu açıdan İslâm akla ve bilgiye oldukça önem verir. Kur'ân'da birçok ayet "Düşünmüyor musunuz? Akıl erdirmiyor musunuz?" tarzda soru sormakta, iki yüz yerde düşünme ve tefekkür emredilmekte, on iki yerde dolaşarak ibret alma ve altı yüz yetmiş yerde ilme teşvikte bulunmaktadır. Kur'ân, akletmeyi kalbin bir fonksiyonu olarak görür. Bundan dolayı aydınlanma düşüncesindeki 'pozitivist rasyonel aklın' karşılığı değildir.²⁰

Akıl bu kadar değerli olmasına rağmen, her şeyin akılla kavranması mümkün değildir. İnsanın yaşadığı psikolojik ve sosyolojik olaylar onun her zaman sağlıklı düşünmesini, akl-ı selîm ile hareket etmesini engelleyebilir. İşte bu gibi durumlarda, insanlara

¹⁸ İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdı Abdulcebbar*, Rağbet Yay., İstanbul 2002, s. 35.

¹⁹ Ş. Ali Düzgün, *Allah Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay., Ankara 2005, s. 39.

²⁰ Ramazan Altıntaş, "Nâss Karşısında Aklın Değersel Durumu", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 1, Ocak 2003, s. 12.

gerçeği gösterecek bir rehber ve peygambere ihtiyaç duyulacaktır.²¹ Peygamber, getireceği vahiy ile aklın dolayısıyla da insanın yanılmasını ve hata etmesini engelleyerek insana yardımcı olacaktır. Bu ise Allah'ın insanlığa bir rahmetidir. Peygamberliğin imkânı konusunda önemli ve doyurucu bilgiler veren İmam Mâtürîdî şöyle demektedir. "Eğer akılda yeterlilik bulunsaydı bile, insanın yine bu alandaki yeteneklerinin mahdut olması söz konusu olurdu. Bundan başka onun, üstün özellikler ve zihin açıklığı verdiği fikir adamlarıyla çeşitli istişarelerde bulunmak suretiyle yardım alması gerekirdi. Evet, akıl bütün gayretini sarf edeceği sürekli bir çalışma endişesi taşır. Bu durumda peygamber göndermede kulların işlerini kolaylaştırıp hafifletme hikmeti vardır. Bu, Allah'ın insana verdiği büyük nimetler statüsünde yer almaktadır. Böylesi bir nimet karşısında nankörlükte bulunmak, kişinin ahmaklığını ve bela zannedecek kadar nimetlerden habersiz oluşunu gösterir. Bir de hayatı düzenleyen akılların birçok meşgalelerinin olması yanında onları örten nefsanî arzular da vardır. Bu realite karşısında peygamber gönderilmesi, insanlara yönelik bir yardım ve yol gösterme manası taşır, bu da akılların yaratılıştan temayül göstereceği bir husustur. Ayrıca peygamber göndermede hatırlatma, insanları uyarma ve yanlış yola dikkat çekme faydaları vardır. Bu durum kişileri istidlale özendirir, akıllarını kullanıp tefekkürde bulunmalarını sağlar."²²

Aklın bazı şeylerin iyi veya kötü olduğunu kavrayabilmekle beraber bazı işler vardır ki, onları anlamakta şüpheye düşer. Aklın iyi gördüğü şey aslında iyidir; çirkin gördüğü şey de aslında çirkindir. Böylece akıl, bir kısım işlerin iyi ya da kötü olduğuna hükmedebilir. Ancak Allah'ın hükmünün aklın kavradığı iyilik veya çirkinliğe göre olması gerekmez, böyle bir şart da aranmaz. Allah'ın hükmü ancak

²¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet", *DİA*, İstanbul 2007, c. XXXIII, s. 284;

Muammer Esen, *Kur'an'da Peygamberlik*, Araştırma Yay., Ankara 2012, s. 36.

²² Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhîd*, ss. 184-185.

peygamberleri vasıtasıyla anlaşılabilir. Mâtürîdîler, iyilik ve çirkinliğin akılla kavranılabileceğini söylemekle Mu'tezile ile birleşirken; Allah'ın hükmünün ancak peygamberleri ve kitapları vasıtasıyla bilinebileceğini kabul etmekle onlardan ayrılır ve Eş'arîlere muvafakat ederler.²³

Dolayısıyla aklın her insanda aynı seviyede olduğunu söylemek mümkün değildir. İnsan, her yaşta iyiyi ve kötüyü aynı derecede ayırabilen bir akla da sahip değildir. Tecrübe sahibi bir akılla tecrübesiz bir akıl arasında da fark vardır. Âlimin akıyla cahilin akli aynı değildir. “Şüphesiz Allah; onlara âyetlerini okuyan, onları arındıran, onlara kitap ve hikmeti öğreten kendilerinden bir peygamber göndermekle inananlara iyilik yapmıştır.”²⁴ İnsana verilen bütün bilgi yolları ve vasıtaları belli ve sınırlıdır. Böyle sınırlı imkânlarla elde edilebilecek bilginin mahdut olduğu/olacağı da açıktır. Bu ölçüdeki bilgi ve mâ'rifetle, değil yaratılış gâyesini, dünyada bulunuşunun hikmetini ve evrenle münasebetinin temel esprisini idrak etmek; yeryüzündeki genel ahengi ve ekosistemin ruhunu kavraması dahi mümkün değildir. İnsan akli Allah'ın varlığını bulabilir. Fakat onun sıfatlarını keşfedemez. Allah'ın zati hakkında bize bilgi veren şey, onun sahip olduğu mükemmel isim ve sıfatlarıdır. O'nun sıfatlarında, ulûhiyetinde, rubûbiyetinde, fiillerinde ve kendisine yapılacak ibadette, vahdâniyet (teklik, birlik) sahibi olduğu ancak nübüvvetle bilinebilir. Ayrıca, Allah'ın mahlûkata benzemediği, (muhafeftün li'l-havâdis; tenzihî sıfatlar) hiç bir şekilde yaratılmışların taşıdıkları sıfat ve haller ile nitelenemeyeceği de, ancak peygamberlerin getirdiği mesajla elde edilebilecek bilgi türlerindedir. Kısacası insan, varlığını bildiği Allah'ı doğru düşünmek ve O'na uygun ibadet edebilmek için,

²³ Erjan Kalmahan, *İmam Mâtürîdî'de Peygamberlik*, (basılmamış doktora tezi), Ankara 2003, s. 8

²⁴ Âl-i İmran 3/164.

ulûhiyetle ilgili hak ve doğru bilgileri almaya da muhtaçtır. Bütün bunlar ancak peygamberler vasıtasıyla öğrenilebilir.

Allah'ın bazı isim ve sıfatları bağlamında nübüvvetin gerekliliği

Allah'ın yarattığı varlıklar içerisinde en değerlisi insandır. İnsan akıl, bilinç, idrak ve seçme imkânı gibi birtakım yetilere sahiptir. Fakat bütün bunlar sınırlı ve kendi gücü nisbetindedir. İnsanın gücünü aşan konularda ve yeterli olmadığı hususlarda yahut gücü dâhilinde olup da dış çevrenin olumsuz etkisiyle gerçeğe ulaşamadığı hususlarda elinden tutulması gerekmektedir. Dolayısıyla insanı en iyi bilen Allah, lutuf ve yardımının bir sonucu olarak peygamberler göndermiştir. O halde Allah-âlem-insan ilişkisi bağlamında peygamberlik müessesesine iki açıdan bakmak mümkündür:

Birincisi; müessirden esere, yaratıcıdan yaratılan insana doğru yönelen (tümdengelim, dedüktif) bakış açısıdır ki, ilâhî isim ve sıfatların genelde evrene özelde de insana yansımaları olarak ifade edilir. Mesela Allah'ın rahmet, irâde, kelâm, bî'set sıfatları ile rahmân, rahîm, mürîd, mütekellim ve bâ'is isimlerinin gerçek ve fonksiyonel anlamda evrene yansımaları bizi tabii olarak peygamberliğin varlığına götürecektir.

İkinci bakış açısı ise; eserden müessire, yaratılan insanın yol gösterici peygambere olan ihtiyacından, bu ihtiyacı en iyi bilen Allah'ın ilim, irade, adalet ve hikmetinden hareket eden (tümevarım, endüktif) bakış açısıdır.

Bu çalışmada daha çok dedüktif açıdan nübüvvet meselesi ele alınacaktır. Yeri geldiğinde endüktif olarak mesele değerlendirilecektir. Bu konuda her ne kadar bazı çalışmalar yapılmış olsa da bu makalede farklı olarak nübüvvetin imkânı ve gerekliliği

Allah'ın isim ve sıfatları bağlamında ele alınacaktır. Bu bağlamda Allah'ın peygamber göndermesi ile ilgili önemli isim ve sıfatların tahlili yapılacaktır.

1. Adâlet

Adl, “doğru olmak, doğru davranmak, adaletle hükmetmek, eşitlemek” vb. manalara gelen bir masdardır. Ayrıca “doğruluk, hakkaniyet ve adalet” anlamlarıyla isim olarak kullanıldığı gibi, çok âdil anlamında sıfat olarak da kullanılmıştır.²⁵ Adl, Allah'ın isimlerinden biri olarak kullanıldığında “mübalâğa ifade eden bir sıfat olup çok âdil, asla zulmetmeyen, hakkaniyetle hükmeden, haktan başkasını söylemeyen ve yapmayan” anlamına gelir.²⁶

İnsanlık varolduğundan itibaren insanlar arasında dini ve dünyevi sebeplerden dolayı birtakım problemler olagelmıştır. İnsanlar bunlardan bazılarını kendi kendilerine çözebilmişlerse de, özellikle değer hükmü taşıyanları çözmeye hususunda peygamberlerin hakemliğine ihtiyaç duymuşlardır. Aralarındaki ihtilafları ancak Allah'ın göndermiş olduğu peygamberler vasıtasıyla giderebilmişlerdir.²⁷ Peygamberler, sadece dini kuralları değil, evrensel ahlakî ve insanî değerleri de insanlığa kazandırmışlardır. Onlar Allah'ın kelâmını sadece bildirmek, yaymak ve buyruklarını duyurmak ve açıklamakla değil, aynı zamanda bunların nasıl tatbik edildiğini ve başkalarına nasıl örnek olabileceklerini göstermek için de faaliyette bulunmuşlardır.²⁸ Onlar, ilâhî emirlerin uygulanması

²⁵ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut tsz., 11/430; Râgıp el-İsfehânî, *el-Müfredât*, Dâru Kahraman, İstanbul 1981, “adl” md.

²⁶ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 11/430; Bekir Topaloğlu, “Adl”, *DİA*, İstanbul 1988, I, 387; Ayrıca bkz: Metin Yurdagür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri*, Marifet Yay., İstanbul 1996, ss. 131-133.

²⁷ İlyas Çelebi, *İslam'ın İnanç Esasları*, İstanbul 2010, İSAM Yay., s. 121.

²⁸ Nahl, 16/44, 64; Zuhruf, 43/63.

konusunda toplumu denetleme, onlara rehberlik etme ve insan hayatındaki yanlışlıkları belirtmekle de sorumludurlar.²⁹

Allah'ın Adl, Berr, Fettâh, Hâdî, Hakîm, Kerîm, Nûr, Rahmân, Rahîm, Rab, Raûf, Rezzâk, Reşîd ve Vehhâb isimleri, onun âhirette sorumlu tutacağı insanlara peygamber gönderip yol göstermesini gerekli kılar.

İnsan tabii olarak medenîdir; yaşamak için topluma muhtaçtır. İhtiyaçlarını gidermek, bazı şeyleri paylaşmak için insanlarla birlikte olma durumundadır. Karşılıklı muamelenin temeli ise adalettir. Toplumsal yaşantı için adalet çok önemli bir prensiptir. Umumi bir adalet ise külli bir akılla mümkün olabilir. Külli anlamdaki kanunlar ise ancak külli bir akılla mümkün olur. Bunlar ise Allah'ın koyduğu kanunlarla gerçekleşir. Bu kanunları tatbik edecek merci ise ancak peygamberlerdir.³⁰

Peygamberler, cemiyet halinde yaşamaya mecbur olan insanların, aralarındaki muamele ve münasebetleri tanzim eden ve onları hak ve adalet temelleri üzerine oturtan yetkin insanlar olarak insanlığa hizmet etmişlerdir. Kezâ, eşya ve olayların sınırlarını insanlara öğreterek onlara insan-kâinât-yaratıcı münasebetlerini açıklayan ilk muallimler de yine peygamberlerdir.³¹

Görüldüğü gibi Allah'ın adl ismi, âlem-insan ilişkisine dâhil olunca nübüvveti gerekli kılmaktadır. Zira Allah'ın koyduğu ve adaleti gerekli kılan kanunları, insanlar arasında tatbik edici durumunda olanlar peygamberlerdir.

²⁹ Tahsin Görgün, "Nübüvvet: İnsanlığa Rahmet", *İslam'a Giriş Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, DİB Yay., 2007, ss. 161-162.

³⁰ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, İstanbul 1305, c. V, s. 20.

³¹ İbnü'n-Nefis, *er-Risâletü'l-Kâmilîyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye*, (nşr.: Abdulmun'im M. Ömer-Ahmed A. Hureydî), Kahire 1987, s. 134.

2. Rahmet

Kur'ân-ı Kerim'de evreni yaratan ve idare eden en yüce varlığın özel adı olan Allah lafzından sonra en çok kullanılan ilahî isim "er-Rahmân"dır.³² "Rahmet", sözlük anlamı olarak incelik, acıma, şefkat etme, merhamet etme, affetme ve mağfiret manalarına gelir. Rahmet kökünden gelen "terahhüm ve terhîm", bir kimse için Allah'ın rahmetini dilemek demektir. Yine aynı kökten gelen "istirham", rahmet dileme, rahmet isteme manalarına gelir.³³ Rahmân isminin aslında sıfat olması itibariyle, çok rahmet sahibi, pek merhametli, çok merhametli, gayet merhametli veya sonsuz rahmet sahibi diye tefsir edilebilse de husûsiyetinden ve isim olmasından dolayı tercümesi mümkün olmaz. Çünkü özel isim tercüme edilemez. Özel isimlerin tercüme edilmesi onların değiştirilmesi demektir ve dilimizde böyle bir isim yoktur. Özetle Rahmân "pek merhametli" diye eksik bir şekilde tefsir edilebilse de tercüme olunamaz.³⁴ Bu ismi bu şekilde öğrenmek ve tercümesiyle değil tefsiriyle anlamaya çalışmak gerekir. Rahmet kelimesinin anlam çerçevesi çok geniştir. Geçtiği yere göre manalarından biri öne çıkabilir. Mesela, âyet-i kerîmede Hz. Muhammed (s.a.s.) hakkında "İman edenleriniz için bir rahmettir O!"³⁵ denilmektedir ki, O'na rahmet denilmesi mü'minlerin imanlarına bir vesile, bir sebep olduğu içindir. "Eğer insana tarafımızdan bir rahmet tattırır, sonra o nimeti geri alırsak o, son derece ümitsiz, son derece nankör olur"³⁶ âyetinde rahmet, rızık manasına gelmektedir. "İnsanlara uğradıkları bir dertten sonra bir rahmet (nimet ve âfiyet) tattırarak olursak, bir de bakarsın ki

³² Metin Yurdağür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri*, s. 68.

³³ İbn Manzûr, *Dâru Sadr*, Beyrut 1990, c. XII, s. 230.

³⁴ Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1978, c. I, ss. 31-32.

³⁵ Tevbe, 9/61.

³⁶ Hûd, 11/9.

âyetlerimiz hakkında yine birtakım kötü düşüncelere sapmışlar!”³⁷ âyetinde rahmet, kıtlıktan sonra bir bolluk ve bir canlılığın meydana gelmesini ifade etmektedir. “Fakat Allah rahmetini, dilediğine seçip ihsan eder.”³⁸ âyetinde rahmet ifadesi nübüvvet manasına yorumlanmıştır.³⁹ Resûlullah’a (s.a.s.) hitaben söylenen “Seni, başka değil, âlemlere rahmet olarak gönderdik.” âyet-i kerîmesi de bu manayı destekler mahiyettedir.

Allah Teâlâ, nübüvveti⁴⁰ ve Hz. Muhammed’i (s.a.s.)⁴¹ rahmetle tavsif etmiştir. Bu rahmetin gereği olarak Allah Teâlâ peygamberler göndermiş ve onlara her şeyi bildirip, insanlara doğru yolu gösterme görevini yüklemiştir. Eğer peygamber gönderilmemiş olsa idi, o zaman insanlar hangi şeyler faydalı, hangi şeyler zararlıdır diye uzun süre düşünmek zorunda kalacaklar, bunun için çok zaman harcayacaklar, belki de diğer işlerini ihmal edeceklerdi. Diğer taraftan zararlı ve faydalı şeyleri ayırt etmek için tek tek deneme yoluna gidecekler, o zaman da ölümle yüz yüze geleceklerdi. Bu sebeple Allah, rahmetinin bir eseri olarak peygamberler göndermiştir.⁴²

3. İrâde

Sözlükte “istemek” anlamındaki r-v-d kökünden türeyen irade, “Allah’ın emirleri, hükümleri ve fiillerinde hür olduğunu bildiren sıfat” diye tanımlanır. Meşiet, kasd, ihtiyar, rızâ, mehabbet, gazab, saht ve rahmet kelimeleri irade sıfatıyla münasebeti bulunan kavramlardandır; bunların içinden meşiet genellikle irade ile eş

³⁷ Yûnus, 10/21.

³⁸ Bakara, 2/105.

³⁹ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, c. XII, ss. 231-230.

⁴⁰ Bakara, 2/105.

⁴¹ Enbiyâ, 21/107.

⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, ss. 202-210; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye akâidi*, ss. 109-110; Teftazânî, *Kelâm ilmi ve İslam Akâidi*, (haz.: Süleyman Uludağ), Dergah Yay., Ekim 1999, ss. 293-295.

anlamli kullanilir.⁴³ İrade sıfatı Allah hakkında vâcib, iradenin zıddı olan zorunluluk, mecbûriyet ve cebr ise muhâldir. Allah-âlem ilişkisinde irade sıfatının diğeri sıfatlar arasında özel bir konumu vardır.⁴⁴

Allah, Kur'ân'da dilediğini kesinlikle yapan bir varlık olarak tanıtılır. O'nun bu niteliği irade ve meşîet kökünden türeyen fiillerle anlatılır.⁴⁵ Kelamcıların tamamı Allah'ın dileyen (mürîd) ve dilediğini gerçekleştiren (فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ)⁴⁶ yüce bir varlık olduğunda ittifak etmişlerdir. İradenin zıddı olan "icâb bî'z-zât" (iradesizlik) Allah hakkında düşünülemez. Bir şeyin olması veya olmaması, olacaksa ne zaman, nerede ve nasıl olacağı kudret sıfatına göre eşittir. Bunlardan birini belirleyen, tahsis ve tercih eden irâde sıfatıdır. İrâde sıfatı yalnız aklen caiz ve mümkün olanlara taalluk eder, vâcib ve muhâle etmez. Çünkü vâcib ve muhâl zorunlu olarak var ve yoktur. İrâde sıfatının vâcible bağlantı kurması (taalluk), ilahi zât ve sıfatların irade edilen ve iradeye konu (murâd) varlık kabul edilmesi sonucuna götürür ki, Allah ve sıfatları böyle olmaktan münezzehtir. Muhâle de taalluk etmez. Çünkü muhâl, mutlak yoktur. Fiilen meydana gelmek bir yana, akıl, varlığını hiçbir şekilde düşünemez. Kaldı ki irâde, varlık alternatifleri ve mümkünler arasında belirleyici olan vucûdî bir sıfattır.⁴⁷

Aklın hükümleri bakımından nübüvvet mümkün olan bir husustur. Çünkü nübüvvet Allah'ın irade sıfatı ile ilgilidir. Allah'ın

⁴³ Yusuf Şevki Yavuz, "İrâde", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXII, ss. 379-380.

⁴⁴ Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ Yay., Ankara 1998, s. 198.

⁴⁵ Bkz. Bakara 2/90, 105, 142, 212-213; Âl-i İmrân 3/13, 26, 37, 40, 64; Nisâ 4/48-49, 116, 132-133.

⁴⁶ Burûc 85/16.

⁴⁷ A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelam'a Giriş*, Ensar Yay., İstanbul 2010, ss. 131-132.

iradesine bağlı bir hususta, “Bu Allah’a vacibtir” demek, tutarlı olmaz. Çünkü iradî olan vâcib olmaz, vâcib olan da iradî olamaz.⁴⁸

Allah mürîd ve mütekellimdir. Onun bu isim ve sıfatlarını nübüvvet vasıtasıyla tecelli ettirmesi, bu sayede de buyruklarını yaratıklarına iletmesi mümkündür. Ulûhiyyet açısından nübüvvetin imkânsızlığını ileri sürmek bu isim ve sıfatların bulunmadığı veya fonksiyonsuz olduğu, dolayısıyla Allah’ın ekmel ve yüce bir varlık olmadığı anlamı taşır.⁴⁹ Bu itibarla nübüvveti inkâr eden deistlerin ekmel bir Tanrı’yı kanıtlamaları imkânsız olup inandıkları tanrı insanları aydınlatmayan, onlara hidayet yolunu göstermeyen ve lutufta bulunmayan eksik bir tanrıdır.

Allah’ın Peygamber göndermesi O’nun irade sıfatı ile ilgili bir durumdur. İnsanı Allah yarattığına göre Allah’ın insanlara teklifte bulunması da mümkündür. Allah’ın teklifte bulunacağını kabul eden kimse, Allah’ın peygamber göndermesini de kabul etmiş olur.⁵⁰

Eş’ârî, Allah’ın peygamber göndermesinin ilâhi zâtına nisbetle mümkün olmasını, O’nun meşîet ve irâdesine, buna bağlı olarak da “lütuf prensibine” dayandırarak açıklamıştır.⁵¹ Zira ona göre Allah Teâlâ fâil-i muhtardır. Hiçbir şeyi yerine getirmek zorunda değildir.

Nübüvvet ilâhî irade açısından da gereklidir, zira rahmeti ve ilmiyle her şeyi kuşatan, yaratıklarına sonsuz lutf ve ihsanda bulunan Allah’ın insanları ilâhî irşâd ve yol göstericiliğinden

⁴⁸ Ahmet Akbulut, *Nübüvvet meselesi*, ss. 9-10.

⁴⁹ Harpûtî, *Tenkîhu’l-Kelâm fi Akâid-i Ehli’l-İslam*, Dersaadet y.y. 1330 h., ss. 268-270; İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr, *Zâdu’l-meâd fi hedyi hayri’l-ibâd*, Müessesetü’r-Risale, 27. bs., Beyrut 1994, c. I, ss. 79-80.

⁵⁰ Erjan Kalmahan, *İmâm Mâtürîdî’de Peygamberlik*, (basılmamış doktora tezi), Ankara 2003, ss. 10-11.

⁵¹ İbn Fûrek, *Mücerredü makalati’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’ari*, ss. 174-175 (Mustafa Akçay, “Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı” den naklen, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. IV, 2001, s. 223.)

mahrum bırakması halinde, insanların inanç ve davranış alanlarında doğruya isabet etmesi imkânsızlaşır. Allah peygamberler gönderip doğru yolu göstermeseydi insanlar doğru yolu bulamazdı.⁵² Aksi halde insanlar akıl ve duyu verileriyle başbaşa bırakılıp yalnızlığa terkedilmiş olur ki bu, ilâhî adalet ve lutufla bağdaşmaz. Kelâmcıların çoğunluğu bu görüştedir. Ancak Mu'tezile ile bir kısım Şîâ âlimleri bu gerekliliği zorunluluk (vücub alellah) şeklinde yorumlarken Mâtürîdiyye ve Selefiyye âlimleri bunu hikmet ve lutfunun bir gereği veya sonucu diye açıklamıştır.⁵³ Nübüvvet ilâhî açıdan aklen gerekli değildir, Allah dilerse peygamber gönderir, dilerse göndermez. Zira Allah'a bir gereklilik veya zorunluluk isnad edilemez, birşeyi yapmaya mecbur olmak ulûhiyyetle bağdaşmaz. Eş'ariyye âlimleri bu görüştedir.⁵⁴

4. Kelâm

Sözlükte “maddi ve manevi açıdan etkilemek, yaralamak” anlamındaki *kelm* kökünden masdar ismi olan **kelam**, “konuşma, söz söyleme, sözlü etkiyi algılama” manasına gelir. Dini bir terim olarak da “Allah’ın konuşma yetkisine sahip bir varlık olduğunu bildiren sıfatı” diye tanımlanabilir.⁵⁵ Kur’ân Allah’ın evreni yarattığı andan itibaren insanlara peygamberler vasıtasıyla doğru yolu gösteren

⁵² A'râf 7/43.

⁵³ Kâdı Abdülcebâr, *el-Muhtasâr*, Dârü'l-hilal 1971, c. I, ss. 235-236; Beyâzîzâde, *İşâretü'l-merâm*, (nşr.: Yusuf Abdurrezzak), Kahire 1949, ss. 311-312; Abduh, Muhammed, *Risâletü't-tevhîd*, Beyrut 1985, *Risâletü't-tevhîd*, ss. 94-95.

⁵⁴ İbn Fûrek, Ebû Bekr, *Mücerredü'l-makâlâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî*, Beyrut 1987, ss. 175-176; Âmidî, Seyfeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Ebkâru'l-efkâr*, (nşr.: Ahmed Muhammed el-Mehdi) Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Kahire 2002, c. IV, s. 29.

⁵⁵ Râgıb el-isfehânî, *el-Müfredât*, “klm” md. ; Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, *DİA*, Ankara 2002, c. XXV, ss. 194-196.

vahiylar ve bunları içeren kitaplar indirip, ilk peygamber olarak Hz. Âdem'i seçtiğini⁵⁶ haber vermektedir.

Allah mütakellimdir. Nitekim O, peygamberlerine kitap indirmiş, bazı peygamberleri ile de konuşmuştur. Kelâm sıfatı Allah'ın zâtı ile kaim ve ezeldir. Konuşmak, kemâl sıfatlarından biri olduğu için her türlü kemâl sıfatları ile muttasıf bulunan Allah'ın onunla vasıflanması ve kelâmın zıddı olan konuşmamak ve dilsizliğin ondan nefyedilmesi gerekir.⁵⁷ Allah'ın kelâm sıfatı peygamberleri aracılığı ile gerçekleşir.

Kur'ân'da Allah'ın yarattıklarıyla konuştuğu açıkça ifade edilir. Hz. Mûsâ örneğinde olduğu gibi Allah insanlarla perde arkasından doğrudan doğruya konuştuğu gibi vahiy yoluyla veya elçi göndermek suretiyle de konuşmuştur.⁵⁸ Kelâm âlimleri, keyfiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürmekle birlikte Allah'ın kelâm sıfatı bulunduğu görüşünde birleşmişlerdir.⁵⁹ Peygamberlerin Allah ile yaratıkları arasında elçilik görevi ifa eden insanlar oldukları dikkate alınırsa onların getirip sundukları kelâmın kendilerine değil Allah'a ait olduğu anlaşılır. Allah'ın bu sıfatını tecelli ettirmesi peygamber göndermekle mümkün olur. Bu da peygamberlik müessesini gerekli kılar.

⁵⁶ Bakara 2/30, 37-38; Âli İmrân, 3/33.

⁵⁷ Şerafettin Gölçük, Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Dağıtım, 5. Baskı, Konya 2001, s. 221.

⁵⁸ A'râf 7/143; eş-Şûrâ 42/51.

⁵⁹ Kelâm sıfatı için bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.53-55; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. II, s. 73 vd.; Cürcânî, *Şerh'ul-Mevâkıf*, c. II, s. 360 vd.; İbnu'l-Humâm, *Mûsâyere*, s. 69 vd.; Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, s. 288 vd.; Âmidî, *Gâyetu'l-Merâm*, s. 88 vd.; Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, c. XIV, s. 228 vd.; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, c. II, s. 112 vd.; Sırrı Girîdî, *Nakdu'l-Kelâm*, s. 119 vd.; Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 212 vd..

5. Bi'set

Kur'ân'ın sıkça zikrettiği "ba's" sözlüklerde diriltme ve gönderme manalarına gelmektedir.⁶⁰ Ba's, bu manalarının yanında; ilhamda bulunma⁶¹, uykudan uyandırma⁶², bir şeyi bir şeye musallat kılma⁶³, peygamber gönderme⁶⁴, nasb ve tayinde bulunma⁶⁵ gibi anlamlarıyla da Kur'ân'da kullanılmıştır.⁶⁶ Hz. Muhammed'in bi'seti dâhil olmak üzere Kur'ân'da, Hz. Mûsâ hâriç,⁶⁷ adı geçen peygamberlerin bi'setine dair ayrıntılı bilgi verilmemektedir.⁶⁸

Kur'ân'da öldükten sonra dirilmeye ba's dendiği gibi, müşrik kavimlere peygamber gönderilmesine de ba's denilmesi ilginçtir. Hayatı yalnız dünya hayatından ibaret sanıp başka hayat kabul etmeyenler, başka bir ifadeyle gölgeleri gerçek sayarak yaşayanlar, aslında ölüdürler; işte Allah'ın onlara gönderdiği peygamberler onları diriltecek ilkelere gelirler ki, bu ilkelere sarılıp bağlananlar, gerçek hayatı bulmuş olurlar. Bu bakımdan peygamberlerin hayat veren ilkelere gönderilmiş olmaları, aynen ba's gibidir.⁶⁹

İbn Teymiye, risaleti âlemin ruhu, hayat ve nuruna benzetmiştir. Ruh, hayat ve nur olmadığı zaman âlemin salâhi

⁶⁰ Zemahşeri, *Esâsü'l-Belağa*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1989, s. 44; Râzî, *Muhtaru's-Sihâh*, s. 57; Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed, *el-Misbâhu'l-Munîr*, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut tsz., s. 52.

⁶¹ Mâide 5/31.

⁶² En'âm 6/60.

⁶³ İsrâ 17/5.

⁶⁴ Cum'a 62/2; Yusuf Şevki Yavuz, "Ba's", *DİA*, Ankara 1992, c. V, s. 98.

⁶⁵ Nisâ 4/35.

⁶⁶ Ba's kelimesinin içerdiği manalar ve Kur'anda verilen misaller için bkz. ed-Dameğani, Hüseyin, *İslâhu'l-Vucûh ve'n-Nezâir*, Daru'l ilm li'l-Melâyîn, Beyrut 1977, s.73.

⁶⁷ Tâha 20/11-24.

⁶⁸ Metin Yurdagür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri*, ss. 170-174; Abdulgaffar Aslan, *İslam'da Peygamberlik ve Yalancı Peygamberlik Olgusu*, s. 32.

⁶⁹ Yener Öztürk, *Kur'an'da Ahiret*, Işık Yay., İstanbul 2001, s. 19.

mümkün olmadığı gibi dünya üzerine ve insan kalbine risâlet güneşi doğmadıkça da dünya ve insan ölü hükmündedir. Nitekim ona göre Allah, “ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürüyebileceği bir ışık verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayacak durumdaki kimse gibi olur mu?”⁷⁰ âyetiyle mü'minin daha önceki inkârı yüzünden bir anlamda ölü iken sonradan risâlet ruhu ve nuruyla diriltildiğine işaret etmiştir.⁷¹

Allah'ın isimlerinden birisi de Bâ'is (peygamber gönderen ve öldükten sonra diriltlen)'dir. Kur'ân-ı Kerim'de O'nun uyarıcı ve müjdeleyen peygamber gönderdiği bildirilmiştir.⁷² Peygamberlik Allah'ın Bâis isminin âleme taalluk etmesi, insanlıkla bağ ve iletişim kurması demektir. Her ne kadar Esmâ-i Hüsnâ kitaplarında bu isim daha ağırlıklı olarak öldükten sonra diriltlen anlamına alınıyor ve bu yolda açıklamalar yapılıyorsa da, Bâis ismi peygamber gönderen anlamına da gelmektedir.⁷³ Çünkü Kur'ân'da (be'ase-yeb'asü-ba'sün) fiili, öldükten sonra yaratmak anlamında Allah'a nisbet edildiği gibi⁷⁴ aynı fiil bi'set mastarıyla, peygamber göndermek anlamında⁷⁵ da O'na nisbet edilmektedir.

Sonuç

İlmiyle her şeyi kuşatan Allah, yaratıklarına sonsuz lutuf ve merhametinin gereği olarak insanları kendi yol göstericiliğinden mahrum bırakmamıştır. Zira insanların inanç ve davranış alanlarında bu yardım olmaksızın doğruya ulaşmaları imkânsızdır. Mâtürîdî'nin

⁷⁰ En'âm 6/122; eş-Şûrâ 45/52

⁷¹ İbn Teymiye, Takıyyuddin Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmû'u fetâvâ*, (nşr.: er-Risaletü'l-Âmme li Şuûni'l-Haremeyni's-Şerifeyn), Riyad tsz., c. IX, ss. 93-94.

⁷² Bakara 2/87, 101, 119, 129, 151; Nisâ 4/79, 170; Mâide 5/15-16, 19, 32 Mü'min 40/23-24.

⁷³ A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâma Giriş*, ss. 235-236.

⁷⁴ Bkz.: Bakara 2/56; Hacc 22/7.

⁷⁵ Bkz.: Âl-i İmran, 3/164; Furkan, 25/41.

de sık sık temas ettiği üzere, Yüce Allah'ın şuurlu bir canlı olarak yarattığı insanı sorumlu tutmaması hikmetle bağdaşmadığı gibi, sorumlu kıldığı halde ona yol göstermemesi de, O'nun zikredilen isim ve sıfatları ile çelişecektir. Kelâmcıların çoğunluğu bu görüştedir.

Konuya her şeyden önce aklî imkân açısından yaklaşan kelâmcılara göre nübüvvet, hem ilâhî hem beşerî açıdan mümkündür. İlâhî açıdan mümkündür; çünkü Allah mürîd ve mütekellim olduğu gibi adâlet ve merhamet sahibidir. Bu sıfatlarını nübüvvet vasıtası ile tecellî ettirir ve bu sayede buyruklarını yaratıklarına iletir.

Kelâmcılar, nübüvvetin beşerî açıdan da gerekli olduğunu ifade ederler. Çünkü insanın bilgi edineceği iki vasıta söz konusudur: Bunlardan biri duyu diğeri ise akıldır. Ancak her iki kaynak da sınırlıdır. İnsan için vazgeçilmez bilgi kaynağı olan akıl, geçmiş ve geleceği kuşatabilen mutlak ve mükemmel bir kaynak değildir. İnsanı mutluluğu için gerekli olan bilgileri tek başına üretmez. Ürettiği doğru bilgilerin benimsenmesini sağlayacak manevi bir yaptırım gücüne de sahip değildir. Akıl yürütme gücüne rağmen insan, nefsanî ve dünyevî arzularına aşırı bağımlılığın tesiri ile yanlış hükümler verebilir, korkularının ve hırslarının etkisi ile aklî ve ruhî hastalıklara maruz kalabilir. İnsandaki akıl yürütme gücünü hataya düşmekten koruyacak mükemmel bir kaynağa ihtiyaç vardır ki bu da ilahi bilgi kaynağından başkası olamaz.

İnsan, yaratılıştan sahip kılındığı donanım sayesinde akıl yürüterek veya tabîî bir yönelişle Allah'ın varlığına fikren ulaşırsa bile; O'nun sıfatları, kulun yükümlülükleri ve ibadet tarzı, Allah-evren ve Allah-insan ilişkileri, insanın yaptıklarından hesaba çekileceği âhiret günü gibi konularda bilgi elde edemez. Bütün bunları ancak peygamberler vasıtasıyla öğrenebilir.

KAYNAKÇA

Aslan, Abdulgaffar, *İslam'da Peygamberlik ve Yalancı Peygamberlik Olgusu*, Araştırma Yay., Ankara 2009.

Abduh, Muhammed, *Risâletü't-tevhîd*, Beyrut 1985.

Ahatlı, Erdinç, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2007.

Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Dağıtım, Ankara 1992.

Akçay, Mustafa, "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, 2001, ss. 217-246.

Altıntaş, Ramazan, "Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 1/1, Ocak 2003, ss. 11-20.

....., *İslam'da Peygamber İnanç*, 15-17 Eylül 2006, Kelam Anabilim Dalları Sempozyumu Notları, İstanbul 2009.

Âmidî, Seyfeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Ebkâru'l-efkâr*, (nşr.: Ahmed Muhammed el-Mehdi) Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Kahire 2002.

Atay, Hüseyin, *İslam İnanç Esasları*, A. Ü. İ. F. Yay., Ankara 1961.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tahir, *el-fark Beynel-frak (Mezhepler Arasındaki Farklar)* (çev.: Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul 1979.

Bedevî, Abdurrahman, *Min Târihi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, Kahire 1993.

Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, (nşr.: Yusuf Abdurrezzak), Kahire 1949.

Curcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Matbaa-i Amire, y.y. 1292 h.

Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet Yay., İstanbul 2002.

....., *İslam'ın İnanç Esasları*, İSAM Yay., İstanbul 2010.

Dameğanî, Hüseyin, *İslâhu'l-Vucûh ve'n-Nezâir*, Daru'l ilm li'l-Melâyîn, Beyrut 1977.

Düzgün, Ş. Ali, *Allah Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay., Ankara 2005.

....., *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ Yay., Ankara 1998.

Esen, Muammer, *Kur'ân'da Peygamberlik*, Araştırma Yay., Ankara 2012.

Feyyûmi, Ahmed b. Muhammed, *el- Misbâhu'l- Munîr*, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, tsz..

Gölcük, Şerafettin, Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Dağıtım, 5. Baskı, Konya 2001.

Görgün, Tahsin, "Nübüvvet: İnsanlığa Rahmet", *İslam'a Giriş Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, DİB Yay., Ankara 2007.

Harpûtî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâid-i Ehli'l-İslam*, Dersaadet, y.y. 1330 h..

İbn Fûrek, Ebû Bekr, *Mücerredü'l-makâlalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî*, Beyrut 1987.

İbnu'l-Humâm, Kemâl, *el-Musâyere*, Bulak 1317.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr, *Zâdu'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*, Müessesetü'r-Risale, 27. bs., Beyrut 1994.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlü'd-Din Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut 1990.

İbnü'n-Nefis, *er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye*, (nşr.: Abdulmun'im M. Ömer-Ahmed A. Hureydî), Kahire 1987.

İbn Teymiye, Takıyyuddin Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmû'u fetâvâ*, (nşr.: er-Risaletü'l-Âmme li Şuûni'l-Haremeyni's-Şerifeyn), Riyad, tsz..

İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredât*, Dâru Kahraman, İstanbul 1981.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, (I-II), İstanbul 1339 h..

Kâdî Abdülcebbâr, b. Ahmed Ebü'l-Hüseyn, *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*, Dârü'l-hilal, y.y. 1971.

Kalmahan, Erjan, *İmâm Mâtürîdî'de Peygamberlik*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2003.

Karadaş, Cağfer, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, Ensar Yay., İstanbul 2013.

Kılavuz, Ahmet Saim, *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâma Giriş*, Ensar Yay., İstanbul 2010.

Kutluer, İlhan, "Berâhime'den İbn Sina'ya Nübüvvetin İnkâr ve İspatı", *Akıl ve İtikad* içinde İz Yay., İstanbul 1998.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitabü't-tevhid*, (thk.: Fethullah Huleyf) Beyrut 1970.

Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-Akl ve'l-İlm*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul 1950.

Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tebziratü'l-edille*, I-II (tahk.: C. Selame) Dımeşk 1990.

Öztürk, Yener, *Kur'ân'da Ahiret*, Işık Yay., İstanbul 2001.

Râzi, Muhammed b. Ebi Bekr, *Muhtaru's-Sıhah*, Dâru'l-Kitâbi'l Arabî, Beyrut 1967.

Râzî, Ebû Bekr, "Ebû Bekr er-Râzî ile Ebû Hatim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (haz.: Mahmut Kaya), Klasik, İstanbul 2003.

Râzi, Muhammed b. Hüseyin Fahreddin, *Kelâma Giriş-el-Muhassal*, (çev.: Hüseyin Atay), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002.

Sâbûnî, Nureddin, *Mâtürîdiyye Akâidi*, (trc.: Bekir Topaloğlu) Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1979.

Semerkandî, Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed, *Cümelü usulî'd-dîn, Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risâlesi* içinde, (haz.: A. Saim Kılavuz), Emek Matbaası, İstanbul 1989.

Sırrı Giridî, *Nakdu'l-Kelâm*, Kostantiniyye 1303 h..

Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat tsz..

Tahanevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn*, Kahraman Yay., İst. 1994.

Taftâzanî, *Kelâm İlmi ve İslam Akâidi –Şerhu'l Akâid-*, (haz.: Süleyman Uludağ), Dergah Yay.,y.y. 1999.

....., *Şerhu'l-Mekâsîd*, İstanbul 1305.

Topaloğlu, Bekir, *“Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri”, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik-Tarihi Arka planı, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâtürîdîlik Mezhebi*, (haz.: Sönmez Kutlu), Kitabiyat Yay., Ankara 2003.

....., *“Allah” DİA*, c. II, İstanbul 1989.

Tümer, Günay *“Brahmanizm”*, *DİA*, c. VI, İstanbul 1992.

Yavuz, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yay., İstanbul 1998.

Yavuz, Yusuf Şevki, *“İrâde”*, *DİA*, c. XXII, İstanbul 2000.

....., *“Kelam”*, *DİA*, c. XXV, Ankara 2002.

....., *“Nübüvvet”*, *DİA*, c. XXXIII, İstanbul 2007.

....., *“Ba's”*, *DİA*, c. V, Ankara 1992.

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1978.

Yurdağür, Metin, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri*, Marifet Yay., İstanbul 1996.

Zemahşerî, Ebû Kâsım Cârullah, *Esâsü'l-Belâğa*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1989.

DÜALİZM VE ANTİK ARI KÜLTÜRÜ

Hayrettin KIZIL*

Özet

Düalizm tabiri, çift kutuplu bir inanç sistemini ifade etmektedir. Tanrıların iyi ve kötü şeklinde sınıflandırıldığı bu sistem Ari mitolojisinde görülmüştür. Arilerin toplumsal hayatı, yaşam koşulları onların inanç sistemini de etkilemiştir. Göçebe topluluklardan oluşmaları, tabiatla içli dışlı bir yaşam sürmüş olmaları Ari tanrılarını şekillendirmiştir. Bu nedenle Antik Ari mitolojisindeki bazı tanrıların, tabiatla ilgili soyut kavramların kişileştirilmiş halleri oldukları görülmektedir. Bu inanç sisteminde düalizmde ortaya çıkmış tanrılar iyi ve kötü olarak kategorize edilmiştir. Bu makalede de Arilerin, toplumsal yaşamlarının inançları üzerindeki etkileri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ariler, Düalizm, toplumsal yaşam, mitoloji

Dualism and Ancient Arian Culture

Abstract

Dualism refers to a bipolar belief system. This system in which the gods were classified good or bad was seen in Arian mythology. Aryans social life and living conditions also affected their belief system. For they were nomadic communities, Arian gods were shaped from their life of intimate nature. For this reason, it is seen that some of the gods of the ancient Arian mythology were the personification of abstract concepts

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi Bölümü

about the states of nature. In this belief system, dualism has emerged and gods have been categorized good or bad. In this article, influences of the social lives of the Aryans on their beliefs were studied.

Key Words: Arian, Dualism, social life, mythology.

Giriş

Dini inançlar, insanı ve toplumu şekillendirmesinin yanında bazen insan ve toplum tarafından da şekillendirilmektedir. Özellikle dini metinlerin olmadığı kültürlerde mitolojik inançların, insan ve toplum tarafından etkilenerek yeni bir form alabildikleri görülmektedir. Dinler Tarihi incelendiğinde dünyanın farklı yerlerinde ortaya çıkmış bazı inanç sistemlerinde bu durum somut bir şekilde görülmüştür. Bu inanç sistemleri ortaya çıktıkları toplumun yerleşik veya göçebe olmalarına, tarım veya hayvancılıkla uğraşmalarına hatta coğrafi şartlara göre biçimlenmişlerdir. Ari mitolojisi incelendiğinde de onun ortaya çıktığı toplum tarafından şekillendirildiği görülmüştür.

Bu makalede Ari mitolojisinin ortaya çıktığı bağlam esas alınarak toplumsal yaşam-inanç etkileşimi incelenmiştir. Çalışmada Arilerin toplumsal yaşamlarının inançları üzerindeki etkisi ele alınmıştır. Makale üç bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Birinci bölümde düalizm kavramı, ikinci bölümde Arilerin toplumsal yaşamları ve özellikleri ile toplumsal yaşamın inancı etkilemesi konuları, üçüncü bölümde ise Ari düalizmi incelenmiş, makale sonuç bölümü ile bitirilmiştir.

Makale hazırlanırken her bir bölüm ilgili olduğu alan esas alınarak çeşitli kaynaklardan istifade edildi. Bu nedenle Dinler Tarihi ile ilgili kitapların yanında zaman zaman Din Sosyolojisi ile ilgili eserlerden de yararlandı. Dini metinler için Avesta ve Rigveda'nın İngilizce ve Türkçe çevirilerinden faydalandı. Avesta metinleri için James Darmesteter'in İngilizce evirileri ile zaman zaman *Avesta*

Zerdüştilerin Kutsal Metinleri adlı Türkçe çevirisinden, Rigveda için ise <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv01054.htm> sitesinden ve *Asya Dinleri* adlı kitabın Rigveda ile ilgili bölümlerinden istifade edildi.

1. Düalizm Kavramı

Latince *duo*/iki'den türetilmiş¹ *düalizm* tabirini ilk defa Thomas Hyde, 1700'de yazdığı *Historia Religionis Veterum Persarum* adlı eserinde Perslerin dinini tanımlarken "*dualiste*" şeklinde kullanmıştır.² Thomas Hyde, düalizmi Yüce Tanrı'nın yanında, onun gibi ebedi telakki edilen bir kötü varlığı kabul eden düşünce sistemini belirtmek için kullanmıştır. Pierre Bayie de bu kavramı, 1720 yılında yayınladığı bir sözlüğün *Zoroastre* maddesinde kullanmıştır. Bu eserinde Pierre Bayie, Thomas Hyde'ın düalizm için verdiği anlamı esas almıştır.³ Düalizm, iyilik ile kötülüğün, ışık ve karanlığın birbirinden ayrı ve birbirine eşit derecede olan iki ezeli ve ebedi güçten kaynaklandığı görüşünü savunmaktadır. Bu görüşün, "ikicilik" ya da "iki tanrıcılık" olarak da tabir edilebileceği ifade edilmiştir.⁴

Düalizm'in İslami Terminolojideki adı ise *Seneviyye*'dir. "Katlamak, bükme; ikinci olmak; iki katını almak" anlamlarındaki *seny* kökünden türemiştir. "İkili sisteme bağlı olanlar" anlamına gelmektedir. İslam kaynaklarında alemi nur ve zulmet olmak üzere

¹ Michael Maher, "Dualism", *Catholic Encyclopedia*, c.V, tarihsiz, s.379.

² Ugo Bianchi, Yuri Stoyanov, "Dualism", *Encyclopedia of Religion*, USA, 2005, s.2505.

³ Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2005, s.190-191.

⁴ Ugo Bianchi, Yuri Stoyanov, "Dualism", s.2505

iki ezeli aslın yaratıp yönettiğine inanan din veya mezhepler *Seneviyye* olarak anılmıştır.⁵

Şehristani, *Seneviyye*'nin Mecusilere özgü bir inanış olduğunu belirtmiştir. Şehristani'ye göre Mecusiler, iki aslın varlığını kabul etmişlerdir. Onlara göre iki tane kadim müdebbir vardır. "Hayır" ve "şer", "yarar" ve "zarar", "salah" ve "fesat" bunlar arasında ikiye ayrılmıştır. Birine "Nur" diğereine "Zulmet" adını vermişlerdir. Fars dilinde ilkinin adı Yezdan diğereinin adı da Ehrimen'dir. Şehristani bu bilgileri aktardıktan bir paragraf sonra gerçek Mecusiler'in bu iki aslın kadim ve ezeli olmasını caiz görmediklerini onların *Nur*'u ezeli, *Zulmet*'i ise muhdes olarak kabul ettiklerini belirtir.⁶ *Düalizm*, Farsçada *dog negi* şeklinde ifade edilmekte aynı şekilde biri hayır diğeri şer olmak üzere iki kaynağı kabul etme anlamında kullanılmaktadır.⁷

İki kaynağın, iki temel ögenin varlığını kabul etmesi nedeniyle düalist düşünce, monistik veya panteistik görüşlerden farklıdır. Bunun yanında basit düalite veya kutupluluklardan özeldir;  nk  erkek ve kadın, sağı ve sol, ışık ve karanlık, iyi ve kötü, ruh ve madde, kutsal ve profan gibi her düalite veya kutupluluk düalizm olarak kabul edilemez. D alizmde asıl olan bunların varlığın temel ögesi olarak kabul edilmeleridir. Yani bu ilkeler, dünyanın nedenleri ve kurucu unsurları olarak anlaşıldığı zaman düalizm vardır.⁸ *Düalizm*'in bir başka özelliğı de iki kutbu oluşturan tanrısal g cler arasında bitmek tükenmek bilmeyen bir çekişme ve mücadelenin var olduğunun kabul edilmesidir. Bu nedenle S b ilik ve Maniheizm gibi dinler de düalist olarak kabul edilebilir. Gnostik düalizmin etkin

⁵ Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye" *D A*; İstanbul 2009, c.36, s.521.

⁶ Muhammed b. Abdülkerim Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal –Dinler ve Mezhepler Tarihi-*,  ev: Muharrem Tan, Yeni Akademi Yayınları, İzmir 2006, s.223.

⁷ Nimet Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2008, s.255.

⁸ Ugo Bianchi, Yuri Stoyanov, "Dualism", s.2505.

olduğu her iki dinde de ışık ve karanlık güçleri arasında ezeli bir mücadelenin olduğu kabul edilmektedir.⁹ Fakat iyi-kötü ve ışık-karanlık vb zıt kutuplar arasında gerçekleştiği kabul edilen mücadelenin en sistematik örneğinin Antik İran'da görüldüğü belirtilmiştir.¹⁰ Hatta herhangi bir dini tanımlamak için belirli bir sözcük kullanılacaksa, Antik İran dini için kullanılacak anahtar sözcük düalizmdir.¹¹ Öyle ki bu düalist algının ileriki dönemlerde Monoteist Zerdüşt öğretisini de etkilediği belirtilmiştir. Buna göre Zerdüşt öncesi dini durum Zerdüşt sonrası döneme ait Avesta ilahiyatını da etkilemiş, teolojik değişim, tektanrıcılığa meyyal Zerdüşî öğretinin düaliteye ve hatta politeizme dönüşmesinde etkin olmuştur.¹²

2. Ariler, Toplumsal Yaşamları Ve Genel Özellikleri

Düalist düşünce tarzının ilk örneklerinden biri Ari Mitolojisi'dir. "Ari" tabiri, günümüz Hint ve İran topluluklarının başlangıcı olarak kabul edilen asırlarca bir arada yaşamış göçebe kabilelerden oluşan topluluklara verilen bir isimdir. "Ari" tabirinin geçtiği ilk yazılı eserler arasında, Hintlilerin Rigveda'sı¹³, Mecusiler'in

⁹ Sâbiilik'teki Gnostik Düalizm için bkz. Şinasi Gündüz, *Sâbiiler Son Gnostikler*, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s.92-106; Maniheizm'deki Gnostik Düalizm için bkz. Şinasi Gündüz, "Maniheizm", *DİA*, Ankara 2003, c.27, s.575-576.

¹⁰ Michael Maher, "Düalizm", c.V, 379.

¹¹ İskender Oymak, *Zerdüştlük (İnanç, İbadet, Adetler)*, Elazığ 2003, s.106.

¹² Mehmet Alıcı, *Kadim İran'da Din Monoteizm'den Düalizm'e Mecusi Tanrı Anlayışı*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2012, s.96-97, 131.

¹³ Rigveda'da geçtiği bazı yerler için bkz.:<http://www.sacredtexts.com/hin/rigveda/index.htm> sitesinde yayınlanmakta olan Ralph Thomas Hotchkin Griffith'e ait Rigveda'nın İngilizce çevirisi, Hymn LI, 8; Hymn LIX, 2; Hymn, LXXII, 3; Hymn, XCVI, 3 vb. Ayrıca Bkz P. T Raju,-Ningsit Chan -Joseph M. Kitagawa ve İsmail Raci Faruki, *Asya Dinleri*, Tükçesi, Abdullah Davudoğlu, İnkılab Yayınları, İstanbul 2002, s.48,50.

Avesta''sı¹⁴, Klasik Yunan yazarlarından Herodot'un Tarih kitabı¹⁵ vardır. Bu tabir aynı zamanda, Ahamenişler dönemine ait Nakş-ı Rüstem yazıtlarında da geçmektedir. Bu yazıtlarda Darius kendisini "bir Pers, Ari ırkından bir Aryan" olarak tanımlamıştır.¹⁶

Ariler'in günümüz bilim dünyasına girmesi, 1786'da Hindistan Yüksek Mahkemesi yargıcı olarak görev yapan William Jones ile başlamıştır. Hindistan'da bulunduğu sırada Sanskrit dili ile bazı Avrupa dilleri arasındaki benzerlikleri tespit eden Jones'tan sonra Ariler hakkında bilim dünyasında yoğun çalışmalar yapılmıştır.¹⁷ Bu bağlamda Hint-Avrupalıların anayurdu, toplumsal yaşamları, dilleri, inançları araştırılmıştır.

Bu araştırmaların sonuçlarına göre Hint-Avrupalılar, Karadeniz'in kuzeyinde Karpatlar ile Kafkaslar arasında kalan bölgelerde asırlarca bir arada yaşamış topluluklardır.¹⁸ Yarı göçebe olarak yaşayan bu topluluklar rahipler, savaşçılar ve obanlar gibi farklı sınıflardan oluşmaktaydı.¹⁹ Ariler, uzun süre bir arada yaşadıktan sonra dünyanın farklı yerlerine dağıldılar. İlk bölünmede bir bölümü Avrupa'ya diğer bölümü Asya'ya doğru göç etmiştir.²⁰

¹⁴ Avesta'da geçtiği bir yer için bkz Darmesteter, *The Sacred Books Of The East* , IV, Avesta Vendidad, 1/3, s.5.

¹⁵ Herodot, tarih kitabında Medler'den söz ederken, Med ve Perslerin eskiden "Arian"lar olarak tanındıklarını belirtmiştir. Bkz Herodotos, *Tarih*, ev: Müntekim  kmen, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2012, 7/62, s.540.

¹⁶ Bailey, <http://www.iranicaonline.org/articles/arya-an-ethnic-epithet> erişim tarihi: 28/02/2012. Ayrıca bkz.: Mills, *Our Own Religion in Ancient Persia*, s.143.

¹⁷ Herman Kulke, Dietmar Rothermund, *Hindistan Tarihi*, ev: Müfit Gürsoy, İmge Yayınları, Ankara 2001, s.53-53; A. Ragozin Zenaidi, *Media, Babylon, Persia From the Fall of Nineveh To The Persian War*, Lonbon 1889, s.15.

¹⁸ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, ev: Ali Berktaay, Kabalcı Yayınevi, 2.Basım, İstanbul 2007, c.I, s.233.

¹⁹ Mary Boyce, *Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices*, London 1979, s.2

²⁰ Joseph Campbell, *Doğu Mitoloğisi Tanrının Maskeleri*, ev: Kudret Emiroğlu, 3.Baskı, İmge Kitabevi, Ankara 2003, s.175.

Günümüzde Hint-İranlılar olarak adlandırılan Asya'ya doğru göç etmiş topluluklar asırlarca bir arada yaşadıkları M.Ö. 2000 yıllarında ikiye bölünmüş²¹, bir kısmı Hint yarımadasına diğer kısmı İran'a göç etmiştir.²² Yarı göçebe gruplar Hint Arileri ve İran Arileri olarak ikiye ayrıldıktan sonra da ilk özelliklerini korumuş, kırsal/pastoral yaşamlarına devam etmişlerdir.²³

Göçebe ve savaşçı kabilelerden oluşan Arilerin kullandıkları ortak sözcük dağarcığından tarımla uğraştıkları, sığır (aynı zamanda domuz ve büyük olasılıkla koyun) yetiştirdikleri ve hem yabani hem de evcilleştirilmiş atı bildikleri anlaşılmaktadır. Tarımla da uğraşmalarına rağmen daha çok hayvancılık ekonomisi etkili olmuştur. Göçebelik, ailenin ataerkil yapısı, talan baskınlarına düşkünlük, fetihlere yönelik askeri örgütlenme, Hint-Avrupa toplumlarının ayırt edici özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Arkeolojik kazılar ve mezar yapılarından, zengin ve yoksul mezarlar arasındaki zıtlıktan, o dönemde oldukça köklü bir toplumsal farklılaşma olduğu anlaşılmaktadır.²⁴

Bu toplumun rahipler, savaşçılar, hayvancılıkla uğraşanlar/çiftçiler olmak üzere üç kesimden oluştuğunu gösteren en eski kanıtlardan birinin Mitanniler ile Hititler arasındaki bir antlaşmada görülebileceği belirtilmiştir. Bu antlaşmada dört büyük Ari tanrısı Mitra, Varuna, İndra ve Nasatya'ya yemin edilmiştir. Bu tanrılardan Mitra ve Varuna, Vedalar'da belirgin bir biçimde bir arada kullanılmaktadır. Dumezil'e göre Mitra ve Varuna Hint egemenliğinin iki ana özelliği olan yasama ve din erkini temsil

²¹ Boyce, *Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices*, s.2

²² Irach J.I. Taraporewala, *Zerdüşt Dini, Zerdüşt'ün Gathaları Üç Unutulmuş Din: Mitraizm, Maniheizm, Mazdakizm*, Çev: Nice Damar, Avesta Yayınları, İstanbul 2002, s.15-16.

²³ Boyce, *Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices*, s.2.

²⁴ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c.I, s.234.

etmektedir. Bunlardan Nasatya halkın ve çiftlik hayvanlarının sağlığıyla ilgiliyken, İndra ise tam anlamıyla bir savaş tanrısıdır.²⁵

2.1. Toplumsal Yaşamın Din Algısını Etkilemesi

Bilindiği gibi din, insanlık tarihinin her döneminde etkili olmuş bir kurumdur. Din, dil, kültür, düşünce dünyası vb insan hayatının maddi ve manevi bütün yönlerini etkileyen hatta belirleyen bir kurumdur. Bu özelliklere sahip olmasına rağmen dinin bazı dönemlerde insanoğlunun müdahalesi sonucu şekillendiği hatta düzenlendiği görülmektedir. Yani din toplumsal yaşamı etkilediği gibi toplumsal değişimden de etkilenmiştir. Özellikle belli bir yazılı metni olmayan mitolojik dinlerde, din algısının kültürden, düşünce dünyasından veya toplumsal yaşamdan etkilendiği görülmektedir. Bu etkilenmeler bazen kasıtlı bazen de kişinin kendi yaşam şartlarının etkisiyle dini anlaması, sonucu olabilmektedir. Yani hayat tarzının ve maddi olanakların insan düşüncesini yönlendirmesi sonucu dini algılayış farklı şekillerde gerçekleşmektedir. Mitolojik dinlerde bu "algı" zamanla dini değiştirmekte, dine yeni unsurlar katmaktadır. Ali şeriatı'ye göre bütün ruh , fikri ve kültürel değişimlere paralel olarak, dine ait inanç esasları da, medeniyetlerin değişim tarihleri boyunca insanlığın zihninde çeşitli şekillere b r nm ştir.²⁶

İnancın ve din algısının toplumsal yapıdan ve coğrafi şartlardan etkilenmesi yani bir toplumun inanç sisteminin o toplumun yaşam tarzından ve yaşadığı coğrafyadan etkilenebileceği ile ilgili olarak birçok kişi benzer görüşler  ne sürmüştür. Bunlardan toplumsal yaşam şeklinin ve coğrafi şartların din algısını etkilediğini belirten İbn Haldun, Mukaddimesi'nde bedev  (geçimlerini ziraat ve

²⁵ J.P. Mallory, *Hint Avrupalıların İzinde Dil, Arkeoloji ve Mit*,  ev: Müfit Günay, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2002, s.154.

²⁶ Ali şeriatı, *Dinler Tarihi*, s.461.

hayvancılıkla sağlayan ve badiyelerde yaşayan)²⁷ ve Hadaî (medeni, şehirlerde ve kentlerde yaşayan) toplulukları incelemiştir. İbn Haldun'a göre Bedevî ve Hadaîler ahlak, din ve fiziksel yapı açısından birbirlerinden farklı özelliklere sahiptirler.²⁸ Bedevîler, şehirlilerden daha cesur, hayır ve iyiliğe şehirlilerden daha çok meyillidirler.²⁹

İbn Haldun, bunun yanı sıra coğrafi ve iklimsel şartların insanların fiziki yapısını, ahlakını, "din" anlayışını ve kişisel özelliklerini etkilediğini, alçak, sıcak ve deniz kıyısında olan yerlerde (deniz, sıcaklığı ve harareti arttırdığı için) yaşayanların yüksek ve serin yerlerde yaşayanlara göre eğlenceye daha çok düşkün olduklarını belirtmiştir.³⁰

İbn Haldun, bolluk ve israfın kişinin ahlak ve dini inancına zarar verdiğini, lüks içinde yaşamayıp, kendilerini zevklerden ve zevkli şeylerden uzak tutanların, bolluk ve lüks içinde yaşayanlara göre daha dindar ve ibadetlere daha düşkün olduklarını, bu nedenle şehirlerde ibadetlere düşkün olanların daha az olduğunu belirtmiştir. Abidlerin daha çok darlık içindeki bedevîlerden çıktığını ifade eden İbn Haldun³¹ bunun nedenini şehir hayatına dayandırır. Çünkü konfor ve rahatlık insanın bedenini yumuşattığı gibi dinini de yumuşatır, onu temelinden kemirir. Ahlakını bozduğu gibi dinini de bozar.³²

²⁷ Muhammed b. Abdurrahman b. Haldun Hadrami İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev: Halil Kendir, Yeni Şafak Kültür Armağanı, Ankara 2004, c.I, s.157.

²⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, c.I, s.157-170.

²⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz İbn Haldun, *Mukaddime*, s.163-168. İbn Haldun, cesaret konusunda Sahabilerin istisna olduğunu, onların sürekli olarak Kur'an ve Hz Peygamber tarafından eğitildiğini, cesaret ve yürekliliğin sürekli kalplerine aşılandığını belirtmiştir. (Bkz İbn Haldun, aynı yer)

³⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, c.I, s.121-122.

³¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, c.I, s. 124.

³² Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s.177.

Toplumsal yaŖamın dini etkilediğini Max Weber de öne s rm Ŗt r. Weber'e göre göçebelik, yerleŖik çobanlık, köy, Ŗehir, vb yaŖam tarzı, dini tutum ve davranıŖlara yansiyabilmektedir. Bunun yanı sıra köylüler, askerler, tüccarlar, köleler, iŖçiler ve entelektüeller gibi farklı meslek gruplarının yaŖam tarzları da dini tutum ve davranıŖlarını etkileyebilmektedir.³³ AŖađı orta sınıfın hayatı, özellikle Ŗehir esnafı veya küçük tüccarın hayatı, köylünün hayatıyla kıyaslandığında, bunların hayatının doğa ile daha az iliŖkisinin olduğu da açıktır. Sonuçta doğanın akıldıŖı g clerini etkilemek için büyüyen bağımlılığın, Ŗehir sakinleri ve çiftçiler için aynı anda rol oynadığı söylenemez.³⁴

Joachim Wach ise, dini inançların toplumun uđraŖtıđı mesleklere göre deđiŖebileceđini aynı zamanda farklılaŖmadan etkilenebileceğini ifade etmiŖ “Din Sosyolojisi” adlı kitabında konu ile ilgili olarak Amerika, Afrika, Hindistan, Yeni Gine gibi Dünya'nın farklı yerlerinden örnekler vermiŖtir.³⁵

 nver Günay, göçebe hayatının en önemli ögesinin aile ve kabile olduğunu belirtmiŖ, göçebe yaŖayanlar ve hayvancılıkla uđraŖanlar arasında kanlı kurbanların önemli bir yer tuttuğunu, önemli günlerin ve bayramların göçebe hayatın ritmiyle uygun olduğunu ifade etmiŖtir. Hatta göçebe ve savaŖcı toplumların yerleŖik hayata ge iŖlerinde bu iki form arasındaki telakkilerin onların dini yaŖayıŖlarına da yansıdağına iŖaret etmiŖtir. Buna göre dindarlık türü içerisinde kutsallıklar da köylü ve ziraata dayalı hayat telakkisine göre Ŗekil deđiŖtirmektedir.³⁶

³³ Max Weber “Din Sosyolojisi”,  ev: Mevl de Ayyıldızoğlu, *Din Sosyolojisi*, Der: Yasin Aktay-M. Emin K ktaŖ, Vadi Yayınları, Ankara 1998, s.155-157.

³⁴ Max Weber “Din Sosyolojisi”, s.155.

³⁵ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*,  ev:  nver Günay, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, s.276-296.

³⁶  nver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2000, s.299-300.

Göçebe topluluklar tabiatla iç içe sürekli temas halinde oldukları için inançları bu durumdan etkilenebilmektedir. Tabiatla doğrudan doğruya ve devamlı temas halinde bulunan köylü, tabiatüstü sihri formlara öteki toplumsal çevrelere oranla daha duyarlıdır. Bu yolla köylü, kendi hayat faaliyetleri için, esrarengiz güçlerin yardımını sağlamaya, köylülerin de fesadını bertaraf etmeye çalışmaktadır. Keza, ziraate dayalı köylülerin dindarlıklarında bolluk ve bereket tanrıları ve benzeri kutsallıkların önem kazanması da bu bakımdan kayda değerdir. Köylü dindarlığı her çeşit savaşı girişimi reddetmektedir.³⁷

Toplumsal yaşamın farklı tanrı anlayışlarına sebep olabileceği ifade edilmiştir. Pettazoni, farklı tanrı anlayışlarının toplumsal yaşamdan etkilenme sonucu olduğunu belirtmiştir. Pettazoni'ye göre değişik toplumlarda görülen Semavi (Göksel) Baba'nın geçmişinde uzun bir pastoral ataerikl medeniyet geleneği; Toprak Ana'nın geçmişinde ise, uzun tarımsal anaerikl medeniyet geleneği vardır. Semavi Baba, varlıkları gökten gelen yağmura bağlı olan meralarda yaşayan sürüleri ve onların ürünleriyle geçimlerini sağlayan göçebelerin tipik Yüce Varlığıdır. Toprak Ana ise, arazilerinin gelirleriyle geçinen çiftçilere özgü bir Yüce Varlıktır.³⁸ Pettazoni, ilahi varlığın bu algılanış şekillerinin, onları etkileyen ve değişik Yüce Varlıkların ifadeleri olan farklı kültürel gerçeklerle esaslı ilişkileri olduğunu ifade etmiştir.³⁹

Toplumsal yaşamın dini inanç üzerindeki etkileri konumuz olan Arilerde de tezahür etmiştir. Dini anlayışın toplumsal yaşam yanında coğrafi özellikler ve iklimden de etkilenebildiği Hindistan ve İran'a göç etmiş Arilerde görülebilmektedir. Hint ve İran Arilerini

³⁷ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 300. Ayrıca bkz Max Weber, "Din Sosyolojisi", s. 155.

³⁸ Rafaella Pettazoni, "Yüce Varlık: Fenomenolojik Yapı ve Tarihsel Gelişim", *Tanrı'ya Dair*, Derleyen ve Çeviren: Fuat Aydın, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s.33-34.

³⁹ Rafaella Pettazoni, "Yüce Varlık: Fenomenolojik Yapı ve Tarihsel Gelişim", s.35.

karşılaştıran Ali Şeriatî,, Hindistan'a göç eden Arilerin verimli bir memleketle karşılaştığını, İran'a gidenlerin ise kuru ve az sulak bir memleketle karşılaştığını bunun o bölgedeki insanların din anlayışını etkilediğini Şu Şekilde ifade etmiştir: ".....coğrafi farklılık ve doğurduğu sonuçlar, bir  l de İran'da ve Hint'te yaşanmıştır. Bir ırkın böyle ikili, farklı din yaratmalarına sebep olduğu da söylenbilir.... Hint Aryaileri çok verimli topraklar ve çok rahat bir hayatla karşı karşıya idiler, iktisadi açıdan mükemmelen bir refahın içinde olan bir insan gibi, iŐsiz ve zahmetsiz olarak ekmek elde ediyor, kendiliğinden Őiir, musiki, sanat; çok ince duygular, sapık hayaller veya güzel düŐlerin peŐine d Őuyor; varlığın verdiği imkanlarla rahatça hayatın güncel, iktisadi ve maddi gerçeklerinden, rahatlık ve refahla en yüksek edebi eserleri, en ince Őairane duyguları; en güzel musikileri ve sanatları; en zarif mimari eserleri meydana getirme imkanı buluyorlardı. Ayrıca en derin irfan hazineleri; sofuca ve aŐık a incelikler, yücelerde a an idealler ve insani düŐler Hint kültüründe doğal olarak kendiliğinden meydana geliyordu.⁴⁰

Yani Arilerin iki kolu aynı soydan oldukları halde, biri Hindistan'a diğeri İran Steplerine vardıktan sonra yerleŐtikleri bölgenin etkisinde kalmışlardır. Hindistan'ın verimli iklim Şartları ve coğrafyası daha rahiperver ve münzevi bir dini anlayış doğururken, İran'ın bol  oll  kıraç toprakları ve zor hayat Şartları daha aktif ve mücadeleci bir inanç ortaya çıkarmıştır.⁴¹

İran'ın coğrafi Şartlarının Antik Hint-İran Düalizmi'ni devam ettirdiği iddia edilmiştir. Boyce, İran ve Hindistan'da görülen benzerlikleri iki kültürün ortak geçmiŐine dayandırmakta iken farklı yanları bu kültürlerin gittikleri yerlerdeki coğrafi farklılıklara dayandırmıştır. Buna göre Hindistan'a göç edenlerin zengin bitki

⁴⁰ Ali Şeriatî, *Dinler Tarihi*,  ev: Erdoğan Vatansever, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2001, s. 445-447.

⁴¹ Asiye Tığlı, *Zerdüşt Hayatı ve  ğretisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2004, s.52-53.

örtüsü, muson yağmurları ile karşılaşması antik düalizmi zayıflatmıştır. Fakat İran'a göç edenler burasının Antik Hint-İran halklarının yaşadığı yerlere iklim ve coğrafi şartlar yönünden benzer olması eski inançlarını sürdürmelerine destek vermiştir. Bu nedenle Antik Hint-İran düalizmi İran'da devam etmişken Hindistan'da eskisi gibi etkili olmamıştır.⁴²

3. Ari İnanç Sistemi ve Düalizm

Arilerin toplumsal özellikleri inanç yapılarını etkilemiştir. Göçebe topluluklardan oluşmaları, tabiatla iç içe yaşamaları, hem tabiatla, hem diğer kabilelerle, vahşi hayvanlarla sürekli mücadele içinde olmaları, avcılık vb uğraşlar hem toplumsal sınıflaşmayı hem de dini inançlarını etkilemiştir. Bu bağlamda Antik Arilerin inanç sisteminin belli başlı özellikleri ortaya çıkmıştır. Bunlar put ve mabetlerinin olmaması, tanrılarının tabiatla ilgili olması, yarı göçebe ve farklı kabilelerden oluşmuş olmaları nedeniyle tek bir inanç yerine farklı inançların ortaya çıkmış olması gibi özelliklerdir.

Arilerin en dikkat çekici özelliği onların put ve mabetlere sahip olmamalarıdır. Bu durum toplumsal yaşamın belirgin bir sonucudur. Göçebe hayat onların, tanrılarına bir şekil verip, suretlerini oluşturmalarına ve düzenli bir ibadet sistemi geliştirmelerine izin vermemiştir. Yerleşik hayata geçmemiş olmalarından kaynaklanan bu durum tüm Ariler için geçerli olmuştur. Herodot, kitabında Arilerin tapınaklarının olmadığını belirtmiş, onların güneşe, aya, toprağa, suya ve rüzgara taptıklarını ifade etmiştir.⁴³

Hatta Hint Avrupalıların eski dillerinde "tapınak" anlamına gelen bir terime rastlanmamıştır. Sadece kurban edilmiş hayvanların olduğu ve şiirlerin okunduğu bir yemekle, ilahların "ölümlüler"

⁴² Mary Boyce, *History Of Zoroastrianism*, s.18-19.

⁴³ Herodotos, *Tarih*, 1/131-132, s.75.

tarafından ağırlandıkları bir ziyaret olarak tasarlanmış bir ‘‘ibadet’’ söz konusuydu.⁴⁴ Eliade’a göre tapınak yapmayan Hint-Avrupalılarda tapım büyük olasılıkla açık havada etrafı çevrili, kutsanmış bir toprak parçasında yapılıyordu.⁴⁵ Benzer şekilde Hindistan’daki Arilerin de ilk dönemlerde mabet yapmadıkları belirtilmiştir.⁴⁶

Ari inanç sisteminin diğ r bir özelliği tanrıların tabiatla ilgili olmasıdır. Ari tanrıları incelendiğinde bu tanrıların tabiat hatta insanla ilgili bazı özelliklerin tanrılaştırılmış hali olduğu görülmektedir. G cebe hayatın zor şartları, hayvancılık ve geniş ovalarda sürdürülen hayat, Ari tanrılarını şekillendirmiştir. Antik Ari döneminin anlatan kaynaklar incelendiğinde bu durum açık bir şekilde görülmektedir. Bu dönemin inanç sistemi, yani Zerdüştilik  ncesi Ari inanç sistemi, konusundaki en önemli kaynaklar, Hint kutsal kitapları Vedalar ile Mecusilerin kutsal kitabı Avesta’dır. Bunun yanında Firdevsi’nin şehname’sinde de konu hakkında veriler olduğu belirtilmiştir.⁴⁷

Aslında bu metinler eski Ari dinine ait tanrıları ve onlara tapan kabileleri tam olarak tanımlamamasına rağmen yine de Arilerin dini inançları, Ari inançlarındaki ortak temalar, Ariler içerisindeki farklı dini gruplar, dini gruplar arasındaki ilişkiler ve gelenekleri anlamaya yardım etmektedir.⁴⁸ Mary Boyce, Rigveda ile Avesta’nın, karşılaştırılması sonucunda Hint-İranlıların eski dinlerinin ortaya çıkarılabileceğini, farklı malzemelerden hem Proto Hint İnan dinleri

⁴⁴ Mallory, *Hint Avrupalıların İzinde..*, s.149.

⁴⁵ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c.I, s.236.

⁴⁶ Subhash Kak, *Vedic Elements In The Ancient Iranian Religion of Zarathustra*, Adyar Library Bulletin, vol. 67, 2003, s.58.

⁴⁷ <http://www.heritageinstitute.com/zoroastrianism/aryans/religion.htm> erişim 05/04/2013.

⁴⁸ <http://www.heritageinstitute.com/zoroastrianism/aryans/religion.htm> erişim 05/04/2013.

hem de Zerdüşt doğmadan önce ortaya çıkmış müteakip gelişmelerin anlaşılabilceğini belirtmiştir.⁴⁹

Mary Boyce, başka bir eserinde, yine Avesta ve Rigveda'dan antik döneme, pastoral yaşamın biçimlendirici etkisinin hakim olduğu döneme, ait bazı dini inançların bulunacağını belirtmiştir.⁵⁰ Bu iki eser incelendiğinde Arilerin inandıkları bazı tanrı isimlerinin tabiat güçleri, tabiat olayları oldukları görülür. Bundan Arilerin tabiat güçlerini kişileştiren, tabiat olaylarına tanrısal güçler yükleyen bir inancı benimsemiş ateş, su, toprak, yıldırım, gökyüzü ve hava, güneş, ay ve yıldızların belirli güçler/tanrılar tarafından yönlendirildiğini esas alan bir inanç sistemini kabul ettikleri anlaşılmaktadır.⁵¹

Bu inanç sisteminin tüm Hint-Avrupa topluluklarında ortak bir özellik olduğu, Hint-Avrupa ırkından gelen Töton, Hellen, Kelt, Slav, İtalyan, Ermeni ve Pers (İran) halkının dinleri üzerine yapılacak karşılaştırmalı bir çalışma açısından bakıldığında, bu insanların esas dinlerinin, her türlü şüphenin ötesinde, her biri özel fonksiyona sahip bir yığın irili ufaklı tanrıya duyulan animistik inançtan müteşekkil olduğunun anlaşılacağı ifade edilmiştir.⁵²

Hint-Arilerin tapındığı tanrılar arasında Avesta'da, Atar (ateş), Apas, Haoma ve Guesh-Urvan (boğanın ruhu), Asman (gökyüzü) ve Zam (yeryüzü), Khwar (güneş) ve Mah (ay), Vayu (rüzgar), gibi doğa fenomenleriyle bağlantılı çok sayıda ilahi varlıkların ismi geçmektedir. İnsanlar sözleşme tanrısı Mithra'ya, ardından ateş ve güneşle ilgili tanrılar ve Asura/Ahura payesi almış Apam-Napata'ya

⁴⁹ Mary Boyce, *Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices*, s.3.

⁵⁰ Mary Boyce, *History Of Zoroastrianism vol. I The Early Period*, Leiden 1975, s.3.

⁵¹ Maneckji Nusservanji Dhalla, *Zoroastrian Theology From The Earliest Times To The Present Day*, New York 1914, s.4-5; Zenaïdi, s.39.

⁵² C.A. Kadir,, "İslam Öncesi Hint Düşüncesi", Çev: Kürşat Demirci, *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, c.I, s.33.

inanyorlardı.⁵³ Avesta'nın Yeşt bölümünde yukarıda ismi geçen Mah (Ay), Khvarşed (Güneş), Mithra, Zam, sulara, yeryüzüne, ateşe, yildızlara yakarıldığı, bunlara ilahiler okunduğu veya kurban sunulduğu görülmektedir.⁵⁴

Yukarıda ismi verilen bazı tanrıların Rigveda'da geçtiği görülmektedir. Hint Arilerine ait Rigveda'nın tanrı anlayışı da Zerdüştilerin Avesta'sında geçen tanrı anlayışına benzemektedir.⁵⁵ Rigveda'da büyük ya da küçük tüm tanrıların ilahlaştırılmış tabiat olduğu görülmektedir. C.A. Kadir, Vedik tanrıları üç Şekilde incelemiştir. Bunlar:

1- Göksel Tanrılar, Dyaus⁵⁶ (Yun. Zeus), Mitra⁵⁷ (güneş ışığının tanrısı), Surya⁵⁸ (güneş) vb.

2- Atmosfer Tanrıları: İndra⁵⁹, Marutlar⁶⁰ (fırtına tanrıları), Vayu⁶¹ (rüzgâr tanrısı) vb.

⁵³ *Avesta Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*. (2012). ev., Fahriye Adsay/İbrahim Bing l, İstanbul: Avesta Yayınları, s.10.

⁵⁴ *Avesta Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*, s.356 ve sonrası (Ayrıca Bkz Yasna, 38/1; Yasna, 38/3; Yasna,68/1). Avesta, incelendiğinde yukarıda ismi verilen tanrıların kurbanlar ve adaklar sunulduğu görülmektedir (Bkz *Avesta Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*, s.175-228). Avesta'nın Rûm Yaşt bölümünde Vayu'ya yapılan övgüler ve yakarışlar yer almaktadır (Bkz James Darmesteter, *The Sacred Books Of The East Volume XXIII, The Zend Avesta Part II*, Oxford 1883, s.249-263.

⁵⁵ Hayreddin Kızıl, "Rigveda ve Avesta Tanrı Panteonundaki Benzerlikler", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, Yıl:13, Sayı:1, Bahar 2013, s.29-52.

⁵⁶ "Dyaus"un, Rigveda'da geçtiği bir yer için bkz <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv01054.htm> Ralph Thomas Hotchkin Griffith'e ait Rigveda'nın İngilizce evirisi Hymn, LIV, İndra/3, erişim 21/04/2013.

⁵⁷ "Mitra" ile birlikte diğer tanrıların hitap eden bazı ilahiler için bkz <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rvi01.htm> Ralph Thomas Hotchkin Griffith'e ait Rigveda'nın İngilizce evirisi erişim 21/04/2013 ile Raju, *Asya Dinleri*, s.51, 54, 57.

⁵⁸ "Surya"ya hitap eden bir ilahi için bkz <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/index.htm> Ralph Thomas Hotchkin Griffith'e ait Rigveda'nın İngilizce evirisi Hymn L, Surya ilahisi. Erişim 21/04/2013.

3- Yeryüzü Tanrıları, Rigveda'da nehirlerin tanrılaştırıldığı belirtilmiştir. Bu nedenle Sindu (İndus), Vipas (Bias) gibi bazı nehir isimleri geçmiştir. Bunlar dışında Rigveda'da Agni⁶² (ateş), Soma⁶³ (Avesta'da Haoma) vb tanrı isimleri de geçmektedir.⁶⁴

Antik Arilerin diğer bir özelliği ise yarı göçebe ve birbirinden farklı kabilelerinden oluşmaları nedeniyle farklı inançlara sahip olmalarıydı. Bu kabileler arasında din farklılığın yanında savaşların çıkmış olması da muhtemeldir. Zerdüştü ve Hindu metinleri okunmasından ilk dönemlerde Ariler arasında tek bir dinin olmadığı anlaşılmaktadır. O döneme ait bilgilerden Ariler arasında zaman içerisinde farklılaşmış birbiriyle ilişkili üç dinin olduğu belirtilmiştir. Bu dinler tarihin farklı dönemlerinde ve farklı noktalarda farklı bir görünüm arz etmekteydi. Üç dinin bir arada yaşadığı dönemler olduğu gibi birbirleriyle çatıştıkları dönemler de olmuştu. M.Ö. 1400'lerde Mitanniler'e ait bir barış antlaşmasında birer *Asura* olarak kabul edilen Varuna ve Mitra ile beraber birer *deva* olan İndra ve Nasatyas'lara da yer verilmiştir.⁶⁵

⁵⁹ "İndra"ya hitap eden bazı ilahiler için ilahi için bkz bkz <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rvi01.htm> Hymn LI, LII, LIII nolu ilahiler. Erişim 21/04/2013.

⁶⁰ "Marut"lara hitap eden bir ilahi için bkz <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rvi01.htm> Hymn XIX. Agni and Maruts erişim 21/04/2013.

⁶¹ "Vayu"ya hitap eden bir ilahi için bkz <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rvi01.htm> Hymn CXXXIV Vayu, erişim 21/04/2013.

⁶² "Agni"ye hitap eden bir ilahi için bkz <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rvi09.htm> Hymn I. Agni. erişim 21/04/2013.

⁶³ Rigveda'da "Soma"ya 120 ilahi sunulmuştur. Bkz Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c.I, 254. Eliade, aynı yerde Rigveda'nın dokuzuncu kitabı tamamen kendisine ithaf edildiğini belirtmiştir. Rigveda'nın bu kitabı için Bkz <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rvi09.htm> erişim 21/04/2013.

⁶⁴ Kadir, "İslam Öncesi Hint Düşüncesi", c.I, s.36-37.

⁶⁵ <http://www.heritageinstitute.com/zoroastrianism/aryans/religion2.htm> erişim 05/04/2013.

Tiele, ilk dönemlerden itibaren hatta birbirlerinden ayrıldıklarından sonra Ari topluluklar arasında farklı inançlara sahip kabilelerin olduğunu kaydetmiştir. Tiele, kitabında Rigveda ve Avesta'daki bazı tanrı isimlerinin ortak olmasına rağmen Ahura/Asura ve Daevas/Deva gibi bazı kavramların zıt anlamlarda kullanılmasının nedenlerine dair yapılmış iddiaları da değerlendirmiştir. Tiele'e göre Daevas'lara tapan grubun Hint topraklarına gittiği Ahura'lara/Asuralara tapanların İran'a gittiği bunun sonucunda Hint'te k tu kabul edilen Asuralar'ın İran'da iyi kabul edildiği, Hint'te k tu kabul edilen Deva'ların İran'da Daeva olarak k tu kaldığı teorisinin geçerli olmadığını iddia etmiştir. Tiele'e göre ayrılıktan sonra uzun süre Daevalar'a tapanlar İran'da da kaldı. Hatta bunlar arasında Zerdüşt'le mücadele edenlerin olduğu Zerdüşt' n ölümünden sonra da uzun süre varlıklarını sürdürdüklerini belirtmiştir. Buna göre Avesta'da geçen Daeva tapıcıları Hintli değil, bunlar İran'a yerleşen Arilerdi.⁶⁶

Tiele'nin bu açıklamasına karşın Taraporewala ve Dhalla, Arilerin iki kola ayrılmadan önce aralarında dini tartişmaların yaşandığını kaydetmişlerdir.⁶⁷ Bunun sonucunda *Ahura/Asura* ile *Daeva/Deva* tabirleri Hint ve İran kutsal kitaplarında farklı anlamlarda kullanılmıştır. Rigveda'da *Deva* iyi *Asura* ise k tu tanrıları ifade etmek için kullanılmışken Avesta'da *Deva* k tu, Ahura ise iyi tanrıları ifade etmek için kullanılmıştır. Taraporewala, İran ve Hint mitolojisinde bu ve benzeri terimlerin taban tabana zıt anlamlarda kullanılmasının nedenini, yukarıda da ifade edildiği gibi Arilerin iki

⁶⁶ Tiele, s.138.

⁶⁷ Dhalla, *History Of Zoroastrianism*, s.8; Taraporewala, *Zerdüşt Dini, Zerdüşt' n Gathaları.....*, s.16

kola ayrılmadan önce soyun iki bölümü arasında çıkan dini tartışmalara dayandırmaktadır.⁶⁸

Arilerin göçebe olmaları ve farklı inançlara sahip olmaları tek bir inanca bağlanmalarını engellemesi, Ariler hakkında araştırma yapanların işini de zorlaştırmakta, tüm Ariler için geçerli olabilecek sağlam bir bilgiye ulaşmayı da engellemektedir. Bu nedenle Eliade'a göre eldeki belge ve bulgulardan başlangıçtaki toplulukların dinsel düşünce ve uygulamalarını değil, ancak Hint-Avrupa ideolojisinin genel yapısı elde edilebilir. Bu durum Hint-Avrupalılara özgü dinsel deneyim konusunda bize bilgi vermekte, ayrıca Ari dili konuşan halkların her birine ait özgül yaratıcılığı değerlendirmemize imkan tanımaktadır.⁶⁹

3.2. Ari Düalizmi ve Kökenleri

Ari kabilelerinin farklı dini inançlara sahip olması inançlarının düalistik özelliğini engellememiştir. Avesta çevirileriyle bilinen Darmesteter, Antik Hint İranlıların dini inançlarını anlatırken onların bu yönünü de incelemiştir. Antik Hint-İranlıların din algısını, düalist olarak ifade eden Darmesteter'e göre Hint-İran dinlerinin temelinde iki ilke mevcuttu: İlki doğada bir **kanun** olduğu ikincisi doğada bir **savaş** olduğu şeklindeydi:

Buna göre ilk ilkenin açıklaması şu şekilde idi: Doğada bir kanun var, çünkü tabiatta mevcut olan her şey sakin ve belli bir düzen içerisinde işlemektedir. Günler, mevsimler, yıllar uyumlu bir şekilde arka arkaya gelip gitmesi insanlarda bir hayranlık

⁶⁸ Taraporewala, *Zerdüş Dini, Zerdüş'ün Gathaları...*, s.16. Mallory, bunun nedenleri arasında her iki topluluğun gittikleri yerlerdeki yerel toplumlarla karışmayı da sayıyor. Bu ve diğer nedenler için Bkz Mallory, *Hint Avrupalıların İzinde*, s.54-61. Ayrıca bkz.: <http://heritageinstitute.com/zoroastrianism/aryans/religion.htm> erişim: 05/04/2013

⁶⁹ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c.I, s.238-239.

uyandırmıştır. Güneş ve ay arasındaki muhteşem dostluk, şafağın hiçbir zaman vaktini unutmaması, yıldızların gece parlaması ve gündüz kaybolmalarının hepsinin belli bir düzen içerisinde olması Arileri bütün bunları düzenleyen, kontrol eden bu kural ve düzenin kendisine ait olduğu bir tanrı inancına ulaştırmıştır.⁷⁰

Antik Hint-İranlıların inandığı ikinci kurala göre ise doğada bir savaş mevcuttu. Çünkü onlara göre doğa, iyilik için çalışan g lerle kötülük için çalışan güçleri ihtiva etmekteydi: Tabiatta, insanlara fayda veren g ler yanında onlara zarar veren g ler de mevcuttu. Orada tanrılar ve kötü ruhlar/şeytanlar vardı. Bu iki grup mücadele halindeydi. Darmesteter, burada konuyu fırtına  rneği ile somutlaştırmaktadır. Ona göre bu mücadele fırtınadan başka hiçbir şeyde gözlerimizin önünde bu kadar iyi temsil edilemezdi. Fırtınada ışığı götüren ve gökyüzünden suyu kesmek isteyen şeytan, bunları insana ve susamış yeryüzüne sunan Tanrı ile mücadele etmekteydi.⁷¹

Tabiatla güçlü bir bağları olan Arilerin inandığı bazı tanrıların doğanın bazı özellikleri ile bazı soyut kavramların kişileştirilmiş halleri olduğu yukarıda belirtildi. Aslında bu durum geçmişte sadece Arilere has değildi. Aynı durum dünyanın başka yerlerinde de görülmüştür. Bu konuda en yakın  rnek Mezopotamya'dır. Antik Mezopotamya'da su, dağ, güneş, ışık, gökyüzü vb unsurlar Keldanilerin inanç sistemlerinde önemli bir konuma sahipti.⁷² Mezopotamya'nın yanı sıra İslam  ncesi Türk inançları arasında da gökyüzü, yıldızlar, su vb inançların olduğu bilinmektedir.⁷³

⁷⁰ James Darmesteter, *The Sacred Books Of The East, Volume IV, The Zend Avesta Part I The Vendidad*, Oxford 1895, Introduction bölümü, s.lvii.

⁷¹ Darmesteter, *The Zend Avesta Part I The Vendidad*, Introduction bölümü, s.lvii

⁷² Kadir Albayrak, *Keldaniler ve Nasturiler*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s.51-52.

⁷³ Türklerin, İslam öncesindeki gökyüzü, sular, yıldızlar vb cisimler hakkındaki inançları için Bkz. Jean-Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, ev: Aykut Kazancıgil, İkinci Baskı, İşaret Yayınları, İstanbul 1998, s.81-123.

Arilerin, benzer inançlara sahip topluluklardan farkı tabiat güçlerinde olduklarına inandıkları tanrıları sistematik bir şekilde iyi ve kötü olarak sınıflandırmış olmalarıdır. Yani Ariler doğa güçlerini tanrılaştırmanın yanında, tanrıları iyi ve kötü olarak kategorize de etmiştir. Bu taksimde tabiatın faydalı olarak telakki edilen gökyüzü, ışık, yağmur, ateş, güneş, rüzgâr, su, toprak, yağmur vb yönlerinin iyi tanrılar tarafından yönlendirildiğine, bunların dışında kalan ve insana zarar veren, insana faydalı yönlerin olmadığı durumlar kötü olarak kabul edilmekte ve bunlara kötü güçlerin neden olduğuna inanılmaktaydı. Bu açıklamalardan insanlara faydalı olan unsurların iyi tanrılar kötü ve zararlı unsurların kötü tanrılar tarafından yönetildiğine inanıldığı anlaşılmaktadır.

Sykes'ın konuyla ilgili olarak aktardığına göre Antik Arilerde katıksız bir doğa tapımı mevcuttu. Parlak gökyüzü, ışık ateş, rüzgâr, hayat verici yağmur vb unsurlara tanrısal varlıklar olarak tapınılıyordu. Bu sistemde gökyüzü en önemli unsuru oluşturuyordu. Güneş gökyüzünün gözü, ışık oğlu olarak kabul ediliyordu. Karanlık ve kuraklık ise lanetli şeytanların işiydi.⁷⁴ Sykes'e göre İran Arilerinin Kötü Güç ile ilgili mitosları da mevcuttu. Buna göre İran Arileri, Kötü Gücün ülkelerini buza çevirmesi ve oturulamaz hale dönüştürmesi yüzünden vatanlarını terk etmek zorunda kalmışlardı.⁷⁵

Ayrıca bu iki farklı güç arasında bir savaş ve mücadele olduğuna inanılmaktaydı. Bu inanç sisteminde tabiatdaki düzen ve iyi şeyler ile yine tabii bir olay olan kuraklık, kıtlık, karanlık, hastalık vb durumların karşılaştırıldığı birbirlerine düşman olarak telakki edildikleri görülmektedir. Bu konunun Hint ve İran inançlarında görülen *rta* ve *aşa* inancıyla ilişkisi vardır. Her iki inanç sisteminde de kâinatta bir düzen olduğuna, bu düzenin İran'da Ahura Mazda

⁷⁴ P.M. Sykes, *History of Persia*, London 1915, vol I, s.104.

⁷⁵ Sykes, Vol I, s.101.

tarafından, Hindistan'da Varuna tarafından korunduğuna inanılmaktaydı. Bu düzenin bozulduğu/olmadığı durumlar ise kötü olarak algılanıyordu. Aslında iki özellik karşılaştırıldığında birbirleriyle ilintili oldukları görülmektedir. Yani yağmur olmadığında kuraklık ve kıtlık, aydınlık olmadığında karanlık, sağlık olmadığında ise hastalık ortaya çıkmaktaydı. Arilerin kötünün ortaya çıkmasını iyinin olmamasına dayandırdıkları anlaşılmaktadır. Yani Antik Arilerin inançları iki Şeyin takdis edilmesi esasına dayanmıştır. Bu iki Şey, iyilik ile kötülük veya aydınlık ile karanlık olgularıdır.

Var olan tüm dünyanın düzeni, Hint-İranlılar tarafından *rta* denilen ve onun Avesta dilindeki karşılığı, aynı zamanda ahlaki bir anlamı da olan *aşa*, doğa yasaıyla ayakta kalmaktaydı. Aşa'nın karşılığı ise yalan -druj- dir.⁷⁶ Hindistan'da *rta*'nın koruyucusu olarak Varuna kabul edilmiřken⁷⁷ İran'da *aşa*, Tanrı'nın tahtını tutan gerçek, evrenin kendisine göre yapıldığı büyük yasa; Tanrı'nın planı olarak kabul edilmiştir. Buna göre *Aşa*, bütün görünen yaratılışı yöneten, Tanrısal plan ya da yasadır.⁷⁸

Tabiatta söz edilen ilk ilke monoteizmi gösterirken ikinci ilke ise savaş ve mücadeleyi yani düalizmi  ağrıştırmaktaydı. Bu yüzden Darmesteter, Hint-İran dinlerinde gizli bir monoteizm ile bilinçsiz (unconscious) bir düalizm olduğunu belirtmektedir. Darmesteter'e göre her iki kural sonraki Hint düşüncesinde yavaşça ortadan kalkmış fakat İran Mazdeizmi bu iki düşünceyi de kaybetmemiştir. Mazdeizm, bunun üzerine yeni bir Şey de eklememiştir. Mazdeizmin asıl özgün eylemi de her iki fikri de eşit ve g cl  bir Şekilde ilerletmek ve g clendirmek olmuştur.⁷⁹ Antik İran düşüncesinin bu

⁷⁶ *Avesta Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*, s.10.

⁷⁷ Kadir, "İslam  ncesi Hint Düşüncesi", c.I, s.36. Fiziki ve ahlaki düzeni sağlayan ve koruyan odur. Bkz. Kadir aynı yer.

⁷⁸ Taraporewala, *Zerdüşt Dini, Zerdüşt' n Gathaları...*, s.39-40.

⁷⁹ Darmesteter, *The Zend Avesta Part I The Vendidad*, Introduction bölümü, s.lviii

özellikleri sonraki dönemlerde monoteist Zerdüş'te ait Avesta'ya da girmiştir.

Bu dini yapının ana hatları incelendiğinde yaşam şartlarının ve hayat tarzının bu din üzerinde etkili olmuş olduğu görülecektir. Bu bağlamda Antik İran'da hem iyi hem de kötü olarak kabul edilen kavramların tanrılaştırıldığı görülmektedir. Mary Boyce, Pagan İran'da iyi tanrılar gibi kötü tanrıların da soyut düşünceden üretildiğini, gazap, kıskançlık ve tembellik gibi soyut kavramların tanrılaştırıldığını belirtmiştir.⁸⁰ Yani, açlık, susuzluk, hastalık, yaşlılık ve bitkinlik gibi durumlar ile haset, kıskançlık, tembellik gibi kötü huylar da somut birer güç olarak algılanmış ve bunlar için birer kişilik tasavvur edilmiştir.⁸¹

Antik Ari düalizminin, bu inanç sistemine uygun bir ibadet sistemi de geliştirmiştir. Ariler, iyi tanrılar tarafından yönlendirildiğine inanılan tabiatın faydalı yönlerinin kötü tanrılar tarafından yok edilmemesi ve yerlerine kötü güçlerin neden olduğuna inanılan zararlı tabii olayların çıkmaması için ibadet etmekteydiler. Buna göre tabiatın zararlı yönlerinden kurtulmak için "Işığın karanlığı yok etmesi, rüzgârın ve yağmurun kuraklığı gidermesi için" tanrılara övgü, şükür ve duaları içeren sade ve basit bir inanç sistemi geliştirmişlerdi.⁸² Bu sistemde, kötü ruhları yatıştırma yoktu. Kötü ruhlar daha çok iyi ruhlarla karşılaşır onlar tarafından mağlup edilmekteydiler. İyi ruhların bunu yapmaları da insanların dua ve kurbanlarına bağlıydı. Bu durumdan insanın bu inanç sisteminde konumunun yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Antik Ari inanç sisteminde insanın tanrılara karşı konumu, yardım için dua etmesi, kutsamak için ilahiler söylemesi, kurbanlar sunması, hepsinin

⁸⁰ Mary Boyce, *History Of Zoroastrianism vol. I*, s.87-88.

⁸¹ Asiye Tıgılı, *Zerdüş'te Hayatı ve Öğretisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2004, s.72-73.

⁸² Zenaide, s.39-40.

 st nde *haoma* ieeği sunmasının, iyi tanrıları kötü tanrıları karşı g clendirdiğine inanılmaktaydı.⁸³

Ari düalizminin ortaya çıkması ve tanrılarının tabiatla ilgili olması sadece sosyal yaşam ile değildir. Antik Hint-Arilerin tabiat güçlerini ve soyut düşünceleri sık ve kolay bir şekilde tanrılaştırmasını araştıran Max M ller bunu, Aryan dillerinin sahip olduğu özelliklere dayandırmıştır. Max M ller'e göre Ari diller, özellikle eğretileme yönünden çok zengin olan Sanskritçe, bu özelliği nedeniyle sayısız mitos ortaya çıkarmıştır. M ller'e göre, bir sözcük eğretilemeye yer verdikten ve bu da kavranılamaz olduktan sonra mitoloji ortaya çıkabilir. Herhangi bir sözcük eğretilemeli olarak kullanıldıktan sonra, kökensel anlamından eğretilemeli anlamına geçişini sağlayan derecelerin, açık bir anlamın dışında kullanıldığı her defasında, mitolojinin ortaya çıkması söz konusudur. Bu dereceler unutulduğunda ve yerine yapay dereceler konuğunda ortaya mitoloji çıkar. Başka bir ifade ile bir dil yetisi hastalığı ortaya çıkar. Eğretilemenin işleyişinin unutulması ve doğal bir olgunun bir anda kişileştirilmesi, Ari sözcüklerin saydam olmayışı, bilmece haline gelen köklerinin d ş gücünü tahrik etmesinden ileri gelir. Böyle bir hastalığa yakalanmış olan dil yetisi mitolojinin kaynağı olur.⁸⁴

Ari dilleri üzerine yapılan araştırmalarda Ari dillerin tek tanrıci dönemden izler taşıdığı belirtilmiştir. Dil araştırmalarından, daha çok filolojiden yola çıkan Pictet, Arilerin tek tanrıci eğiliminden söz etmiştir. Pictet'e göre eğer ilk Ariler, doğaya tapan çok tanrıci olmuş olsalardı, dillerinin ondan izler taşması gerekirdi, durum böyle olmadığına göre çok tanrıcilığın olmadığı, bununla birlikte dilin daha önce teşekkül etmiş olduğu bir zamanın olduğunu kabul etmek gerekir. Pictet, Arilerin ilkel tanrıcilığının çok tanrıcilığa evrilmesini

⁸³ Sykes, *History of Persia*, c.I, s.104.

⁸⁴ Maurice Olender, *Cennetin Dilleri Tanrısal Bir ift: Ariler Ve Samiler*, ev: Nevzat Yılmaz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1998, s.108.

ise “doğa olaylarının çeşitliliğini açıklama” arzusundan kaynaklanmış olduğunu söyler. Bu doğa olaylarının algılanışı, sözcüklerin arzusuna göre bir tanrılar kalabalığı meydana getirerek sona erer. O andan itibaren, kendi gizi içine gömülmüş olan tanrı düşüncesinin onlarda “tohum halinde” bulunduğunu kabul etmek gerekir.⁸⁵

Peki, Antik Ariler tek tanrı inancına sahip oldukları halde bunu nasıl ve niçin terk ettiler. İşte burada toplumsal hayatın etkisi, tabiatla iç içe yaşama, kabileler şeklindeki bölünme ve dilin eğretilme özelliği devreye girmiş bu durum Arileri tek tanrı inancından uzaklaştırarak düalizm merkezli çok tanrıcılığa götürmüştür. Dilin eğretilmeye izin vermesi ve ileriki dönemlerde bunların gerçek olarak algılanmaları bu sonucu ortaya çıkarmıştır.

Aynı şey düalizm için de geçerlidir. Buna göre tabiattaki faydalı ve insan için zararlı kabul edilen şeyleri ifade etmek için kullanılan kelimeler zamanla bu olayları tanrılaştırmaya götürmüştür. Bu bağlamda *Daeva* ile *Ahura*’ların bir mefhumu ya da soyut düşüncenin tanrılaştırılmış halleri olduğu görülmektedir. Örneğin adalet ve cesaret gibi soyut kavramların etkilerini ve sonuçlarını günlük hayatta fark edebilen fakat bunun mahiyetini ve kökenini çözemeyen Ariler, bir gücü olduğuna inandıkları bu tür soyut kavramlara ulûhiyet atfederek onlara cisim ve şekil verdiler.⁸⁶

Hatta bu tanrıların toplumun idealleştirdiği karakterlerle ilişkili olduğu iddia edilmiştir. Bu durum Hint Arilerinde (benzer şekilde İran Arilerinde) görülmektedir. *Deva* ve *Asuralar*’a yüklenen karakteristik özellikler, krallar ve onları destekleyen din adamlarının ve rahiplerin toplumda gelişmesini istedikleri özelliklerin yansıması olduğu belirtilmiştir. *Deva* ve *Asuralar* arasındaki farklar inançlarda,

⁸⁵ Olender, *Cenneti Dilleri*, s.121-123.

⁸⁶ Tıgılı, *Zerdüşt Hayatı ve Öğretisi*, s.56.

değerlerde, insanoğlunun doğasında ve toplumun düzeninde ortaya çıkmaktadır. Hint kitapları hakkında yapılan araştırmada *deva*'ların antropomorfik özellikler taşıyan tanrılar oldukları fakat Asura'ların görünmez ve antropomorfik özellikler taşımayan tanrılar oldukları ifade edilmiştir.⁸⁷

Tabi ister düalizm ister çok tanrıçılık olsun bütün bunların kaynağı yine dini düşüncedir. M ller'e göre Tanrısallık sezgisine sahip olmadan, Yunanlılar tanrıların çokluğunu hayal edemezdi. Putperestlik dahi hiç hakkı olmayan Şeye tanrısal bir yüklemin uygulanmasını gerektirir. Böylece "güneş, tanrıdır" doğrulaması, zorunlu olarak bu formülün öncesinde var olan tanrısallık düŐüncesinden tasarrufta bulunamaz.⁸⁸

D alizme götüren başka bir neden de inanılan Büyük Tanrı'nın gücüne ve kudretine rağmen tabiatta kötü olduğuna inanılan durumların yaŐanmasıdır. İyi ve kötünün aynı tanrıdan gelmesi konusunda bir çözüm bulamama, başa çıkılamayan ve ortadan kaldırılamayan kötülük ve buna çözüm bulma abalaları Antik Arileri düalizme götürmüştür. Bu durum düalizmin monoteizmden ortaya çıkmış olduğunu gösterir. Düalizmin Dinler Tarihi içerisinde monoteizmin bozulmuş Şekli olduğu araştırmacılar tarafından da belirtilmiştir. Buna göre Dinler Tarihi açısından Düalizm/Seneviyye, orijinal ve ayrı bir din olmaktan ziyade, Monoteizmin bozulmuş bir Şeklidir. Yani Düalist dinlerin kuruluŐu, kötülük probleminin ön plana çıkıŐıyla ilgilidir. Hayır ve iyiliğin tanrının en başta gelen sıfatı olarak kabul edilmesiyle birlikte, tanrıyı kötülüklerden tenzih etmek için onun yerine bu kötülükleri yaratan ve işleyen başka bir sebebin bulunması gerektiği düŐünülmüŐtür. Bu sebebin de, Tanrı'nın karşısında, Tanrı gibi ezeli olan ve Tanrı'nın baş edemediği, Onun

⁸⁷ <http://heritageinstitute.com/zoroastrianism/aryans/religion.htm> erişim tarihi: 05/04/2013.

⁸⁸ Olender, *Cennetin Dilleri*, s.109.

kudretini sınırlayan bir sebep olması gerektiği kabul edilmiştir. Bu da Düalizmin, Politeizmin küçülmüş bir şekli değil, Monoteizmin bozulmuş bir hali olduğunu göstermektedir.⁸⁹

SONUÇ

Toplumsal yaşam, coğrafi özellikler ve iklim yapısı özellikle insanın doğa kuvvetlerini kontrol edemediği eski dönemlerde toplumların inanç sistemini etkilemiştir. Coğrafi şartlar, iklim, kentleşme veya kırsal veya göçebe yaşam, yani toplumsal yaşam, iktisadi üretim veya tüketim biçimi, bunların hepsi inancı etkileyebilmektedir. İnsan hayatını çevreleyen bu unsurların dini inançları veya dini tutumları etkilediği birçok araştırmacı tarafından da kabul edilmiştir.

İbn Haldun gibi Müslüman ilim adamlarının yanında Max Weber, Joachim Wach gibi batılı sosyal bilimciler bunlardan birkaçıdır. Özlü bir ifade ile dini inanç ve tutumlar zaman içerisinde toplumların yaşamlarından etkilenmektedir.

Dini inancın insanı ve toplumu çevreleyen yaşam koşullarından etkilenmesi Ari mitolojisi örneğinde de görülmektedir. Bütün ilk dönem topluluklarında olduğu gibi, Hint-İran toplumlarında da din ve sosyal hayat iç içedir ve birbirini şekillendirmiştir. Arilerin yarı göçebe topluluklar olmaları, sürekli tabiatla, düşman kabilelerle mücadele içinde olmaları onların inanç sisteminin oluşması ve değişmesi üzerinde önemli etkilerde bulunmuştur. Yaşam koşullarının etkilediği Arilerin inançlarında en dikkat çekici özellik olan tapınaklarının olmaması ve tabiat güçlerini yönlendiren tanrıların varlığını kabul etmeleri bu tezi ispatlar niteliktedir. Ari

⁸⁹ Hidayet Işık, Dinler Tarihi Açısından Fahreddin Razi ve Eserleri, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Dinler Tarihi Anabilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi, Konya 1998, s.109.

tanrılarını, tabiatla ilgili kavramların kişileştirilmiş halleriydi. Bu durumun Hint ve İnan mitolojisinde ortak olduğu görülmektedir. Bu tanrı sisteminde hem Arilerin tabiatla mücadele ettikleri dönemlerin izleri hem de g cebe hayatın zorlukları görülmektedir.

Ari düalizmin kökeni de yine toplumsal yaşam ve tabiatla ilgilidir. Tabiatta görülen düzen ile olumsuz kabul edilen durumların varlığı ve bunun nedenlerinin c z lememesi düalizme götürmüş “kötü” olarak kabul edilen durumları yaratan tanrıların olduğuna inanılmıştır. Tanrının iyiliği ile kötülüğün birleştirilememesinin ortaya cıkardığı düşünce karmaşasının buna neden olduğu anlaşılmaktadır.

Antik Hint-İnan düalizmi, Arilerin, İnan ve Hindistan’a g çlerinden sonra İnan’da devam etmesine rağmen Hindistan’da zayıflamıştır. Avesta ve Rigveda’da görülen düalizm Hindistan’da zayıflamış olmasına rağmen İnan’da sürmesinin nedeni İnan’ın coğrafik şartlarından kaynaklanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Alıcı, Mehmet, *Kadim İnan’da Din Monoteizm’den Düalizm’e Mecusi Tanrı Anlayışı*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2012.

Albayrak, Kadir, *Keldaniler ve Nasturiler*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.

Arslan, Ahmet, *İbn-i Haldun*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.

Avesta Zerdüştilerin Kutsal Metinleri, Cev., Fahriye Adsay/İbrahim Bing l, Avesta Yayınları, İstanbul 2012.

Aydın, Mehmet, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2005.

Bianchi, Ugo-Stoyanov, Yuri, "Dualism", *Encyclopedia of Religion*, USA, 2005.

Boyce, Mary, *Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices*, London 1979.

....., *History Of Zoroastrianism vol. I The Early Period*, Leiden 1975.

Campbell, Joseph, *Doğu Mitolojisi Tanrının Maskeleri*, Çev: Kudret Emiroğlu, 3.Baskı, İmge Kitabevi, Ankara 2003.

Darmesteter, James, *The Sacred Books Of The East Volume XXIII, The Zend Avesta Part II*, Oxford 1883.

....., *The Sacred Books Of The East, Volume IV, The Zend Avesta Part I The Vendidad*, Oxford 1895.

Dhalla, Maneckji Nusservanji, *Zoroastrian Theology From The Earliest Times To The Present Day*, New York 1914.

Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Taş Devrinden Eleusis Mystera'larına*, c.I, Çev: Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, 2.Basım, İstanbul 2007.

Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2000.

Gündüz, Şinasi, *Sâbîler Son Gnostikler*, Vadi Yayınları, Ankara 1999.

....., "Maniheizm", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.27, Ankara 2003.

Herodotos, *Tarih*, Çev: Müntekim Ökmen, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2012.

Işık, Hidayet, *Dinler Tarihi Açısından Fahreddin Razi ve Eserleri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Dinler Tarihi Anabilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi, Konya 1998.

İbn Haldun, Muhammed b. Abdurrahman b. Haldun Hadrami, *Mukaddime*, c.I, ev: Halil Kendir, Yeni şafak Kültür Armağanı, Ankara 2004, c.I

Kadir, C.A., "İslam  ncesi Hint Düşüncesi", ev: Kürşat Demirci, *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, c.I.

Kak, Subhash, *Vedic Elements In The Ancient Iranian Religion of Zarathustra*, Adyar Library Bulletin, vol. 67, 2003

Kızıl, Hayreddin, "Rigveda ve Avesta Tanrı Panteonundaki Benzerlikler", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, Yıl:13, Sayı:1, Bahar 2013.

Maher, Michael, "Dualism", *Catholic Encyclopedia*, V, tarihsiz, 379.

Mallory, J.P., *Hint Avrupalıların İzinde Dil, Arkeoloji ve Mit*, ev: Müfit Günay, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2002

Mills, Lawrence, *Our Own Religion in Ancient Persia*, USA, Open Court Publishing Company, 1913

Moulton, James Hope Moulton, *Early Zoroastrianism*, London 1926.

Olender, Maurice, *Cennetin Dilleri Tanrısal Bir ift: Ariler Ve Samiler*, ev: Nevzat Yılmaz, Dost Kitabevi Yayınları, Birinci Baskı Ankara 1998.

Oymak, İskender, *Zerdüştlük (İnanç, İbadet, Adetler)*, Elazığ 2003.

Pettazoni, Rafaella “Yüce Varlık: Fenomenolojik Yapı ve Tarihsel Gelişim”, *Tanrı’ya Dair*, Derleyen ve Çeviren: Fuat Aydın, İz Yayıncılık, İstanbul 2002

Raju, P. T.- Chan, Ningtsit – Kitagawa, Joseph M. ve Faruki, İsmail Raci, *Asya Dinleri*, Tükçesi, Abdullah Davudoğlu, İnkılab Yayınları, İstanbul 2002

Roux, Jean-Paul, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, Çev: Aykut Kazancıgil, İşaret Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul 1998.

Sinanoglu, Mustafa, “Seneviyye” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.36, İstanbul 2009.

Sykes, P.M., *History of Persia* vol I, London 1915.

Şehristani, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve’n-Nihal – Dinler ve Mezhepler Tarihi-*, Çev: Muharrem Tan, Yeni Akademi Yayınları, İzmir 2006.

Şeriati, Ali, *Dinler Tarihi*, Çev: Erdoğan Vatanserver, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2001

Taraporewala, Irach J.I., *Zerdüşt Dini, Zerdüşt’ün Gathaları Üç Unutulmuş Din: Mitraizm, Maniheizm, Mazdakizm*, Çev: Nice Damar, Avesta Yayınları, İstanbul 2002

Tıgılı, Asiye, *Zerdüşt Hayatı ve Öğretisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2004

Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, Çev: Ünver Günay, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1995.

Weber, Max, “Din Sosyolojisi”, Çev: Mevlüde Ayyıldızoğlu, *Din Sosyolojisi*, Der: Yasin Aktay-M. Emin Köktaş, Vadi Yayınları, Ankara 1998

....., "Dünya Dinlerinin Sosyal Psikolojisi", *Din Sosyolojisi*, ev: Yasin Aktay, Der: Yasin Aktay-M. Emin Köktaş, Vadi Yayınları, Ankara 1998.

Yıldırım, Nimet, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2008.

Yitik, Ali İhsan- Arslan, Hammet, "Vedalar ve Kaynağı  zerine, *Milel Ve Nihal Dergisi*, c. VIII, sayı 1, Ocak-Nisan 2011.

Zenaidi, A. Ragozin, *Media, Babylon, Persia From the Fall of Nineveh To The Persian War*, Lonbon 1889

İnternet

<http://www.iranicaonline.org/articles/arya-an-ethnic-epithet>, Bailey, H. W. erişim, 20/05/2013

<http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/index.htm> erişim 21/04/2013.

<http://www.heritageinstitute.com/zoroastrianism/aryans/religion.htm> erişim 05/04/2013

<http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv01054.htm> erişim 21/04/2013.

İBÂZÎ EDEBİYATI
(EBU'L-KASIM BERRÂDÎ ve “er-RİSALE FÎ BA'DI
KÛTÛBÎ'L-İBÂZİYE” ÖRNEĞİ)
 Orhan ATEŞ*

Özet

Muhakkime'nin mutedil kolu İbâzîler, siyasî adalet arayışı ile başta Emevîler olmak üzere mevcut yönetimlere muhalif oldukları için iktidarların siyasî baskısı altında ve kapalı bir toplum olarak yaşamak zorunda kalmışlardır. Ancak içinde buldukları zor şartlara rağmen ilmî faaliyetleri hiçbir şekilde ihmal etmemişlerdir. Özellikle fırkanın müessisi kabul edilen Câbir b. Zeyd'den başlamak üzere ders halkaları oluşturarak çok sayıda talebe yetiştirmişlerdir. Bu ders halkalarında yetişen İbâzî bilginler dinî ve siyasî görüşlerini ifade eden çok sayıda eser yazmışlardır. Ancak siyasî baskılar nedeniyle yazılan eserleri ilim dünyasına yeterince duyuramamışlardır. Berrâdî tarafından yazılan *er-Risale fî Ba'dı Kütübi'l-İbâziye* adlı eser, İbâzî kaynaklarla ilgili bu eksikliği gidermek için yapılmış bir çalışmadır. Eser, hacim olarak küçük olmasına rağmen İbâzîler onu İbn Nedim'in *Fihrist'i* kadar önemli bulurlar.

Anahtar Kelimeler: İbâzî, Hâricî, Berrâdî, Cezayir Mizab Vadisi, Cebel-i Nefûse.

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

Ibadi/Ibadiyyah Literature (Example Of Ebu'l-Kasım Berrâdî And Risale Fi Ba'di Kutubi'l İbâziye)

Abstract

Al Muhakkim Al'Uwla, moderate arm of Ibaadis, were forced to live as a closed society and under political pressure of the power for their calling political justice and their opposition to existing governments especially Umayyads. However, despite their difficult conditions, they were not neglected scientific activities in any way. They trained a lot of students as creating course circles especially beginning from accepted institutor of sect Jabir b. Zayd. Ibaadis scholars who trained in these circles wrote a number of works about their religious and political ideas. However, due to political pressures, written works have not been announced enough to sciece world. A work called as *er- Risale fî Ba'dı Kutubi'l-Ibazîye* by Berradi is a work for carrying out to resolve this defficiency about Ibaadis resources. Although *er- Risale fî Ba'dı Kutubi'l-Ibazîye* is a small work as volume, Ibaadis give importance to it as Ibn Nedim's Fihrist.

Key Words: *İbâdi/ibadiyyah*, Khariji, Berrâdî, The Mzabis of Algeria, Jebel Nafusah.

Giriş

İslam tarihinde fırka yazıcılığı, hicretin birinci yüzyılından itibaren bazı kimselerin *Makâle* ya da *Makâlât* adı verilen küçük hacimli eserler yazarak kendi görüşlerini ifade etmeleriyle başlamıştır.¹ Bu bağlamda Hâricî, Makâlât geleneği içerisinde değerlendirilen İbâzîler de, hicri birinci asrın ikinci yarısından itibaren dinî ve siyasî görüşlerini ifade eden eserler kaleme almışlardır. Siyasî adalet talebiyle mevcut iktidarlara karşı yürüttükleri muhalif tavır nedeniyle Emevîler başta olmak üzere daha sonra gelen siyasî iktidarların baskısı altında varlığını korumaya

¹ Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, İstanbul 2008, s. 10.

çalışan İbâzîler, içe kapalı bir toplum (كتمان)² olarak yaşamak zorunda kalmışlardır. İçe kapanan İbâzîler, hem görüşlerini ifade etmekte hem de eserlerini ilim âlemine duyurmakta yeterince başarılı olamamışlardır.

İbâzîler aleyhine gelişen siyasî şartların doğal bir sonucu olarak, Mezhepler tarihinin erken dönem olayları ve İbâzîlik algısı Mutezilî - Eş'arî geleneğe göre şekillenmiştir. Bu bağlamda el-Eş'arî (ö.324/935), el-Bağdâdî (ö.429/1037), İbn Hazm (ö.456/1064), eş-Şehristânî (ö.548/1153) Neşvânu'l-Himyerî (ö.573/1175), Ebu'l-Huzeyl Allâf (ö.227/841) gibi müellifler ve eserleri dikkate alınırken; İbâzî bilginler tarafından yazılan eserler yeterince dikkate alınmamıştır.³

İbâzî makâlât geleneği, Eş'arî'nin kaynaklarından biri olan el-Yemân b. Ribâb'a (ö.165-176/781-792) ve onun *Kitâbu'l-Makâlât*'ına kadar götürülür⁴ Bir diğer Hâricî kaynak, başlangıçta Bişr el-Merisî'nin (ö.218/833) ashabından olup sonradan İbâziye mezhebine geçen ve Yahyâ b. Kâmil el-Basrî olarak bilinen el-Cahderî'dir. İbnü'n-Nedîm onun *Kitâbu't-Tevhîd*, *Kitâbu'l-Mahlûk* ve *er-Red ale'l-Gulât ve Tavâifu's-Şia* isimli eserlerini zikreder.⁵ Kalhâtî'nin⁶

² Vehîbî, Müslim b. Sâlim b. Alî, *el-Fikru'l-Akadî İnde'l-İbâziye*, Saltanatu Uman 2007, 401,405

³ Hariciliği anlatırken Harici el-Yemân b. Ribâb'ın bilgisine başvuran Eş'arî'nin bu tavrı dikkate alındığında; Sünnî yazarların bir kasıttan ziyade Haricî kaynaklara ulaşmamış olmaları daha muhtemel görünmektedir. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trc., Ethem Ruhi Fiğlalı) Ankara 2010. s. 21.

⁴ Madelung, Wilfred, *The Shiite and Kharijite Contribution to Pre-Ash'arite Kalam, Islamic Philosophical Theology* içinde s. 120-139, edit. Parviz Morevedge, State Univ. Of New York Press, New York 1979, 69. Watt, el-Yemân b. Ribâb'ın kabaca (165-176/781-792) tarihinde vefat eden Hammat b. Ebî Hanife'ye yazdığı bir reddiye'den yola çıkarak yaşadığı devir hakkında bir çıkarım yapmıştır. Watt, *age*, s. 2; İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 386

⁵ İbnü'n-Nedîm, *age*, s. 386

⁶ Kâşif, Seyyide İsmail, Kalhâtî'nin vefat tarihini 328/939 olarak verir. "Nâşirin Mukaddimesi", (*el-Keşf ve'l-Beyan*), Umân 1980, I, 8.

(ö.328/939) *el-Keşf ve'l-Beyân* ve Şemmâhî'nin (ö.928/1522) *Siyer*'i ise en çok tanınan İbâzî kaynaklar arasında yer almaktadırlar.⁷ İlk İbâzî telifâtı el-Yeman b. Rebâb ve Cahderî' ile başlatan açıklamalar, İbâzî kaynaklar hakkında bir fikir vermekle birlikte, ilk İbâzî kaynakların oluşumunu daha sonraki tarihlere taşıdığından yanıltıcı olabilir. İbâzîler sanılanın aksine kaleme yani yazmaya kapalı bir topluluk değildir. Zira ilk İbâzî imamlardan Ebû Şa'sâi Câbir b. Zeyd'in (ö.93/711) *Fıkh'ı*⁸ ve *Resâil*'i⁹; Salim b. Zekvân'ın (I./VII)/*Sîre*'si¹⁰,

⁷ Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyan*, (thk. Seyyide İsmâil Kâşif), I-II, Umân 1980.

⁸Zeyd, Ebû Şa'sâi Câbir b. Zeyd el-Yahmedî el-Cûfî el-Ezdî el-Umânî (93/711), *Fıkhul-İmâm Câbir b. Zeyd*, (thk. Yahyâ Bekûş, Dâru'l-Garb, Beyrût trz. Câbir b. Zeyd'e isnat edilen diğer eserler; *Cevâbât, Fetâvâ, Merâsîl, Merviyât*. Vehîbî, Müslim b. Sâlim b. Alî, *el-Fıkrul-Akadî inde'l-İbâziye*, Sîb 200; Ca'birî, Ferhât b. Alî, *Nefehât min Siyer*, byy., 2001, 27. Ca'birî eserinin Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme'yi anlattığı bölümünde Ebû Ubeyde'nin hocası imam Câbir b. Zeyd'in *Dîvân* adlı bir eserine sahip olduğunu söyler. III, 27.

⁹ Barunî, Ebî Rebi' Süleymân, *Muhtasar Târihî'l-İbâziye*, Mektebetü'd-Damrî, Sîb 2003, s. 32; Zeyd, Câbir b., *Cevâbâtü'l-İmâm Câbir b. Zeyd*, Eserde, Câbir b. Zeyd'in fırka mensuplarının sorularına cevap olarak gönderdiği 18 mektubu vardır. Konu olarak İbâzî davet yöntemlerinin tanzimini ve fıkıh konularını ihtiva etmektedir. Ferhât b. Câbir'i tarafından derlenen Mektebetü't-Damrî tarafından basılan eser şahsi kütüphanemde mevcuttur. Sîb 2013; Câbir'in eserinde mektup yazdığı kişiler şunlardır: birinci mektubun muhatabı meçhuldür, ikinci mektup Osmân b. Yesâr; üçüncü mektup Tarîf b. Halîd; dördüncü mektup Gatrîf b. Abdurrahmân; beşinci mektup Hâris b. Amr; altıncı mektup Uneyfe; yedinci mektup Nâfi b. Ubeydullah; sekizinci mektup Yezîd b. Yesâr; dokuzuncu mektup Abdulazîz b. Yesâr; onuncu mektup Mâlik b. Useyd on birinci mektup, Sâlim b. Zekvân; on ikinci mektup Nuğmân b. Seleme, on üçüncü mektup Nuğmân b. Seleme; on dördüncü mektup Tarîf b. Halîd; on beşinci mektup Mâlik; on altıncı mektup Abdulmelik b. Mühelleb; on yedinci mektup Abdulmelik b. Mühelleb; on sekizinci mektup Hayrat bintü Damratü. İbâzî yazım geleneğinde *Cevâbât* türü eserler yaygındır. Bunun nedeni İbâzîler Uman, Yemen, Fas, Tunus, Cezair, Libya, Tanzanya hatta Endülüs'e kadar gitmişlerdir. Buldukları yerlerdeki fıkhi ve itikadî soruları itimat ettikleri imamlara yazarak cevap istemişlerdir. İmamların bu cevapları daha sonraları toplanarak *Cevâbât* türü eserler oluşturulmuştur. Misal, *Cevâbât İbn Ubeydân*; *Cevâbât Ebî Saîd*, *Cevâbât Ebî Nebhân*, *Cevâbâtü'l-İmâm Salimî*, Diyâî, age., s. 221-223.

Abdullah b. İbâz'ın Abdu'l Melik b. Mervân'a yazdığı mektup,¹¹ Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerime'ye¹² (ö.145/762) isnat edilen *Kader ve Kaderiye*¹³, *Kitâbu'z-Zekât* ve Câbir b. Zeyd, Cafer b. Simâk ve Suhâr el-Abdî'den rivayet ettiği *Mecmuatu'l-Ehâdis'i*; Rebi' b. Habîb'in (ö.175/791) *Sahih'i*,¹⁴ Mahbûb b. Rahîl'e ait *el- Mahbûbiyye* olarak da anılan *Siyer Mahbûb b. Rahîl*¹⁵ (ö.260/873); Ebu Ya'lâ'nın (ö.380/990) *Kitâbu'r- Red alâ Cemî'l-Muhâlifin*,¹⁶ Ebû Hafs Umrûs b. Feth en-Nefûsî'nin (ö.283/896) *Usûlü'd-Deynuneti's-Sâfiye*¹⁷ gibi eserleri erken dönem İbâzî metinler olarak zikretmek mümkündür.

İbâzîler erken dönemde Umân¹⁸ ve Kuzey Afrika¹⁹ gibi birbirinden uzak coğrafyalarda devletler kurmanın sonucu, erken dönemde dinî ve siyasî alanda metinler ürettiler. Yine İbâzîler, kendilerine yapılan hücumlara cevap vermek için, *Cevabât*; karşıt

¹⁰ Sâlim b. Zekvân, *es-Sîre*, (thk. ve İngilizce'ye çev. Patricia Crone-Fritz Zimmermann), Oxford University Press, New York, 2001, s. 114-126. Ayrıca eser, Nâsır, Muhammed Sâlih, *Menhecû'd-Da've inde'l-İbâziye* (Muskat 2002, 324- 338) adlı eserinin ekinde mevcuttur. s. 340-387.

¹¹ el-Ezkevî, Serhân b. Saîd, *Keşfu'l-Gumme*, (thk. Muhammed b. Salih, Mahmut b. Mubârek es-Silîmî), Maskat 2012, III, 6

¹² Sâlimî, Nûreddîn Abdullah b. Hamîd, *Tuhfetu'l-A'yân*, Mektebetü'l-İstikâme, Uman Sultanlığı, Muskat 1996, s. 83.

¹³ Cuperly, Pierre, *Introduction a letude de l'Ibadhisme et sa Theologie* (Arapçaya çev. Ammâr el-Cilâsî, Mûhammed Umâdî) Sîb 2010, s. 35.

¹⁴ Rebi' b. Habîb, *el-Câmiu's-Sahîh / Müsned Rebi' b. Habîb*, Mektebetü'l-İstikâme, Saltanatu Uman, Rûvî 1991. Eserin bir yazma nüshası şahsi kütüphanemde mevcuttur.

¹⁵ el-Vesyânî, Ebû'r-Rebi' Süleymân b. Abdüsselâm b. Hassân, *Siyerü'l-Vesyânî*, (thk. Ömer b. Lokmân Süleymân Bû Asbâne), Maskat 2009.

¹⁶ el-Vesyânî, Ebû Hazer Ya'lâ b. Ziltâf, *Kitâbu'r- Red alâ Cemî'l-Muhâlifin*, (thk. Amr Halîfe en-Nâmî) Mektebetü'd-Damrî, Sîb 2008.

¹⁷ en-Nefûsî, Ebû Hafs Umrûs b. Feth, *Usûlü'd-Deynuneti's-Sâfiye*, Maskat 1999; es-Sa'dî, Muhannâ b. Râşid b. Hamad, *eş-Şeyh 'Umrûs*, Mektebetü'l-Cilî'l-Vâid, Uman 2003, s. 267.

¹⁸ es-Sâlimî, Nûreddîn Abdullah b. Hamîd, *Tuhfetu'l-A'yân bi Sîreti Ehl-i Umân*, Mektebetü'l-İstikâme, Uman, 1997, I, s. 75.

¹⁹ Mezhûdî, Mesûd, *Cebeli Nefûse*, Maskat 2010, bkz. s. 67-257.

fırkaların fikirlerini çürütmek için, *Reddiyye*'ler²⁰; insanlara görüşlerini anlatmak için hutbeler²¹ İbâzî kaynaklar hakkında bilgi veren fihrist tarzı eserler²² ve fırka içi dinî siyasî fikir paylaşımlarını ihtiva eden *Resâil*'ler²³ yazdılar. Risalelerin, içerikleri ve muhatapları dikkate alındığında bu eserleri, devlet adamlarına yazılan mektuplar²⁴ ve fırkanın kendi içerisindeki mektuplaşmalar olmak üzere iki başlık altında toplamak mümkündür. Buna örnek olabilecek çok sayıda mektup olmakla birlikte Câbir b. Zeyd ile Salim b. Zekvân arasında geçen bir mektuplaşma dikkat çekici olanlarındandır.²⁵

²⁰ Bu tarz eserlere örnek olarak el-Vesyânî, Ebû Hazer Yağlâ b. Ziltâf, *Kitâbu'r-Red alâ Cemî'l-Muhâlifîn*, (thk. Amr Halîfe en-Nâmî ve Sâlimî'nin *Tuhfetü'l-A'yân* (Mektebetü'l-İstikame, Uman, 1997) isimli eseri örnek olarak verilebilir.

²¹ Abdullah Yahyâ Tâlibu'l-Hâk'ın Yemen'in fethinden sonra okuduğu hutbe; Ebû Hamzâ eş-Şârî'nin Medine'de okuduğu hutbe. Nâsır, Muhammed Sâlih, *Menhecü'd-Da'veti İnde'l-İbâziye*, (Muskat- 2002) adlı eserde ek olarak verilmiştir. s. 387-398.

²² el-Hârisî, Sâlim, *et- Tenbîh fî Zikri Müellifâti Ülemâi'l- İbâziye* (Diyâi, Ali Ekber, age., mülhak, İrân trz., h. 1424, s. 83- 92. Muammer, Ali Yahyâ, *el-İbâziye Mezhebün İslamiyyûn Mu'tedilun*, Sîb 2000, s. 10-12

²³ Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme, *Risâle Ebî Ubeyde Müslim İlâ Duâtî'l- Magrib*, (Muhammed Nâsır Sâlih, *Menhecü'd-Da'veti İnde'l-İbâziye*, (Maskat 2002), adlı eserde ek olarak verilmiştir. s. 338-340.

²⁴ İbâz, Abdullah b., *Kitâb Abdullah b. İbâz ilâ Abdu'l-Melik b. Mervân*, eser Nâsır, Muhammed Sâlih'in, *Menhecü'd-Da've inde'l-İbâziye*, Muskat 2002, 324- 338) adlı eserinin ekindedir. Zekvân, Sâlim b., *Siretü Sâlim b. Zekvân*, s. 340-387.

²⁵ Salim b. Zekvân mektubunda Câbir'e bir adamın yanında kız kardeşi olan bir cariye satın aldığını ve cariye ile beraber olduktan üç gün sonra cariyenin kız kardeşi ile de beraber olduğunu; dolayısıyla adamın yaptığı bu işlemin dinî açıdan caiz olup olmadığını sorar. Câbir b. Zeyd cevabında yapılan işlemin dinî açıdan caiz olmadığını ifade eder. Konu her ne kadar doğrudan fıkıhla ilgili olsa da Câbir mektubunun satır aralarında günah işleyen müminlerin fasık olduğunu söylemektedir. Câbir'in bu görüşü günah işleyen müminlere şirk isnat eden Hâricî anlayışa uygun düşmediği gibi Câbir'in günah işleyenler hakkında verdiği fetva bu dönemde İbâziye'nin iman ve büyük günah anlayışının şekillendiğini göstermektedir. Ezdî, Câbir b.Zeyd, *Resâilü'l-İmâm Câbir b. Zeyd el-Ezdî*, Mektebetü't-Dâmri, Sîb 2013, s. 134-136

Yukarıda zikri geçen eserlerin muhtevalarına bakıldığında, İbâzîler'in hem kendi dönemlerinde ortaya çıkan dinî ve siyasî konularla ilmî seviyede ilgilendikleri hem de erken dönemde Umân 'da ve Kuzey Afrika'da devletleştikleri için, devlet yönetiminde fırkanın ihtiyacı olan fikhî ve İtikâdî görüşleri oluşturma gayretleri görülecektir

A- Ebû'l-kâsım b. İbrahîm el-Berrâdî ed-Demmerî'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği

İbâzîler arasında Ebu'l-Fazl lakabıyla meşhur olan Ebu'l-Kâsım b. İbrahîm el-Berrâdî ed- Demmerî (810/1407), Tunus'un kuzeyinde Cebel-i Demmer'de zengin bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Tunus'da dünyaya gelmesine rağmen, eğitim ve öğretimini Cezâir'de tamamladığı ve orada meşhur olduğu için Cezâirli bilginler arasında gösterilir. Günümüzde Umân Sultanlığı'nın başkenti olan Muskat'da bir süre eğitim alan Berrâdî, daha sonra Cerbe adasına geçti. Berrâdî, Cerbeli İbâzî bilginlerden Ye'îş b. Mûsa Ezzevâgî el-Cerbî'den dersler aldı. Yefren'deki eğitimini de tamamladıktan sonra İbâzîler arasında âlim ve fakih bir kişi olarak ün saldı. Daha sonra Demmer'e oradan da Cerbe'ye geçen Berrâdî, ders verdiği bir medresenin başına geçti. Aynı zamanda Halkatu'l-Azzâbe'nin de liderliğini üstlendi.²⁶

Berrâdî zengin bir aileye mensup olduğu için, İslam coğrafyasının birçok yeri ile kolaylıkla ilgi kurmuştur. Fas'dan Afrika'ya kadar birçok İbâzî bölgesini gezip görme imkânı bulmuştur. Özellikle eğitimi sebebiyle memleketinden uzak yerlerde yaşamak zorunda kalmıştır. Berrâdî daha hayatta iken diğer İbâzî bilginleri kısıktırarak derecede bir şöhrete kavuştu. Sadece bulunduğu bölgeden değil diğer İbâzî bölgelerden de kendisine sorular tevcih ediliyordu. Verdiği muknî cevaplar sebebiyle

²⁶ Berrâdî, age., s. 70,71.

"Berrâdî'den daha âlim birisini görmedik" şeklinde iltifatlar alıyordu.²⁷

Berrâdî'nin okuttuğu kitaplardan bazıları şunlardır: Fıkıh ilmîyle alakalı ve Ebû Yakub el-Vercilânî'ye ait: *Kitâbu'l- Adl ve'l-İnsâf; Cevâb li'l-İbâzî Ehl-i Hilâf*²⁸; *Risâletü'l- Hakâik*²⁹; *Fasl fi Zikri Te'lifi Ehl-i Meşrik Ve'l-Magrib; Risâle fî Takyîdî Kütübi Ashabina; Risâle fî Keyfiyeti İnfâk; Şerhu't- Tahârât*³⁰*Fetevâ ve Ecvibe.*

Berrâdî'nin birisi ferâiz³¹ diğeri de çalışmamıza konu olan İbâzî kaynakların anlatıldığı İbâzî bibliyografyası olmak üzere iki *Resâil'i* vardır. Berrâdî'ye ait diğer kitaplar şunlardır: *Cevâhiru'l-Müntekâ; Mecmûa Resâilü'l-İbâziye*³²*Şerhu Kitâbi'l- Adl ve'l-İnsâf li Ebî Ya'kûb Yûsuf el-Vercilânî*³³, *Şerhu Manzûmâtî'd-Deâmi li'ş-Şeyh İbn Nazar el-Umânî*³⁴, *Risâle fi'l- Hâkâiki'l- Muhtâc İleyha*³⁵ *Fetevâ ve Cevâbât.*

²⁷ Berrâdî, age., s. 70,71.

²⁸ el-Vercilânî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. İbrâhîm, *Kitâbu'l- Adl ve'l-İnsâf*, (thk. Amr Halîfe en-Nâmî), Vezâretü't-Turâs ve's-Sekâfe, Umân 1984.

²⁹ el-Halîlî, Muhammed b. Abdullah, Diyâi bu eserin yazma olduğunu söyler ancak başka bilgi vermez. Diyâi, s. 302.

³⁰ Ahmet b. en-Nasr el-Umânî

³¹ Sâlimî, Nureddîn Abdullah b. Hamîd, *el-Lüm'atu'l- Merziyye min Eş'ati'l-İbâziyye*, Muscat 1983, s. 28.

³² Berrâdî'ye ait *Kitabu'l-Cevâhir* isimli eserin el yazma kopyası şahsi kütüphanemde mevcuttur. (O.A)

³³ Caytâlî'ye ait *Kavâidu'l-İslam* adlı eserin tahkikini yapan Musâ b. Mûsâ el-Hâc Mûsâ bu eserin matbu olmadığını ve el yazması olduğunu söyler. Caytâlî, *Kavâidu'l-İslam*, I, 345. Diyâi ise Şeyh Nâmî tarafından tahkik edildiğini ve Mübârek b. Abdullah er-Râşidî'de bir yazma nüshasının olduğunu söyler. age., s. 348.

³⁴ Motylinski, "Le Manusscrit Arabo De Zouagha" 14 Cong. Int. Or. 1905, 11, 4 Section, Pp. 79- 92; I. dem, "Expedition De Pedro De Navarre Et De Garicia Do Toleda Contre Djerba (1510) D' Aprss Less Sources Abadhites", 14 Cong. Int. Or 1905, 111, 3 Section, II pp. 133- 159.

Er-Risale Fî Ba'dı Kütübi'l-İbâziye Hakkında

Mezhepler tarihi çalışmalarında bir fırkayı düşmanları tarafından yazılan kaynaklardan tanımaya çalışmak, bilimsel yöntemin nesnellik ilkesine aykırı olduğu gibi sonuçları bakımından da oldukça yanıltıcıdır. Her fırka, entelektüel gücü nispetinde bu ihtiyaca cevap verebilmek için eserler kaleme almıştır.

Mezhepler hakkında doğru bilgi üretebilmek, büyük ölçüde ilgili fırkanın birinci el kaynaklarına yoksa ikinci el ve diğer özgün kaynaklarına ulaşmağa bağlıdır.³⁶ İbâziye'nin teşekkülü Mutezile, Şîa ve Mürcie gibi mezheplere tekaddüm ettiği halde doğuşu, gelişimi ve görüşleri onlar kadar bilinmemektedir.³⁷ Her ne kadar İbâzî olmayan araştırmacılar, bunu kaynak yetersizliğine bağlasalar da; İbâzîler, bedevilik bağlamında cehaletle malul Hâricî bir fırka olarak anılmayı ve kaynak yetersizliği³⁸ suçlamasını asla kabul etmezler.³⁹ Çağdaş İbâzî bilgin Ali Yahya Muammer'e göre, İbâzî olmayanların ileri sürdüğü kaynak yetersizliği iddiaları İbâzîler'i küçük düşürmek için yapılan iftirallardan başka bir şey değildir. Muammer'e göre İbâzîler hem siyasî ve itikadi konularla ilgili kitaplar yazmışlar hem de *Risâle fî Zikri Ba'dı Kütübi'l-İbâziye*;⁴⁰ *Makale fî Kesreti Kütübi'l-İbâziye*;⁴¹ ve et-

³⁵ Bu eserin Kahire'de Barûniyye matbaası tarafından *Mecmûatü Resâli'l-İbâziye* adlı eserin içerisinde. Tamamı 112 sayfa olan eserin 33 ile 51 arası bu esere ayrılmıştır.

³⁶ Watt, age., s. 6.

³⁷ Eş'ârî, Ebu'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, (thk., M. Muhyiddîn Abdulhamîd) Beyrut 1990, I, 167.

³⁸ Sâlimî, Nureddîn, *Makâletü fî Kesretü Kütübi'l-İbâziye*, 83. (Sâlimî'ye ait bu eser Ali Ekber Diyâî'nin *Mu'cemu'l-Masadırı'l-İbâziye*, (Tahrân 1424 h.) adlı eserinin ekleri arasında yer alır. s. 83- 94.

³⁹ Muammer, Alî Yahyâ, *el-İbâziye beyne Fırâkı'l-İslâmiyye*, Uman Sultanlığı 1986, I, 14-19.

⁴⁰ Berrâdî, Ebû'l- Fadl Ebû'l-Kâsım b. İbrahîm, *Risâlet fî Ba'dı Kütübi'l-İbâziye* (Bkz.: Diyâî, Alî Ekber, age., mülhak, İrân trz., h. 1424, s. 69- 82)

*Tenbîh fî Zikri Müellifâti Ülemâi'l- İbâziye*⁴² gibi kendi kaynaklarını tanıtan literatür taramaları yapmışlardır.

Berrâdî tarafından kaleme alınan *Risâle fî Zikri Ba'dı Kütübü'l-İbâziyye* küçük bir hacme sahip olmakla birlikte İbâzîler onu İbn Nedim'in *Fihrist*'i kadar önemli bulurlar. Bu eseri değerli kılan sebeplerden birisi de Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Saîd ed-Dercînî'nin (ö.675) *Tabâkâtü'l-Meşâih bi'l-Magrib*⁴³ adlı eserinde zikretmediği eserleri zikretmiş olmasıdır. Ammar Talibî tarafından tahkik edilen eser; Ebû Ammar Abdulkâfi'ye ait *el-Mucez*⁴⁴ ve Muhammed Sâlih Nasır tarafından kaleme alınan *Menhecü'd-Da've İnde'l-İbâziye* adlı iki eserin sonunda ek olarak yayımlanmıştır.

Eser batılı araştırmacıların da ilgisini çekmiştir. Zira *Risâle fî Zikri Ba'dı Kütübü'l- İbâziye* Motiylinski ve J. Schacht tarafından Fransızcaya tercüme edilmiştir.⁴⁵

Eserin eksiksiz tam yazma nüshası Daru'l-Kütübü'l-Mısriyye'de bulunmaktadır.⁴⁶ Yedi varaktan oluşan eser *Risâle fihâ Takyîdü Kütübi Ashabinâ* ismiyle kayıtlıdır.⁴⁷

Biz bu çalışmamızda *Menhecü'd-Da've İnde'l-İbâziye* adlı eserin⁴⁸ ve Ali Ekber Diyâî tarafından kaleme alınan *Mu'cemu'l-Masâdırı'l-*

⁴¹Salimî, Nureddîn'e ait olan bu eser için bkz.: Diyâî, age., mülhak, İrân trz., h. 1424, s. 83- 92

⁴² el-Hârisî, Sâlim, *et- Tenbîh fî Zikri Müellifâti Ülemâi'l- İbâziye* (Diyâî,age., mülhak, İrân trz., h. 1424, 83- 92. Muammer, Ali yahyâ, *el-İbâziye Mezhebün İslamiyyûn Mu'tedilun*, Sîb 2000, s. 10-12

⁴³ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Saîd ed-Dercînî (thk. İbrâhim Tallâ) Daru'l- Fikri'l-Arabî, Beyrut trz. byy.

⁴⁴ İbâzî, Ebû Ammâr Abdu'l-Kâfi, *el-Mucez*, Beyrut 1990.

⁴⁵ J. Schacht "Biblioth' Eques et Manuscris Abadites", Rev. Africaine, 100; (1956), pp. 375- 398.

⁴⁶ Daru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 21791 b.

⁴⁷ Dâru'l- Kütübü'l-Mısriyye, 21791b

İbâziye adlı eserin içerisinde yer alan iki matbu mülhak nüshadan faydalandık.

Çalışmamızda Berrâdî'nin Risâlesinde geçen isimleri zikretmekle yetinmedik; eserlerin güncel baskıları varsa onları da tespit etmeye gayret gösterdik. *Mu'cem Masâdırı'l-İbâziye*'nin sayfa numaralandırmasını esas aldık. Kitap isimlerini makalenin metnine; müelliflerini ve eserle ilgili diğer bilgileri dipnot olarak verdik. Şahsi kütüphanemde olan yazmalar için "Kütüphanemde mevcuttur" Orhan Ateş (OA), kısaltma ifadesini kullandık.

a- Eserin Telif Amacı

Risâle fi Zikri Ba'dı Kütübi'l- İbâziye, İbazi fikirleri anlatmak veya karşıt fikirleri çürütmek amacıyla yazılmış bir çalışma değildir. İsminden de anlaşılacağı gibi İbaziler'in kendi kaynakları hakkında oluşan bilgi boşluğunu gidermek amacıyla kaleme alınmıştır. Berrâdî diğer eserlerinde olduğu gibi *Risâle fi Zikri Ba'dı Kütübi'l- İbâziye* adlı eserine telif amacını söyleyerek başlar. Müellifin kendi açıklamasına göre; bir İbâzî, kendisine İbâzî kaynakların miktarı hakkında bir sual yöneltir, Berrâdî bu soruya (cevabın çok kapsamlı oluşu sebebiyle) sözlü olarak cevap vermek yerine çalışmamıza konu olan *Risâle fi Zikri Ba'dı Kütübi'l- İbâziye* adlı risalesini yazmıştır.

b- Eserin Referansları

Berradi'nin *er-Risâle fi Zikri Ba'dı Kütübi'l- İbâziye* adlı eseri tetkik edildiğinde; müellifin İbazi bölgelere giderek saha çalışması yapmak suretiyle eserini hazırladığı görülecektir.

Berrâdî çalışmasında ilgili bölgelerdeki genel ve şahsi kütüphanelerin yanı sıra bölgede yaşayan İbâzî alimlerden de faydalanmıştır. Berrâdî daha önce yazılmış veya çağdaşı olan her

⁴⁸ Nasır, Muhammed Sâlih, *Menhecü'd-Da've İnde'l-İbâziye*, Muskat 2003.

hangi bir İbâzî kaynaktan bahsetmemektedir. Tespit ettiği kitabın müellifi belli ise doğrudan kitabın adını ve müellifini zikretmektedir. Müellifi belli olmayan eser hakkında bilgi aldığı kimseler varsa onların isimlerini referans olarak kullanmıştır.

c- Eserin Yöntemi

İbâzîler İslam tarihinin erken sayılabilecek dönemlerinde Arabistan yarım adasının dışına özel eğitimden geçirilmiş öğrenciler (dailer) göndererek yeni nüfuz alanları oluşturmuşlardır. İbâziye orjin olarak çoğunlukla Basra'da yaşayan Ezdiler'in benimsediği bir fırka olmakla birlikte onlar diğer fırkalar gibi kendilerini Basra, Küfe, Mekke ve Medine gibi şehirlere mahkûm etmediler. İbazi devletler kurabilmek için farklı coğrafyaların Hz Osman'ın halifeliğinin ikinci yarısında ortaya çıkan siyasî ve sosyal karışıklıklarda gün yüzüne çıkan siyasî bilinçleri, ileriki süreçte gerçekleşen Hz. Ali'nin İmameti, Cemel ve Sıffin gibi siyasî çalkantılar içerisinde siyasî bilinçlerini geliştirdiler. Sonuçta siyasal pratiklerini başka coğrafyalarda gerçekleştirebilme imkânını ve bir devlet kurmak için merkezi hükümetle savaşmanın ve onu yıkmanın tek zorunluluk olmadığını fark ettiler. İbâzî teorileri pratiğe dökmek için gittikleri Umân, Fas, Tunus, Cezayir ve Libya gibi uzak coğrafyalarda küçük büyük İbâzî imamlıklar kurmayı başardılar. Ancak İbâzîler tarafından kurulan Umân Sultanlığı dışındaki diğer devletler uzun süre yaşama imkânı bulamamış olsa da; o bölgelerde günümüze kadar devam eden İbâzî nüfuz alanları oluşturdular. İşte erken dönemlerde oluşan İbâzî nüfuz alanları aynı zamanda fırkanın görüşlerinin öğretildiği ilim merkezlerine dönüştü. Buralarda kitap telif eden çok sayıda İbazi âlim yetişti.

Berrâdî, Resâiline kaydettiği eserleri yukarıda zikri geçen İbâzî nüfuz bölgelerine giderek yerinde bizatihi tespit etmiştir. İlgili bölgelerde yer alan genel ve şahsi kütüphanelere gittiği ve eserler

hakkında bölge âlimleriyle görüştüğü verdiği izahlardan anlaşılmaktadır. Berrâdî zikrettiği eserlerin ismini, varsa müellifini zikrettikten sonra eser ya da yazar hakkında çok kısa açıklayıcı bilgiler de vermektedir. Bazı eserlerin hangi konuları ihtiva ettiğini genellemeler yaparak zikretmiştir. Çok istisna olmakla birlikte Ebû Ganim Horasanî'ye ait *Müdevvene*'de olduğu gibi kitabın bölümlerini ayrı ayrı yazmıştır.

Kaydettiği eserler hakkında bilgi verirken bir kısım prensiplere bağlı kalmıştır. Şöyle ki;

1- Eser hakkında malumat aldığı kimseler varsa onların isimlerini zikretmiştir.

2- Eserlerin karşısına aşağıdaki notları düşmüştür:

a. Eseri gördüm fakat müellifini tanımıyorum.⁴⁹

b. Eserin yazarı meçhul

c- Eser şu kadar cüz ya da ciltten oluşmaktadır.

d- Falanca eserden bahsediyorlar ama ben ondan hiçbir şey görmedim.

e- Bir eserin bazı kısımlarını görmediği durumlarda "bu kısmı görmedim ancak bu bölüm kitabın cümlesindedir."⁵⁰

f- Eserin şu kadar cüz'üne vakıf oldum⁵¹

g- Eseri görmedim ancak bana falanca ondan bahsetti.⁵²

⁴⁹Misal, *Kitâb Sıfatı Ahdâsi Osmân b. Affân* isimli kitapla ilgili olarak "eseri gördüm ancak müellifini tanımıyorum" demiştir. Berrâdî, age., s. 72

⁵⁰ Misal, Ebû Ganim Horâsânî'ye ait *Müdevvene* bölümlerini anlatırken *Kitâbu'z-Zekât* kısmını görmediğini ancak bu bölümün kitaptan olduğunu ifade eder. Berrâdî, age., s. 74.

⁵¹ Berrâdî, age., s. 75

h- Bu eserin kendilerinde olduğunu söylüyorlar ama ben vakıf olamadım.⁵³

i- Çok az olmakla beraber bazen de kitapların muhtevaları hakkında bilgi vermektedir.⁵⁴

j- Yine istisna olmak üzere bazı müelliflerin güvenilir (sika) olduğunu söylemiştir.

B- Er-Risale Fî Zikri Ba'dı Kütübî'l-İbâziye'de Geçen İbâzî Kaynaklar

İbâzîler, Nehrevân savaşı sonrasında Basra ve Umân 'da bir taraftan siyasî iktidarlara karşı kendi içine kapalı bir toplum görüntüsü vererek iyi ilişkiler kurmaya çalışırlarken diğer yandan kurdukları *Hameletü'l-ilim* teşkilatı ile görüşlerini başka coğrafyalara yaymaya çalıştılar. Kuzey Afrika ve Libya'da bu sayede nüfuz alanları oluşturdular. Basra'da inşa ettikleri mescit merkezli neşir faaliyetlerini diğer bölgelere taşıyan İbâzîler, bu bölgelerde de çok sayıda İbâzî bilginin yetişmesini sağladılar.

Sünnî dünyada, İbâziye'nin kendi içine kapalı marjinal bir grup olarak tanımlanması; Umân, Fas, Tunus, Cezair, Horasan, Tanzanya hatta Endülüs'e kadar giden İbâzî fikirleri dikkate aldığımızda- doğru sayılmayabilir. Berrâdî, İbâzîler'in yoğun bir şekilde bulunduğu bölgeleri dikkate alarak bibliyografik çalışmasını

⁵² Şeyh Ebû Hasan'a ait *Câmi'u* adlı eserle ilgili olarak "eseri görmedim ancak Rebi' b. Ahmet ondan bahsetti der. Berrâdî age., s. 74.

⁵³ İmam Abdullah b. Yahyâ'ya ait *el-Eşâr* isimli bu eserin Yemame'de bulunduğunu söylüyorlar ancak ben görmedim, demiştir. Berrâdî, age., s. 76.

⁵⁴ Misal Ebû Ubeyde'nin öğrencilerinden olan Ebû Ganim Horâsanî'ye ait *Müdevvene* adlı eserin içeriğini şu şekilde belirtmiştir: Kitabü'l- Oruç, Kitabü's-Şehâdet, Kitabü'l- İktisât, Kitabü'n- Nikâh, Kitabü't-Talâk, Kitabü'l- Eşribe, Kitabü'l- Buyûğ, Kitabü's- Salat, Kitabü'l- Vasâyâ, Kitabü'l- Hedâyâ, Kitabü'z-Zekât (Bu bölümü görmedim) Berrâdî, age., s. 73-74.

“Doğu İbâzîleri Tarafından Yazılan Eserler”, “Ehl-i Cebel Tarafından Yazılan Eserler”, “Müteahhir Tarafından Yazılan Eserler” ve “Magrib Ehli tarafından Yazılan Eserler” olmak üzere dört bölüm halinde tasnif etti.

a- Doğu İbâzîleri Tarafından Yazılan Eserler:

- 1- *Kitâb Sıfatü Ahdâsi Osman b. Affân*⁵⁵
- 2- *Kitâb fihi Ahbâru Sıffin ve Ahbâru Ehl'i -Nehr ve Katluhum*⁵⁶
- 3- *Kitâb Abdullah b. İbâz*⁵⁷
- 4- *Kitâb Sâlim b. el-Hatîeti el-Hilâlî*⁵⁸
- 5- *Kitâb Şebîb b. Atiyye*⁵⁹(131/748)
- 6- *el-Feraiz*⁶⁰

⁵⁵ Kitâbı gördüm müellifini tanımıyorum. Berrâdî, age., s. 72.

⁵⁶ Nakillerinin çoğunluğu Abdullah b. Yezîd el-Fazârî'dendir. Eseri gördüm ancak müellifini tanımıyorum. Berrâdî, age., s. 72; İbn Nedîm, Abdullah b. Yezîd el-Fezârî'nin *Kitabu't-Tevhîd; Kitâb alâ Mu'tezile; Kitabu'l-istita'a* olmak üzere üç eserinden bahseder. İbn Nedîm, *Fihrist*, Beyrut 1994, s. 225.

⁵⁷ İbâzî liderlerden Abdullah b. İbâz'ın Abdülmelik b. Mervân'a cevaben yazdığı mektuptur. Kendisine yöneltilen iddialara reddiyeleri ve itirazları ihtiva etmektedir. Berrâdî, *el-Cevâhir*, Mısır, trz, s. 156-167.

⁵⁸ Akide konularıyla birlikte karşıt görüşlere reddiyeler ve hüccetleri içermektedir. Dercînî, Sâlim b. Atiyye'nin h. birinci asrın ikinci elli yılı içerisinde yaşadığını ve Emevî halifesi Ömer b. Abdulazîz'e giden topluluğun içerisinde yer aldığını belirtir. Berrâdî, *el-Cevâhir*, s. 52,53-103-142

⁵⁹ Şebîb b. Atiyye, Şükâk ve Mürchie'den bahsetmektedir. Şebîb Sufriyye'dendir. Şebîb bu mektubu Abdüsselâm'a yazmıştır. Bu kitap İbâzîye'nin güçlü dayanaklarından kabul edilmektedir. Bazı meseleleri ve reddiyeleri ihtiva etmektedir. Berrâdî, age., s. 82

⁶⁰ Abdu'l- Cabbâr. Berrâdî, age., s. 72. İbâzîye'nin önemli kaynakları arasında yer alır. Kitabın biri Mısır'da eksik diğeri Cezair'de tam olmak üzere iki yazma nüshası mevcuttur. Berrâdî, age., s. 62. İbâzî telifatında *Ferâiz* isimli başka kaynaklarda vardır. Bunlardan birisi, İsmâîl b. Mûsâ el- Caytâlî'ye aittir. Sâlimî,

7- *Kitâbu'l-Hucceci ala'l-Halkı fi Mağrifeti'l-Hak*⁶¹

8- *Kitâb fi'l-Furu*⁶²

9- *Kitâb Ebî Süfyân/ Rivâyât Ebî Süfyân*⁶³

10-*Müdevvene*,⁶⁴

11-*Kitâb İbn İbâz*⁶⁵

12-*Kitâb İhtilafi'l- Fetevâ li İbn Gânim*⁶⁶

el-Lüm'a, s. 25; *el-Ferâiz min Minhâci't-Talibîn*, Berrâdî bu eserin *Minhâci't-Talibîn* adlı eserden ihtisar edilip edilmediğini bilmıyoruz diye not düşmüştür. Eser el yazması olarak Seyyid Muhammed b. Ahmed el-Bû Saîdî'nin şahsi kütüphanesinde bulunmaktadır. Diyâî, age., s. 404.

⁶¹ *Kitâbu'z-Zimâm* olarak da bilinir. *Zimâm Câbir b. Zeyd'in ravilerindedir. Berrâdî age., s. 72.*

⁶² Heysem ya da İbn Hişâm'ın şeyhlerinin Câbir b. Zeyd'in talebesi Rebî' b. Habîb'den yaptıkları rivayetleri ihtiva eder. Berrâdî, age., s. 62; es-Sâlimî, *Makâle fî Kesreti Kütübü'l-İbâziyye*, s. 84.

⁶³ İbâzî tarihinden haberler, fıkıh, kelâm ve akâid konularını ihtiva eder. Berrâdî, age., s. 72. Ebû Sufyân Mahbûb b. Rahîl, Rebî' b. Habîb'in h 160 yılında vefatından sonra İbâzîlerin liderliğini üstlenmiştir.

⁶⁴ Ebû Gânim, Diyâî eserin Dâru'l- Mısriyye kütüphanesinde çok sayıda yazmasının olduğunu belirtir. Talebesi Ebû Ubeyde hocasından dinledikleri kaydederek eseri oluşturmuştur. İçerisinde farklı konuları ihtiva eden eseri Berrâdî gördüğünü söyler. Berrâdî, age., s. 63. Berrâdî eserin içerisinde yer alan konuları şu şekilde sıralar: oruç kitabı, Şahitler bölümü, İktisat ve Ahkâm; Nikâh; Talâku'l- Evvel; Talaku's-Sanî, İçecekler; Alış veriş; Namaz; Vasiyet; Hediye; Zekât (zekat bölümünü görmediğini söyler) Berrâdî, age., s. 74-75. Lewicki, E.İ., Suppl., s.v. Al-Nukkâr. II. Reforme en tout cas les decisions des anciennes autorites abadites du II siecle.

⁶⁵ Kitap olarak bahsi geçen bu metin Abdullah b. İbâz'ın Abdulmelik b. Mervân'a göndermiş olduğu mektup olabilir. Zira bilinen hiçbir İbâzî kaynakta Abdullah b. İbâz'a ait başka bir eserden söz edilmez. Hatta İbâzîler Câbir b. Zeyd'in imametini ispat sadedinde Abdullah b. İbâz'ın ilgili mektubu dışında yeterince bilinmeyen bir şahıs olduğunu söyleyerek bu denli meçhul bir şahsın imam olamayacağını iddia ederler. Bu eser Nâsır, Muhammed Sâlih, *Menhecü'd-Da've inde'l-İbâziye* (Muskat 2002, s. 324- 338) adlı eserin ekleri arasında yer almaktadır.

13-Kitâb Muhammed b. Mahbûb⁶⁷

14-Câmi', Ca'fer Câbir Muhammed b. Ca'fer el-Ezkevî⁶⁸

15-Muhtasar⁶⁹

16-Câmiu Şeyh Ebi'l- Hasen⁷⁰

17-Kitâbu Medhi'l-ilm ve Ehlih⁷¹

18-Kitâbu't-Takyîd⁷²

19-Kitâb Deâimi'l-Asl / Kitâb Deâimi'l-İslâm⁷³

20-Siyer Şeyh Ebî Muhammed el-Hasen Alî b. Muhammed el-Binhâvî⁷⁴

⁶⁶ Diyâî, bu eserin *İhtilâfu'l-Fetavâ* ismi ile bir nüshasının Tunus milli kütüphanesinde bulunduğunu söylemektedir. Diyâî, age, s. 74

⁶⁷ Bu eser Şemmahî'nin *Kitabu's-Siyer ve'l-Cevâbât*, (Saltanatu Uman 1992), isimli eserinin birinci cüzünde bulunmaktadır.

⁶⁸ el-Ezkevî, Cağfer Câbir Muhammed b. Cağfer, el yazması eser Uman Kültür bakanlığında muhafaza edilmektedir. Diyâî, age., s. 212.

⁶⁹ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el- Bîsyânî, *Vezâretü't- Turâs*, Uman 1986. Diyâî, age., s. 484.

⁷⁰ Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed el-Besîvî. İbâzî fıkhu ile alakalı bir eserdir. İki cilt olarak Umân'da basılmıştır. *Vezâretü't- Turâs*, Muskat 1984. Berrâdî, age., s. 74. Eser el-Berânîsî tarafından Uman'dan Cezire'ye götürülmüştür. Berâdî eseri Şeyh Rebi' b. Ahmed'ten duymuştur. Ancak eseri görmemiştir. Berrâdî age., s. 74.

⁷¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Berke. Müellif Umanlı'dır. *el-Câmi'* isimli meşhur bir eseri daha vardır. Diyâî, age., s. 74

⁷² Ebû Yakûb Yûsuf b. Muhammed el-Vesyânî. Vercilân âlimlerinden ders almıştır. Eser *Berberîce'dir*. Diyâî, age., 205. Berrâdî eseri gördüğünü söyler. Ancak müellifini zikretmez. Aynı isimle zikredilen bir başka el yazması eser daha vardır. Onun yazarı Ebû Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Berke el- Behlevî es-Selimî. Eser el yazması olarak Şeyh Sâlimî'nin kütüphanesinde bulunmaktadır.

⁷³ Ebû Bekir Ahmet b. Süleymân b. Abdullâh b. Ahmed b. el-Hadrî b. Süleymân eş-Şehir b. Nazar. Diyâî, age, s. 269. Usulü'd-Din ve Fıkıhla ilgili olan eser manzum bir şekilde tanzim edilmiştir. es-Sâlimî age., s. 25-26. Eser Uman'da basılmıştır. Muscat 1980.

21-Kitâbu't-Tahsîs⁷⁵

22-Kitâbu'd-Delâil ve'l-Hucec⁷⁶

23-Kitâbu'd-Diyâî⁷⁷

24-Kitâbu'n- Nûr⁷⁸

25-Kitâbu Tefsîri'l-Hamsemie Ayet fi'l-Helâl ve'l-Harâm⁷⁹

26-Kitâbu'l-Halli ve'l- İsbâbe⁸⁰

27-Siyer İmam Abdullah b. Yahyâ⁸¹

28-Kitâb Eşâri'l-İmâm Abdullah b. Yahyâ⁸²

29-Keşfu'l-Gumme fi İhtilâfi'l-Ümme⁸³

⁷⁴ Ebû Muhammed el-Hasen Alî b. Muhammed el-Binhâvî, Berrâdî bu eseri üç defa gördüğünü zikreder. Muhtevası akâid konuları, Sahabe ve tabiun imamları ile ilgilidir. Berrâdî, age., s. 75.

⁷⁵ el-Ezkevî, Ebû Bekir. Asıl adı Ebû Mûsâ b. Ebî Câbir el-Ezkevî, Berrâdî, age., s. 75.

⁷⁶ Hadrâmî olarak bilinmektedir. Berrâdî, age., s. 75.

⁷⁷ es-Suhârî, Seleme b. Müslim es-Suhârî, Vezâretü' Tûrâs, Saltanatu Uman 1994.

⁷⁸ Kitâbu't- Diyâî'nin muhtasarıdır. Adı Yûnus Suresinin 5. ayetinden mülhemdir. Berrâdî, age., s. 75-76

⁷⁹ Ebû'l-Müessîr es-Salt. Yunûs suresinin tefsiridir. Berrâdî, age.,s. 75.

⁸⁰ Vassâf b. Muhammed. Berrâdî, age., s. 75

⁸¹ Abdullah b. Yahyâ, Berrâdî bu eserin kim tarafından yazıldığını bilmediğini söylemektedir. Berrâdî, age, s. 76. Ancak bir sonraki kitabın müellifi aynı şahıs olduğundan muhtemelen eserin yazarı aynı şahıs gibi gözükmektedir.

⁸² el-Behlevî, Muhammed b. Sendî b. Sâlim. Dıyâî, age., s. 437; İmâm Abdullah b. Yahyâ, Asıl ismi Ebû'l-Müessîr es-Salt b. Hamûs el-Harûsî el- Behlevî'dir. Umanlı bir fıkıh alimidir. Berrâdî, age., s. 76.

⁸³ Asıl adı Serhân b. Saîd b. Serhân b. Muhammed b. Hasen b. Serhân Embû Alî el-Ezkevî önemli bir İbâzî tarihçi ve fakihtir. Umanlı tarihçilerin şeyhi kabul edilmektedir. Zira Uman tarihi hakkında ilk eser el-Ezkevî tarafından yazılmıştır. *Keşfu'l-Gummeti'l-Câmi'i li Ahbâri'l-Ümmeti*, Saltanatu Uman 2012. *Keşfu'l-Gummeti'l-Câmi'i li Ahbâri'l-Ümmeti* adlı eserin Londra'da, Tunus Milli

30-*el-Mukaddaât*⁸⁴

31-*Kitâbu'l Eşrâf*⁸⁵

b- Ehl-i Cebel Tarafından Yazılan Eserler

32-*Kitâbu'ş-Şeyh Ebî Hafs Umrûs b. Feth*⁸⁶

33-*Kitâbu'l-Lakt*⁸⁷

34-*Kitâbu'ş-Şeyh Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Cenâvînî*⁸⁸

35-*Kitâbu'l-Lum'a*⁸⁹

36-*Kitâb min Vad'i Ebî İbrahî el-Gadâmîsî*⁹⁰

37-*Kelam ile ilgili bir kitap*

kütüphanesinde ve Dimeşk te bulunan yazma nüshalarının birer kopyası şahsi kütüphanemde mevcuttur. (OA) Müellifin bu eseri matbu değildir. Uman, Vezaretü'l-Evkâf'da bir yazma nüshası mevcut olduğunu öğrendim. Ancak müellifin *Keşfu'l-Gummeti'l-Câmi'i li Ahbâri'l-Ümmeti* adlı eserin IV cildinde Şehristânî'nin *el-Milel'*ine benzer bir bölüm vardır. Şahsi kanaatim müellif bu eserin dinler tarihi ile ilgili olan kısmını eserin birinci cildinin baş kısmına; mezhepler tarihi ile ilgili olan kısmını da IV cilde eklemiştir.(O.A)

⁸⁴ Umânî, Ebû Saîd. Berrâdî bu eseri görmediğini söylemiştir. Berrâdî, age., s. 76

⁸⁵ el-Belhlevî, Muhammed b. Sendî b. Salim.

⁸⁶ en-Nufûsî, Ebû Hafs Umrûs b. Feth, *Usûlü'd-Deynûneti's-Sâfiye*, Muscat 1999; es-Sa'dî, Muhannâ b. Râşid b. Hamad, *eş-Şeyh 'Umrûs*, Mektebetü'l-Cîlî'l-Vâid, Uman 2003, s. 267.

⁸⁷ Berrâdî, kitap için dört defa Ehl-i Cebel'e yolculuk yaptığını ifade etmektedir. Müellifini zikretmez. Berrâdî, age., s. 77; Sâlimî, *el-Lüm'a*, s. 29

⁸⁸ Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Cenâvînî. Halku'l-Kur'an meselesini ele alan bu kitabın küçük bir defter olduğu Berrâdî tarafından belirtilmektedir. Berrâdî, age., s. 77

⁸⁹ Bekr, Şeyh Ebî Zekeriya Yahyâ b. Ebî, tarafından yazılan eser *Kitâbu'l-Meşâyih* olarak da bilinmektedir. Nureddîn Sâlimî *el-Lum'a*, s. 9.

⁹⁰ Berrâdî bu eserin *Kitabu'l-Vad'u* olduğunu belirtmektedir. *Kitabu'l-Vad'u* isimli eser Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. el-Hayr el-Cenâvînî (h. 5) tarafından yazılmıştır. Usul ve fıkıhla alakalı muhtasar bir eserdir. Ebû İshâk İbrahîm et-Tafeyyîş tarafından tahkik edilmiştir. Saltanatı Uman'da Matbaatu'l-İstikâme tarafından basılmıştır. Eserin bir yazma nüshası şahsi kütüphanemde bulunmaktadır. (O.A)

c- Müteahhir Tarafından Yazılan Kitaplar

39- *el-İzâh*⁹¹

40- *Kitâbu'l-Kavâid*⁹²

41- *Kitâbu Şerhi Kasîdeti'n-Nuniyye*⁹³

42- *Kitâbu'l-Merâsîd*⁹⁴

43- *Kasâidu'l-Şeyh Ebî Nasr*⁹⁵

44- *Risâletü'l-Müsterşid*⁹⁶

d- Magrib Ehli tarafından Yazılan Kitaplar

45- *Cevâbu'l-İmâm Abdu'l-Vehhâb*⁹⁷

46- *Nevâzilü'l- İmâm Eflah ve Cevâbuhu*⁹⁸

⁹¹ Şemmâhî, Âmir b. Alî en-Nefûsî. Sâlim el-Hârisî bu eserin dört cüz olduğunu ve iki kez basıldığını söylemektedir. Şemmâhî, tarafından yazılan *İzâh* dışında, el-Hârûsî, es-Sâlimî, el-Gîşî, el-Hicâzî, et-Tafeyyîş gibi İbâzî bilginler tarafından kaleme alınan *İzâh* isimli başka eserler de mevcuttur.

⁹² el-Caytâlî, Ebû Tahir İsmâîl'e ait *Kavâidu'l-İslâm* olabilir. Gardaye 1998. Eser iki cilttir. Birinci cilt kelimeleri ikinci cilt fıkıh konularını içerir. Beşîr b. Mûsâ el-Hâc Mûsâ tarafından tahkiki yapılmıştır. İlk cilt marifet, velâyet ve ilahi dinler olmak üzere üç bölüme ayrılmıştır. (Şahsi kütüphanemde mevcuttur. O.A)

⁹³ el-Caytâlî, İsmâîl b. Mûsâ, Tevhid hakkında sahih olan ve sahih olmayan şeyleri anlatmakta. Eseri Berrâdî eserinde zikretmekte.

⁹⁴ el-Caytâlî, Ebû Tahir İsmâîl b. Mûsâ, Berrâdî, age., s. 77. el-Caytâlî, Ebû Tahir İsmâîl b. Mûsâ. (ö.750/1349) Diyâî, age., 359. Müellife ait *Şerhu Kasîdetu'n-Nûniyye* adlı eserin yazma bir kopyası şahsi kütüphanemde bulunmaktadır. (O.A)

⁹⁵ Melûşâtî, Şeyh Ebî Nasr Feth b. Nûh (6/13), *en-Nûniyye fî Usûli'd-Dîn*, Caytâlî üç cilt halinde şerh etmiştir. Diyâî, age., s. 545.

⁹⁶ Melûşâtî, Şeyh Ebî Nasr Feth b. Nûh, Diyâî, age., s. 359.

⁹⁷ Tam adı *Cevâb Muhammed b. Eflah ve Risâletuhu İle'l-Müslimîn* olan eser Halku'l-Kur'an meselesi ile alakalı olup. Kur'an'ın mahluk olmadığını söyleyenlere reddiye olarak yazılmıştır. Eseri Berrâdî *Risâlesinde* zikretmektedir. Berrâdî, s. 78.

⁹⁸ Eflâh b. Rüstem, Bu eserin Cerbe el yazmaları arasında yer alması muhtemeldir. Diyâî, age., s. 78

- 47- *Kitâbu Tefsîri'l- Kurân*⁹⁹
- 48- *Kitâb İmam Abdurrahmân*¹⁰⁰(211/826)
- 49- *Kitâb Sa'd b. Ebî Ebû Nasr*¹⁰¹
- 50- *Kitâb eş-Şeyh Ebî Hazer Yağlâ*¹⁰²
- 51- *Kitâb eş-Şeyh Saîd b. Zenfil*
- 52- *Kitâb eş-Şeyh Ebî'r- Rebîğ Süleymân b. Yahlef el-Mîzâtî*.¹⁰³
- 53- *el-Kitâbu'l- Mensûb*¹⁰⁴
- 54- *Kitâbu'ş-Şeyh Tîğûrîn b. İsâ b. Dâvûd el-Melmetûlî*,¹⁰⁵
- 55- *Kitâbu Şeyh Ebî İmrân Mûsa b. Zekeriyâ el-Mizâtî*¹⁰⁶
- 56- *Kitâbu'l-Kebir*¹⁰⁷

⁹⁹ el-Huvvarî, Hûd b. Muhkem, IV cilt. (thk. Bilhâc b. Saîd Şerîfi Beyrut 1990)

¹⁰⁰ Rüstem, Abdurrahmân b., İbâzî Rüstemi devletinin kurucusudur. İlme düşkünlüğü ile bilinir. Kuzey Afrika'dan Uman'a ve diğer İslam merkezlerine yolculuk yapanlara çok miktarda para vererek kitap siparişi yaptığı söylenir. Dercînî, age., I, 34.

¹⁰¹ Sa'd b. Ebî Ebû Nasr. Eser zikredilmekle beraber müellif tarafından görülmemiştir.

¹⁰² Muhtasar kelim kitabıdır. Müellif eseri görmüştür ve eser matbudur. Ebî Hazer eserini Havâric, Mürchie ve Mu'tezile'yi tenkit için yazmıştır. Ebî Hazer, (ö.380/990), (thk. Amr Halîfe en-Nâmî) Mektebetü'd-Damrî, Sîb 2008.

¹⁰³ Ebî'r- Rebîğ Süleymân b. Yahlef el-Mîzâtî, İki cilt olan eserin ilk cildi kelâm, ikinci cildi usul-i fıkıhla ilgili olup. Berrâdî birinci cildi görmemiştir. Berrâdî, 79.

¹⁰⁴ Şeyh Ebû Süleyman Dâvud b. Ebî Yusûf. Furuatla ilgili bu eserin kendisinden sonra talebeleri tarafından yazıldığı da söylenmektedir. Berrâdî, s. 79.

¹⁰⁵ Müellif eseri görmüştür. Eser usulü'd- dîn ile ilgilidir. Berrâdî, s. 89.

¹⁰⁶ el-Mizâtî tarafından yazılan eseri müellif görmüştür. Birisi h.5. asırda diğeri h.4. asırda ve h 471 yılında yaşamış üç şahıs tespit ettik. İbrâhîm b. İbrâhîm ed-Dicemî *el-Mizâtî* (h.5). el-Hârisî, Sâlim b. Hamad, *el-Ukudu'l-Fiddiyye fi Usuli'l-İbâzîye*, s. 229; Süleymân b. Yahlef *el-Mizâtî* (h. 471) Dercînî age., I, 191; İbrâhîm b. Melâl *el-Mizâtî* (h. 4) Vesâyânî, *Siyer*, s. 279

57- *Divânu'l-Eşyâh*¹⁰⁸

58- *Kitâb fî Usûli'l-Erâzîn*,¹⁰⁹

59- *Kitâbut-Tebyîn*¹¹⁰

59- *Kitâbu's-Sîre fi'd-Dimâi*¹¹¹

İbâzîler çok sayıda siyer yazmışlardır. İbâzîler tarafından yazılan siyerler isimleri bakımından şu şekilde tasnif edilebilir: 1- bir şahsa nispet edilen siyerler. Misal, *Siyer Ebî Âmmâr Abdul Kâfi*.¹¹² 2- Bir bölgeye nispet edilen siyerler. Misal, *Siyer Eşyâhi Cebeli Nefuse*.¹¹³ 3- İbâzîye mezhebine isnat edilen siyerler. Misal, *Siyeru'l-İbâzîye*.¹¹⁴ 4- Müslümanlara nispet edilen siyerler. Misal *Siyeru'l-Müslimîn*¹¹⁵

¹⁰⁷ Şeyh Ebû İmrân Mûsa b. Zekerîyyâ, 12 cilt olan bu eseri müellif görmemiştir. Berrâdî, age., s. 79

¹⁰⁸ Bu eserin bir yazma nüshası şahsi kütüphanemde mevcuttur. (O.A) 17 bölümden oluşmaktadır. Fıkıh kitabıdır. Eser *Divânü'l-Azzâbe* olarak da bilinmektedir. Yirmi dört cüz olduğu da söylenmektedir. Çok sayıda yazması bulunan eserin bir yazması da Şeyh Sâlimî'nin şahsi kütüphanesinde bulunmaktadır. Berrâdî, age., s. 80.

¹⁰⁹ Şeyh Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, Berrâdî yirmi beş cüzden oluşan eserin birkaç cüzünü görmüştür. Berrâdî, age., s. 80.

¹¹⁰ Şeyh Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, Berrâdî üç cüz olan eserin Ebu Muhle tarafından cem edildiğini söylemektedir.

¹¹¹ Şeyh Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, üç cüzden oluşan eseri Berrâdî görmüştür. Berrâdî, s. 80.

¹¹² Mektebetü'd-Dâmri, Umân Sultanlığı 1996.

¹¹³ Mukterîn b. Muhammed el-Bagtûrî en-Nefusî, Diyâi, 328

¹¹⁴ Yazarı meçhul olan bu eser el yazması olarak Salatanat-ı Umân'ın Sîb vilayetinde bulunan Seyid Muhammed Elbû Saidî'nin şahsi kütüphanesinde bulunmaktadır. Eser tarafımdan görülmüştür. (O.A)

¹¹⁵ Umân Sultanlığının başkenti olan Muskat'da Dr. Mübârek b. Abdullah er-Râşîdî'nin şahsi kütüphanesinde bulunmaktadır. Eser tarafımdan görülmüştür. (O.A)

60- *Kitâbu'l-Cenâiz*,¹¹⁶

61- *Kitâbu'l- Cehâlâti'l-Asl*¹¹⁷

62- *Suâl eş-Şeyh Ebî Ömer Osmân b. Halîfe el-Margîni es-Sûgî*

63- *Siyer fi Ahbâri'l-Eimme*¹¹⁸

64- *Eriş şehrinde ilmî kelamla ilgili fetvalar ve cevapları içeren bir eser*

65- *el-Mûcez*¹¹⁹

66- *Şerhu'l-Cehâlet*¹²⁰

67- *Kitâbu'l- Ferâiz*,

68- Berrâdi Abdu'l-Kâfi, Ebî Ammâr'ın furuatla ilgili bir kitabından bahsedildiğini ancak kendisinin esere ulaşamadığını belirtir.¹²¹

69- *el-Adl*

70- *el-İnsâf*

71- *ed- Delîl*

¹¹⁶ Şeyh Ebî'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed.

¹¹⁷ Berrâdi eseri kimin yazdığını bilmediğini söylemektedir. Berrâdi, age., s. 81. Ancak Tibgûrin b. İsa b. Dâvud el-Meşûti'nin bu isimle bilinen bir eseri vardır. es-Sâlimî, el-Lüm'a, s. 29; el-Ca'birî, el-Bu'du'l- Hadârî, s. 116.

¹¹⁸ İbn Ebî Bekr el-Vercilânî. Eser iki cilttir. Berrâdi, age., s. 81.

¹¹⁹ Abdu'l-Kâfi, Ebî Ammâr (570/1174), iki ciltten müteşekkil eser kelim konularını kapsamaktadır. Eserin ilk bölümü reddiye şeklinde yazılmıştır. Müşebbiye, mücessime, dehriyye, sofetaiyye gibi ekollerin görüşleri reddedilmiştir. İkinci ciltte ağırlıklı olarak Kur'an'ın yaratılmışlığı, iman , Vaad-vaid, Allah'ın isimleri ve sıfatları, Mutezile ve Zeydiyye gibi konuları işlemiştir. Beyrut 1990

¹²⁰ Abdu'l-Kâfi, Ebî Ammâr. Eserin bir yazma nüshasını İbrâhim Şemmâhî yazmıştır. Berrâdi, age., s. 81

¹²¹ Berrâdi, age., s. 81

72- *el-Burhân*¹²²

73- *Cevâbât*¹²³

74- *Resâil*¹²⁴

75- *Kitâbu't-Tertîb*¹²⁵

76- *Kitabu'l-Muallâkât fî Hikâyâti Ehl-i Da've*, Berrâdî eserin müellifini görmediğini söylüyor.¹²⁶

77- *Kitâbu'ş-Şeytân*, Berrâdî, Eriğ beldesinde meşhur olan eser hakkında çok şey bilmediğini söylemekte.¹²⁷

78- *Kitâbu Ebû Muhammed Vâsilân*, Furuatla alakalı olan eseri gördüğünü söylemekte.¹²⁸

79- *Risâle ilâ Ehl-i Cebel*¹²⁹

80- *et- Tabâkât*¹³⁰

81- Ebû Sehl b. Yahya *Akîde el-Vercilânî*,¹³¹

¹²² Berrâdî, age., s. 81.

¹²³ Berrâdî, age., s. 81.

¹²⁴ Berrâdî, age., s. 81.

¹²⁵ Rebi' b. Habîb, *el-Câmiu's-Sahîh / Müsned Rebi' b. Habîb*, Mektebetü'l-İstikâme, Saltanatu Uman, Rûvî 1991. Lewicki, Voir T. *REI*, 1934, 70. I Massignon (*REI*) 1938, 410) a demontre que l'ouvrage est apocryphe et n'a ete Compose que durant la periode des annes 218-234. Eserin bir yazma nüshası şahsi kütüphanemde mevcuttur. (O.A)

¹²⁶ Berrâdî, age., s. 82.

¹²⁷ Berrâdî, s. age. 82; Dıyâî, age., s. 367.

¹²⁸ Berrâdî, age., s. 82.

¹²⁹ Tek ciltlik eser on bab olarak taksim edilmiştir. Dıyâî Tunus milli kütüphanesinde bir yazma nüshasının bulunduğunu söylemektedir. Dıyâî, age., s. 82.

¹³⁰ Dercînî, (thk., İbrâhîm Tallây), kütüphanemde bulunan eserin yeri belli olmamakla beraber Muhakkik İbrahim Tallay takdim yazısını 1974 yılında yazmıştır.

82- Ebû Rebi' Seleymân İbn Yahlef *Kitâbu'l- Fadâil ve't-Tergîb*

83- Şeyh Osman Zerâtî, *el-Mesâil*,¹³²

Sonuç

Sıffin savaşında Tahkîm'i kabul ettiği için Hz. Ali'yi terk eden Muhakkime, Nehrevan savaşında çok büyük bir hezimet yaşadı. Nehrevan savaşından sağ kurtulmayı başaranlar Basra'ya yerleştiler. Muhakkime için Basra'da yeni bir dönem başladı. Burada bir mescit inşa eden Muhakkime dinî ve siyasî görüşlerini yavaş yavaş geliştirmeye başladı. Hicri otuz yedi'den fırkanın parçalandığı tarih olan hicri altmış dörde kadar olan süre yeterince aydınlatılabilmiş değildir. Bu tarihten sonra şiddeti benimseyenler başka bir grup teşkil ederken Câbir b. Zeyd'in imamlığını yaptığı İbâziye, dâhilde kılıç kullanmaya ve Müslümanları tekfir etmeye karşı çıktı. Emevî halifelerinin arkasında namaz kılmayı caiz gördü. Yöneticilerle iyi ilişkiler geliştiren İbâzîler, kurdukları *Hameletü'l-İlim* teşkilatı ve ilim halkalarında yetişen talebeler (daî) aracılığı ile Umân'a, Kuzey Afrika'ya, Uzak Doğu'ya hatta Endülüs'e kadar fikirlerini götürmeyi başardılar. Berradî'nin doğup büyüdüğü yer olan Libya'nın Cebel-i Demmer bölgesi de önemli İbâzî bilginlerin yetiştiği yerler arasında yer almaktadır.

Berrâdî'nin İbâzî kaynakları tanıtmak amacıyla yazdığı *er-Risale fi Ba'dı Kütübi'l-İbâziye* adlı eserde yer alan kaynakların içeriğine bakıldığında İbâzîler'in hiç de sanıldığı gibi ilme kapalı bir toplum olmadıkları görülecektir. Öyle ki, hicri birinci asrın ikinci yarısından

¹³¹ Tevhid ve siyerle ilgili bir eser. Bu eser Pierre Cuperly tarafından *Dirâsâtü'l-İbâziyye ve Akidetüha* adlı eserinin 129- 168 sayfaları arasında ek olarak yayımlanmıştır. Cuperly'nin çalışmasında ayrıca Mahbûb b. Rahîl'in Akîde'si Ebû Zekeriyya el-Cennâvî'nin *Akîde'si*, ek olarak verilmiştir. Cuperly, Pierre, *Mektebetü'd-Damrî, Sîb* 2010

¹³² Berrâdî, s. 82

itibaren önce siyasî fikirlerini, hemen akabinde de itkadî görüşlerini oluşturarak diğer fırkalarla fikri mücadeleye girmişlerdir. İbâzî bölgelerin zor yaşam şartları ve birbirinden uzaklıkları dikkate alındığında tüm İbâzî bölgelerin birer ilim merkezine dönüşmesinde İbâzîler'in ilme verdikleri önem çok bariz bir şekilde kendisini gösterecektir. Nitekim hem Kuzey Afrika hem de diğer İbâzî bölgelerde yazılmış yüzlerce yazma eser tahkik edilmeyi beklemektedir. Bu kaynakların gün yüzüne çıkarılması İbâziye mezhebinin ve diğer İslam mezheplerinin anlaşılmasına ciddi katkılar sunacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Ateş, Orhan, "Salim b. Zekvân'ın Siresi'nde Hz. Osman'la İlgili Kısımın İbâzî Fikirler Açısından Değerlendirilmesi" e-makâlât Mezhep Araştırmaları, II/2 (Güz 2009),7- 40

Barunî, Ebî Rebi' Süleymân, *Muhtasar Târihi'l-İbâziye*, mektebetü'd-Damrî, Sîb 2003

Berrâdî, Ebû'l- Fadl Ebû'l-Kâsım b. İbrahîm, *Risâle fî Kütübî'l-İbâziye* (Alî Ekber Dıyâî, *Mu'cemu'l-Masâdri'l-İbâziye* adlı esere mülhak, İrân trz., h. 1424,

....., *el-Cevâhiru'l-Müntekâ fî İtmâmi Mâ Ehalle bihi Kitâbu't-Tabâkâtu'd- Dercînî*, Kahire 1885.

Ca'birî, *el-Bu'du'l- Hadârî li'l-Akîdeti'l-İbâziye*, Saltanat-ı Umân 1979.

....., *Nefehât mine's-Siyer*, Tunus, 2001

Caytâlî, Ebû Tahir İsmâîl, *Kavâidu'l-İslâm*, Matbaatu'l-Arabiyye, Gardâye 1998.

....., *Şerhu Kasîdetu'n-Nuniyye*. Bu eserin yazma bir kopyası şahsi kütüphanemde bulunmaktadır. (O. A.)

Cenâvinî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. el-Hayr, *Kitabu'l-Vad'u* (thk., İbrâhim et-Tafeyyîş) Matbaatu'l-İstikâme, Umân Sultanlığı trz.

Dercîni, Şeyh Ebû'l-Abbâs Ahmet b. Saîd, *Kitâb Tabâkâtî'l-Meşâihî'l-Magrîb*, (thk., İbrâhim Tallây) Dâru'l-Fikri'l Arabî, Beyrt trz.

Ezkevi, Serhân b. Saîd b. Serhân b. Muhammed b. Hasen b. Serhân Embû Alî, *Keşfu'l Gumme*, Umân Sultanlığı 2012.

Ezdî, Câbir b. Zeyd, *Resâilü'l-Îmâm Câbir b. Zeyd el-Ezdî*, Mektebetü't-Dâmri, Sîb 2013.

Fığlalı, Ethem Ruhi, "Hâriciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", *AÜİFD*, 1975, c. XX

....., Ethem Ruhi, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1983.

Huvvarî, Hûd b. Muhkem, *Tefsîr Kitâbi'l-lahi'l- Azîz*, IV cilt. (thk. Bilhâc b. Saîd Şerîfi) Beyrut 1990.

İbâz, Abdullah b. İbâz'ın Abdülmelik b. Mervân'a göndermiş olduğu mektup. Bu eser Nâsır, Muhammed Sâlih, *Menhecü'd-Da've inde'l-İbâziye* (Muskat 2002, 324-338) adlı eserin ekleri arasında yer almaktadır.

İbâzî, Ebû Ammâr Abdu'l-Kâfi, *el-Mucez*, I, II, Beyrut 1990.

İbn Nedim, *Fihrist*, Beyrut 1994.

J. Schacht "Biblioth' Eques et Manuscrits Abadites", *Rev. Africaine*, 100; (1956), pp. 375- 398.

Kafafi, Muhammed, "Abû Sa'id Muhammed b. Sa'id al-Kalhâtî'ye Göre Hâriciliğin Doğuşu", (çev: Ethem Ruhi Fıçlalı), *AÜİFD*, 1970, c. XVIII, ss. 177-191.

Kutlu, Sönmez, "Salim b. Zekvan'ın Sîre Adlı Eserindeki Mürcie İle İlgili Kısımın Tercümesi", *AÜİFD*, 1996, c. XXXV, ss. 467-475.

....., *Mezhepler Tarihine Giriş*, İstanbul 2008.

Kutluay, Yaşar, "İbadilere Ait Bazı Metinler", *AÜİFD*, 1967, XV, 141-149.

Lewicki, T., "The İbadites in Arabia and Africa", *dans Journal of World History*, 13, (1971) 51-130.

....., *REI*, 1934, 70. I Massignon (*REI*) 1938, 410) a demontre que l'ouvrage est apocryphe et n'a ete Compose que durant la periode des annes 218-234.

Madelung, Wilfred, *The Shiite and Kharijite Contribution to Pre-Ash'arite Kalam, İslamic Philosophical Theology* içinde s. 120-139, edit. Parviz Morevedge, State Univ. Of New York Pres, New York 1979.

Motylinski, " Le Manusscrit Arabo De Zouagha" 14 Cong. İnt. Or. 1905, 11, 4 Section, Pp. 79- 92; I. dem, "Expedition De Pedro De Navarre Et De Garicia Do Toleda Contre Djerba (1510) D' Aprss Less Sources Abadhites", 14 Cong. Int. Or 1905, 111, 3 Section, II Pp. 133-159.

Muammer, Alî Yahyâ, *el-İbâziye Beyne Fırâkı'l-İslâmiyye*, Umân Sultanlığı 1986, I, 14-19.

....., *el-İbâziye Mezhebün İslamiyyûn Mu'tedilun*, Sîb 2000

Nefûsî, Ebû Hafs Umrûs b. Feth, *Usûlü'd-Deynuneti's-Sâfiye*, Maskat 1999; Sa'dî, Muhannâ b. Râşid b. Hamad, *eş-Şeyh 'Umrûs*, Mektebetü'l-Cîlî'l-Vâid, Umân 2003

Rebi' b. Habîb, *el-Câmiu's-Sahîh / Müsned Rebi' b. Habîb*, Mektebetü'l-İstikame, Saltanat-ı Umân, Rûvî 1991. Eserin bir yazma nüshası şahsi kütüphanemde mevcuttur. (O.A)

Rubinacci, R. Şark kütüphanelerinde İbâdîlik'i konu alan makaleleri 1949 yılında neşretmiştir. R. Rubinacci, "Notizia di Alcuni Manoscritti İbâdîti Presso L' Iniversitario Orientale di Napoli" A.I.O.N, N.S., 3 (1949), PP. 431- 439.

Sâlih, Muhammed Nâsır, *Menhecü'd-Da'veti İnde'l-İbâzîye*, Maskat 2002

Sâlim b. Zekvân, *es-Sîre*, (thk. ve İngilizce'ye çev.: Patricia Crone-Fritz Zimmermann), Oxford University Press, New York, 2001,114-126.

Sâlimî, Nûreddîn Abdullah b. Hamîd, *Tuhfetü'l-A'yân bi Sîreti Ehl-i Umân*, Mektebetü'l-İstikame, Umân 1997.

....., *Makâletü fi Kesretü Kütübi'l-İbâzîye*, (es-Sâlimî'ye ait bu eser Ali Ekber Diyâî'nin *Mu'cemu'l-Masadırı'l-İbâzîye* adlı eserinin ekleri arasında yer alır. 83- 94

....., *el-Lüm'atu'l-Merziyye min Eş'ati'l- İbâzîyye*, Muscat 1983; Vezâretü'-Türâs Maskat 1914.

Şemmâhî, *Kitabu's-Siyer ve'l-Cevâbât*, Saltanatu Umân 1992.

Vaglieri, Laura Veccia, "Ali- Muâviye Mücâdelesini ve Hâricî Ayrılmasının İbâdî Kaynakların Işığında İncelenmesi", çev: Ethem Ruhi Fığlalı, *AÜİFD*, 1973, c. XIX, 147-150.

Vehîbî, Müslim b. Sâlim b. Alî, *el-Fikru'l-Akadî inde'l-İbâziye*, Sîb 2006

el-Vesyânî, Ebû Hazer Ya'lâ b. Ziltâf, *Kitâbu'r- Red alâ Cemîi'l-Muhâlifîn*, (thk. Amr Halîfe en-Nâmî) Mektebetü'd-Damrî, Sîb 2008.

el-Vesyânî, Ebû'r-Rebî' Süleymân b. Abdüsselâm b. Hassân, *Siyerü'l-Vesyânî*, (thk. Ömer b. Lokmân Süleymân Bû Asbâne), Maskat 2009.

Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 2010.

Yıldız, Harun, "Hâricîler'in Erken Dönem Tarih Algısı: Sâlim b. Zekvân Örneği", *e-Makâlât*, 2009, II/2, 7-40.

PEYGAMBERİMİZİN DAVRANIŞLARININ AHLAKÎ TEMELLERİ

Hasan YENİBAŞ*

Özet

Peygamberimiz, Kur'ân-ı Kerîm'in ifadesiyle "en yüce ahlak üzere" yaratılmış ve "güzel ahlakı tamamlamak üzere" gönderilmiştir. O'nun ahlakı, Kur'an'ın pratiğe aktarılmış şekliyle ibaret olduğu için de, en ideal ahlak örneğidir. Peygamberimizin davranışlarının temelini – her insanda olduğu gibi- ahlaki özellikleri oluşturur. Bu ahlaki özellikleri de beş ana başlık altında toplamak mümkündür. Bunlar; şefkat ve merhamet, tevazu, hilm, cömertlik ve sabırdır. Peygamberimizin ahlakını tanımlayan başka vasıflar kullanılmakta ise de, bu özellikler bütün davranışlarında kendini gösteren daha kuşatıcı ahlaki özellikler olarak değerlendirilebilir. Bu çalışmada, bu beş temel ahlaki özelliğe Peygamberimizin davranışlarının ahlaki temellerini oluşturması açısından bakılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Peygamberimiz, Kur'ân, ahlak, davranış.

The Moral Bases Of Our Prophet's Behaviors

Abstract

Our prophet was created with "the most supreme morality" in Qur'an's statement and was sent to "complete beautiful morality". Because his morality is just the Qur'an's form which is put into practice,

* Yrd. Doç. Dr., Fatih Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı.

he is the example of the most ideal morality. His moral characteristics form the base of his behaviors – as this is the case for every person. We can put these moral features under five main headings. These are mercy and compassion, modesty, gentleness, generosity and patience. Although other qualities are also used to describe our Prophet's manners, these qualities can be regarded as more comprehensive moral qualities which can be observed in his all behaviors. In this study, these five qualities will be analyzed in terms of their being base of our Prophet's behaviors.

Key Words: Our Prophet, Qur'an, morality, behavior.

Giriş

Herkesin kendine has bir davranış biçimi vardır. Bu davranışların arka planını oluşturan bazı ahlakî ilkeler söz konusudur. Aynı durum, Peygamber Efendimiz için de geçerlidir. Ne var ki, O'nu diğer insanlardan ayıran en temel husus, O'nun yüce ahlakının bütünüyle ve herkes için örnek olmasıdır. Hz. Peygamber'in bütün davranışlarının örnek teşkil etmesinin en birinci sebebi de ahlakının bütünüyle Kur'an olmasıdır. Bu şekilde meşhur olan tanımın kaynağı da Hz. Âişe'nin sözüdür. O, kendisine Peygamberimizin ahlakı sorulunca, "O'nun ahlakı Kur'an'dır."¹ diye cevap vermiştir. Çünkü O, Yaşayan Kur'an'dır. O'nun hayatı Kur'an'ın pratiğe aktarılmış şeklidir. Bundan dolayı da, Hz. Âişe'nin sözü, önemli bir gerçeğin veciz ve muhteşem bir ifadesidir.

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber hakkında "Sen şüphesiz yüce bir ahlak üzeresin."² buyrulmakta ve O'nun ahlakı övülmektedir. Bu âyetle ilgili dikkat çekici bir yorum yapan Elmalılı M. Hamdi Yazır, O'nun yüce ahlakını şu şekilde ifade etmektedir: "Onun ahlâkı Kur'an'da buyrulduğu üzere öyle büyük bir ahlâk idi ki, onu başka bir tarif ile anlatmak mümkün değildir. Burada "hulukin" kelimesinin sonundaki

¹ Müslim, Salâtü'l-müsâfirîn 139; Ebû Dâvûd, Salât 316; Nesâî, Kıyâmu'l-leyl ve tatavvu'u'n-nehâr 2

² Kalem sûresi, 68/4.

*tenvin yüceltme ifade eder. Başkalarının tam anlamıyla anlayamayacakları güzelliklerle seçkin kılınmış bir ahlâk demektir. Görülüyor ki, önce gerçeklik ve vurgu için olan "inne", ikinci olarak vurgu ifade eden başlangıç "lâm"ı ile, üçüncü olarak, yüceltme ifade eden tenvin, döndüncü olarak da "büyük" sıfatı ile Hz. Muhammed'in sahip olduğu ahlâkın ululuk ve yüceliği kat kat güvence içinde açıklanıp duyurulmuştur."*³

Elmalılı'nın yorumundan da anlaşılacağı gibi, O'nun ahlakının yüceliğinin tam olarak idrak edilmesi mümkün değildir.

İlahi ahlakla ahlaklanmayı tavsiye eden Resûl-i Ekrem Efendimiz, en başta kendisi ilahi ahlakın en büyük temsilcisi olmuştur. Hz. Ebû Bekir'in "Ya Rasûlallah, Seni kim terbiye etti?" diye sorması üzerine şöyle buyurmuştur: "*Beni Rabbim terbiye etti, ne de güzel terbiye etti.*"⁴ Bizzat Kendisi tarafından beyan edilen bu sözden de O'nun ahlakının ilahi olduğu anlaşılmaktadır.

Peygamberimizin ahlakıyla ilgili pek çok vasıf zikredilmekle birlikte, bunlar arasında özellikle beş tanesinin diğerlerine göre daha kuşatıcı olduğunu ve hemen her davranışının bu vasıflardan biri ya da bir kaçıyla ilgili olduğunu ifade etmek mümkündür. Bunlar sırasıyla; şefkat ve merhamet, tevazu, hilm, cömertlik ve sabırdır.

1. Şefkat ve Merhamet

Peygamberimizin beşerî münasebetlerine hâkim olan vasıfların başında merhamet ve şefkat gelmektedir. İyilik, yardım ve acımak manalarına gelen merhamet⁵, "rahmet" kökünden gelmektedir. "Rahmet", merhamete muhtaç olana iyilik etmeyi gerektiren şefkat duygusu olarak tarif edilmiştir. Rahmet Allah'tan olunca, ihsan, lütuf

³ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul ty, VIII, 267.

⁴ Bkz. el-Münâvî, Zeynüddin Muhammed, *Feyzu'l-kadîr*, Kâhire 1357, I, 225; el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, Beyrut 1416 (nşr. Ahmed el-Kalâş), I, 72.

⁵ Âsim Efendi, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul, 1887, IV, 300.

ve ikram manalarına; insanlardan olunca da şefkat ve acıyıp iyi muamele etmek anlamlarına gelmektedir⁶.

Şefkat ve merhamet hissi, özellikle eğitimle ilgilenenler için bulunması gereken bir vasıftır. Kalbi katı olan birisinin gerçek mürebbî olması düşünülemez⁷. Zira rahmet, kalbî bir kıpırdanış, rûhî bir teessür ve insanı, terbiye ettiği kimseleri hafife almaktan engelleyen bir duygudur. Bütün insanlığın terbiyesini üzerine almış olan Peygamberimizin bu duygudan mahrum olması düşünülemez.

O, bütün âlemlere rahmet olarak gönderilmiştir⁸. Bu rahmet inanan inanmayan bütün insanları, hatta bütün bir varlığı kuşatmıştır. Bu rahmet hem dinî yönden, hem de dünyevî yöndendir. Dinî yönden rahmet olması şöyle izah edilebilir: Hz. Peygamber, insanların câhiliye dediğimiz karanlık bir devrede, dalâlet içerisinde oldukları ve aynı zamanda Ehl-i Kitab'ın da, kendi kitaplarında ihtilafa düştükleri bir dönemde gönderilmiştir. Böylece Allah O'nu, gerçeği aramaya ve kurtuluş ile mükâfat kazanmaya hiçbir yolun bulunmadığı bir zamanda göndermiş, O'nunla insanlara hidayete giden yolları göstermiştir. Dünyevî bakımdan rahmet olmasını ise şöyle anlamak mümkündür: İnsanlık O'nun sayesinde pek çok zilletten, harpten, kargaşadan kurtulmuş, gerçek sulha ve huzura kavuşmuştur⁹.

Resûlullah'ın âlemlere rahmet olarak gönderilişi, müslümanları, gayr-i müslimleri, dostları, düşmanları, hürleri, köleleri, büyükleri, küçükleri, hatta insanların yanında hayvanları da içine alacak kadar geniştir. O'nun rahmeti mü'mine hidâyet, münafığa can güvenliği, kâfire de azabın tehir edilmesi şeklinde

⁶ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, s. 215-216.

⁷ Akgül, Muhittin, *Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber*, İstanbul 2002, s. 182.

⁸ el-Enbiyâ, 21/107.

⁹ Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-kebîr*, Beyrut ty. XXII, 199.

tezahür etmiş¹⁰, münafıklar bu rahmet sayesinde dünyada azap görmemişler, Müslümanlarla içli dışlı yaşamışlar, onların istifade ettikleri haklardan yararlanmışlar ve onların bu durumları yüzlerine vurulmamıştır. Daha önceki milletler, Allah'a karşı yaptıkları isyanlardan ötürü toptan helak edildikleri halde, Resûlullâh geldikten sonra böyle bir durum söz konusu olmamıştır. Böylelikle kâfirler de bu rahmetten istifade etmişlerdir¹¹. Kur'ân-ı Kerim'de konuyla ilgili olarak, *“Sen onların içinde olduğun müddetçe, Allah onlara azap edecek değildir. Onlar, mağfiret dilerken de Allah onlara azap edecek değildir.”*¹² denilmektedir. Hz. Peygamber de kendisinin lanetçi olarak değil, rahmet olarak gönderildiğini belirtmekte¹³ ve kendisinin tevbe ve rahmet peygamberi olduğunu söylemektedir¹⁴.

Cenâb-ı Hakk, Resûlullâh'a merhametli olmasını, mü'minlere kol-kanat germesini emretmiştir. *“...inananları kanatların altına al.”*¹⁵ *“Sana tabi olan mü'minleri kanatlarının altına al.”*¹⁶ gibi âyetlerle mü'minlere karşı alçakgönüllülükle muamele etmesini emretmiştir. Kur'ân'da, *“Andolsun ki, içinizden size öyle bir peygamber geldi ki, sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir; size düşkün, mü'minlere şefkatli ve merhametlidir.”*¹⁷ denilerek Peygamberimiz'in ümmetine olan düşkünlüğü ifade edilmiştir. Bu âyette ayrıca, Allah'a ait iki isim olan “Raûf” ve “Rahîm” isimleri, Peygamberimiz hakkında kullanılmak suretiyle Peygamberimiz'in Allah katındaki kadrinin yüceliği ifade

¹⁰ Bkz. Kâdî İyaz, Ebu'l-Fadl el-Yehsûbî, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, Beyrut 1421, I, 19.

¹¹ Akgül, *a.g.e.*, s. 183.

¹² el-Enfal, 8/33.

¹³ Müslim, Birr 87.

¹⁴ Müslim, Fezâil 126; Ahmed b. Hanbel, IV, 395.

¹⁵ el-Hicr, 15/88.

¹⁶ eş-Şuarâ, 26/215.

¹⁷ et-Tevbe, 9/128.

buyrulmuştur¹⁸. Ayrıca Onun üstün ahlakına ve yüce vasıflarına dikkat çekilmiştir.

O'nun ümmetiyle olan münasebetlerinde hep bu duygu hâkimdir. Nitekim ümmetine külfetleri hafifletmesi, kolay yolu göstermesi onun şefkatinden ve onlardan bazı şeyleri yapmalarını istememesi, onlara farz olacağı endişesiyle onları zor duruma düşmekten korumasındandır.¹⁹ Meselâ, bundan dolayı şöyle demiştir: "Eğer ümmetime zorluk çıkarmamış olsaydım, onlara her abdest almada misvak kullanmalarını emrederdim."²⁰ Bu rahmet duygusundandır ki O, namazı uzun kıldırıp da başkalarına sıkıntı verdiğinden dolayı birini azarlamış²¹, namazda çocuk sesini duyunca namazı kısa kesmiş²², bazılarının bütün bir seneyi oruçlu geçirmek istediğini duyunca onlara bunu yasaklamış²³, çocuklarını sevip okşamayanı ikaz etmiş²⁴, bir köpeğe acıyıp, onun susuzluğunu gideren günahkâr bir kadının bu davranışını övmüş ve cennete gitmesine sebep göstermiş²⁵, bir kedinin ölümüne sebep olan ibâdete düşkün başka bir kadını ise cehennemlik olarak nitelendirmiştir²⁶. Uhud'da yaralanmasına ve sahabeden amcası Hz. Hamza dahil 70 kişiyi şehit vermesine rağmen beddua etmemesi ve kavmi için Allah'tan bağışlanma dilemesi²⁷ ve yıllarca kendisine zulmeden, kendisine ve mü'minlere her türlü işkenceyi yapan ve Mekke'den

¹⁸ Bkz. Kâdî İyaz, *a.g.e.*, I, 19.

¹⁹ Kâdî İyaz, *a.g.e.*, I, 101.

²⁰ Buhârî, Cum'a 8, Temenni 9; Müslim, Tahâret 42; Muvatta, Tahâret 32; Ebû Dâvûd, Tahâret 25; Tirmizî, Tahâret 18; Nesâî, Tahâret 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 80.

²¹ Buhârî, İlim 28; Ezan 61, 63; Edeb 75; Ahkam 13; Müslim, Salat 182; İbn Mâce, İkâme 48; Dârimî, Salat 46; Ahmed b. Hanbel, IV, 118, 119; V, 273.

²² Buhârî, Ezan 65; Müslim, Salat 192.

²³ Buhârî, Nikah 1.

²⁴ Buhârî, Edeb 18; Müslim, Fezâil 64; İbn Mâce, Edeb 3; Ahmed b. Hanbel, VI, 56.

²⁵ Buhârî, Enbiyâ 54; Müslim, Selam 153.

²⁶ Buhârî, Musâkât 9; Ahmed b. Hanbel, II, 507.

²⁷ Buhârî, Enbiyâ 54; Müslim, Cihad 104, 105; Ahmed b. Hanbel, I, 380.

hicret etmek zorunda bırakan Mekkeliler'i, fetih gününde bağışlaması ve "Gidin hepimiz hürsünüz!" demesi²⁸ de yine bu rahmet ve şefkat duygusunun bir tezahürüdür.

Ancak O, her meselede olduğu gibi rahmet ve şefkate de bir denge insanıydı. O'nun şefkati hiçbir zaman dini hadleri uygulamasına engel olmamıştır. Sevgi ve şefkat, dengeli kullanılması gereken bir duygudur. Eğer dengeli kullanılmazsa fert ve toplum için zararlı neticeler ortaya çıkabilir. Meselâ zâlime merhamet ve şefkat, mazlumun hakkını çiğnemeye sebep olacaksa, zalimler için de yeni zulümlere kapı aralayacaktır. Oysa ki, Peygamberimizin hayatında bu türlü herhangi bir dengesizlik olmamıştır. O, sevgi ve şefkatini yerli yerinde kullanmış ve bunlarla hep gönülleri kazanmıştır.

2. Tevazu

Cenâb-ı Hakkın büyüklüğünü ve kendi küçüklüğünü anlamak ve idrak etmek esası üzerinde gelişen fikre ve vicdana dayalı bir his olarak tarif edilen tevazu; büyüklemenin zıddı olup, şeref ve yükselmenin merdiveni kabul edilmiştir²⁹. Tevazu; nefsin mevkii, makam ve mal bakımından kendisinden daha alt seviyede bulunan kimselere karşı kendisinde bir üstünlük görmemesi, kendisinde bulunan şeylerle üstünlük taslamak için bir meziyet saymamasıdır³⁰. Tevazu, bir alçakgönüllülük olup insanın kendisini sıradan bir insan görmesi ve başkalarına tepeden bakmaması olarak da tanımlanabilir. Resûlullâh'a bu zâviyeden bakıldığında, onun son derece mütevâzi olduğu, kendisini asla insanlardan üstün tutmadığı ve hayatının bütün basamaklarında bu hasletinden vazgeçmediği görülür³¹.

²⁸ İbn Hişam, Cemaleddin Abdülmelik, *es-Sîratü'n-nebeviyye*, Riyad 1424, II, 280.

²⁹ Rifat, Ahmet, *Tasvîr-i Ahlak*, İstanbul ts. s. 340.

³⁰ Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 101, İst. ts.

³¹ Akgül, a.g.e., s. 206.

Kâmil bir mü'minin tavrı olan tevazu, her türlü kemalâtın sahibi olan Peygamberimizde parlak bir vasıf olarak kendini göstermektedir. Kur'an'da da Peygamberimize "*Sana tabi olan mü'minlere kol kanat ger*"³² denilerek tevazu emredilmektedir. Peygamberimizin fitratına yerleşmiş bulunan bu vasıf, sahip olduğu makam ve şöhrette olması muhtemel her türlü gösterişi, süsü ve yapmacık davranışları yok ediyordu. Peygamberimiz, insanların kendisine seviyece en uzak ve en yakın olanlarıyla, dostlarıyla, düşmanlarıyla, aile fertleriyle, yabancı elçilerle tekellüf ve gösteriştense uzak olarak görüşür ve konuşurdu. O'nun her işi tabî ve normal olur, bir fotoğrafın sahibine delaleti gibi onun güzel huylarına delil teşkil ederdi³³.

Sir V. Muir, Peygamberimizle ilgili dikkat çekici bir değerlendirmesinde şunları söylüyor: "Kolaylık O'nun hayatının tasviridir. Kendisine tabi olanların en küçüğüyle dahi muamelesinde ince bir zevk ve edep en bariz vasfıdır. Tevazu, şefkat, sabır, başkalarını kendine tercih, cömertlik O'nun şahsiyetinden hiç ayrılmayan ve etrafındakilerin sevgisini toplayan sıfatlar idi."³⁴ Bu değerlendirmede tevazu, Peygamberimizi çevresine sevdiren sıfatlardan biri olarak yer almaktadır ki, yerinde bir tespittir.

Resûlullah (s.a.v.), yüce makamına ve yüksek derecesine rağmen, insanların en mütevazı olanı ve kibri hiç olmayanı idi. O'nun kral peygamber olmakla, kul peygamber olmak arasında muhayyer bırakıldığı zaman kul peygamber olmayı tercih etmesi, O'nun tevazuunun ölçüsünü anlamamıza yeterlidir³⁵.

³² eş-Şuarâ, 215.

³³ Azzam, Abdurrahman, *Peygamberimizin Örnek Ahlakı*, (Çev. Hayrettin Karaman), İst. 1995, s. 52.

³⁴ Azzam, Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 60-61.

³⁵ Kâdî İyaz, *a.g.e.*, I, 105.

Peygamberimiz, daima kendisini insanlardan bir insan olarak görmüş ve hiçbir zaman, kendini onlardan ayrı tutmamıştır. Hayatını, hep insanlardan bir insan olma çizgisinde sürdürmüştür. Çoğu defa O'nun meclisine ilk gelenler, Peygamberin kim olduğunu bilemezlerdi. Ancak sahabenin tavırlarıyla veya Peygamberimiz konuşmaya başlayınca fark edebilirlerdi. Hicret sırasında Peygamberimiz Kuba'ya gelince Medineliler O'nu görmeye gelmişler ancak Hz. Ebû Bekir'le karıştırmışlardı. Durumu anlayan Hz. Ebû Bekir, ridasıyla Peygamberimizi serinletmeye başlayınca Peygamberin kim olduğunu fark edebilmişlerdi³⁶. Bunun sebebi ise, Peygamberimizin kendisini Hz. Ebû Bekir'den ayıracak bir davranışta bulunmamasıydı.

Hz. Peygamber, ailesine karşı da mütevazı davranmıştır. Hz. Âişe'nin anlattığına göre, "O, evinde elbisesini diker, ayakkabısını yamar, diğer erkeklerin yaptığı ev işlerini yapardı."³⁷ Yine Hz. Âişe şunları söylemektedir: "O, bir beşerdi, elbisesini temizler, koyununu sağar, şahsî işlerini görürdü."³⁸

Peygamberimiz, ashabına karşı da mütevazı davranmıştır. Nitekim eşi Hz. Hatice'nin daha önceki kocasından olan evladı Hint b. Ebî Hâle şunu nakletmektedir: "O, bir şey isteyeninin isteğini reddetmez, yerine getirir, yahut yumuşak bir sözle veremeyeceğini bildirirdi."³⁹

³⁶ İbn Hişâm, *a.g.e.*, I, 314.

³⁷ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1960, I, 366. Benzerî rivâyet için bkz. Buhârî, *Ezan* 44.

³⁸ Tirmizî, *eş-Şemâiu'n-nebeviyye*, Himus 1968, s. 83; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 256.

³⁹ Tirmizî, *eş-Şemâil*, s. 178.

Peygamberimizin örnek tevazuunu anlatan Enes b. Mâlik, “Resûlullah (s.a.v.) hastayı ziyaret eder, cenazede hazır bulunur, merkebe biner, kölenin bile davetine icabet ederdi.” demektedir⁴⁰.

Burada yer verdiğimiz rivâyetler, Peygamberimizin tevazuda nasıl zirve bir insan olduğunun sadece birkaç örneğini teşkil etmektedir. Bu konudaki rivayetlerin tamamını kaydetmek, çalışmanın hacmini aşacağından onlara şimdilik yer vermeyeceğiz. Hâsılı, O, insanlar arasında bulunan, herkesin kendisine kolaylıkla ulaşabildiği ve maksadını arz edebildiği bir örnek şahsiyet idi. O’nunla görüşmek isteyenler evine geldikleri zaman herhangi bir kapıcı veya engelle karşılaşmadan görüşebilirlerdi⁴¹. Hayatı boyunca tavrını değiştirmeden yaşadı. Diyebiliriz ki, 40 yaşında Peygamber olduğu dönemdeki hal ve tavırlarıyla Mekke’yi fethettiği zamanki tavırları arasında tevazu bakımından herhangi bir fark yoktu. Hayatını O’nun tevazu ve mahviyeti ölçüsünde değiştirmeden yaşayabilmiş bir şahsiyet göstermek mümkün değildir. Bu durum bu ölçüde sadece O’na has bir mazhariyettir. O, eşsiz tevazu ve mahviyeti sayesinde gönülleri fethetmiş ve milyonların uğruna canlarını feda edeceği bir örnek şahsiyet olmuştur.

3. Hilm

Peygamberimizin beşerî münasebetlerine hâkim olan ahlaki ilkelerden biri de hilmidir. Yumuşak huyluluk demek olan hilm, insanın, kendisini öfkelenmesi halinde zapt u rapt altına alması⁴², kişinin intikam almaya kudreti varken affetmesi ve hoş olmayan şeylere karşı sabretmesidir⁴³. Hilm, hiddetlenmenin zıddı olup, sabrın

⁴⁰ Tirmizî, *eş-Şemâil*, s. 173; İbn Mâce, *Zühd* 16; Tirmizî, *Cenâiz* 31.

⁴¹ Bkz. Buhârî, *Cenâiz* 43; Müslim, *Cenâiz* 14, 15.

⁴² Râgıb, *Müfredat*, 184; Fîrûzâbâdî, *Mecdüddin Muhammed b. Yakub, Besâiru zevi't-temyîz fi letâifi Kitâbi'l-Azîz*, Beyrut ts, II, 495.

⁴³ Kâdı İyaz, I, 86.

sermayesi ve insanı tehdit eden afetlerin örtüsüdür⁴⁴. Hilm, aynı zamanda aklın kemale ermesinin ve gadap kuvvesinin kırılarak akla boyun eğmesinin de bir delilidir⁴⁵. Bu vasıf Peygamberimizin ahlâkî davranışlarının temellerinden birini oluşturmaktadır. Peygamberimiz yumuşak huyluluğu ve affediciliği sayesinde her türlü cahiliye kabalığına karşı koyabilmiş ve paslanmış gönüllere girebilmiştir. O'nun hilmi karşısında her türlü hazımsız tavırlar ve vicdanlar yumuşamış, akın akın İslam'a girmişlerdir.

Bu açıdan Peygamberimizin tebliğindeki başarısının önemli faktörlerinden biri de O'nun hilmidir. Hilm, Resûlullah (s.a.v.)'in insanları İslam'a davette kullanmış olduğu altın bir anahtar gibidir. O bu anahtarı en iyi bir şekilde kullanmış; onunla, son derece inatçı olan Mekke ve civarındaki insanları Allah'a davet etmiştir. Şayet Hz. Peygamberin bu eşsiz hilmi olmasaydı, getirdiği gerçekleri insanlara bu kadar kısa bir zamanda ulaştırması ve netice elde etmesi çok zor olurdu. Ve kısa zamanda, o kadar kalabalık bir cemaati etrafında toplaması güçleşirdi. Bu husus bizzat Kur'an tarafından şu şekilde anlatılmaktadır: *"İnsanlara yumuşak davranman da Allah'ın merhametinin eseridir. Eğer katı yürekli, kaba biri olsaydın, insanlar senin etrafından dağılıverirlerdi. Öyleyse onların kusurlarını affet, onlar için mağfiret dile, ve işleri onlarla müşavere et. Bir kere de azmettin mi, yalnız Allah'a tevekkül et. Allah muhakkak ki Kendisine dayanıp güvenenleri sever."*⁴⁶

Bu âyet Uhud savaşı münasebetiyle nazil olmuştu. Bu savaşta sahabenin Peygamberimizin emrini uygulamadaki inceliği tam kavrayamamaları nedeniyle geçici bir mağlubiyet yaşanmıştı. Oysa ki, Peygamberimiz Uhud'a çıkarken ashabıyla istişare etmişti. Ancak tepeye yerleştirilen okçuların yerlerini emir gelmeden terk etmeleri

⁴⁴ Rifat, a.g.e., 116.

⁴⁵ Gazâlî, *İhyâ*, (Ter: Ahmed Serdaroğlu) İst. 1975, III, 394.

⁴⁶ Âl-i İmran, 3/159.

Müslümanlara bir mağlubiyet yaşatmıştı⁴⁷. Ama bu durumda bile Peygamberimiz sahabeyi azarlayabilecekken Kur'an'ın emriyle azarlamıyor, hatta onlarla istişare ediyordu. Eğer onlara sert davransaydı etrafından dağılıp giderlerdi. Bu ise en büyük felaket olurdu. Bu öyle bir an ve öyle nazik bir durumdu ki, liderden sâdır olabilecek en küçük jest, mimik ve hareket dahi, bu psikolojik hava içinde, normal zamandakilerden çok daha değişik tesirler icra edebilirdi. Onları kırıp gücendirebilecek en küçük bir hareketten dahi kaçınılması gereken böyle bir dönemde Allah kendisine bağışlamayı emretmiştir. O da ashabına hiçbir şey olmamış gibi davranmış ve onlarla istişare etmiştir.

Allah (c.c.) Peygamberimizi bağışlama ve yumuşak davranma erdemleriyle süslemiş ve O'na bunları öğütlemiştir⁴⁸. Kur'an da bu hususla ilgili, "*Affa sarıl ve iyiliği emret.*"⁴⁹ demek suretiyle Peygamberimize beşerî münasebetlerde hoşgörü ve kolaylık tarafını gözetmesini; insanların işlerinden, önce kendine kolay gelenleri almasını, şiddet ve zorluk taraftarı olmamasını, affedici olmasını ve insanların kusurlarına bakmayıp bağışlamasını emretmektedir⁵⁰.

İnsanlık tarihinde Peygamberimiz gibi zafere ulaşan, ilahî teyide mazhar olan ve kazanan, sonra da kendisini mahrum edene veren, zulmedeni affeden bir kimseyi göstermek mümkün değildir⁵¹.

Resûlullah (s.a.v.), hiç kimsenin tahammül edemeyeceği ölçüde hilme sahipti. Ancak bazı durumlar da vardı ki, o zaman aynı tavrı takınması mümkün değildi. İnsanları davette halimdi, ancak bizzat davetin kendisine gelen bir zarar karşısında aynı şekilde

⁴⁷ Bkz. Buhârî, Cihâd 164; Ebû Davud, Cihâd 106; Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 293; İbn Hişam, III, 70

⁴⁸ Kâdı İyaz, *a.g.e.*, I, 86.

⁴⁹ A'râf, 7/199.

⁵⁰ Bkz. Elmalılı, IV, 194.

⁵¹ Azzam, *a.g.e.*, s. 74.

davranmıyor, onu hoş karşılamıyordu. Kendisine yapılan nâhoş hareketlere karşı yumuşak oluyor, ancak başkasının hakkı söz konusu olunca, hak yerini buluncaya kadar mücadeleden de asla geri durmuyordu. Zira O, insanlığının gereği olarak kızılıyordu, kızması da gerekliydi; ama onun kızması dünya için değil de, hakkın yerini bulması içindi. Bu gibi durumlarda kızdığında, öfkesini kimse tarif edemezdi. Hak yerini buluncaya kadar da kimse O'nun öfkesini dindiremezdi⁵². Hz. Âişe'nin dediği gibi: "Resûlullah, Allah'ın yasaklarının çiğnenmesi dışında asla kendisi için intikam peşinde olmamıştır."⁵³

Peygamberimizin kendi şahsına yapılan en uygunsuz hareketlere karşı bağışlayıcı olması ve halim davranması, ama bir başkasına yapılan en küçük haksızlığa bile razı olmayıp tepkisini göstermesi, O'nun hilminin dengeli olduğunu göstermektedir.

4. Cömertlik

Cömertlik ve kerem, Hz. Peygamberin adeta ikinci tabiatıdır. O'nun ahlakî vasıflarından biridir. O, başka yollarla tam olarak açamadığı gönülleri cömertliğiyle açmıştır. Kerem ve cömertliği sayesinde pek çok kilitli kalbe girmiş ve orada taht kurmuştur.

⁵² Akgül, *a.g.e.*, s. 181. Peygamberimizin kızması da hak içindi. Meselâ; Ebû Zerr, Bilal'e hitaben: "*Ey siyah kadının oğlu*" demişti. Peygamberimiz, bu sözünden dolayı Ebû Zerr'e kızmış ve "*Sen hala cahiliye emaresi taşıyan birisin.*" demişti (Buhârî, İman 22). Yine Peygamberimizin çok sevdiği kimselerden olan Üsâme b. Zeyd bir savaşta tam öldürmek üzere iken Müslüman olduğunu söyleyen bir adamı, korkusundan Müslüman olduğunu düşünerek öldürmüştü. Savaş dönüşü Resûlullah Üsâme'ye "*Lâ ilâhe illallah diyen birini mi öldürdün*" diyerek kızdı. Üsâme ise adamın korkudan Müslüman olduğunu söyleyince, Resûlullah: "*Yarıp da kalbine mi baktın!*" dedi. Üsâme diyor ki: "Resûlullah bu sözü o kadar çok tekrar etti ki, o güne kadar Müslüman olmamayı temenni ettim." Müslim, İman 158; İbn Mâce, Fiten 1.

⁵³ Buhârî, Menâkıb 23, Edeb 80, Hudud 10; Müslim, Fedâil 77; Ebû Dâvûd, Edeb 5; Mâlik, Muvatta, Hüsnü'l-huluk 1; Ahmed b. Hanbel, VI, 32, 114.

Peygamberimiz insanların en cömert olanı idi. Sahabeden Abdullah b. Abbas, O'nun cömertliğini şu ifadelerle anlatıyor: "Resûlullah (s.a.v.) hayır hususunda insanların en cömerdi idi. En çok cömert olduğu zaman da Ramazan ayı idi. Cebrail O'nunla her Ramazan ayında buluşur, Ramazan çıkıncaya kadar O'na Kur'ân okurdu. Hz. Peygamber Cebrail ile bir araya geldiği zaman hayır hususunda, insanları kavurucu sıcaklardan rahatlatan ve rahmetin müjdecisi olan rüzgârdan daha cömert olurdu."⁵⁴

Peygamberimizin cömertliği bir şiirde denize benzetilmiştir:

*Açtıkça çiçekler hep onu ansın,
Dolunay görsün de haline yansın,
Keremi yanında derya utansın!..
Zaman da öğrensin enginlik neymiş,
Sonluluk, sonsuzluk, dinginlik neymiş⁵⁵.*

Peygamberimiz kendisinden bir şey isteyen hiç kimseyi boş çevirmezdi. Sahabe'den Cabir b. Abdullah, "Resûlullah'tan bir şey istenip de "hayır" dediği vaki değildir." demiştir⁵⁶. Hatta yanında verilecek bir şey olmadığı zaman bile "Adımıza satın al, sonra biz öderiz." demiştir⁵⁷. Peygamberimiz, bir dilenciye at üzerinde de gelse kendisine bir şeyler verilmesini tavsiye eder, boş çevrilmesini hoş görmezdi⁵⁸.

Cömertlik, Hz. Peygamberi insanlara yaklaştıran mümtaz vasıflarından biriydi. Nitekim bizzat kendisi cömertliğin insanlara yakınlaşmaya, onların sevgi, muhabbet ve hürmetlerini kazanmaya vesile olduğuna işaret etmektedir: "Cömert, Allah'a yakındır, insanlara

⁵⁴ Buhârî, Bed'ü'l-vahy 5; Savm 7; Müslim, Fedâil 50.

⁵⁵ Kaya, Mahmut, *Kasîde-i Bürde'yi Türkçe Söyleyiş*, İstanbul 2001, s. 71.

⁵⁶ Müslim, Fedâil 56.

⁵⁷ Tirmizî, *eş-Şemâil*, s. 191.

⁵⁸ Malik, *Muvatta*, Sadaka 2.

yakındır, cennete yakındır, cehennemden uzaktır. Cimri ise, Allah'tan uzaktır, insanlardan uzaktır, cennetten uzaktır, cehenneme yakındır. Cahil ama cömert olan kimseyi Allah, cimri olup da ibadete düşkün kimseden daha çok sever.”⁵⁹

Peygamberimiz pek çok kimsenin kalbini cömertliğiyle açmıştır. Huneyn savaşında elde edilen ganimetleri bu amaçla kullanmıştır. Bu ganimetlerden bol miktarda koyun verdiği bir adam kavmine gelmiş ve şöyle demiştir: *“Ey kavmim! Müslüman olun. Muhammed öyle çok veriyor ki, ancak fakirlikten korkmayan bir adam böyle verebilir.”⁶⁰* Peygamberimiz Huneyn ganimetlerinden Safvan b. Umeyye'ye yüz deve vermiştir. Sonra yüz deve, ardından da yüz deve daha (derken üç yüz deve) vermiştir. Safvan b. Umeyye diyor ki: *“Vallahi bana verdiği verdi. Daha öncesinde O, insanlar içerisinde kendisine en çok kızdığım birisi idi. Bana o kadar çok mal verdi ki artık en çok sevdiğim kimse O oldu.”⁶¹*

Cimrilik, İslam'ın tasvip etmediği bir ahlaktır. Saçıp savurma anlamına gelen israf da İslam tarafından yasaklanmıştır. Cimrilik ve israfın bir dengesizlik olmasına karşılık, cömertlik bir denge halidir. Her konuda olduğu gibi bu hususta da dengeli davranan Peygamberimiz cömertliği İslam'ın anlatılması yolunda kullanmıştır. O, yumuşak huyluluğuyla kalplere girdiği gibi, cömertlikle de kalplere girmiş ve gönülleri fethetmiştir. Daha Mekke döneminde iken, Mekke'nin en zenginlerinden biri olan eşi Hz. Hatice'nin bütün serveti bu amaçla kullanılmış ve o koca servet, İslâm'ın yükselmesi ve anlatılması uğrunda harcanmıştır⁶².

⁵⁹ Tirmizî, Birr 40.

⁶⁰ Müslim, Fezâil 57, 58.

⁶¹ Müslim, Fezâil 59.

⁶² Bkz. İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut ty. (Tahkik: Ebû Mülhim vd.) III, 87; Kehhâle, Ömer Rıza, *A'lâmu'n-nisâ fi âlemey el-Arab ve'l-İslâm*, Beyrut ty., I, 326-331.

5. Sabır

Hız. Peygamberin insanlarla ilişkisine hâkim olan unsurlardan ve ahlakî ilkelerden biri de sabırdır. Sabır, Kur'an-ı Kerim'de farklı şekillerde yüzden fazla yerde geçmektedir. Önemli meselelerden biri olan sabrın, gücü ve te'siri inkâr edilemez. Pek çok müşkil onunla çözülmür; krizlere ve sıkıntılara onunla karşı konur. Bu nedenledir ki Kur'ân'da, sabrın büyük işlerden olduğu belirtilmiştir: "Kim sabredip affederse, şüphesiz ki bu, mutlaka azmedilip yapılması gereken işlerdendir."⁶³

Allah, Peygamberimiz'e sabrın haricinde, muayyen herhangi bir ahlâkî vasıf hakkında, kendinden önceki peygamberlere uymasıyla ilgili bir emir vermemiştir ki, bu da sabrın, önemli bir haslet olduğuna, ona şiddetle ihtiyaç bulunduğu ve sabretmenin insana çok ağır geldiğine işaret etmektedir.

Bu meyanda Kur'ân şöyle demektedir: "*Ey Muhammed! Azim sahibi peygamberlerin sabrettikleri gibi sen de sabret! Onlar için (azap konusunda) acele etme. Sanki onlar, kendilerine vaat edilen azabı gördükleri gün, dünyada sadece gündüzün bir saati kadar kaldıklarını sanırlar. Bu bir tebliğdir. Hiç yoldan çıkan fâsıklar topluluğundan başkası helâk edilir mi?*"⁶⁴

Peygamberimiz, hayatı boyunca Kur'ân'ın gösterdiği çizgide hareket etmiş ve sıkıntılarının her çeşidini sabır gücüyle göğüslemiştir. Çünkü O'nun ahlakı Kur'an'dı⁶⁵. Nitekim bir keresinde Hz. Ömer şöyle demiştir: "Babam anam sana feda olsun ey Allah'ın Resûlü! Nuh (a.s.) kavmine beddua etmişti ve "*Rabbim, yeryüzünde kâfirlerden tek kişi bırakma!*"⁶⁶ demişti. Eğer sen de bize aynı şekilde beddua etseydin, hepimiz helak olurduk. Oysa Senin sırtına vuruldu, yüzün yaralandı, dişlerin kırıldı; ama Sen hayırlı söz dışında bir şey

⁶³ eş-Şûrâ, 42/43.

⁶⁴ el-Ahkâf, 46/35. Ayrıca bkz.el-En'âm, 6/33-34; Sâd, 38/17.

⁶⁵ Müslim, Salâtu'l-musâfirîn 139.

⁶⁶ Nûh, 71/26.

söylememekte direndin. Hep “*Ya Rabbi! Kavmimi başışla, onlar bilmiyorlar.*” dedin.”⁶⁷ Hz. Ömer, bu sözleriyle Peygamberimizin sabır ve tahammül seviyesini açıkça ifade etmektedir.

Tâif dönüşü bir meleğin gelip, dağları kendisini taşıyan Tâifliler’in üzerine yıkabileceğini söylediği zaman bunu kabul etmemesi ve onlar hakkında hidayet talebinde bulunması⁶⁸ O’nun sabrını gösterdiği gibi, Mekke’de çektikleri sıkıntı ve işkencelerden dolayı kendisinden Allah’a dua edip yardım dilemesini isteyen Habbab b. Eret’e verdiği cevap⁶⁹ da başarısının önemli faktörlerinden birinin sabır olduğunu göstermektedir.

Diyebiliriz ki, pek çok inatçı ve katı kimse, Peygamberimizin 23 yıllık sabır mücadelesi karşısında bir bir dize gelmiş ve O’nun saflarına katılmıştır. Peygamberimizin sabırla ilgili söylediği, “*Sabır, imanın yarısıdır.*”⁷⁰ “*Sabır, aydınlıktır.*”⁷¹ “*Hiç kimseye sabırdan daha güzel ve daha büyük bir hediye verilmemiştir.*”⁷² “*Sabır, kurtuluşun anahtarıdır.*”⁷³ gibi hadisler de sabrın önemini ve başarıya ulaşmada çok önemli bir faktör olduğunu gösteren delillerdir.

⁶⁷ Kâdî İyaz, *a.g.e.*, I, 87-88.

⁶⁸ Buhârî, *Bed’ü’l-halk* 7; Müslim, *Cihad* 111.

⁶⁹ Buhârî, *Menâkıb* 25, *İkrah* 1, *Menâkıbu’l-ensâr* 29; Ebû Dâvûd, *Cihad* 97. Habbab b. Eret Peygamberimize gelip: *Bize yardım dilemeyecek, Allah’a bizim için dua etmeyecek misiniz?*” dedi. Resûlullah (s.a.v.) şöyle cevap verdi: “Önceki ümmetler içinde bir mü’min tutuklanır, kazılan bir çukura konulurdu. Sonra da testere ile başından aşağı ikiye biçilir, eti-kemiği demir tırmıklarlar taranırdı. Fakat bütün bu yapılanlar onu dininden döndüremezdi. Yemin ederim ki Allah mutlaka bu dini hakim kılacaktır. Öylesine ki, yalnız başına bir atlı, Allah’tan ve sürüsüne kurt saldırmamasından başka hiçbir şeyden endişe etmeksizin San’a’dan Hadramut’a kadar emniyetle yolculuk yapacaktır. Ne var ki siz acele ediyorsunuz (sabırsızlanıyorsunuz).”

⁷⁰ İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *el-Metâlibu’l-âliye*, Beyrut ty. II, 63.

⁷¹ Müslim, *Tahâret* 1; Tirmizî, *Daavât* 85; Nesâî, *Zekat* 1; İbn Mâce, *Tahâret* 5.

⁷² Buhârî, *Zekat* 50; Müslim, *Zekat* 124; Ebû Dâvûd, *Zekat* 28; Tirmizî, *Birr* 77; Dârimî, *Zekat* 18; Mâlik, *Muvatta*, *Sadaka* 7; Ahmed b. Hanbel, III, 12, 93.

⁷³ Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, Beyrut 1416 (nşr. Ahmed el-Kalâş), II, 27.

DEĞERLENDİRME

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, Hz. Peygamber, Kur'an'da ifade edildiği gibi, hayatı boyunca en yüce bir ahlak üzere yaşamıştır. Hayatının hiçbir karesinde de temsil ettiği ahlakî vasıflara zıt bir davranış sergilememiştir. O, sahip olduğu yüce ahlaki vasıflarla da gönülleri fethetmiş ve ümmetinin sevgilisi ve insanlığın en çok alaka duyduğu kimse olmuştur. Ayrıca hiçbir davranışında da dengesizlik görmek mümkün değildir. Ahlaki vasıflarındaki mükemmel dengeyi de ancak O'nda bulunan fetânet sıfatıyla açıklamak mümkündür.

Peygamberimiz, güzel ahlaka dair bütün vasıfların zirvesinde yer almıştır. Bu durumun, normal insanlarda görülmesi pek mümkün değildir. Mesela, cesaret bakımından zirvede olan bir kimsenin, yumuşak huyluluk anlamına gelen hilm açısından zirvede olduğu pek görülmemiştir. Zira bu vasıflar birbirine zıttır. Hilm ve cesaret gibi birbirine zıt ahlaki vasıfları zirve noktada temsil etmek Peygamberimize has bir özelliktir. Aslında böylesine zıt vasıfları şahsında bir araya getirmek, O'nun peygamberliğinin delillerinden biri sayılmalıdır. Ayrıca, O'nun ahlakının bu yönü, yeni araştırmalara konu olacak genişlikte ve orijinalliktedir.

Kaynakça

el-Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-libâs*, I-II, (nşr. Ahmed el-Kalâş), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1416.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî, *el-Müsned*, I-VI, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Akgül, Muhittin, *Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber*, Işık Yay., İstanbul 2002.

Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, I-IV, İstanbul 1305/1887.

Azzam, Abdurrahman, *Peygamberimizin Örnek Ahlakı*, çev.: Hayrettin Karaman, Timaş Yay., İstanbul 1995.

Buhârî, Ebû Abdullah, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, Çağrı Yay., İstanbul 1982.

Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, I-II, Dâru kitâbi'l-arabî, Beyrut 1987.

Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshah el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen*, I-IV, İstanbul ty.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, *Besâiru zevi't-temyîz fî letâifi Kitâbi'l-Azîz*, I-VI, Beyrut ty.

Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed, *İhyâu ulumi'd-dîn*, I-IV, çev.: Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul 1975.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, , *el-Metâlibu'l-âliye*, I-IV, Dâru'l-ma'rife, Beyrut ty.

İbn Hişâm, Cemalüddîn Abdülmelik, *es-Sîratü'n-nebeviyye*, I-IV, tahk.: Seyyid b. Receb, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad 1424.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Thk.: Ebû Mülhim vd., I-VIII, Beyrut ty.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, I-II, tahk.: Sıtkı Cemîl el-Attâr, Dâru'l-fikr, Beyrut 1415/1995.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-VIII, Beyrut 1960.

Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl İyâz el-Yahsûbî, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, I-II, Müessesetü'l-kütübî's-sekafiyye, Beyrut 1421/2001 (3. bs.).

Kaya, Mahmut, *Kasîde-i Bürde'yi Türkçe Söyleyiş*, Türkiye Diyanet Vakfı Fatih Şubesi Yay., İstanbul 2001.

Kehhâle, Ömer Rızâ, *A'lâmu'n-nisâ fi âlemey el-Arab ve'l-İslâm*, I-V, Müessesetü' -r-risâle, Beyrut ty.

Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, sad.: Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul ty.

Malik b. Enes, *el-Muvatta*, I-II, Nşr.: M. Fuâd Abdalbâkî, Dâru'l-hadîs, Kâhire 1413/1993.

el-Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdurrauf, *Feyzu'l-kadîr Şerhu'l-Câmi's-sağîr*, I-VI,, Kâhire 1357.

Müslim b. el-Haccâc en-Neysabûrî, *el-Câmiu's-sahîh*, I-III, Çağrı Yay., İstanbul 1992 (2. baskı).

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü'l-kübra*, I-VI, tahk.: Abdulgaffar Süleyman el-Bündârî, Ebû Abdullah Seyyid b. Kesrevî b. Hasan, Beyrut 1411/1991.

Râgıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986.

Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-kebîr*, I-XXXII, Dâru ihyâu türâsi'l-Arabî, Beyrut ty.

Rıfat, Ahmet, *Tasvîr-i Ahlak*, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul ty.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1421/2000.

.....eş-Şemâiulu'n-nebeviyye, Hımıs 1968.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, Eser Neşriyat, İstanbul ty.

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENLİĞİ BÖLÜMÜ ÖĞRENCİLERİNİN ÖĞRENME STİLLERİ İLE BAZI DEĞİŞKENLER ARASINDAKİ İLİŞKİNİN ARAŞTIRILMASI

Mücahit ARPACI*

Özet

Tarama modelinde yürütülen bu betimsel çalışmanın amacı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü öğrencilerinin öğrenme stillerini belirlemek; bu öğrenme stilleri ile cinsiyet, öğretim türü, sınıf düzeyi ve lise mezuniyet arasındaki ilişkiyi araştırmaktır. Araştırmada veri toplama aracı olarak Kolb Öğrenme Stili Envanteri (The Kolb Learning Style Inventory) kullanılmıştır. Bu araştırma; 2012-2013 Eğitim-Öğretim Yılı Güz Yarıyılında, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümünde öğrenim gören ve seçkisiz olarak örnekleme alınan 1., 2., 3. ve 4. sınıf öğrencilerinden 325 katılımcı üzerinde gerçekleştirilmiştir. Elde edilen verilerin analizinde, betimsel istatistiklerden yüzde; parametrik olmayan istatistiklerden iki değişken için Kay-Kare testi kullanılmıştır. Yapılan analiz sonucunda, öğrencilerin öğrenme stilleri ile sınıf düzeyi arasında anlamlı bir ilişkiye rastlanırken; cinsiyet ve mezun olduğu lise türü arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Kolb öğrenme stili envanteri, öğrenme stilleri, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü.

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

Investigation of the Relationships Between the Learning Styles of Department of Primary Culture of Religion and Ethics Education Students and Some Variables

Abstract

The purpose of this descriptive study carried out through survey method is to elicit the learning styles of department of primary culture of religion and ethics education teachers and investigate the relationships between these learning styles and gender, grade level and graduated from school type. The Kolb Learning Style Inventory was used to obtain data. The present study was carried out with 409 1st, 2nd, 3rd, and 4th year students from the classroom teacher education department of the education faculty at Dicle University in the spring term of 2012-2013 academic year. The sampling of the study was randomly constructed. In the analysis of the data, some descriptive statistics; percentages, and a non-parametric test, Chi-square, were used. As a result of the analyses, a significant relationship was found between the learning styles of the students and their grade levels; but no significant relationships were found for gender and graduated from school type.

Key Words: Kolb learning style inventory, learning styles, department of primary culture of religion and ethics teacher.

Giriş

Öğrenme; yaşantı ürünü ve nispeten kalıcı izli davranış değişikliği olarak tanımlanmaktadır¹. Öğrenme, sadece büyüme sürecine atfedilemeyen, insanın eğilimlerinde ve yeterliklerinde belli zaman diliminde oluşan bir değişme şeklinde de ifade edilmektedir². Öğrenmenin herkes tarafından kabul edilen tek bir tanımı yoktur. Öğrenme için verilen tanımlarda üç önemli boyut dikkat çekmektedir. Öğrenme sonucunda kesinlikle davranış değişikliği söz konusudur,

¹ Selahattin Erturk, *Eğitimde Program Gelistirme*, (8. Basım), Meteksan Ltd. Sti: Ankara 1994, s.30.

² Robert Mills Gagne, *The Conditions of Learning and Theory of Instruction*, (4. Basım), Holt, Rinehart and Winston Inc, Florida 1985, s. 25.

yaşantı ürünüdür ve öğrenme nispeten kalıcı izlidir. Öğrenmenin gerçekleştiğinden söz edilebilmesi için bireyin gösterdiği davranış değişikliğinin sürekli olması gerekmektedir. İlaç ve alkol gibi organizmayı geçici olarak etkileyen maddelerin kullanımı sonucunda meydana gelen davranış değişiklikleri öğrenme olarak kabul edilmemektedir³.

Öğrenmeyi etkileyen birçok faktör vardır. Bu faktörlerin başında öğrencilerin bireysel farklılıkları gelmektedir. Eğitim ortamının fiziksel özellikleri, kullanılan materyaller, öğretmen tarafından kullanılan yöntem ve teknikler vb. öğrenmeyi etkileyen faktörler olarak sıralanabilir. Bireylerin öğrenmesini etkileyen bireysel farklılıklar zekâ, yetenek türü, öğrenme stili, öğrenme stratejileri, ön bilgi düzeyi, kişilik yapısı, ilgileri, güdülenme tür ve düzeyi, cinsiyet, yaş vb. özellikler olarak sıralanmaktadır. Öğrenmede bireysel farklılıklar literatürde farklı açılardan incelenmiş ve bu farklılıklar bazı kavramlarla açıklanmaya çalışılmıştır.

Öğrenme sürecini etkileyen bireysel farklılıkların en önemlilerinden biri de öğrenme stilleridir. Felder, bilgiyi alma ve işleme sürecinde, öğrencilerin tercih ettikleri karakteristik bir takım yöntemler olduğunu belirterek, kimi öğrencilerin veriler ve işlemler üzerinde odaklanırken, kimilerinin kuramlar ve matematiksel modellerde daha rahat olduklarını, bir kısım öğrencilerin şemalar, resimler ve grafikler gibi bilginin görsel formlarına, bir kısmının da yazılı ve sözlü açıklamalara daha güçlü tepki verdiklerini, bunlar gibi bir grup öğrencinin etkin ve etkileşimli öğrenmeyi tercih ettiklerini, bir başka grubun ise daha içsel ve bireysel yöntemleri tercih ettiğini ifade etmektedir⁴. Bu farklılıklar öğrencilerin farklı öğrenme stillerine sahip olduklarını göstermektedir. Öğrenme stilleri, öğrenmenin farklı

³ Nuray Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*, (3. Basım) Gazi Kitapevi: Ankara 2001, s. 90-95.

⁴ Richard Felder, *Matters of style*. ASEE Prism 1996, s. 18-23.

düzeyleerde gerçekleşmesindeki etkisi göz önünde bulundurularak öğrenme-öğretme sürecinin önemli bileşenlerinden biri olarak kabul edilmektedir⁵.

Öğrenme stilleri kavramı ilk defa 1960 yılında Rita Dunn tarafından ortaya atılmıştır. Öğrencilerin nasıl öğrenmekten hoşlandığını ortaya koyan öğrenme stillerine ilişkin Rita Dunn tarafından yapılan araştırma, günümüze kadar pek çok eğitim bilimci tarafından geliştirilmiş ve tanımlanmıştır. Öğrenme stilleri kavramını Keefe; bireylerin öğrenme çevrelerini nasıl algıladıklarının, öğrenme çevresi ile nasıl etkileşime girdiklerinin ve öğrenme çevresine nasıl tepkide bulduklarının göstergesi olan bilişsel, duyuşsal ve fizyolojik özelliklerinin bir örüntüsü olarak tanımlamaktadır⁶. Kolb, bilgiyi algılama ve işlemede kişisel olarak tercih edilen bir yöntem olarak tanımlarken⁷; Dunn ve Dunn⁸ ise her bireyde farklılık gösteren, bireyin yeni ve zor bilgi üzerine konsantre olması ile başlayan bilgiyi alma ve zihne yerleştirme süreciyle devam eden bir yol olarak tanımlamaktadır.

Tanımlar incelendiğinde; öğrenme stillerinin içeriği, öğrenme üzerindeki etkisi ve bu stillerin belirlenmesinde kullanılacak araçlar gibi konulara ilişkin farklılıklar olduğu görülmektedir. Bu durum, farklı öğrenme stili modellerinin geliştirilmesine neden olmuştur. Kolb'un Öğrenme Stilleri Modeli, Dunn ve Dunn'ın Öğrenme Stilleri Modeli, Gregorc'un Biliş Stili Modeli, Hermann'ın Beyinsel Baskınlık

⁵ Gülay Ekici, *Öğrenme Stiline Dayalı Öğretim ve Biyoloji Dersi Öğretimine Yönelik Ders Planı Örnekleri*, Gazi Kitabevi, Ankara 2003.

⁶ Akt. Kamile Ün Açıkgöz, *Etkili öğrenme ve öğretme*, Kanyılmaz Matbaası, İzmir 1996.

⁷ David A. Kolb, *Experiental learning: experience as the source of learning development*, New Jersey, Englewood: Prentice Hall, Inc, 1984, s. 232–255

⁸ Rita Dunn, Kenneth Dunn, , *Teaching Elementary Students Through Their Individual Learning Styles: Practical Approach For Grades*, Massachusetts 1992.

Modeli, Felder ve Siverman'ın Öğrenme Stillerinin Boyutlarına İlişkin Model en fazla bilinen ve en sık kullanılan öğrenme stilleri modelleridir. Birçok öğrenme stilleri modeli bulunmakla beraber, yaşantısal öğrenme kuramına dayalı Kolb öğrenme stilleri modeli en yaygın olarak kullanılan modellerden biridir. Öğrencilerin sahip oldukları öğrenme stillerini belirlemeye yönelik olan çalışmalardan en yaygın olarak kullanılan ve mevcut çalışmada ele alınan model ise Kolb Öğrenme Stilleri Modeli'dir.

Kolb Öğrenme Stilleri Modeli

Kolb, öğrencileri dört farklı öğrenme stiline göre sınıflamakta ve bu sınıflamayı yaparken öğrencilerin bilgiyi algılama ve işleme boyutlarını göz önünde bulundurmaktadır. Kolb, öğrenme sürecini bir döngü olarak algılamış ve bu döngü içerisinde dört tip öğrenme biçimi tanımlamıştır. Bu öğrenme biçimleri somut deneyim, soyut kavramsallaştırma, aktif deneyim ve yansıtıcı gözlem olarak adlandırılmaktadır⁹. Bireyler için bu dört öğrenme biçiminden biri önceliklidir ve bir öğrenme yaşantısında bu döngüden sayısız kez geçilmesi kaçınılmazdır¹⁰. Bu öğrenme biçimlerinin tercih ettikleri öğrenme yolları birbirinden farklıdır. Somut yaşantı için *hissederek*, soyut kavramsallaştırma için *düşünerek*, aktif yaşantı için *yaparak*, yansıtıcı gözlem için ise *izleyerek* öğrenme tercih edilen öğrenme yollarıdır. Somut deneyim ve yansıtıcı gözlem öğrenme biçimlerinin bileşeni olan öğrenme stili değiştirme; yansıtıcı gözlem ve soyut kavramsallaştırma öğrenme biçimlerinin bileşeni olan öğrenme stili özümseme, soyut kavramsallaştırma ve aktif deneyim öğrenme biçimlerinin bileşeni olan ayırıştırma; aktif deneyim ve somut

⁹ Petek Aşkar, Buket Akkoyunlu, "Kolb Öğrenme Stili Envanteri", *Eğitim ve Bilim*, 87, s. 37-47.

¹⁰ Özlem Kaf, "Sınıf Öğretmenliği Öğrencilerinin Öğrenme Stilleri: Çukurova Üniversitesi Örneği", *Eğitimde Kuram ve Uygulama*, 2 (1), s. 15-25.

deneyim öğrenme biçimlerinin bileşeni olan öğrenme stili ise yerleştirme olarak adlandırılmaktadır.

Somut yaşantı aşamasında, hissederek/dokunarak öğrenme söz konusudur. Öğrenciler, problemlere sistematik olarak yaklaşmaktan çok duygulara, sezgilere ve birikimlere dayalı bir yaklaşımı tercih ederler. Bu öğrenciler kendi deneyim, yaklaşım ve sezgilerine güvenir ve konuları/olayları kendi bakış açılarından yola çıkarak değerlendirirler. Diğer bireylerle bir arada olmaktan hoşlanır, gerçek olayların içinde olmaktan keyif alır, yeni görüş ve düşüncelere açık, incelemeye istekli ve hazır olurlar.

Yansıtıcı Gözlem aşamasında, izleyerek öğrenme söz konusudur. Öğrenciler, öğrenme-öğretme sürecinin içinde aktif rol almadan, izleyerek ve dinleyerek öğrenirler. Karar vermeden önce dikkatli bir şekilde gözlem yaparlar. Konulara farklı görüş açılarından bakar ve bunların anlamını ararlar. Duygularına güvenme, sabırlı, tarafsız ve düşünerek karar verme konularında başarılıdırlar.

Soyut Kavramsallaştırma aşamasında, düşünerek öğrenme söz konusudur. Öğrenciler, problem ya da durumları anlamak için sezgilerden, hislerden ziyade mantık ve fikirleri kullanır, sistematik planlamayı tercih ederler. Bu öğrenciler, düşüncelerini mantıksal olarak analiz eder, sistematik plan yapar ve zihinsel yapılarına göre hareket ederler.

Aktif yaşantı aşamasında ise, yaparak öğrenme söz konusudur. Öğrenciler, iş başında uygulama yaparak, deneyerek öğrenirler. Bilgilerin kendilerine adım adım ve basitten karmaşığa doğru verilmesini isterler. Bu öğrenciler, öğrendikleri kuramsal bilgileri bir an önce uygulamaya geçirmek, deneyler yapmak, hızlı bir şekilde karar verip uygulamaya geçirmek isterler.

Kolb'a göre, öğrenme stilleri; değiştiren, özümseyen, yerleştiren ve ayrıştırandır. Konu ile ilgili araştırmacılar bu öğrenme stillerini aşağıdaki gibi açıklamaktadırlar¹¹.

Değiştiren öğrenme stili, öğrenme döngüsünün “somut yaşantı” ve “Yansıtıcı Gözlem” aşamalarını kapsar. Değiştiren öğrenme stiline sahip bireyler, somut durumlara farklı açılardan bakma konusunda çok başarılı olmaktadır. Olaylar karşısında harekete geçmek yerine gözlem yapmayı tercih etmekte ve beyin fırtınasında olduğu gibi, farklı fikirlerin üretildiği durumlar üzerinde yoğunlaşmaktan zevk almaktadırlar. Öğrenme sürecinde sabırlı ve dikkatli olup, tarafsız yargılarda bulunabilirler. Düşünceleri biçimlendirirken kendi düşünce ve duygularını göz önüne alırlar. Bu öğrenme stiline sahip bireylerin yeni düşünce, beceri ve kavramlara eğilerek yeni öğrenme fırsatları yaratmaya; kişiler arası etkinliklerde

¹¹ Çaycı, B. ve Ünal, E. (2007), “Sınıf öğretmeni adaylarının sahip oldukları öğrenme stillerinin çeşitli değişkenlere göre incelenmesi”, *Bilim, Eğitim ve Düşünce Dergisi*, 7(3), s.1-16., Hasırcı, Ö.K. (2006). “Sınıf öğretmenliği öğrencilerinin öğrenme stilleri: Çukurova Üniversitesi örneği”. *Eğitimde Kuram ve Uygulama*, 2(1), s.15-25., Peker, M. (2005). “İlköğretim matematik öğretmenliğini kazanan öğrencilerin öğrenme stilleri ve matematik başarıları arasındaki ilişki”, *Eğitim Araştırmaları (Eurasian Journal of Educational Research)*, 5(21), s. 200-210., Oral, B. (2003). “Ortaöğretim öğrencilerinin öğrenme stillerinin incelenmesi”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 35, s. 418-435., Göçmen, A. (2003). *Yeniden Öğrenme*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım., Kılıç, E. (2002). “Baskın öğrenme stiline öğrenme etkinlikleri ve akademik başarıya etkisi”, *Eğitim Bilimleri ve Uygulama*, 1(1), s. 1-15., Ekici, G. (2001). “Öğrenme stiline dayalı biyoloji öğretiminin analizi”, Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi., Özden, Y. (1999). *Öğrenme ve öğretme*. Ankara: Pegem Yayıncılık., Askar, P. ve Akkoyunlu, B. (1993). “Kolb öğrenme stili envanteri”, *Eğitim ve Bilim*, 17(87), 37-47., Jonassen, D.H. and Grabowski, B.L. (1993). *Handbook of individual differences, learning, and instruction*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates., Felder, R.M. (1996). *Matters of style*. ASEE Prism, 6(4), 18-23, Riding, R. & Rayner, S. (1998). *Cognitive styles and learning strategies: Understanding style differences in learning and behaviour*. London: David Fulton Publishers., Kolb, D.A. (1984). *Experiential learning: experience as the source of learning development*. New Jersey, Englewood: Prentice Hall, Inc.

daha aktif rol alarak, duygularını dile getirmeye, sayısal olmayan verilerle ilgili yeteneklerini geliştirmeye gereksinim duymaktadırlar. Öğrenme etkinliklerinde bireysel çalışmayı tercih eden bu öğrenme stiline sahip öğrencilerin belirleyici sorusu “niçin?”dir. Karar verme yeteneğinin zayıflığı, fikirlerini yeterince uygulayamama, düşünmeye yönelmede zayıflık, kuramlar ve genellemelere az ilgi duyma, düzenli ya da sistematik olmada eksiklik bu öğrenme stiline sahip öğrencilerin zayıf yönleri olarak belirtilebilir.

Ayrıştırıcı öğrenme stili, öğrenme döngüsünün Soyut Kavramsallaştırma ve aktif yaşantı aşamalarını kapsar. Problem çözme, karar verme, düşüncelerin mantıksal analizi, tümdengelimci akıl yürütme ve sistematik planlama yapabilme bu öğrenme stiline sahip öğrencilerin genel özellikleridir. Bu bireyler sosyal ve kişiler arası etkinlikler yerine teknik sorunlarla uğraşmayı tercih etmektedirler. Detaylara önem verir, parçalardan hareketle bütünü anlamaya çalışırlar. Bu öğrenme stiline sahip olan bireylerin teknik alanlarda daha başarılı olacağı düşünülmektedir. Bu öğrenme stiline sahip öğrencilerin belirleyici sorusu “nasıl?”dir. Ayrıştırıcı öğrenme stiline sahip öğrencilerin zayıf yönleri ise; ilgilerin sınırlılığı, nispeten duygusuz, insanlara ve duygulara az dikkat gösterme, açık fikirli olmama, hayal gücünün zayıflığı, yeterince sanatsal olmama, kesin gerçeğe az ilgi duyma olarak belirtilmektedir.

Yerleştiren öğrenme stili ise, öğrenme döngüsünün “aktif yaşantı” ve “somut yaşantı” aşamalarını kapsar. Yerleştiren öğrenme stiline sahip kişiler öncelikle hâlihazırdaki yaşantılardan yararlanarak öğrenme becerisine sahiptirler. Yeni planlar kurmaktan, yeni yaşantılar geçirmekten hoşlanırlar. Mantıki analizlerden çok, duygulara bağlı davranmaya eğilimleri vardır. Problem çözerken teknik analizler yerine, bireylerin kişisel bilgisine başvurmayı tercih ederler. İş bitirici olma, liderlik ve risk alma bu öğrenme stiline sahip öğrencilerin zayıf yönleri olarak belirtilmektedir.

kişilerin en kuvvetli yönleri; anlamsız etkinliklerde bulunma, bir işin zamanında bitmemesi, pratik olmayan planlar yapma ve hedefe yönelik olmama ise en zayıf yönleridir. Yerleştiren öğrenme stiline sahip öğrencilerin yeni fırsatlar arama, kendini hedeflere yöneltme, diğerlerini yönetme ve etkileme, diğer kişilerle etkileşim içinde bulunma ve kişisel katılım konularında daha çok pratik yaparak kendi öğrenme stillerini geliştirmeye gereksinimleri vardır. Bu öğrenme stiline sahip olan öğrencilerin daha çok harekete dayalı pazarlama, satış gibi meslek alanlarında daha başarılı olabilecekleri düşünülmektedir. Bu öğrenme stiline sahip öğrencilerin belirleyici sorusu “eğer ise ne olacak?”tır.

Özümseyen öğrenme stili, öğrenme döngüsünün “yansıtıcı gözlem” ve “soyut kavramsallaştırma” aşamalarını kapsar. Özümseyen öğrenme stiline sahip bireylerin en üstün özellikleri arasında tümevarımsal muhakemede bulunma ve bütünleştirilmiş açıklamalarla farklı gözlemleri özümseyerek teorik modeller yaratma yer almaktadır. Kişiler üzerine değil, fikirler ve soyut kavramlar üzerine yoğunlaşırlar; fikirlerin pratik değerleriyle ilgili daha az yargılamada bulunurlar. Onlar için önemli olan, teorinin mantıklı olmasıdır. Soyut düşünceler ile ilgilenir, bir şeyler öğrenirken soyut kavramlar ve fikirler üzerine odaklanırlar. Bilgilerin kendilerine sistemli ve detaylı bir şekilde sunulmasını ister, uzman görüşlerine değer verirler. Daha çok entelektüel başarıyı, ekip çalışmasını ve sosyal etkileşimi tercih ederler. Bu öğrenme stiline sahip öğrencilerin belirleyici sorusu “nedir?”dir.

Günümüzde bireylerin öğrenme süreci üzerinde yoğunlaşan çalışmalar arasında öğrenme stilleri kavramı da üzerinde çalışılan önemli konu alanlarından birini oluşturmaktadır. Bu çalışmada da Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmeni adaylarının baskın öğrenme stilleri ile cinsiyet, sınıf düzeyi ve mezun oldukları lise türü arasındaki ilişkiler araştırılmıştır. Öğretim stratejilerinin

belirlenmesinde, öğrencilerin bireysel farklılıklarının ve öğrenme stillerinin dikkate alınması, hedefe ulaşmada büyük önem taşımaktadır. Dolayısıyla öğretim sürecine yön veren öğretim elemanlarına eğitim-öğretim faaliyetlerini düzenlemede yarar sağlayacağı düşünülmektedir. Bu bağlamda çalışmanın temel problemine yönelik olarak, aşağıdaki alt problemlere yanıt aranmıştır:

1. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmen adaylarının öğrenme stillerinin dağılımı nasıldır?

2. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi adaylarının öğrenme stilleri ile öğretim türü, cinsiyet, sınıf düzeyi, program ve mezun olunan lise türü arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki var mıdır?

YÖNTEM

Bu araştırma; 2012-2013 Eğitim- Öğretim Yılı Güz Yarıyılında, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümünde öğrenim gören ve seçkisiz olarak örnekleme alınan 325, 1., 2., 3. ve 4. sınıf öğrencileri üzerinde gerçekleştirilmiştir. Örneklemi oluşturan öğrencilerin cinsiyet ve sınıf gibi bilgileri tablo 1’de görülmektedir.

Tablo 1 Örnekleme İlişkin Frekans ve Yüzde Dağılımları

Değişkenler		N	%
Cinsiyet	Kadın	151	46,5
	Erkek	174	53,5
Sınıf	1. Sınıf	77	23,7
	2. Sınıf	108	33,2
	3. Sınıf	101	31,1
	4. Sınıf	39	12,0
Mezun Olunan Lise Türü	İmam Hatip Lisesi	193	59,4
	Diğer Lise Türleri	132	40,6

Değişkenler		N	%
Cinsiyet	Kadın	151	46,5
	Erkek	174	53,5
Program	I. Öğretim	158	48,6
	II. Öğretim	167	51,4
Toplam		325	100

Araştırmaya katılan öğrencilerin (%46,5) kadın, (%53,5) erkek öğrencilerden oluşmaktadır. Sınıflara göre cinsiyet dağılımı, genel cinsiyet dağılımına yakın bir durum arz etmektedir. Öğrencilerin (%23,7)'si 1. Sınıfta, (%33,2)'si 2. Sınıfta, (%31,1)'i 3. Sınıfta ve (%12)'si 4. Sınıfta öğrenimine devam etmektedir. Sınıf seviyelerine göre dağılım bölümün sınıf mevcutları ile doğu orantılıdır. Öğrencilerin (%59,4)'ü İmam-Hatip Lisesi mezunu iken (%40,6)'sı diğer lise türlerinden mezun olmuştur. Öğrencilerin (%48,6)'sı I. Öğretim programında öğrenimlerine devam ederken (%51,4)'ü II. Öğretim programında öğrenimlerine devam etmektedir. 4. Sınıfta II. Öğretim programının olmaması dağılımı I. öğretim programı lehine değiştirmiştir.

Veri Toplama Araçları

Veri toplama araçları olarak Kolb (1985) tarafından geliştirilen, Aşkar ve Akkoyunlu (1993:42) tarafından Türkiye'de uygulanabilirliğine yönelik çalışması yapılan Kolb Öğrenme Stili Envanteri (The Kolb Learning Style Inventory KÖSE) ile araştırmacı tarafından hazırlanan, öğrencilerin demografik özelliklerinin yer aldığı bilgi formu kullanılmıştır. Öğrenciler envanter hakkında detaylı bir şekilde bilgilendirilerek, gönüllü olarak çalışma grubuna dahil olmak isteyenlere, ölçme aracı dağıtılmıştır. Ölçme aracının cevaplandırma süresinin yaklaşık 15-20 dakika sürdüğü gözlenmiştir. Envanter, hangi öğrenme stiline birey için daha uygun olduğunu ortaya koymakta ve 12 maddeden oluşmaktadır. Envanterde

öğrencilerden her bir maddede 4 öğrenme biçimini “Somut Yaşantı (SY)- Yansıtıcı Gözlem (YG)- Soyut Kavramsallaştırma (SK)- Aktif Yaşantı (AY)” sıralamalarını isteyen 4’er seçenek yer almaktadır. Öğrencilerin hangi baskın öğrenme stiline sahip oldukları, envanterde yer alan maddelerden aldıkları puanlara göre belirlenmektedir. Aşkar ve Akkoyunlu tarafından yapılan geçerlik ve güvenirlik çalışması neticesinde, envanterin dört boyutuna (öğrenme biçimlerine) ait güvenirlik katsayılarının (Cronbach Alfa) 0,73 ile 0,83 arasında değiştiği bulunmuştur. Bu duruma göre, güvenirlik katsayılarının tatmin edici düzeyde olduğu ve Kolb öğrenme stili envanterinin Türkiye’de uygulanabileceği sonucuna varılmıştır¹².

Verilerin Analizi

Verilerin çözümlenmesinde SPSS paket programı kullanılmıştır. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümünde öğrenim gören öğrencilerin öğrenme stilleri, betimsel istatistiklerden frekans ve yüzde ile verilmiştir. Öğrencilerin öğrenme stilleri ile öğretim türü, cinsiyet, sınıf düzeyi, lise mezuniyeti ve öğrenme şekli arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığı parametrik olmayan iki değişken için Kay-Kare testi ile sınıanmıştır. KÖSE’deki 12 maddenin her birinde dört ifade bulunmaktadır. Bu dört ifadenin her biri ayrı öğrenme biçimini temsil etmektedir. KÖSE’de, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümünde öğrenim gören öğrencilerin her bir ifadeye verdiği cevaplar sonucunda; her bir ifade için 12 ile 48 arasında puan elde edilir. 12 maddenin toplam SY puanı, YG puanı, SK puanı ve AY puanı (öğrenme biçimleri) belirlendikten sonra; birleştirilmiş puanlar AY-YG ve SK-SY (öğrenme biçimi bileşenleri) şeklinde elde edilir. Buna göre SK-SY puanları ile somut-

¹² Petek Aşkar ve Buket Akkoyunlu, “Kolb öğrenme stili envanteri”, Eğitim ve Bilim, 1993 17(87), 37-47.

soyut öğrenme biçimi ve AY-YG puanları ile de aktif-yansıtıcı öğrenme biçimi elde edilmiştir. AY- YG ve SK-SY birleştirilmiş puanları da -36 ile +36 arasında değişir. SK-SY de elde edilen pozitif puan öğrenmenin soyut; negatif puan ise öğrenmenin somut olduğunu gösterir. AY-YG de elde edilen pozitif puan öğrenmenin aktif; negatif puan ise öğrenmenin yansıtıcı olduğunu gösterir. Son olarak da AY-YG puanı ile SK-SY puanı karşılaştırılarak öğretmen adaylarının öğrenme stilleri (Değiştiren-Özümseyen-Ayrıştırıran-Yerleştiren) belirlenmiştir.

BULGULAR

Bu bölümde, araştırmanın amacına yönelik verilen alt problemlere ait bulgular tablolar halinde sunulmuştur.

Tablo 2 Öğrencilerin Öğrenme Stillerinin Betimsel İstatistik Sonuçları

Öğrenme stilleri	N	%
Değiştiren	200	61,5
Özümseyen	55	16,9
Ayrıştırıran	6	1,8
Yerleştiren	64	19,7
TOPLAM	325	100.0

Tablo 2’de araştırmaya katılan öğrencilerin öğrenme stilleri incelendiğinde, öğrencilerin büyük çoğunluğu değiştiren (%61.5) öğrenme stilinde olduğu görülmektedir. Yerleştiren öğrenme stiline sahip olan öğrencilerin oranı (%19.7) iken özümseyen öğrenme stiline sahip olan öğrencilerin oranı (%16.9)’dur. Ayrıca öğrenciler en az ayrıştırıran (%1.8) öğrenme stiline sahiptir.

Tablo 3 Öğrencilerin Öğrenme Stilleri ile Cinsiyet Arasındaki İlişki

Cinsiyet	Öğrenme Stili				Toplam
	Değiştiren	Özümseyen	Ayrıştıran	Yerleştiren	
Kadın	N % 87 (57,6)	23 (15,2)	5 (3,3)	36 (23,8)	151(100)
Erkek	N % 113 (64,9)	32 (18,4)	1 (,6)	28 (16,1)	174 (100)
Toplam	N % 200 (61,5)	55 (16,9)	6 (1,8)	64 (19,7)	325 (100)

$$X^2 = 6.926; sd= 3; p=.074; p>.05$$

Tablo 3'e göre, öğrenme stilleri ile cinsiyet arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki yoktur ($X^2(3)= 6.926; p >.05$). Araştırmaya katılan erkek ve kız öğrenciler en fazla değiştiren (%64,9-57,6); daha sonra yerleştiren (%19,7-%23,8) öğrenme stiline sahiptir. Öğrenciler en az ayrıştıran (%1,8-3,3) öğrenme stiline sahiptir.

Tablo 4 Öğrencilerin Öğrenme Stilleri ile Öğretim Türü Arasındaki İlişki

Program	Öğrenme Stili				Toplam
	Değiştiren	Özümseyen	Ayrıştıran	Yerleştiren	
I. Öğretim	N % 106 (67,1)	22 (13,9)	3 (1,9)	27 (17,1)	158 (100)
II. Öğretim	N % 94 (56,3)	33 (19,8)	3 (1,8)	37 (22,2)	167 (100)
Toplam	N % 200 (61,5)	55 (16,9)	6 (1,8)	64 (19,7)	325 (100)

$$X^2 = 4.237; sd= 3; p=.237; p>.05$$

Bu bulguya göre öğrencilerin öğrenme stilleri ile öğretim türü arasında anlamlı bir ilişki yoktur ($X^2(3)= 4.237; p >.05$). Normal öğretim ve ikinci öğretim öğrencileri en fazla değiştiren (% 67,1- % 56,3); daha sonra yerleştiren (% 17,1- % 22,2) öğrenme stiline sahiptir. Öğrenciler en az ayrıştıran (%1,9-1,8 %) öğrenme stiline sahiptir.

Tablo 5 Öğrencilerin Öğrenme Stilleri ile Sınıf Düzeyi Arasındaki İlişki

Sınıf	Öğrenme Stili					Toplam
	Değiştiren	Özümseyen	Ayrıştıran	Yerleştiren		
1	N % 48 (62,3)	8 (10,4)	1 (1,3)	20 (26)	77 (100)	
2	N % 59 (54,6)	22 (20,4)	1 (0,9)	26 (24,1)	108 (100)	
3	N % 62 (61,4)	22 (21,8)	3 (3)	14 (13,9)	101 (100)	
4	N % 31 (79,5)	3 (7,7)	1 (2,6)	4 (10,3)	39 (100)	
Toplam	N % 200 (61,5)	55 (16,9)	6 (1,8)	64 (19,7)	325 (100)	

$$X^2 = 17,485; sd= 9; p=.04; p<.05$$

Tablo 5'e göre öğrencilerin öğrenme stilleri ile sınıf düzeyi arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki vardır ($X^2(9)= 17.485$; $p<.05$). 1. ve 2. sınıftaki öğrencilerden yerleştiren öğrenme stiline sahip öğrencilerin oranı daha fazla iken; 2 ve 3. sınıftaki öğrencilerden özümseyen öğrenme stiline sahip öğrenciler diğer sınıflara göre daha fazladır. Sınıf bazında diğer değişkenlerde olduğu gibi bütün sınıflarda değiştiren öğrenme stiline sahip olan öğrencilerin oranı en fazla iken ayrıştıran öğrenme stiline sahip olan öğrencilerin oranı en azdır.

Tablo 6 Öğrencilerin Öğrenme Stilleri ile Mezun Olduğu Lise Türü Arasındaki İlişki

Mezun Olunan Lise Türü	Öğrenme Stili					Toplam
	Değiştiren	Özümseyen	Ayrıştıran	Yerleştiren		
İmam Hatip Lisesi	N % 124 (64,2)	34 (17,6)	3 (1,6)	32 (16,6)	193	
Diğer Lise Türleri	N % 76 (57,6)	21 (15,9)	3 (2,3)	32 (24,2)	132 (100)	
Toplam	N % 200 (61,5)	55 (16,9)	6 (1,8)	64 (19,7)	325 (100)	

$$X^2 = 3,258; sd= 3; p=.35; p>.05$$

Tablo 6'ya göre, öğrenme stilleri ile mezun olunan lise türü arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki yoktur ($X^2(3)= 3.258$; p

>.05). Araştırmaya katılan İmam Hatip Lisesi ve Diğer lise türlerinden mezun olan öğrenciler en fazla değiştiren (%64,2-57,6 %); daha sonra yerleştiren (% 16,6- % 24,2) öğrenme stiline sahiptir. Öğrenciler en az ayırıştırıcı (%1,6-2,3 %) öğrenme stiline sahiptir.

Sonuç ve Değerlendirme

Elde edilen bulgular ışığında; Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi öğretmen adaylarının sahip oldukları öğrenme stilleri öğretim türü, cinsiyet, sınıf düzeyi, mezun olduğu lise türü ve programa göre tartışılmıştır. Gerek genel olarak, gerekse belirtilen değişkenler açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi adaylarının büyük çoğunluğu değiştiren daha sonra yerleştiren ve özümseyen öğrenme stiline sahip olduğu görülmüştür.

Alan yazın incelendiğinde Türkiye’de Kolb’ün envanteri kullanılarak, sadece Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmen adaylarının öğrenme stillerinin araştırılmasına yönelik benzer bir çalışma olmadığı görülmüştür. Bu yüzden Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmen adaylarının öğrenme stilleriyle ilgili diğer çalışmaları karşılaştırmak mümkün olamamıştır. Ancak eğitim fakültelerinin değişik bölümlerinin farklı anabilim dallarında öğrenim gören öğretmen adaylarıyla ilgili benzer çalışmalar bulunmaktadır. Oral tarafından yapılan araştırmada öğrencilerin çoğunluğunun ayırıştırıcı öğrenme stilini benimsedikleri saptanmıştır¹³. İlköğretim matematik, fen bilgisi ve Türkçe öğretmen adaylarının öğrenme stillerinin karşılaştırıldığı bir çalışmada öğretmen adaylarının öğrenme stilleri bölüm değişkenine göre farklılık göstermediği sonucuna ulaşılmıştır. Bununla birlikte Fen bilgisi ve Türkçe öğretmen adaylarının özümseyen ve ayırıştırıcı

¹³ Behçet Oral, (2003) “Orta öğretim öğrencilerinin öğrenme stillerinin incelenmesi”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi*, 35, s. 418-435.

öğrenme stiline sahip iken matematik öğretmen adaylarının çoğunluğunda rastlanan öğrenme stilleri ayrıştırıcı ve özümseyen öğrenme stilleridir¹⁴. Güven'in fizik eğitimi öğretmen adaylarının öğrenme stillerini araştırdığı çalışmasında, Kolb'un öğrenme stilleri sınıflamasına göre fizik öğretmen adaylarının ayrıştırıcı ve yerleştiren öğrenme stilini tercih ettiğini belirtmiştir¹⁵. Hasırcı tarafından yapılan çalışmada da sınıf öğretmeni adayının özümseyen ve ayrıştırıcı öğrenme stilini tercih ettikleri sonucuna varılmıştır¹⁶. Demir'in araştırmasında öğrencilerin ayrıştırıcı ve özümseyen öğrenme stillerine sahip oldukları anlaşılmıştır¹⁷. Çaycı ve Ünal tarafından yapılan bir çalışmada sınıf öğretmenliği anabilim dalında öğrenim gören öğretmen adaylarının baskın öğrenme stiline özümseyen ve ayrıştırıcı olduğu bulunmuştur¹⁸. Kolb'un öğrenme stili envanteri kullanılarak Türkçe öğretmeni adaylarıyla yapılan başka bir çalışmada da Türkçe öğretmen adaylarının ayrıştırıcı ve özümseyen öğrenme stiline sahip olduğu belirlenmiştir¹⁹. Köseoğlu ise biyoloji öğretmen adaylarını örnekleme aldığı çalışmasında öğretmen adaylarının baskın öğrenme stillerinin özümseyen ve ayrıştırıcı

¹⁴ Küçükkaragöz, H., Deniz, H., Ersoy, E.; Karataş, E. (2003). "İlköğretim matematik, fen bilgisi ve Türkçe öğretmen adaylarının öğrenme stilleri ve problem çözme becerilerinin incelenmesi". (<http://oc.eab.org.tr/egtconf/pdfkitap/pdf/200.pdf>)

¹⁵ Güven, G. A. (2003). Fizik Eğitiminde Öğretmen Adaylarının Öğrenme Stillерinin Araştırılması. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003.

¹⁶ Hasırcı, Ö. K. (2006). "Sınıf Öğretmenliği Öğrencilerinin Öğrenme Stilleri: Çukurova Üniversitesi Örneği". Eğitimde Kuram ve Uygulama, 2 (1), 15-25.

¹⁷ Demir, K. M. (2006). "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Öğrenme Stilleri ve Sosyal Bilgiler Öğretimi". Eğitim Araştırmaları Dergisi, 23, 28-37.

¹⁸ Çaycı, B. Ve Ünal, E. (2007). "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Sahip Oldukları Öğrenme Stillерinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi", Üniversite ve Toplum 7 (3), (<http://www.universite-toplum.org/text.php3?id=328>).

¹⁹ Demir, T. (2008). "Türkçe Eğitimi Bölümü Öğrencilerinin Öğrenme Stilleri Ve Bunların Çeşitli Değişkenlerle İlişkisi (Gazi Üniversitesi örneği)". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 1 (4) 129-148.

şeklinde sıralandığını belirlenmiştir²⁰. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmen adaylarının öğrenme stilleri bu yönüyle yukarıda verilen örnekteki araştırma sonuçlarından farklılaşmaktadır. Kolb Öğrenme Stili Envanteri kullanılarak yapılan bazı çalışmalarda, öğrenim görülen alan (sosyal bilimler, fen bilimleri gibi) ve mesleklere göre öğrenme stillerinin farklılık gösterdiği belirtilmektedir²¹.

Bu durum, Din Kültürü Ahlak Bilgisi dersi öğretmenliği bölümünün ilahiyat fakültelerinde bulunması ve derslerin din öğretimi ile ilgili olması bu bölümü seçen öğrencilerin öğrenme stillerinde belirleyici bir faktör olduğu şeklinde yorumlanabilir. Bu sebeple araştırmanın sonucu, ilgili araştırma sonuçlarına göre farklılaşmaktadır.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmeni adaylarının cinsiyetlerinin, öğrenme stillerini belirlemede etkili bir faktör olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Cinsiyete göre, öğretmen adaylarının öğrenme stilleri arasında fark bulunmaması, öğrenme konusundaki tercih ve önceliklerinin cinsiyete göre değişmediğini göstermektedir. Araştırmaya katılan erkek ve kız öğrenciler en fazla değiştiren daha sonra yerleştiren öğrenme stiline sahiptir. Kız ve erkek öğretmen adaylarının öğrenme stilleri arasında istatistiksel bir farklılık gözlenmezken, değiştiren ve yerleştiren öğrenme stiline oranı erkeklerde daha fazla olduğundan, erkeklerin kızlara göre yukarıda belirtilen özelliklere daha çok sahip oldukları söylenebilir.

²⁰ Köseoğlu, P. (2009). "Biyoloji Öğretmen Adaylarının Öğrenme Stillere İle Biyoloji Öğretime Yönelik Tutumları Arasındaki İlişki". I. Uluslar Arası Eğitim Araştırmaları Kongresi. (<http://oc.eab.org.tr/egtconf/pdfkitap/pdf/552.pdf>).

²¹ Aşkar, P. & Akkoyunlu, B. (1993). "Kolb Öğrenme Stili Envanteri". Eğitim ve Bilim 87, 37-47., 1993; Portes, P., Adams, D.; Sandhu, D. S. (1996). "Examining the Relation Between Learning Styles and Vocational Choice in College Students". Journal of Accelerated Learning and Teaching, 21 (1-2), 85-103.

Öğretmen adaylarının öğrenme stilleri sınıf düzeyine göre farklılık göstermiştir. 1. ve 2. Sınıftaki öğrencilerden yerleştiren öğrenme stiline sahip öğrencilerin sayısı daha fazla iken; 2 ve 3. sınıftaki öğrencilerden özümseyen öğrenme stiline sahip öğrenciler diğer sınıflara göre daha fazladır. Sınıf bazında diğer değişkenlerde olduğu gibi, bütün sınıflarda değiştiren öğrenme stiline sahip olan öğrencilerin sayısı en fazla iken ayırıştırıcı öğrenme stiline sahip olan öğrencilerin sayısı en azdır.

Öğretmen adaylarının öğrenme stilleri ile mezun olduğu lise türü arasında anlamlı bir ilişkinin olmaması, mezun olunan lise türünün belirleyici bir faktör olmadığı şeklinde yorumlanabilir.

Bu araştırmada Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmen adaylarının çoğunlukla değiştiren ve yerleştiren öğrenme stillerini tercih ettikleri tespit edilmiştir. Dolayısıyla elde edilen bulgular ışığında; “değiştiren öğrenme” stiline sahip birey, somut durumlara farklı açılardan bakma konusunda çok başarılı olmaktadır. Olaylar karşısında harekete geçmek yerine, gözlem yapmayı tercih etmekte ve beyin fırtınasında olduğu gibi farklı fikirlerin üretildiği durumlar üzerinde yoğunlaşmaktan zevk almaktadırlar. Öğrenme sürecinde sabırlı ve dikkatli olup, tarafsız yargılarda bulunabilirler. Düşünceleri biçimlendirirken kendi düşünce ve duygularını göz önüne alırlar. Bu öğrenme stiline sahip bireylerin yeni düşünce, beceri ve kavramlara eğilerek yeni öğrenme fırsatları yaratmaya; kişiler arası etkinliklerde daha aktif rol alarak, duygularını dile getirmeye, sayısal olmayan verilerle ilgili yeteneklerini geliştirmeye gereksinim duymaktadırlar. Karar verme yeteneğinin zayıflığı, fikirlerini yeterince uygulayamama, düşünmeye yönelmede zayıflık, kuramlar ve genellemelere az ilgi duyma, düzenli ya da sistematik olmada eksiklik zayıf yönleri olarak belirtilebilir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği bölümünde derslere giren öğretim elemanlarının, derslerini yukarıda belirtilen öğrenme yaşantılarına göre

düzenlenmeleri önerilebilir. Değiştiren öğrenme stiline sahip bireyler, öğretmenlerin onları güdülemelerini beklerler. Keşfetmekten hoşlandıkları için bu bireylere yöneltilebilecek en iyi soru “neden” sorusudur. Değiştiren öğrenme stili grubunda yer alan öğrenciler için sistematik biçimde hazırlanmış yönergeler ya da özetler yararlı olabilir²². Kolb’un Öğrenme stillerinin tanımına göre değiştiren öğrenme stili grubunda yer alan bireylerin; alışılmadık yollarla bilgi toplama, kendine özgü aktiviteler yapma, açık uçlu soruları cevaplama, bireysel öğrenme, anlatılmak istenenleri hayal etme (kurgulama), belirsizlikleri anlamlandırıp belirginleştirme, açık fikirli dinleme, değerlere ve duygulara karşı hassasiyet gibi öğrenme görevlerini daha çok benimsedikleri söylenmektedir²³. Değiştiren öğrenme stili grubunda yer alan bireylerin yetersizliklerini ortadan kaldırmaya yönelik öğretim elamanlarının teorik çevre sağlama, olguları açıklamak için teorik modeller sunma, yakın transfer için pratik sağlama, gerçek dünya kavramlarına ait fikirlere başvurma gibi eğitsel durumları dikkate almaları gerekmektedir²⁴. Öğretim elemanlarınca derslerde kullanılacak muhtemel yöntemler soru-cevap çalışmaları yapmak, motive edici hikâyeler okumak, simülasyonlar yapmak, grup olarak problem çözme çalışmaları yapmak, tartışarak ders anlatmak, etkileşimli, bilgilerin iyi düzenlendiği anlatımlar yapmak, grup tartışmaları yapmak, grup projeleri, üzerinde çalışmak ve düz anlatım yapmak şeklinde sıralanabilir.

²² Şirin Karadeniz); Bilişim Teknolojileri Öğretiminde Öğrenme Stilleri, Deniz Deryakulu (Ed.), Bilişim Teknolojileri Öğretiminde Sosyo-Psikolojik Değişkenler (s.175–206), Maya Akademi, Ankara 2008, s. 191.

²³ H. David Jonassen ve Barbara L. Grabowski (1993); *Handbook of Individual Differences, Learning and Instruction*, New Jersey 1993, Lawrance Erlbaum Associates, s.256.

²⁴ H. David Jonassen ve Barbara L. Grabowski, *age*, s. 258.

Yerleştiren öğrenme stiline sahip olan bireyler planlama yapma, kararları yürütme ve yeni deneyimler içinde yer alma özelliklerine daha çok sahiptirler. Öğrenme durumlarında bireyler açık fikirlidirler ve değişmelere karşı kolaylıkla uyum sağlarlar²⁵ Yerleştiren öğrenme stili grubunda yer alan bireylerin; yapılandırılmamış işleri yapmak, hedeflere bağlılık, fırsatları çıkarmak ve araştırmak, başkalarını etkilemek ve önderlik etmek, kişisel olarak insanlarla ilgilenmek ve insanlarla iç içe olmak gibi öğrenme görevlerini daha çok benimsedikleri söylenmektedir. Yerleştiren öğrenme stili grubunda yer alan bireylerin eğitimsel şartlar, bilgiye başvurmak için somut örnekler sağlamak, yansıtmak yerine uygulama üzerinde durmak, kişisel yaşantılarla ilgili bilgiyle bağlantı kurmak, hikâyesel aşama kullanmak, soyut aşama için somutu kullanmak, kişisel örnekleri genellemek gibi öğrenme tercihleri öğretim elemanları tarafından dikkate alınarak derslerde, soyut fikirleri açıklamalarla sunmaya, anahtar fikirlerin analizini sağlamaya ve öğrenci için öğrenme aktivitelerini ve bilgi kaynaklarını seçmeye dikkat edilmelidir²⁶. Öğretim elemanlarınca derslerde kullanılacak muhtemel yöntemler açık uçlu problemler çözmek, grup çalışmaları düzenlemek, rol oynamak, bir konu hakkında sunumlar yapmak, grupla birlikte proje raporu hazırlamak, simülasyonlar yapmak, dersin soru-cevap şeklinde işlenmesi, grup tartışması yapmak, öznel örnekler vermek ve düşünmeye yoğunlaştıran sorular sormak şeklinde sıralanabilir²⁷.

²⁵ Petek Aşkar ve Buket Akkoyunlu, "Kolb Öğrenme Stili Envanteri", *Eğitim ve Bilim Dergisi*, Cilt: 17, sayı: 87, ss. 37-47.8, ss. 57-66., Gülay Ekici, Öğrenme Stiline Dayalı Öğretim ve Biyoloji Dersi Öğretimine Yönelik Ders Planı Örnekleri. Ankara 2003: Gazi Kitabevi, s.49.

²⁶ Jonassen, age ,s. 258.

²⁷ Ekici, age, s.52.

Ulaşılan sonuçlar ışığında şu öneriler getirilebilir:

Bu bulgular Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği bölümlerinde çalışan öğretim elemanlarının verdiği derslerde öğretmen adaylarının yetiştirilmesinde öğrenme stillerini dikkate almaları için ışık tutabilir. Böylelikle, öğretmen adaylarının öğrenimleri süresince, öğrenmelerine ve derslere karşı olumlu tutumlar geliştirmelerine yardımcı olabilir. Öğrenme ortamı öğrencinin öğrenme özelliklerine göre düzenlenirse, öğrenmenin kalitesi artacaktır. Bunun yolu da farklı öğrenme stillerine sahip öğrenciler için öğrenme stillerine uygun eğitim vermektir. Eğitim ve öğretimin temel amacı; bireylerin belirlenen davranışlar yönünde yetişmelerini sağlamak ise, öğrenme yaşantılarının bireyin öğrenme güçlerinin özelliklerini ifade eden öğrenme stillerine uygun olarak düzenlenmesi, amaçlara daha kolay ulaşılmasını sağlayabilir. Bu durum sağlanamadığı takdirde, benzer zekâyâ sahip öğrencilerden birinin başarılı olmasına diğerinin de başarısız olmasına neden olmaktadır²⁸.

Öğretim elemanları ve öğrenciler öğrenme stilleri konusunda bilgilendirilmelidir. Öğretim elemanları, öğrenme stilinin hepsini dikkate alarak öğretim yaklaşımlarını, strateji, yöntem ve teknikleri, araç-gereçleri bilinçli bir şekilde seçerek ve kullanarak eğitim ortamlarını düzenlemelidir.

Bu araştırma farklı değişkenlerle hazırlanabilir. Öğrenme stili ölçekleriyle hazırlanan nicel araştırmaların nitel araştırma verileriyle desteklendiği ve bireylerin öğrenme stillerinin tek tek detaylıca incelendiği araştırmalar planlanabilir. Bu araştırma bulgularının diğer

²⁸ Mutlu, M. (2008). Eğitim fakültesi öğrencilerinin öğrenme stilleri. KKEFD, 17, 1-21

üniversitelerdeki bölüm öğretmen adaylarıyla benzer sonuçlar ortaya koyup koymadığı karşılaştırmalı olarak incelenebilir.

Kaynakça

Açıkgöz, Kamile Ün, *Etkili Öğrenme ve Öğretme*, Kanyılmaz Matbaası, İzmir 1996.

Aşkar, Petek ve Akkoyunlu, Buket, “Kolb Öğrenme Stili Envanteri”, *Eğitim ve Bilim*, 1993 17(87), 37-47.

Çaycı, Barış ve Ünal, Emre, “Sınıf Öğretmeni Adaylarının Sahip Oldukları Öğrenme Stillерinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi”, *Bilim, Eğitim ve Düşünce Dergisi*, 7(3), 1-16.,

Demir, Tazegül, “Türkçe Eğitimi Bölümü Öğrencilerinin Öğrenme Stilleri ve Bunların Çeşitli Değişkenlerle İlişkisi (Gazi Üniversitesi Örneği)”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1 (4) 2008, s. 129–148.

Demir, Mehmet K., “Sınıf Öğretmeni Adaylarının Öğrenme Stilleri ve Sosyal Bilgiler Öğretimi”, *Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 23 2006, 28–37.

Dunn, Rita, Dunn, Kenneth, *Teaching Elementary Students Through Their Individual Learning Styles: Practical Approach For Grades. Massachusetts.*

Ekici, Gülay, *Öğrenme Stiline Dayalı Biyoloji Öğretiminin Analizi*. Ankara 2001: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Ekici, Gülay, *Öğrenme Stiline Dayalı Öğretim ve Biyoloji Dersi Öğretimine Yönelik Ders Planı Örnekleri*. Ankara 2003: Gazi Kitabevi, s.49.

Ertürk, Selahattin, *Eğitimde Program Geliştirme*, (8. Basım), Meteksan Ltd. Sti: Ankara 1994, s.30.

Felder, Richard, *Matters of style*, ASEE Prism 1996, s. 18-23.

Gagne, Robert Mills, *The Conditions of Learning and Theory of Instruction*, (4. Basım), Holt, Rinehart and Winston Inc, Florida 1985, s. 25.

Göçmen, Aylin, *Yeniden öğrenme*. Ankara 2003: Nobel Yayın Dağıtım.

Güven, G. A., *Fizik Eğitiminde Öğretmen Adaylarının Öğrenme Stillerinin Araştırılması*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003.

Hasırcı, Özlem K., "Sınıf Öğretmenliği Öğrencilerinin Öğrenme Stilleri: Çukurova Üniversitesi Örneği", *Eğitimde Kuram ve Uygulama*, (2006). 2 (1), 15-25.

Jonassen, D.H. and Grabowski, B.L., *Handbook of individual differences, learning, and instruction*. New Jersey 1993: Lawrence Erlbaum Associates.

Jonassen, H. David, ve L. Grabowski, Barbara, *Handbook of Individual Differences, Learning and Instruction*, New Jersey 1993, Lawrence Erlbaum Associates, s.256.

Kaf, Özlem, "Sınıf Öğretmenliği Öğrencilerinin Öğrenme Stilleri: Çukurova Üniversitesi Örneği", *Eğitimde Kuram ve Uygulama*, 2 (1), s. 15-25.

Karadeniz, Şirin, "Bilişim Teknolojileri Öğretiminde Öğrenme Stilleri", Deniz Deryakulu (Ed.), *Bilişim Teknolojileri*

Öğretiminde Sosyo-Psikolojik Değişkenler (s. 175–206), Maya Akademi, Ankara 2008, s. 191.

Kılıç, Ebru, “Baskın Öğrenme Stilinin Öğrenme Etkinlikleri Ve Akademik Başarıya Etkisi”, *Eğitim Bilimleri ve Uygulama*, 2002 1(1), s. 1-15.

Kolb, David A., *Experiental learning: experience as the source of learning development*, New Jersey, Englewood: Prentice Hall, Inc, 1984, s. 232–255

Köseoğlu, Pınar, “Biyoloji Öğretmen Adaylarının Öğrenme Stilllerine İle Biyoloji Öğretimine Yönelik Tutumları Arasındaki İlişki”. I. Uluslar Arası Eğitim Araştırmaları Kongresi 2009. (<http://oc.eab.org.tr/egtconf/pdfkitap/pdf/552.pdf>).

Küçükkaragöz, Hadiye ve diğerleri, “İlköğretim matematik, fen bilgisi ve Türkçe öğretmen adaylarının öğrenme stilleri ve problem çözme becerilerinin incelenmesi, (<http://oc.eab.org.tr/egtconf/pdfkitap/pdf/200.pdf>).

Mutlu, Mehmet, “Eğitim fakültesi öğrencilerinin öğrenme stilleri”. *KKEFD*, 17, 1-21.

Oral, Behçet, “Ortaöğretim öğrencilerinin öğrenme stillerinin incelenmesi”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 35, 418-435.

Peker, Murat, “İlköğretim matematik öğretmenliğini kazanan öğrencilerin öğrenme stilleri ve matematik başarıları arasındaki ilişki”. *Eğitim Araştırmaları (Eurasian Journal of Educational Research)*, 2005 5 (21), s. 200-210.

Portes, P., Adams, D.; Sandhu, D. S. (1996). “Examining the Relation Between Learning Styles and Vocational Choice in College

Students". *Journal of Accelerated Learning and Teaching*, 21 (1-2), 85-103.

Riding, R. ve Rayner, S. *Cognitive styles and learning strategies: Understanding style differences in learning and behaviour*. London 1998: David Fulton Publishers.,

Senemoğlu, Nuray, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*, (3. Basım) Gazi Kitapevi: Ankara 2001, s. 90-95.

TEFSİRİN İŞLEVİ

Hikmet KOÇYİĞİT*

Özet

Tefsir, doğrudan Kur'ân'ın anlaşılmasını konu edinen bir ilimdir. Kur'ân'ın anlaşılması ise Müslümanlar için son derece önemlidir. Bu yüzden Kur'ân'ı doğrudan konu edinen tefsir, tarihi boyunca yakından izlenmiş ve çeşitli tenkitlere uğramıştır. Tefsir, Müslümanların ilmî, fikrî, siyâsî ve içtimâî gelişim ve değişimlerinden her zaman etkilenmiş ve bunu bünyesine aksettirmiştir. Bu yönüyle tefsirin faal bir işleve sahip olduğu söylenebilir. Fakat bazı müfessirlerin, mütehasıs oldukları sahayı, sınırlarını zorlayacak biçimde tefsire aktarmaları ve bazı rivayetlerin sahihliğini araştırmadan tefsire doldurmaları, doğal olarak tefsirin işlevinin sorgulanmasına yol açmıştır. Ne var ki tefsirin işlevine yönelik yapılan tenkitlerin bir kısmının haksız tenkitler olduğu da unutulmamalıdır. Çünkü her çağın kendisine mahsus farklı problemleri olduğu gibi, Kur'ân'ın mesajına muhatap olan insanlar da toplumun muhtelif katmanlarına mensuptur. Dolayısıyla tefsir bütün bu hususları itibara almak zorundadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, İşlev, Müfessir.

Function of Exegesis

Abstract

Exegesis is a science that has subjected understanding of the Qur'an in direct way. Understanding of the Qur'an is a vital issue for

* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hikmet0216@gmail.com

Muslims. Therefore, exegesis subjecting the Qur'an directly, during its historical period has been closely monitored and addressed various criticizes. Exegesis is always affected by the Muslims' scientific, intellectual, political and social developments and changes and it reflected the structure. In this respect of the exegesis can be said to have an active function. But, some commentators, who are expert in the pitch, transfers to push the boundaries of exegesis, and fill out in the exegesis without researching the accuracy of the some rumors, naturally has led to the questioning of the function of exegesis. However, some of the criticisms made on the function of exegesis shouldn't be forgotten that unfair criticisms. Because of different problems in every era off to him, as well as various layers of the society belong to the people who deal with the the message of Qur'an. Because of this, exegesis must take care of all of these subjects.

Key Words: Qur'an, Exegesis, the function, the commentators.

Giriş

İnsanların ihtiyaçlarına paralel olarak ilimler de kendi içerisinde çeşitli dallara ayrılarak gelişmişlerdir. Dinlerin, bazı ilim dallarının oluşmasında ise ayrı bir yeri olmuştur. Çünkü hemen her dinin mensupları dinlerinin daha iyi anlaşılmasına yönelik "dinî ilimler" diye adlandırılacak muhtelif disiplinler oluşturmuşlardır. Malum olduğu üzere hadis, tefsir, fıkıh, kelâm gibi İslâmî ilimler Kur'ân'a hizmet etmek amacıyla teşekkül etmiştir. Hatta İslam'ın sahîh bir şekilde anlaşılıp yaşanmasında, bu ilimlerin her birisi kendisinin daha fazla bir işleve sahip olduğunu iddia etmekten geri durmamıştır. Bu bağlamda "tefsir ilminin ilimler arasındaki konumunu, gözün insan için konumu gibi"¹ gören ve tefsiri "diğer ilimlerin babası"² olarak algılayan âlimler olmuştur. Suyûtî'nin

¹ Nizâmuddîn Hasan b. Muhammed b. Huseyn el-Kummî en-Neysabûrî, *Garâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1416, c. I, s. 5.

² Abdulkâdir Muhammed Mansûr, *Mevsuâtü Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalemî'l-Arabî, Haleb 2002, s. 176.

(ö.911/1505) ifadelerine göre ise “âlimler, tefsirin farzı kifâyete ve üç şerî ilmin en yücesi olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır.”³ İşte bu makalede, “diğer ilimlerin babası” olarak addedilen tefsir ilminin işlevi irdelenmeye çalışılacaktır. Ayrıca tefsirin işlevi konusu, onun ilmî hüviyeti, metodu ve sınırları ile de yakından alakalı olduğu için bu hususlara da temas edilecektir.

Yapılan tariflerden birisine göre Tefsir “beşer kudreti nispetinde ve Arapça kaidelerin elverdiği ölçüde Kur’ân nazımının manalarını araştıran bir ilimdir. Tefsir ilminin dayandığı esaslar, Arapça ilimler, Kelâm Usûlü, Fıkıh Usûlü, Cedel ve bunların dışındaki pek çok ilimdir. Tefsir ilminin maksadı Kur’ân’ın manalarını bilmektir. Faydası doğru bir şekilde şerî hükümleri istinbat etme kudretini elde etmektir. Konusu ve faydası tarifinden anlaşılmaktadır.”⁴ Tarifte yer alan “beşer kudreti nispetinde” ibaresi, tefsirin netice itibariyle bir insan edimi olduğunu vurgularken, “Arapça kaidelerin elverdiği ölçüde” ibaresi ise tefsirin, her şeyden önce dilsel bir malzeme olması hasebiyle Kur’ân’ın tamamını dil yönünden incelemeyi üstlenmiş bir ilim olduğunu ifade etmektedir.

Tefsir, bir ihtiyacın neticesinde zuhur etmiştir. Bu meyanda “Kur’ân-ı Kerîm’in anlaşılmasının güç ve müşkil ayetlerinin şerh ve izahı ile başlamış olduğu söylenebilir.”⁵ Bilhassa Kur’ân’ın az sözle çok şey ifade eden bir bünyeye haiz olması tefsirin sahasının genişlemesine ve tefsir akımlarının çıkmasına zemin hazırlamıştır. Diğer bir ifadeyle “Kur’ân-ı Kerîm hem mu’ciz (eşsiz) hem de mûciz (kısa, özlü) bir kitaptır. İşte onun bu iki mühim özelliği, ona geniş

³ Celâleddîn Abdurrahman Ebû Bekr es-Suyûtî, *el-Itkân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, ts., II,385; Muhammed Ömer el-Hâcî, *Mevsûatu’t-Tefsîr Kable’t-Tedvîn*, Dâru’l-Mektebî, Dimeşk 2007, s. 162.

⁴ Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhu’s-Saâde ve Mesâbilu’s-Seyâde fi Mevdûâti’l-Ulûm*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 1985, c. I, s. 54.

⁵ Ali Eroğlu, “Kur’ân-ı Kerîm’in Tefsiri ve Ma’anil-Kur’ân Müelliflerinin Kur’ân Tefsiri’ne Getirdikleri”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 6, sayı: 10, kış 2002, s. 48.

yorum zenginliği kazandıran başlıca iki hususiyetini teşkil eder.”⁶ Ayrıca “Hz. Peygamber’den gelen tefsirin azlığından dolayı tarih boyunca değişik tefsirlerin yapılmasına”⁷ imkân tanınmıştır. Hz. Peygamber’in, muhataplarının kültür seviyesini göz önünde tutarak detaylı bir tefsire girişmediği söylenebilir. Mesela bugün ilmî tefsirin konu edindiği birçok ayeti Hz. Peygamber tefsir etmemiştir. Çünkü “Hz. Peygamber insanlara kevnî ayetleri açıklasaydı anlayamayacakları için İslâm’dan uzaklaşacaklar veya bu ayrıntılar içerisinde yollarını şaşıracaktı.”⁸ Bu yüzden olsa gerek “tefsir tarihine bakıldığında, tefsirin tanımının bile zamanla değiştiği görülmektedir. İlk dönemlerde tefsir, ‘Peygamber’den (s.a.v), sahabe ve tabiinden Kur’ân-ı Kerîm’in izahı sadedinde rivayet edilenler’ olarak kabul edilirken, İslâm ilimlerinin ve kültürünün farklı çevrelerle karşılaşması sonucunda onun usûl ve muhtevasında da bir takım açılımlar olmuştur.”⁹

Kur’ân, Müslümanların hidayet kitabı olduğu için onun daha iyi anlaşılması her zaman gündemdeki yerini korumuştur. Fakat İslam coğrafyasının genişlemesi tefsirin önemini ve işlevini daha da artırmış, özellikle vahyin nüzûlüne şahid olan sahabe, çok önemli bir başvuru kaynağı olmuştur. Çünkü “İslâm coğrafyasının genişlemesi ile Arap olmayan unsurlar Araplara karıştı. Ayrıca farklı kültürler yeni Müslüman olan insanlarla beraber, özellikle de Ehli Kitap olan Yahudi ve Hıristiyan kültürü ile Mecusîler ve diğerleri tarafından temsil edilen doğu felsefesi İslâmî kültüre karıştı. Böylece insanlar doğruyu yanlıştan temyiz edecek ve itimat edilecek asıla ulaşma

⁶ Abdurrahman Çetin, *Kur’ân İlimleri ve Kur’ân-ı Kerim Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2012, s. 304.

⁷ Abdülbaki Güneş, “İslâm’da Akılcılığın Ortaya Çıkışı ve Tefsire Girişi”, *EKEV Akademi Dergisi*, c. 1, sayı: 3, 1998, s. 143, 148.

⁸ Abdülhamit Birışık, “Tefsir”, *DİA*, İstanbul 2011, c. XL, s. 283.

⁹ Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, haz.: Mustafa Özel, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2002, s. 188.

gereği duydular. Bilhassa önceki ümmetlerin kıssaları ve tarihî bilgileri, kâinatın oluşumu ve mahlûkatın yaratılışı hakkında felsefenin getirdiği şeylerle ilgili konularda İslâm'ın görüşünü öğrenmek için sahabenin önde gelenlerine müracaat etme ihtiyacı kendisini hissettirdi. Bu yüzden Hz. Peygamber'in vefatından çok kısa süre sonra sahabenin hayatında Kur'ân tefsiriyle ilgili fetva ve çok sayıda nakilde bulunuldu. Bütün bu hususlar, sahabenin çeşitli bölgelere dağılarak insanlara dinî işleri öğretmelerini ve Rablerinin kitabını tefsir etmeyi gerekli kıldı."¹⁰ İşte yeni Müslüman coğrafyada eski kültür ve mezheplerle beraber gelen bir takım problemlerin ve tartışmalı meselelerin Kur'ân'a arz edilmesi tefsirin işlevini ve sınırlarını da genişletmiş oldu.

Yukarda belirttiğimiz gibi tefsirin işlevini tespit etmek her şeyden önce tefsirin sınırlarını ve metodunu da tespit etmekle yakından ilişkilidir. Bu yüzden bazı tefsir kitaplarına ve müfessirlere yapılan tenkitler aynı zamanda tefsirin işlevinin ne olması gerektiğini göstermektedir. Söz gelimi İbn Teymiyye'nin (ö.728/1328), Salebî'yi (ö.427/1035) "*Hâtibu'l-Leyl*" şeklindeki nitelenmesi bu açıdan önemlidir. İbn Teymiyye'ye göre Salebî, özünde iyi, mütedeyyin birisidir fakat o *Hâtibu'l-Leyl* (gece odun toplayan)'dir. Tefsir kitaplarında sahih, zayıf, uydurma bulduğu her bilgiyi nakletmiştir. Öğrencisi Vâhidî (ö.468/1075) ise Arap diline Salebî'den daha vakıftır lakin güvenirlilik ve selefe ittiba etme yönünden daha uzaktır."¹¹ Benzer biçimde tefsirde dil tahlillerine ağırlık veren tefsirler tenkit edildiği gibi, her çeşit bilgi ve tartışmayı tefsirine dolduran müfessirler de eleştirilmektedir. Mesela Ebû Hayyân (ö.745/1344) Bakara Sûresi'nin 106. ayetini tefsir sadedinde, müfessirlerin şerî neshin hakikati ve

¹⁰ Mustafa Müslim, *Menâhîcu'l-Müfessirîn el-Kısmu'l-Evvel et-Tefsîr fi's-Sahâbe, Dâru'l-Müslim, Riyâd 1415, s. 41-42.*

¹¹ Takiyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, tahk. Adnan Zarzûr, Dîmeşk 1972, s. 76.

kısımları hakkında ittifak ve ihtilaf ettikleri hususlarla, neshin aklen caiz ve şerî açıdan da vuku bulduğuna dair söz söyleyip bunları çokça uzattıklarını belirtir. Hâlbuki bunların, fıkıh usûlünün konusu olduğunu ve bütün bunları fıkıh usûlünün araştırdığını, kendisinin ise, nesh konusunu tefsir ilminde fıkıh usûlünün meselesi olarak değerlendirdiğini ve konuyu bu yüzden uzatmadığını söyler. Aksi takdirde tıpkı Rey şehrinin hatibi olarak bilinen Abdullah Muhammed b. Ömer er-Râzî'nin (ö.606/1210) yaptığı gibi tefsir metodundan çıkmış olacağını zikreder. Çünkü Râzî, tefsirinde birçok şeyi çok uzatmıştır. Oysaki tefsir ilminde bunlara ihtiyaç yoktur. Bu yüzden bazı sağduyulu âlimler Râzî için şöyle demişlerdir: “*Onun tefsirinde tefsirden başka her şey vardır.*”¹² Aslında bu tarz tenkitler yabana atılmamalıdır. Çünkü bu tarz tenkitler tefsirin sınırlarını ve misyonunu tespit etme açısından ehemmiyetli olduğu gibi, tefsirin diğer ilimlerin verilerini ne ölçüde kullanması gerektiğine işaret etmesi bakımından da ehemmiyetlidir. Fakat Râzî'nin tefsiri incelendiğinde onun da zaman zaman tefsirin sınırlarına dikkat çektiği görülmektedir. Tefsirde fıkıh usûlünden oldukça faydalanmış olan Râzî, birçok ayetin tefsirinde söz konusu ettiği meselenin fıkıh usûlünde açıklandığını veya zikredildiğini¹³ belirterek tefsirin sınırlarını aşmamaya özen göstermeye çalışmaktadır. Hatta Nûr Sûresi'nin dördüncü ayetinin tefsirinde, iftira atanların şahitliği meselesini ele alırken “biz bu meseleyi fıkıh usûlünde hulasa ettik, inşaallah burada bu makama uygun olan kadarını zikredeceğiz”¹⁴ diyerek tefsirin amacına muvafık biçimde hareket etmek istediğini

¹² Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-Kutubî'l-Arabiyye, Beyrût 1993, c. I, s. 511.

¹³ Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Huseyn et-Teymî er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arâbî, Beyrût 1420, II, 389; III, 554, 642; IV, 25; V, 255; VII, 105; VII, 291, 293; X, 20; XII, 420; XIV, 229; XVI, 49; XX, 189; XXIII, 306; XXIV, 427, 454, 565; XXVII, 664.

¹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XXIII, s. 327.

ihlas ettirmektedir. Ne var ki söz konusu ayetin tefsirinde naklettiği fikhî bilgiler de tefsirin hacmini aşacak boyuttadır.

1. Tefsirin Belli Başlı İşlevleri

Tefsirin temel işlevinin Kur'ân'ın anlaşılması ve insanları Kur'ân'ın irşadından faydalandırma olduğu söylenebilir. Çünkü Kur'ân'ın ana gayesi de insanlara yol göstermektir: “*Elif lâm râ (Bu,) Rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarıp o güçlü ve övgüye layık olan (Allah)ın yoluna iletmen için sana indirdiğimiz Kitaptır*” (İbrâhim, 14/1). Tefsirin bu temel işlevi modern dönemde bazı müfessirler tarafından özellikle vurgulanmaktadır. Bu müfessirlerden birisi de Muhammed Abduh'tur (1849-1905). Abduh bu manada şunları kaydetmektedir: “Bizim istediğimiz tefsir, insanları dünya ve ahiret hayatlarında mutluluğa irşad edecek olan Kitabın anlaşılmasını sağlamaktır. İşte en yüksek maksat budur. Bunun dışında kalan araştırmalar ise bu maksada tabi olan veya onu elde etmeye vesile olan şeylerdir.”¹⁵ Bu amaca binaen Abduh, tefsir derslerinde ayetlerin mesajını doğrudan yansıtmaya çalışan Celâleyn tefsirine yer vermiştir. Abduh'un, tefsir derslerinde “Celâleyn tefsirini seçmesinin sebebi, bu tefsirin veciz oluşudur. Çünkü bu tefsir lafızla ve benzerleriyle ilgili bahislere girmemektedir.”¹⁶ Ayrıca Abduh'un, Celâleyn tefsirini seçmesinde, tefsir külliyyatını Müslümanlarla Allah'ın kitabı arasında bir engel olarak görmesi de önemli rol oynamıştır. Benzer gerekçeden hareketle Abduh, mezhebî taassubun Kur'ân'ın anlaşılmasına ve hidayet yönüne mani olduğunu düşünerek mezhepler üstü bir tavır takınmaya çalışmış, “mezhebî taassubun terk edilmesini istemiştir.”¹⁷ Fakat Emîn el-Hûlî'ye (1895-

¹⁵ Muhammed Abduh, *Tefsîru'l-Fatiha*, Matbaatu'l-Mevsuat, Mısır 1319, s. 6.

¹⁶ Abdulmunim en-Nemir, *İlmü't-Tefsîr Keyfe Neşee ve Tataavvara*, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Kâhire 1985, s. 133.

¹⁷ Muhammed b. Lütî Sebbâğ, *Lemehât fî Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Mektebetu'l İslâmî, Beyrût, 1990, s. 316.

1966) göre ise tefsirde öncelikli hedef, Abduh'un belirttiği gibi Kur'ân'ın hidayet ve rahmetinin gerçekleştirilmesi değil, öncelikli hedef ve uzun boyutlu gaye, Kur'ân'a, onun Arapçanın en büyük kitabı oluşu ve Arapçadaki büyük edebî tesiri yönünden bakmaktır.¹⁸

Tefsirin esas işlevi olan Kur'ân'ın anlaşılması meselesi Kur'ân'ın hidayetiyle doğrudan alakalıdır. Zaten tefsirin tanımı da bu işlevi tazammun etmektedir. Çünkü anlaşılmayan bir sözün tebliği de yaşanması da mümkün değildir. Fakat burada şöyle bir soru gündeme gelmektedir: Kur'ân anlaşılmayan bir kitap mıdır ki tefsire ihtiyacı olsun? Zira "Kur'ân anlaşılmaz olsaydı insanlara şöyle bir itiraz hakkı doğardı: "Allahım! Bize anlaşılmayan muğlâk ve çetin bir kitap gönderdin, ondaki muradını anlayamadık, dolayısıyla ondan sorumlu olmamız hikmetine muhaliftir."¹⁹ Bu suale çeşitli açılardan cevap verilmiştir. Mesela Râgıb el-İsfahânî'ye (ö.503/1109) göre her ne kadar "Kur'ân, hakikatte insanlar için bir hidayet olsa da, herkesin Kur'ân'a dair bilgileri aynı seviyede değildir. Onlar ancak derecelerine ve durumlarına göre Kur'ân'ı ihata ederler. Söz gelimi belagat âlimleri Kur'ân'ın fesahatını, fakihler ahkâmını, kelâmcılar aklî delillerini, hadis âlimleri kıssalarını bu alanlarda uzman olmayanlardan daha iyi bilirler. İnsanın ilminin kuvveti nispetinde Kur'ân'ın kapalı manalarına ilişkin bilgisinin arttığı bilinen bir husustur."²⁰ Bu açıdan bakıldığında tefsir önemli bir ihtiyacı karşılamaktadır denebilir.

Bazı çağdaş âlimlere göre ise "hakikatta bu Kur'ân, insanlar tarafından kolayca anlaşılacak bir sadelikte indirildi; fakat zamanla dillerin birbirleriyle karışması, Arap dilinin yanlış konuşulmaya

¹⁸ Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev.: Mevlüt Güngör, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul 1995, s. 67.

¹⁹ Abdulcelil Candan, *Kur'ân'ı Nasıl Anlamalı?*, Elest Yayınları, İstanbul 2007, s. 80.

²⁰ Ebû'l-Kâsım Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetu't-Tefâsir*, Dâru'd-Dave, Kuveyt 1974, s. 46.

başlanması, fasih dilden uzaklaşılarak yöresel halk dillerinin yaygınlaşması gibi sebeplerle insanlar, zihinlerinden manaların yavaş yavaş silinip gitmekte ve anlaşılması güçleşmekte olan kelime ve terkiplerin tefsirine ihtiyaç hissetmeye başladılar.”²¹ Dolayısıyla “Kur’ân-ı Azîm’in tefsirlerine büyük bir ihtiyaç vardır. Vakıa Kur’ân-ı Kerîm, bir belagat mu’cizesidir. Birçok meseleleri, hükümleri pek açık, me’nus lâfızlar ile beyan buyurmaktadır. Fakat ilmî, edebî, ahlâkî, hukukî içtimaî hakikatler ne kadar vazîh birer tarzda yazılmış olurlarsa olsunlar yine bunları herkes güzelce anlayamaz, bu babda şerhlere, îzahnâmelere ihtiyâç görülür. Bu cihettedir ki en belîğ edîblerin, en muktedir müelliflerin eserleri hakkında birçok şerhler, haşiyeler yazılmıştır. Bununla beraber herhangi bir mesele, birçok meseleler ile alâkadar olabilir. Mütihazsıs olmayanlar, bu alâkayı göremezler. Bu meseleleri bir arada mülâhazaya, mütalâaya kadir olamazlar. Şarihler, müfessirler ise her meseleyi îzah eder ve o mesele ile ilgili diğer meseleleri de meydana koyar. Artık bu hususta bilinmesi icab eden maddeler bir levha halinde göze çarpar, mütalâa sâhipleri fazla araştırmalardan kurtulmuş olur; az zamanda çok bilgi elde edilir. Bir de herkes, lâfızların, ibarelerin inceliklerini anlayamaz. Ve en ibret verici noktasına işaret olunan bir kıssanın, bir vak’anın tafsilâtına vâkıf olamaz; müfessirler ise lâfızlara âid incelemeleri yaparlar, kelimelerin ve terkiplerin hakîkî mecâzî, kinâî mânalarını, işaretlerini, delâletlerini gösterirler. Kıssalara, vak’alara dâir kâfî derecede malûmat verirler. Artık bu suretle Kur’ân-ı Kerîm’in hakikatleri, bedâları büyük bir vuzuh ile münkeşif olmuş olur.”²²

²¹ Hasan el-Benna, “Tefsir İlminin Doğuşu Gelişmesi ve Başlıca Tefsir Ekolleri”, çev.: Yusuf Işıcık, *SÜİFD*, Konya 1997, sayı:7, s. 125.

²² Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973, c. I, s. 105 vd.

Tefsirin işlevi Kur'ân'ın manalarını iyice anlamaya yardımcı olmaktır. Bu ise sadece meâl ile gerçekleşebilecek bir faaliyet değildir. Çünkü sahabenin, inen ayetleri iyice mülâhaza ettikleri anlaşılmaktadır ki bu durum tefsiri de beraberinde getiren bir ameliyedir. İbn Mesud (ö.32/652) konuyla alakalı olarak şöyle demektedir: “Bizden bir kişi on ayet öğrendiğinde onun manasını da öğrenmedikçe diğerine geçmezdi.”²³ Hz. Aişe (ö.58/678) ise şunları kaydetmektedir: “Resulullah döneminde ayetler iniyordu. Biz ayetleri ezberlemeden önce, o ayetlerdeki helal, haram, emir ve yasakla ilgili şeyleri ezberliyorduk.”²⁴ Bütün bu ifadelerden anlaşıldığına göre, sahabe inen ayetlerin ardından evvela onları iyice anlamaya çalışıyor sonra hayatlarına tatbik ediyorlardı. Dolayısıyla “selef, Kur'ân'ın hem lafızlarını hem de manalarını öğreniyorlardı. Çünkü ancak bununla Allah'ın muradını bilmek ve Kur'ân'la amel etmek mümkündür. Anlamı bilinmeyen şeyle amel etmek mümkün değildir.”²⁵

Tefsirin bir ihtiyaç olduğu siyâsî erk tarafından da zaman zaman fark edilmekte ve bu doğrultuda adımlar atılmaktadır. Bunun yakın dönemdeki en güzel örneklerinden birisi Elmalılı'nın (ö.1361/1942) tefsiridir. Elmalılı, siyâsî yönetimden gelen tefsir yazma talebini, tefsirinin mukaddimesinde şöyle dile getirmektedir: “Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından, Diyanet İşleri Başkanlığına bir vazife yüklenmişti. Bunun üzerine bir teveccüh eseri olarak benden bir tefsir ve terceme yazmam istendi.”²⁶

²³ *Mukaddimetân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Neşr. Arthur Jeffery, Mektebetu'l-Hancî, 1954, s. 193.

²⁴ Ahmed b. Muhammed b. Abdi Rabbihî el-Endelusî, *el-Ikdu'l-Ferîd*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrût 1983, c. II, s. 103.

²⁵ Muhammed b. Salih b. Muhammed el-Useymîn, *Usûl fi't-Tefsîr*, el-Mektebetu'l-İslâmî, 2001, s. 23.

²⁶ Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad.: İsmail Karaçam vd. Azim Dağıtım, İstanbul, ts., c. I, s. 2.

Tefsirin önemli bir işlevi de Kur'ân'ın düşünme ve anlama emrini yerine getirmektir. Bu işlevine binaen tefsir şerefli bir ilim olarak değerlendirilmektedir. Taberî'ye (ö.310/922) göre “(Resûlüm!) Sana bu mübarek Kitab'ı, âyetlerini düşünsünler ve aklı olanlar öğüt alsınlar diye indirdik.” (Sad, 38/29) ve “Andolsun ki biz, öğüt alsınlar diye, bu Kur'ân'da insanlara her türlü misali verdik” (Zümer, 39/27) gibi ayetlerde Cenabı Hak kullarına, verilen örneklerden ibret alınmasını emretmiş ve buna teşvik etmiştir. Bu durum, insanlara örtülü kalmayan ayetlerin tevlini bilmenin gerekliliğini göstermektedir.”²⁷ Bu açıdan “tefsir öğrenmenin maksadı övülen gayelere ve kıymetli neticelere ulaşmaktır. Bu gayeler arasında Kur'ân'ın haber verdiği şeyleri tasdik etmek, onlardan faydalanmak, Kur'ân'ın hükümlerini Allah'ın istediği şekilde, O'nu görüyor gibi tatbik etmek bulunmaktadır.”²⁸

Tefsirin işlevlerinden birisi de zamanın insan üzerindeki bazı olumsuz etkilerini kaldırarak Kur'ân'la sıcak bir bağ oluşturmaya çalışmaktır. Zamanın insan üzerindeki bu olumsuz etkisine Kur'ân da değinmektedir: “Kitabı tanımalarının üzerinden kendilerince uzun zaman geçmesi sebebiyle, onlarda ülfet ve kanuksama meydana gelmiş, neticede kalpleri katılaşmıştı. Hatta onların çoğu büsbütün yoldan çıkmışlardır” (Hadîd, 11/16). Zamanın, Kur'ân'a muhatap olan insanlar üzerindeki menfî tesirini bertaraf etmeye çalışmak, pek çok müfessirin mukaddimelerinde tefsir yazmanın bir sebebi olarak zikredilmektedir. Mesela Hatîb eş-Şirbinî (ö.977/1570) şöyle demektedir: “Elbette ki zaman uzayıp o süre zarfında taliplilerin cehd ve çabaları azaldığı için, her zaman bir yenilik yapmak, duraksayanları uyanık hale getirmek, yavaşlayanları teşvik etmek

²⁷ Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili-Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1999, c. I, s. 57.

²⁸ Useymîn, *Usûl fi't-Tefsîr*, s. 24.

gerekir.”²⁹ Tefsirin, bu işlevi az çok yerine getirdiği söylenebilir. Zira “İslâm bilim geleneği içinde Tefsir, temel metin olan Kur’ân’ı vahyedildiği zaman dilimi ile içinden çıktığı ilk olaylarla, Peygamber ile ve Ashab ile sürekli olarak ilişkide tutmuştur. Bu önemli bir işlevdir. Çünkü Kelâm ve Fıkıh kaynak metinlere bakışları ve yöntemleri gereği, zaten ilâhî sözün tarihsel bağlamı ile ilişkilerini koparma ve genelleştirme eğilimi göstermişlerdir. Tefsir bu karakteri ile kurucu kişiliklerle ve genel olarak kurucu zaman dilimi ile bağlantısını korumuş bir Kur’ân tasavvurunu yaşatmıştır.”³⁰

Zamanın etkisiyle oluşan menfî tutumun tefsir vasıtasıyla giderilmeye çalışılması, hermeneutik’in de işlevleri arasında sayılmaktadır. Bazı araştırmacılara göre “hermeneutik, bir bakıma geçmişle şimdi arasında farkında olunan yabancılığın üstesinden gelmeye çalışan, öncekiyle şimdiki arasında köprü kuran, uzaktaki bir şeyleri yakına getirmeye çalışmaktadır.”³¹

Tefsirin işlevlerinden birisi de müfessirin yakın çevresinden gelen taleplere cevap vermektir. Tefsirlerin yazılış amaçları içerisinde zikredilen bu husus birçok müfessirin tefsir yazmasında etkili olan bir amildir. Bu müfessirlerden birisi de Neysabûrî’dir (ö.728/1328). Tefsirinin mukaddimesinde dediğine göre, kendisini tanıyan değer verdiği yakınları (ihvân) bu yönde kendisinden bir talepte bulunmuşlar ve o da bu talebe karşılık vermek, ayrıca sahabe, tabiin, ilimde derinleşmiş âlimler ve erdemli araştırmacılardan kendisine ulaşan güvenilir görüşleri toplamak üzere tefsir ilmiyle ilgili bir kitap yazmıştır.”³²

²⁹ Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbinî, *es-Sırâcu'l-Munîr*, Matbaatu Bulak, Kâhire 1285, c. I, s. 3.

³⁰ Mehmet Paçacı, “Klasik Tefsir Neydi?”, *İslâmi İlimler Dergisi*, Yıl: 2, sayı: 1, 2007, s. 19.

³¹ Doğan Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1998, s. 123.

³² Neysabûrî, *Garâibu'l-Kur’ân*, c. I, s. 5.

Tefsirin bir işlevi de Kur'ân'ın mesajını güncelleyebilmektir. Zaten yeni bakış açıları yakalamak tefsirin doğasında vardır. Fakat bu konu aynı zamanda istismarlara açık olan hassas bir meseledir. Çünkü güncelleştirme yaparken başka kültürlerle özgü kavramları tefsire sokmak, beraberinde bazı problemleri de getirebilmektedir. Fakat tefsir ilmi bunu göğüslemek zorundadır. Bir kısım araştırmacılara göre bunun çözümü, kavramların açıklığında bir konsensüse varmakla mümkündür. Sözelimi: *"Gücünüzün yettiği ölçüde kuvvet hazırlayın"* *Enfâl, 8/60* meâlindeki ayet, savaşla ilgilidir ve Müslümanlardan düşmanlarına karşı kuvvet hazırlamaları istenmektedir. Tenzil döneminin teknolojik ve ekonomik şartları gereği "kuvvet" denince akla hiç şüphesiz ok, mızrak, mancınık, kılıç, at, deve vs. gibi harp araçları gelmektedir. Yani bu ayetteki "kuvvet" in açıklığını bu araç ve gerçeklerle sınırlandırıyoruz. Bugün ise biz bu ayetteki "kuvvet" in açıklığında, bu zikredilen şeyleri düşünmekle birlikte, daha çok çağımızdaki harp araç ve gereçlerini anlıyoruz ve kuvveti top, tüfek, füze, uçak, gemi vs. gibi çağdaş harp araç ve gereçleri olarak açıklıyoruz. Lafız değişmiyor; ayetin seçiciliği ve verdiği mesaj yani normu değişmiyor. Lakin açıklığı yani ayete yüklenen anlam değişiyor. Bir başka deyişle soyut bir kavram zamanın şartlarına göre somutlaştırılıyor."³³

Tefsirin işlevlerinden birisi de zamanın bilimsel gelişmelerini takip ederek ilgili ayetlerin tefsirinde bunlardan faydalanmak, Kur'ân'ın kozmolojik bağlamdaki ayetlerini, çağdaşı insanlara Kur'ân'ın amacına muvafık biçimde tavih etmektir. Bilhassa modern toplumlarda bilimsel gelişmelerin hızlanması bunun yanı sıra Müslümanların Kur'ân'ı anlama çabalarının merkezî bir konuma gelmesi bilimsel malumâtın tefsirde ne kadar yer alması gerektiğini bir kez daha gündeme taşımıştır. Esasen burada gözetilmesi gereken husus, kesin ifadelerden kaçınmak, bilimsel verileri Kur'ân'a

³³ Celal Kırcı, *Kur'ân'ı Anlama*, Marifet Yayınları, İstanbul 2010, s. 308.

onaylatmak yerine bunları Kur'ân'ın ana hedefi olan hidayete bir vesile kılmaya çalışmak olmalıdır. Diğer bir ifadeyle "orta dönem müfessirleri yerine ilk dönem müfessirlerinin yöntemine dönerek konunun nesne boyutuyla değil, özne boyutuyla ilgilenilmedi. Günümüz müfessirleri ve din bilginleri, bilimsel teorilere yeni paradigmlar oluşturmak için değil, Allah'ın varlık, ilim ve kudretine dair bilgi ve malzemeler bulmak; hidayeti kolaylaştırmak ve hikmete kapı aralamak için ilgi duymalıdır."³⁴ İbn Âşûr'un (ö.1392/1973) işaret ettiği üzere, "eğer ilmî verilerin zikredilmesi manayı izah etmek içinse bunlar tefsire tabidir (tefsir sayılır). Zira aklî ilimler ancak eşyanın hallerini araştırır. Fakat bu ilimler mananın izahından daha fazla bir şey için kullanılırsa artık bu tefsir olmayıp ilmî mebhasları tamamlayıcı bir şey olur."³⁵

Tefsirin bir ilim olma hüviyetinin zaman zaman tartışmaya açılmasının bir sebebi de onun pek çok disiplinin verilerinden faydalanma cihetine gitmesinden kaynaklanmaktadır. Tefsir ilminin, diğer ilimlerin verilerinden faydalanması doğal bir durumdur. Ancak bunların Kur'ân'ı yorumlamada kullanılması hassasiyet ve uzmanlık gerektiren bir mevzudur. Esasen "çeşitli ilimlerin İslâm'a girmesinin sebebi bir yandan Kur'ân'ı bu ilimlerin ışığında anlamak, diğer yandan ise İslâm'ın ilmin düşmanı değil dostu olmasındandır."³⁶

Tefsirin bir işlevi de Kur'ân'ı daha iyi anlayanların -ki bu izafi bir şeydir- anladıklarını diğer insanlarla paylaşmak, Kur'ân'a farklı açılardan bakılmasını sağlamak, halkın Kur'ân okurken kafasının takıldığı ve bocaladığı bir meseleyi açıklığa kavuşturmaktır. Nitekim

³⁴ İlyas Çelebi, "Dinî Bilginin Oluşumunda Geleneğin Rolü", *Din ve Gelenek*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011, s. 205.

³⁵ İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir b. Muhammed, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tunusiyyetu, Tunus 1984, c. I, s. 45.

³⁶ Muhammed Abdülazîm Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Matbaatu İisâ el-Bâbî el-Halebî, ts., c. II, s. 98.

sahabe döneminde bununla ilgili bir kısım vakaların yaşandığı nakledilmektedir. Mesela “Ebi Şa’şa diyor ki, Abdullah İbn Mesud’a dedim ki, “Ya Eba Abdirrahman, ben helak olmaktan korkuyorum.” O da dedi ki: “Niçin korkuyorsun?” Dedim ki: “Cenabı Hakkın “*Nefsinin cimriliğinden korunanlar felaha erenlerdir*” (Haşr, 59/9) ayetini işittim. Ben ise cimri bir adamım, hiçbir şey vermedim.” İbn Mesud dedi ki: “Cenabı Hakkın Kur’ân’da zikrettiği cimrilik bu değil, ancak zulüm olarak kardeşinin malını yemektir. İşte cimrilik budur. Cimrilik ne kötüdür.”³⁷ Böylece İbn Mesud bu ayeti tefsir etmek suretiyle muhatabın yaşadığı bir anlama sorununu çözmeye çalışmıştır.

Tefsir, İslam tarihi boyunca çeşitli fikrî tartışmaların cereyan ettiği bir arenaya da dönüştürülmüş ve bu minvalde bazen bir araç haline getirilmiştir. Tefsirin bu tarz tartışmaları bünyesine almasını, toplumsal sorumluluğunu yerine getirmesi olarak telakki etmek mümkündür. Ne var ki bu durum tefsirin esas işlevinin gölgelenmesine de sebebiyet vermiştir. Çünkü “İslâm âleminde terceme devrinin başlamasıyla felsefeyle, İran ve Yunan kültürü ile yakından ilgi kurulmuş, İslâm filozof ve bilginleri arasında akaid, fıkıh ve benzeri konularda birçok ihtilaflar çıkmıştır. Tabii ki, bütün bunlardan tefsir kitapları da etkilenmiş; tefsirlere felsefî görüşler girmeye başlamıştır. Tefsir kitaplarında, çeşitli i’tikadî görüş ve mezhepler, ayetlerle desteklenmiş hatta müfessirlerden birçoğu, kendi fıkıh mezheplerine uyan görüşleri ayetlerle ilişkilendirmek için çaba sarf etmiştir. Bu tabii bir şeydir. Birçok tefsir kitabı, sırf daha önce yazılmış olan kitaplara cevap ve reddiye için kaleme alınmıştır. Bu husus, Fahrüddîn er-Râzî’nin (ö.606/1210) *Mefâtihu’l-Gayb*, Zemahşerî’nin (ö.538/1143) *el-Keşşâf* adlı tefsirleriyle, benzeri

³⁷ *Mukaddimetân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, s. 189 vd.

eserlerde, kendisini açıkça hissettirir. Bazı araştırmacılar, bu nevi tefsire Aklî Tefsir adını vermişlerdir.”³⁸

Bütün bu gelişmeler tefsirin yönlendirilmesinde ve işlevinde çeşitli tesirler bırakmıştır. Ancak yine de bu tesirlerden doğan eğilimler tefsir sahasında tenkide açık tutulmuş ve bu tesirlerden kaynaklanan cereyanların tefsir açısından meşruiyeti tartışmaya açılmıştır. Hatta bu tartışmaların bir kısmı günümüzde de sürmektedir. Mesela işarî tefsirin konumu muasır dönemde de tartışılan bir mevzudur.

2.Tefsirin Değişen ve Gelişen İşlevi

Tefsir her asırda toplumsal beklentilere göre bazı konuları daha fazla ön plana çıkarmaktadır. Böylece muhatabın ihtiyacına göre genişleme seyri takip etmektedir. Söz gelimi “sahabe dönemine baktığımızda onların ayetin icmâlî manasıyla yetindiklerini görmekteyiz.”³⁹ Tabiin döneminde ise istinbat ve istidlale başvurulduğu⁴⁰ ve tefsirde İsrâiliyât’ın çoğaldığı görülmektedir.⁴¹ Tefsirde İsrâiliyât’ın çoğalmasının muhtemel sebeplerinden birisi Kur’ân’ın baştan sona tefsir edilmesi anlayışıdır. Yine “dördüncü asırda reyle tefsir yapmak yaygınlık kazandı. Daha önce reyle tefsirin mevcudiyeti azdı. Aynı şekilde Mutezile ve Şia gibi fırkalar arasında kendi görüşlerine yardım edecek metotlarla ilgili bazı ortaklık zuhur etti”.⁴² Bütün bu gelişmeler tefsirin sosyal işleviyle alakalı olarak meydana gelmiştir.

³⁸ Hasan el-Benna, “Tefsir İlminin Doğuşu Gelişmesi ve Başlıca Tefsir Ekolleri”, s. 129.

³⁹ Muhammed Huseyn ez-Zehebî, *İlmu’t-Tefsîr*, Dâru’l-Meârif, Kâhire ts., s. 17, 27.

⁴⁰ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli’t-Tefsîr*, s. 38.

⁴¹ Muhammed Ömer el-Hâcî, *Mevsûâtü’t-Tefsîr*, s. 266.

⁴² Abdullah b. Yusuf el-Cudey’, *el-Mukaddimâtu’l-Esâsiyye fi Ulûmi’l-Kur’ân*, Müesssetu’r-Reyyân, Beyrût 2001, s. 322.

Kur'ân'ın taze ve canlı bir bünyeye sahip olması onu kendisine doğrudan konu edinen tefsirin de sürekli olarak gelişmesine yol açmaktadır. Bu yüzdendir ki "bazı büyüklere en yararlı tefsirin ne olduğu sorulduğunda "zaman" (dehr) cevabını vermişlerdir. Yani Kur'ân'ı açıklamada en mühim etkenler, zaman içerisinde husûle gelen ilimler, kültürel faaliyetler, fikirler, hadiseler ve tecrübeler olmuştur. Bu uzun zaman silsilesinin her bir dilimi daha önce bilinmeyen, Kur'ân'ın örtük bazı sırlarını ortaya çıkarmıştır."⁴³ Diğer yandan bazı araştırmacıların belirttiği gibi "Kur'ân-ı Kerîm, tarihin fazlaca kayıtlanacağı anlamına gelen ve çok sayıda hükmün konulmasına neden olacak fazla soru sorulmasını da kerih görmüş ve Müslümanların çok soru sormalarını istememiştir."⁴⁴ Bu durum, tefsirin gelişime açık bir seyir takip etmesinin vesilelerinden olmuştur.

Tefsir, gelişime müsait bir bünyeye sahiptir. Onun bu özelliğini bir kısım âlimler de dile getirmekte ve "İslâmî ilimleri başlıca üç kısma ayırmaktadırlar: a) Olgunlaşmış ve tam olarak kemale ermiş olan ilimler, bunlar, *Nahiv* ve *Usûlü Fıkıh* ilimleridir. b) Olgunlaşmış, fakat henüz tam olarak kemale ermemiş olan ilimler, bunlar, *Fıkıh* ve *Hadis* ilimleridir. c) Henüz ne olgunlaşmış, ne de kemale ermiş olan ilimlerdir ki, bunlar da *Beyân* ve *Tefsir* ilimleridir."⁴⁵

Tefsir, İslâm dünyasında yaşanan ilmî, siyâsî ve fikrî hareketlilikten her zaman etkilenmiştir. Mesela "dil, nahiv ve fıkıh ilimleri tedvin edilip, felsefî ve kelâmî meselelerin tesiri Abbasîler döneminde müzakereye açılınca, bu durum tefsirde büyük bir iz bırakmıştır. Tercüme yıllarında nahivciler "*irâbu'l-Kur'ân*", fakihler "*tefsiru ayâti'l-Ahkâm*"ı yazmışlardır. Başta Mutezile olmak üzere

⁴³ Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, c. II, s. 104.

⁴⁴ Musa K. Yılmaz, "Tefsir Geleneğinde Değişim", *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm*, TDV Yayınları, Ankara 2007, s. 141 vd.

⁴⁵ Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 66.

mütekellimler “tevil”i belli ayetlerin inceliklerini açıklamak için tefsire dâhil etmişlerdir. Aklî tefsir metodu Kur’ân tefsirinde yerini almıştır. Aynı şekilde sufiler “işârî” manalar bulmaya başlamışlardır.”⁴⁶

Tefsirin işlevinin değişmesine hatta bazen tefsirin kalitesinin düşmesine okuyucunun beklentisi ve sabırsızlığı da tesir etmektedir. Bu vakıa bir kısım müfessirlerin tefsir mukaddimelerinde de zikredilmektedir. Mesela Vâhidî şöyle demektedir: “Ben, daha önce misli görülmemiş bir tefsir kitabı yazmaya başlamıştım. Ancak üstlenmiş olduğum görevlerden ve Allah’ın kitabını yüklenenlere nasihat etme mecburiyetinden dolayı iş bir hayli uzadı. Sonra kitap daha tamamlanmadan ve araştırma mesuliyetini duyduğum hükümleri araştırmadan, ilim isteği az, ilmi seviyesi düşük bir grup insan beni kısa bir tefsir kitabı yazma konusunda acele ettirdiler.”⁴⁷

Çağdaş dönemde tefsirin işlevi doğrudan Kur’ân’ın hidayetini önelemek olarak belirlemiştir. Diğer bir deyişle çağdaş dönemde tefsirin, öncelikli olarak Kur’ân’ın anlaşılmasının gaye edinmesi anlayışı hâkim olmuştur. Bunu ısrarla vurgulayan âlimlerden birisi de Fazlur Rahman’dır (1919-1988). Ona göre, “geliştirilecek yeni metot tamamen Kur’ân’ın anlaşılması yönü ile ilgilenmeli, estetik güzelliği ve (edebî) üstünlüğü gibi yönleriyle vakit kaybetmemelidir.”⁴⁸

Tefsirin zaman içerisinde rivayet alanında senetlerin hafzedilerek yazılması -ki bunun ilk örneğini erken devirde Mukâtil b. Süleymân (ö.150/767) ile birlikte görebilmekteyiz- tefsirin artık

⁴⁶ Adnan Muhammed Zarzûr, *Ulûmu’l-Kur’ân*, el-Mektebetu’l-İslâmî, Dimeşk 1981, s. 406.

⁴⁷ Ebû’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vahidî, *el-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, tahk. Safvan Adnan Davûdî, Dâru’l-Kalem, Dimeşk 1995, c. I, s. 87.

⁴⁸ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev.: Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 54.

müstakil bir ilim olarak temayüz etmesiyle ilişkili olup onun işlevinin bir parçasıdır. Ne var ki bu durum tefsirde başka problemlere sebebiyet vermiş ve bazı müfessirler mesnetsiz bilgileri aktarmaktan dolayı tenkide maruz kalmışlardır.

Hemen hemen her müfessir, Kur'ân'ı daha iyi tefsir etme amacıyla tefsirini yazmaya çalışmıştır. Bunun için de tefsir dışı diğer uzmanlık alanından azamî derecede istifade etme yoluna gitmiştir. Tefsir ekollerinin oluşmasında bu yaklaşım önemli bir faktör olmuştur. Ancak bu durum tefsirde olumlu ve olumsuz bir takım genişlemelere sebep olabilmiş, müfessirlerin, tefsirin sahasından çıkmasına da yol açabilmiştir. Bu yüzden bazı âlimler: “Şunu kesinlikle ifade edebiliriz ki, müfessirlerde görülen bu konu dışına çıkma alışkanlığı birbirinden farklı olmakla birlikte hepsinde de görülmüştür. Bundan tamamen kurtulabilen çok az müfessir vardır”⁴⁹ demektedir. İşte zamanla ansiklopedik mahiyette tefsir kitaplarının yazılmasının bir sebebi de müfessirin konu dışına çıkmasıdır. Tespitlere göre “âlimler, bu konuda öylesine derinleştiler ve çaba harcadılar ki, neticede, bugün bize tefsir ilmi olarak, bir kısmı hidayet ve yol aydınlatan bir ışık, bir kısmı da Kur'ân tefsirinden başka her türlü bilgi ve kültürü ihtiva eden ilmi ansiklopediler mahiyetinde büyük bir miras bıraktılar.”⁵⁰

Kanaatimizce ansiklopedik tarzdaki tefsir kitaplarına da ihtiyaç vardır. Zira “halk” dediğimiz şey birçok katmandan oluşmaktadır. Tefsirin tek hedefi ortalama halk değildir. Bu açıdan bakıldığında bu tarz tefsir kitaplarının da kendince bir işlevi yerine getirdiği söylenebilir. Bu meyanda Vâhidî gibi bazı müfessirlerin kısa (*el-Vecîz*), orta (*el-Vasît*) ve geniş (*el-Basît*) hacimde olmak üzere birden fazla

⁴⁹ Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 35.

⁵⁰ Hasan el-Benna, “Tefsîr İlminin Doğuşu Gelişmesi ve Başlıca Tefsîr Ekolleri”, s. 125.

tefsir kitabı kaleme almalarını, Kur'ân'ın bütün insanlara hitap etme özelliğini tefsire de aksettirmeleri olarak düşünmek mümkündür.

Tefsirin, gerek İslâmî ilimlere gerekse diğer ilimlere veri sağlama işlevini yüklediğini de söyleyebiliriz. “Başta hadis olmak üzere siyer, tarih, Arapça ve ahlâk vb. İslâmî ilimlerden yararlanan tefsir, elde ettiği sonuçları Müslümanların itikadî ve amelî hayatlarında çok önemli bir yere sahip olan kelâm ve fıkıh gibi iki temel bilim dalına takdim etmiştir. Onlar da elde etmiş oldukları bu malzemeyi, kendi yöntemleriyle işleyerek Kur'ân eksenli bir hayat için alt yapı oluşturmaya çalışmışlardır.”⁵¹

3. Tefsirin Tenkit Edilen İşlevi

Bazı araştırmacılar “tefsir kitaplarının hiç birisinin eleştiriden azade olmadığını”⁵² söylerken; bir kısım âlimler daha ileri giderek: “Şunu kesinlikle söyleyebiliriz ki, ümmetin arasında dolaşmakta olan mevcut tefsirlerde Hz. Peygamberin söylemediği şeyler bulunmaktadır. Eğer o tefsirler Hz. Peygamber'e arz edilseydi Hz. Peygamber onları reddeder ve onu söyleyeni bundan men ederdi”⁵³ demektedir. Tefsir, insanların her iki dünya saadetini hedefleyen Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılmasını üstlendiği için, kimi zaman tenkide uğraması doğal ve hatta gerekli bir şeydir. Çünkü “Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması, aynı zamanda toplumsal gerçekliğe bir müdahale anlamına gelmektedir.”⁵⁴

Bazı âlimlerin tefsir ilmini kategorize etmeleri tefsirin esas ve talî işlevlerine göre yapılan bir tasnif özelliği taşımaktadır. Buna göre “tefsir, özetle iki çeşittir. Birincisi “caf (içi boş olan) tefsir. Bu tefsir

⁵¹ Muhsin Demirci, *Tefsire Giriş*, İSAM Yayınları, İstanbul 2009, s. 45.

⁵² el-Cudey', *el-Mukaddimâtu'l-Esâsiyye*, s. 357.

⁵³ Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerim et-Tufî, *el-İksîr fi İlmi't-Tefsîr*, Dâru'l-Evzâî, Beyrût 1989, s. 35 vd.

⁵⁴ Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum*, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003, s. 164.

lafızların tahlili, cümlelerin irabı, belagat nükteleri ve sanatsal işaretleri açısından Kur'ân-ı Kerîm'in nazımının ihtiva ettiği şeyleri açıklamaktan öteye geçmez. Bu çeşit tefsir, tatbikî Arapçanın tefsire uygulanmasına daha yakındır. İkincisi, bu sınırları geçerek, Kur'ân'ın hidayetini, öğretilerini ve insanlara kanun olarak teşri ettiği şeylerin hükümlerini ruhları cezp edip kalpleri açarak, Allah'ın insanları hidayete yönlendirmesini ön plana çıkarmayı en yüksek hedef yapan tefsirdir. İşte tefsir ismini almaya layık olan da budur."⁵⁵ Tefsirin bu şekilde tasnif edilmesi esas amacın haricinde kalan tefsiri de tenkide açık hale getirmektedir.

Tefsirin, gerçek işlevinden uzaklaşmasında ve bu doğrultuda tenkide maruz kalmasında müfessirlerin mütehasıs oldukları sahadaki bilgilerinin muvazenesiz biçimde tefsire dâhil etmeleri etkili olmuştur. Nitekim "Sa'lebî gibi bir kısım müfessirler bilgisinin genişlik ve büyüklüğünü nahivde bularak sanki Sibeveyh'in (ö.180/796) kitabına şerh yazıyormuş gibi i'rab ve bina (yapı) inceliklerinden tutun da **اخبار بالذي** meselelerine kadar nahiv kurallarından bahsederek tefsir yazmıştır...Diğer bir kısmı da fıkıh ve hilafiyatta antrenman yapmış, ömrünün önemli bir bölümünü bu vadilerde tüketmiş olması hasebiyle, müfessirler zincirine girme iştiafına dayanamayıp bir fetva kitabı yazıyormuş gibi taharetten tutun da ummehât-ı evlada kadar uzun uzun açıklamalarda bulunmuş, boşuna ve lüzumsuz yere furu-u fıkıh ve ihtilafî delillerle tefsirini doldurmaktan çekinmemiştir. İmam Kurtubî (ö.671/1272) bu alanın en yetkin kişisidir."⁵⁶ Bu tür tenkitlerin modern dönemde daha fazla dillendirildiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Ancak kanaatimizce tefsir kitaplarının aynı zamanda konularına göre Lüğavî tefsirler, Fıkhî tefsirler, İşarî tefsirler, Kelâmî tefsirler, Felsefî tefsirler

⁵⁵ Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. II, s. 6.

⁵⁶ Cevdet Bey, *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, s. 116; Ayrıca bkz. Suyûtî, *el-Itkân*, c. II, s. 419; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetu Vehbe, Kâhire 2000, s. 336.

şeklinde tasnif edilmesi bu tür eleştirilerin önünü kesecek bir husustur. Diğer yandan Kur'ân, İslâm'ın temel kaynağı olması hasebiyle, müfessirlerin ilgili ayetleri tefsiri sadedinde Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe vb diğer sahalara da girmeleri söz konusu olmaktadır. Esasen bu durum oldukça tabii ve hatta olması gereken bir şeydir. Ancak müfessirin mütehassis olduğu mevzuyu tefsire haddinden fazla aksettirmesi, tefsiri gerçek işlevinden uzaklaştırabilmektedir. Çünkü "Kur'ânî muhtevaya konular veya bölümler şeklinde yönelerek belli alanlarda yorumlar yapılması, hiç şüphesiz Kur'ân'ın incelenmesi açısından olumlu sonuçlar doğurmuşsa da, insanlara yanlış ve eksik Kur'ân imajı vermesi açısından olumsuz sonuçlar doğurmuştur."⁵⁷

Öte yandan Kur'ân'ın her konuyu detaylı biçimde beyan etmeyişi, bazen gereksiz teferruatların tefsire sızmasına sebep olmuştur. Söz gelimi Kur'ân'ın müphem bırakıp açıklamadığı meseleler insanlarda bir gizem psikolojisi oluşturmuş ve bu cihetle insanlar teferruatla iştigal etmeye yönelmiş, müfessirlerden de bu yönde bir açıklama yapmalarını beklemişlerdir. Söz konusu meseleyle alakalı olarak bir değerlendirme yapan Şınkî'tî'ye (ö.1393/1973) göre Kur'ân'da Allah'ın ve Resûlunun bize açıklamadığı pek çok şey vardır. Bunlar hakkında herhangi bir açıklama sabit olmamıştır. Bunları araştırmak boş ve faydası olmayan işlerdir. Müfessirlerin birçoğu Ashabı Kehf'in köpeklerinin ismi konusundaki görüşleri zikretmede mübalağa etmişlerdir."⁵⁸ Aslında bu konuda "nakledilen bilgilerin doğrusunu yanlışından ayırt etmek mümkün değildir. Bunları bilmenin faydası olmadığı gibi bunları bilmeye ihtiyaç da

⁵⁷ Celal Kırca, *Kur'ân'a Yönelişler*, Marifet Yayınları, İstanbul 2009, s. 17.

⁵⁸ Muhammed Emîn b. Muhammed el-Muhtâr eş-Şınkî'tî, *Advâu'l-Beyân fi İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Dâru Alemlî'l-Fevâid, Cidde ts., c. IV, s. 58; Müsâid b. Süleymân Tayyâr, *Fusûl fi Usûli't-Tefsîr*, Dâru İbn Cevzî, Riyâd 1999, s. 87.

yoktur.”⁵⁹ Her şeye rağmen bunu sadece bir mübalağa olarak görmek kanaatimizce müfessirlere biraz da haksızlık etmektir. Zira müfessir kendisinden bu yöndeki beklentileri teferruata girmek zorunda kalarak yerine getirmeye çalışmaktadır. Ancak İsrâiliyât türü bilgileri aktarırken eleştirel tavır takınmayan müfessirlerin hatalı davrandıklarını belirtmek gerekir.

Müfessirin kaçınması ve tefsirine fazlaca aksettirmemesi gereken hususlardan birisi de gaybî konulardır. Mesela, sûr’a üflenilmesinin, Levh-i Mahfûz’un ve kıyamet günü kurulacak olan adalet terazilerinin mahiyetine ilişkin açıklamalar bu cümledendir. Dolayısıyla “müfessirin, Allah’ın kendi ilmine özgü kıldığı müteşabih gibi gaybî konulara yönelmemesi gerekir.”⁶⁰ Aksi takdirde bu durum tefsiri gerçek işlevinden uzaklaştırabilir. Ne var ki, “gaybî konulara neredeyse klasik tefsirlerin tamamı girmiştir. Çağdaş tefsirler genel anlamda bu konulara pek değinmemişlerdir. Böyle konular ya olduğu gibi bırakılmış veya gerekli yerlerde düzeltmelere gidilmiştir. Bununla beraber bunu her tefsir için söylemek mümkün görülmemektedir.”⁶¹

Tefsirin işlevinden sapmasında Müslümanların yabancı kültürlerle münasebeti de önemli bir etken olmuştur. Bazı âlimler bilhassa felsefî görüşlerin, tefsire olumsuz tesir ettiğini belirtmektedirler. “Bilahare felsefe zuhur etti, inançlar hakkındaki fikirlerde farklılıklar baş gösterdi. Kitapları Kelâm metoduna göre yazdılar, dizginleri gevşettiler. Her fırka rivayet ve felsefeden hoşuna gidenleri yazdı. Böylece açık bir iş bile karışık hale gelmeye başladığı için tevilin gerekliliği çoğaldı. Tefsirin yollarına karanlık çöktü. Kur’ân’ın kapısı kapandı. Fikirlerin çokluğundan ve rivayetlerin

⁵⁹ Suyûtî, *el-Itkân*, c. II, s. 391.

⁶⁰ Zehebî, *İlmü’t-Tefsîr*, s. 58.

⁶¹ Abdülcelil Candan, *Kur’ân Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*, Denge Yayınları, İstanbul 2005, s. 117.

münakaşasından apaçık hikmetler kayboldu.”⁶² Felsefenin tefsire menfi yönde tesir ettiğini düşünenlere karşın, felsefenin genel anlamda İslam düşüncesinin terakkisine katkıda bulunduğunu düşünenler de vardır. Söz gelimi Fazlur Rahman’a göre, “felsefi geleneğin bir kesintiye uğramadan yüksek düzeyde devam etmesi, İran’daki ilmî seviyeyi epeyce yüksek bir düzeyde tutmuştur. Bu da en azından dinî-felsefi çevrelerde eleştirel ve özgün bir ruhun aşılmasını, hiçbir Sünnî ülkede görülemeyen bir şekilde uzun süre sağlamıştır.”⁶³ Kanaatimizce felsefe başta olmak üzere sosyal bilimler veya dil bilimler ile ilgili ciddi şekilde ilgilenen müfessirler her zaman daha düzeyli ve kalıcı yorumlar yapabilmişlerdir. Dolayısıyla felsefenin, tefsirin ufku kararttığını söylemek insaflı bir iddia sayılamaz.

Bir kısım araştırmacılar ise bizzat tefsir müktesebatının, Müslümanların Kur’ân’ı doğru olarak algılamasına engel teşkil ettiği görüşündedir. Bu iddiaya göre, “Müslümanla Kur’ân arasındaki iletişimin iki boyutundan veya iki farklı durumundan söz etmemiz gerekiyor. Bu dönemlerden birincisi, Kur’ân’ı anlama dönemi; ikincisi ise Kur’ân’dan üretilen bilgileri anlama dönemidir. Birinci dönemde Müslüman; Kur’ân’a yönelmiş, onu okumuş anlamaya çalışmış, problemlerini çözmek için ona müracaat etmiş ve ayet yoğunluklu bir bilgilenme sürecine girmiştir. İkinci dönemde ise Müslüman; Kur’ân’ı ikinci plana atmış, bunun yerine birinci dönemde Kur’ân üzerinde yapılan çalışmalara, üretilen bilgilere ve teşekkül ettirilen düşünce sistemlerine ve bu sistemlerin koydukları kurallara uymayı ön plana çıkartmıştır. Daha açık bir ifade ile Kur’ân’ın yerine yorumu geçmiş ve bu yorum Kur’ân gibi algılanmıştır.”⁶⁴ Her ne kadar bu görüşün haklılık yönleri varsa da tefsirin, bariz biçimde Kur’ân’ın ikinci plana

⁶² Hamîduddîn el-Ferâhî, *et-Tekmîl fi Usûli’t-Te’vîl*, y.y, ts, s. 31.

⁶³ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 170.

⁶⁴ Celal Kırcı, *Kur’ân’ı Anlama*, Marifet Yayınları, İstanbul 2010, s. 309.

atılmasına sebep olduğu bir dönemden bahsetmek mümkün gözükmemektedir.

Diğer yandan bazı çağdaş âlimler tenkidin ötesinde bir kısım ünlü müfessirleri itham etme noktasına varmışlardır. Söz gelimi Muhammed Gazâlî'ye (1917-1996) göre, Beyânî Tefsir ekolünün öncüleri olan Zemahşerî, Ebû's-Suûd ve Beydâvî gibi müfessirler Arap belagati ve beyânî tefsire çok iyi hizmet etmelerine rağmen, İslâm ümmeti için büyük sıkıntılara yol açmışlardır; çünkü onlar tefsirlerinde Kur'an düşüncesine aykırı hareket etmişlerdir."⁶⁵ Fakat dil tahlillerinin aynı zamanda reyle tefsire imkân veren araçların başında geldiğini hatırlamak gerekir. Nitekim "bazıları Hz. Ebû Bekr'in tefsir hakkındaki çekimser sözünün ayetlerin tefsiri hakkında aklımızı ve sezgilerimizi ihmal edelim anlamına gelmediğini, dil ve zahir manadan yola çıkarak Arapça kelimelerin ve Arapça üslubun götürdüğü yere göre görüş belirtme anlamı taşıdığını düşünmüşlerdir. Zira Allah Teâlâ "Biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik ki anlayasınız."(Yusuf, 12/2) buyurmuştur."⁶⁶ İşte bu ve benzeri meâldeki ayeti kerîmeler Kur'an'ı dil tahlillerine tabi tutmada önemli bir etken olmuştur.

Tefsirin zaman zaman müfessirin ideolojisi doğrultusunda bir görev icra ettiği de söylenebilir. Çünkü en azından "tabii olarak dinî fırkaların (Şia, Zeydiyye, Haricîler) âlimleri, kendi mensupları için tefsir yapmaya gayret göstermişlerdir."⁶⁷ Aynı gayret Ehl-i sünnet ulemâsında da görülmektedir. Mezhebî eğilimler bilhassa Kelâmî tartışmaların tefsire dâhil olmasında önemli rol oynamıştır. Nitekim yazdığı tefsirden dolayı öteden beri çeşitli tenkit ve takdirlere muhatap olan Râzî, "kelâm ve mezheplerle ilgili konulara, bunlar

⁶⁵ Muhammed Gazâlî, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, çev.: Emrullah İşler, Şule Yayınları, İstanbul 1998, s. 55.

⁶⁶ en-Nemir, *İlmu't-Tefsîr*, s. 94.

⁶⁷ en-Nemir, *İlmu't-Tefsîr*, s. 104.

etrafındaki ihtilaflara, bu ihtilafların tartışılmasına, eleştirilmesine geniş yer ayırmıştır. Bu bakımdan Râzî'nin tefsiri bir kelâm kitabına benzemektedir. Hemen hemen kelâm ve mezhepler tarihiyle ilgili bütün mesele ve konuları çok geniş olarak bu tefsirde bulmak mümkündür. Hatta kelâm ve mezhepler tarihi ile ilgili eserlerde bulunmayan birçok kelâmî hususlara Râzî'nin tefsirinde rastlamak mümkündür.”⁶⁸

İbn Hanbel (ö.241/855), bir bakıma tefsirin kendi amacından uzaklaştığına işaret etmek için “üç şeyin aslı yoktur demiştir: Tefsir, Melahim, Megazi”.⁶⁹ Bu ifade, İbn Hanbel'in, tefsir ilmini kâmilten olumsuzladığı anlamına gelmeyip, gerçek gayesinden sapmasına yönelik bir durum tespiti olarak addedilebilir. Çünkü bir başka rivayette İbn Hanbel, Ali b. Ebî Talha el-Haşimî'nin tefsir sahifesi için şöyle demektedir: “Bir kişi Mısır'a bu sahife için yolculuk etse çok şey yapmış sayılmaz.”⁷⁰ Yine bazı âlimlerin bir ayetin tefsiri için seyahatlere çıktığı göz önüne alınırsa meselenin künhü daha iyi anlaşılır. Mesela “Şabî'nin dediğine göre Mesruk (ö.63/682) bir ayetin tefsiri için Basra'ya yaya olarak gitmiştir. Aynı şekilde Mesruk'un bir ayetin tefsiri için Şam'a yaya olarak gittiği de söylenmektedir.”⁷¹ Goldziher (1850-1921) İbn Hanbel'in sözünde yer alan “tefsir”i, ibarenin içeriğiyle birlikte değerlendirerek, onun tarihî efsaneleri ve uhrevî işleri konu edinen özel bir tefsir türü olduğu sonucuna ulaşmıştır. Goldziher'in argümanında bir sonraki adım, bu ibarenin sözde içeriğine dayanarak bu çeşit tefsiri, bazı önde gelen ilk Müslümanların karşı çıktığı tefsir çeşidiyle aynileştirmektir.

⁶⁸ Süleyman Uludağ, *Fahrettin Râzî*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 118.

⁶⁹ Suyûtî, *el-Itkân*, c. II, s. 391.

⁷⁰ İbn Akîle el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Câmîatu'ş-Şârîke, 2006, c. IX, s. 375 vd. Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. II, s. 56.

⁷¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût 2006, c. I, s. 46.

Birkeland, etkili bir biçimde göstermiştir ki, Ahmed b. Hanbel, (bu kitapların) muhtevasına değil; onları şüpheli hale getiren isnadlarının zayıflığına veya gerekli isnadların zikredilmemesine itiraz etmiştir.”⁷² O halde İbn Hanbel’in dikkat çektiği nokta tefsirde nakledilen rivayetlerin senetleriyle ilgilidir. Senetlerin zayıflığı ya da senetlerin hazfedilmesi ise rivayet tefsirinde birçok zaafa sebebiyet veren ehemmiyetli bir mevzudur.

Tefsirin gerçek işlevinden uzaklaşmasının bir sebebi olarak İsrâiliyât gösterilmektedir. İsrâiliyât türü malumâtın ilk örnekleri sahabeye kadar gitmektedir. Ehl-i kitap bilginlerinden istifade eden bazı sahabeler İsrâiliyât türü bilgileri Kur’ân tefsirinde kullanmışlardır. İsrâiliyât’ın evvel emirde kıssalar çerçevesinde tefsire girdiği söylenmektedir. Çünkü “sahabe, Kur’ân kıssalarında kısaca değinilen hususlarda bilgi alabilmek için Müslüman olan ve dinî kültüre sahip bulunan kişilere soruyor, o kişiler de bir takım dinî rivayet ve kıssaları sahabeye aktarıyordu. Fakat sahabe her şeyi Ehl-i Kitaba sormadığı gibi onlardan gelen her bilgiyi de kabul etmemiştir. Bilakis kıssayı izah edecek ve Kur’ân’ın icmali olarak bıraktığı şeyi beyan edecek miktarı aşmayan şeyleri almışlardır.”⁷³ Bu açıdan bakıldığında “ellerinde Resullulah’tan herhangi bir şey olmayanlara nispetle İsrâiliyât bir zorunluluktur. Eğer ellerinde Hz. Peygamberden bir bilgi sabit olsaydı başka bir şeye sapsazlardı.”⁷⁴ İsrâiliyât’ın özellikle rivayet tefsirine girmesinde Kur’ân’ın ayet ayet baştan sona tefsir edilmesi anlayışı da etkili olmuştur. Tabiin döneminde “bazı müfessirler, Kur’ân’ı bidayetten nihayete kadar ayet ayet tefsir etmeye başladıklarından, arada meydana gelen boşlukları, Yahudi ve

⁷² Nabia Abbott, “Tefsîr’in Erken Dönem Gelişimi”, çev.: Mehmet Akif Koç, *AÜİFD*, c. XLIII, sayı: 2, Ankara 2002, s. 456.

⁷³ Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, ts., c. I, s. 169.

⁷⁴ Zehebî, *İlmu't-Tefsîr*, s. 24.

Hıristiyan haberleriyle kapatmak yoluna gitmişlerdir.”⁷⁵ Ancak müfessirlerin, okuyucuyu cezp etmek amacıyla da İsrâiliyât’ı tefsire doldurmada bir sakınca görmedikleri düşünülebilir. Çünkü tefsirin önemli işlevlerinden birisi Kur’ân’la müminler arasındaki iletişime bir hayatîyet kazandırmaktır. Bu cihetle bazı müfessirlerin, İsrâiliyât bilgilerinin, Kur’ân ve tefsir okumaya dönük bir teşvik ögesi olarak kullandıkları söylenebilir. Bu durum yüz yüze ilişkilerin baskın olduğu ve hikâyelerin etkin bir iletişim aracı olarak kullanıldığı tarım toplumlarında İsrâiliyât’ın tefsirde niçin yer aldığını anlamamızı kolaylaştırmaktadır.

Müfessirlerin Kur’ân algısının da tefsirin sınırlarını ve işlevini tayin etmede müessir olduğu anlaşılmaktadır. Söz gelimi “ilk zamanlarda: ‘Kur’ân’ın bütün ilimleri kapsadığına dair ayetler vardır’ görüşünü kabul etmiyoruz diyen Râzî, daha sonra tefsirini yazarken bu görüşünü terk ederek: ‘Tüm ilimlerin kaynağı Kur’ân’dır’ fikrini benimsemişti. Tefsirine hâkim olan düşünce tarzı budur. Böyle olunca da bütün ilimlerin aslının Kur’ân’da mevcut olduğunu ispatlamaya çalışmış”⁷⁶ neticede tefsirin sınırlarını zorlayan bir eser vücuda getirmiştir.

Yukarıda zikredilen tenkitlere ilaveten, tefsirin halka ulaşma bağlamında işlevini yerine getiremediği iddia edilmektedir. İddiaya göre “elimizdeki klasik tefsirlerin hemen tamamı -tabiri caizse- birer akademik çalışma vasfını haizdir. Bu yüzden geniş halk kitleleri Kur’ân ve İslâm bilgisini tefsirlerden ziyade -dolaylı olarak- Gazâlî’nin *İhyâu ulûmiddîn*’i, Ebû’l-Leys es-Semerkindî’nin *Bustânu’l-ârifin*’i gibi popüler dinî edebiyattan ve pratik fayda mülâhazasının ürünü olan ilmihal kitaplarından temin etmiştir. Bu gelenek

⁷⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara, 1993, s. 252.

⁷⁶ Uludağ, *Fahrettin Râzî*, s. 116.

günümüzde de devam etmektedir.”⁷⁷ Kanaatimizce tefsir kitaplarının halkla buluşamamasının sebebini onların bütünüyle akademik bir vasfa sahip olmalarında aramak çok isabetli değildir. Bunun sebepleri arasında eğitim-öğretim anlayışından tutunuz, halkın bilgi seviyesinden, Kur’ân’la iletişimlerinin zayıf olmasından ve halkla muhatap olan âlimlerin ve din görevlilerin biraz daha kolayına kaçarak popüler kitaplardan iktibaslarla iktifa etmeleri gibi çeşitli amillerden bahsedilebilir.

Klasik tefsire yönelik yapılan bütün bu tenkitler, tefsirin mecrasında bazı eğilimlerin baskın hale gelmesinde rol oynamıştır. Bu cihetle tenkitlerin önemli katkılar sunduğu yadsınamaz. Nitekim Abduh gibi modern dönemde yaşayan bazı müfessirler, klasik tefsirlere yönelik çeşitli tenkitler yöneltmek suretiyle tefsirin pratik hayatla mündemiç olması gerektiğini zihinlere adeta kazımaya çalışmışlardır. Bu manada “Abduh’un tefsiri Müslüman toplumların sosyal bir eleştirisi durumundadır. Denebilir ki, İslâm dünyasındaki genel problemleri dikkate alan, teoriyle pratiği birleştiren, klasik yorumları geride bırakan ve Kur’ân’ı çağımızla irtibatlandırmaya çalışan günümüz tefsir anlayışının fitilini ilk ateşleyen, aynı zamanda tefsir çalışmalarını sosyal değişim konusuna yönlendiren Muhammed Abduh’tur.”⁷⁸ Bununla birlikte Abduh’un da muhtelif yönlerden tenkit edildiği unutulmamalıdır.

Tefsir, kimi zaman gerçek hedefinden sapmış olsa da, genel kanaate göre “manasını Allah’ın bilebileceği tefsirin dışında tefsirle iştigal etmek farz-ı kifâyedir. Ümmet içerisinde her zaman bu farz-ı kifâyeyi yerine getirecek mütehasşisların olması gerekir.”⁷⁹ Zira

⁷⁷ Mustafa Öztürk, *Kur’ân ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, s. 83.

⁷⁸ Musa K. Yılmaz, “Tefsîr Geleneğinde Değişim”, s. 147.

⁷⁹ el-Cudey’, *el-Mukaddimâtu’l-Esâsiyye*, s. 285.

tefsirin işlevini İslâmî ilimlerin diğer hiç biri gerçek anlamıyla yerine getiremez.

Sonuç

Kur'ân'ın anlaşılması, açıklanması ve mesajının her çağda güncelleştirilmesi görevini üstlenen tefsir, kendi döneminin izlerini aksettirmesi açısından sahih bir hedefi olduğunu da göstermektedir. Kanaatimizce bir tefsir, yazıldığı döneme, Kur'ân'ın mesajını aktif ve doğru biçimde ilettiği ve yazıldığı dönemin tesirlerini yansıttığı ölçüde işlevini de az çok yerine getirmektedir. Fakat bu durum her dönemin farklı problemleri olması bakımından tefsirin işlevini de farklılaştırmakta ve tefsirler farklı asırlarda yaşayan âlimler tarafından tenkit edilmektedir. Hâlbuki yazılan her tefsir kitabı, tefsirin eksik kalan bir işlevini tamamlama gayreti olarak değerlendirilebileceği gibi, mevcut tefsir faaliyetlerinin istenen amacı hakkıyla yerine getiremediğinin bir işareti de sayılabilir. Neticede insanî bir çabanın mahsulü olan tefsir, Kur'ân'ın asıl hedeflerini duru biçimde ortaya koyduğunda asıl işlevini de icra etmiş kabul edilebilir. Diğer bir deyişle tefsir, Kur'ân'ın ana ve tali hedeflerine paralel biçimde hareket ettiğinde işlevini de bihakkın ifa etmiş sayılabilir. Bu ise Kur'ân'ın hangi konuyu ne kadar ve ne ölçüde ele aldığını tesbit edip ona göre hareket etmekle mümkün olabilir.

Kur'ân tefsiri hakkında bidayetinden beri çekişen tavırların var olması tefsirin işlevini daha sağlıklı biçimde yerine getirmede etkili olmuştur. Diğer yandan tefsirin, işlevini sahih bir mecrada ifa etmesi için, müfessirin, tefsir kaidelerine azamî derecede istinat etmesi uygun olacaktır.

Kur'ân gibi camiiyeti olan bir kitabın çeşitli açılardan anlaşılması gereği tabi olarak tefsirde de bir çeşitliliğe sebep olmuştur. Bu manada tefsirin işlevini bütün bu çeşitlilikler

çerçevesinde ele almak icap eder. Dolayısıyla haklı tenkitlerin yanı sıra klişeleşmiş pek çok haksız tenkidi yan yana getirerek tefsiri bütünüyle olumsuzlamak isabetli bir tavır olmayacaktır. Mesela bilhassa bazı tefsirlerin ansiklopedik veya salt akademik seviyeli olduğunu beyan ederek onları tefsir saymamak insafli bir yargı olmasa gerek. Ancak ekseriyetle rivayet tefsirinde müşahede edilen bir takım İsrâiliyât türünden rivayetlerin tenkit edilmesi, tefsirin işlevini sağlıklı bir şekilde icra etmesi bakımından elzemdir.

Diğer ilimlerden faydalanan tefsirin, kimi zaman Kelâm, Fıkıh, Felsefe ve Nahiv gibi ilimlerin adeta bir aracı haline getirildiği iddia edilmektedir. Ancak bunların bir kısmının gerekli olduğunu bir kısmının da müfessirin ihtisas alanından kaynaklandığını belirtmek zorundayız.

Tefsirin işlevi, Kur'ân algısıyla doğrudan alakalıdır. Daha açıkçası tefsirin işlevini büyük oranda Kur'ân tasavvuru şekillendirmektedir. Bu manada çağdaş dönemde Hint alt kıtasında ortaya çıkan Ehl-i Kur'ân'ın Kur'ân tasavvurunun, tefsirin işlevini belirlemede etkileri olmuştur. Ehl-i Kur'ân hareketinin hadisi dışlayıcı tutumunun, Kur'ân'ı ve buna bağlı olarak dirayet tefsirini daha merkezî bir konuma getirmeye sebep olduğu söylenebilir. Öte yandan müfessirin tefsirde gözettiği öncelikli gaye de tefsirin işlevine tesir etmiştir. Söz gelimi Abduh'a göre, tefsirin asli görevi Kur'ân'ın hidayetini ön plana çıkarmak iken; Emin el-Hûlî'ye göre Kur'ân'a, Arapçanın en büyük kitabı oluşu ve Arapçadaki büyük edebî tesiri yönünden bakmaktır. Bu her iki bakış açısı, tefsirin işlevini de kendi zaviyesinden etkilemektedir.

Esasen İslâm medeniyetinin temelinde yer alan Kur'ân'ın doğrudan açıklanmasını ve yorumlanmasını konu edinen tefsir ilminin her zaman taze ve canlı olması icap eder. Fakat tefsirin taze ve canlı olmasının yanı sıra öz kaynağı berrak biçimde aksettirmesi

gerekmektedir. Muasır döneme göz atıldığında içtimâî tefsir akımıyla beraber tefsirin daha bir işlevsellik/güncellik kazandığı söylenebilir. Hatta belki ilmihaller kadar okunmaya başlamış olan meâllerin bu bağlamda tefsirin muasır dönemde işlevini dolaylı olarak artırdığına dair bir işaret sayılabilir. Zira meâl okumak, tefsirlere de müracaat etmeyi beraberinde getiren bir faaliyettir. Ne var ki çok hızlı değişimlere sahne olan modern dünyada, tefsirin kendisini yenilemesi ve doyurucu bir sunum yapması da oldukça gayret isteyen bir meseledir. Öte yandan günümüzde tefsirin heyet tarafından yazılması gibi bazı önerilerin olmasından, tefsirin, işlevini tam manasıyla yerine getiremediği de çıkarılabilir.

Kısacası, tefsir, yaşanan hayatı ve dönemin belli anlayışlarını bir şekilde bünyesine aksettirmiştir. Hatta tefsir kendi içerisinde aşama kaydederek “tevilî” bünyesine almıştır. Bu açıdan bakıldığında tevil, tefsirin işlevinin genişlemesiyle ortaya çıkan bir etkinlikten başka bir şey değildir.

Kaynakça

Abbott, Nabia, “Tefsîr'in Erken Dönem Gelişimi”, çev.: Mehmet Akif Koç, *AÜİFD*, c. XLIII, sayı: 2, Ankara 2002.

Benna, Hasan, “Tefsir İlminin Doğuşu Gelişmesi ve Başlıca Tefsir Ekolleri”, çev.: Yusuf Işıcık, *SÜİFD*, Konya 1997, sayı: 7.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsîr Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973.

Birişik, Abdülhamit , “Tefsir”, *DİA*, c. XL, İstanbul 2011.

Candan, Abdulcelil, *Kur'ân'ı Nasıl Anlamalı?*, Elest Yayınları, İstanbul 2007.

Candan, Abdülcelil, *Kur'ân Tefsîrinde Sapma ve Nedenleri*, Denge Yayınları, İstanbul 2005.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara 1993.

Cevdet Bey, *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, haz.: Mustafa Özel, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2002.

Cudey', Abdullah b. Yusuf, *el-Mukaddimâtu'l-Esâsiyye fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Müesssetu'r-Reyyân, Beyrût 2001.

Çelebi, İlyas, "Dini Bilginin Oluşumunda Geleneğin Rolü", *Din ve Gelenek*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011.

Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2012.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrût 1993.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad.: İsmail Karaçam vd. Azim Dağıtım, İstanbul, ts.

Eroğlu, Ali, "Kur'ân-ı Kerîm'in Tefsiri ve Ma'anil-Kur'ân Müelliflerinin Kur'ân Tefsiri'ne Getirdikleri", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 6, sayı: 10, kış 2002.

Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev.: Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.

Ferâhî, Hamîduddîn, *et-Tekmîl fî usûli't-Te'vîl*, y.y, ts.

Gazâlî, Muhammed, *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*, çev.: Emrullah İşler, Şule Yayınları, İstanbul 1998.

Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum*, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003.

Güneş, Abdalbaki, "İslâm'da Akılcılığın Ortaya Çıkışı ve Tefsire Girişi", *EKEV Akademi Dergisi*, c. 1, sayı: 3, 1998.

Hûlî, Emîn, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev.: Mevlüt Güngör, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul 1995.

İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Râgıb *Mukaddimetu't-Tefâsir*, Dâru'd-Dave, Kuveyt 1974.

İbn Abdi Rabbihî el-Endelusî, Ahmed b. Muhammed, *el-Ikdu'l-Ferîd*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrût 1983.

İbn Akîle, el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Câmiatu's-Şânke, 2006.

İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, tahk. Adnan Zarzûr, Dimeşk 1972.

Kırca, Celal, *Kur'ân'a Yönelişler*, Marifet Yayınları, İstanbul 2009.

Kırca, Celal, *Kur'ân'ı Anlama*, Marifet Yayınları, İstanbul 2010.

Kurtûbî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Müessetu'r-Risâle, Beyrût 2006.

Mansûr, Abdulkâdir Muhammed, *Mevsuâtu Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, Haleb 2002.

Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetu Vehbe, Kâhire 2000.

Mukaddimetân fi Ulûmi'l-Kur'ân, Neşr. Arthur Jeffery, Mektebetu'l-Hancî, 1954.

Müslim, Mustafa, *Menâhîcu'l-Müfessirîn el-Kısmu'l-Evvel et-Tefsîr fi's-Sahâbe*, Dâru'l-Müslim, Riyâd 1415.

Nemir, Abdulmunim, *İlmu't-Tefsîr Keyfe Neşee ve Tatavvara*, Daru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Kâhire 1985.

Neysabûrî, Nizâmuddîn Hasan b. Muhammed b. Huseyn el-Kummî, *Garâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1416.

Özlem, Doğan, *Bilim, Tarih ve Yorum*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1998.

Öztürk, Mustafa, *Kur'ân ve Tefsîr Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.

Paçacı, Mehmet, "Klasik Tefsir Neydi?", *İslâmi İlimler Dergisi*, Yıl: 2, sayı: 1, 2007.

Sebbağ, Muhammed b. Lütfi, *Lemehât fi Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrût, 1990.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman Ebû Bekr, *el-Itkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ts.

Şınkîtî, Muhammed Emîn b. Muhammed el-Muhtâr, *Advâu'l-Beyân fi İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Dâru Alemi'l-Fevâid, Cidde ts.

Şirbinî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *es-Sırâcu'l-Munîr*, Matbaatu Bulak, Kâhire 1285.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili-Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1999.

Taşköprîzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Mesâbihu's-Seyâde fi Mevdûâti'l-Ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1985.

Tayyâr, Müsâid b. Süleymân, *Fusûl fi Usûli't-Tefsîr*, Dâru İbn Cevzî, Riyâd 1999.

Tufî, Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm, *el-İksîr fî İlmî't-Tefsîr*, Dâru'l-Evzaî, Beyrût 1989.

Useymîn, Muhammed b. Salih b. Muhammed, *Usûl fî't-Tefsîr*, el-Mektebetu'l-İslâmî, 2001.

Vahidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, tahk. Safvan Adnan Davûdî, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1995.

Yılmaz, Musa K., "Tefsir Geleneğinde Değişim", *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm*, TDV Yayınları, Ankara 2007.

Zarzûr, Adnan Muhammed, *Ulûmu'l-Kur'ân*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Dimeşk 1981.

Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, ts.

Zehebî, Muhammed Huseyn, *İlmü't-Tefsîr*, Dâru'l-Meârif, Kâhire yy., ts.

Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhîlu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN DİNİ BAŞAÇIKMA TUTUMLARI ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA (DİCLE ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)

Celal ÇAYIR & Mücahit ARPACI*

Özet

İnsanlar hayatları boyunca doğal afet, yangın, ekonomik kriz, başarısızlık, yakınlarının ölümü gibi birçok sıkıntılı ve zor durumlarla karşı karşıya kalırlar. Kişi kendisine gerginlik ve sıkıntı veren bu tür durumlardan çeşitli yöntemlerle kurtulmaya çalışır. Üniversite öğrencilerinin daha çok ne tür sorunlar yaşadıkları ve hangi başa çıkma yöntemlerini kullanarak bunların üstesinden gelmeye çalıştıklarının tespit edilmeye çalışıldığı bu makalede, öğrencilerin %55,9'unun ileri derecede hastalık, maddi yoksunluk, doğal afet, trafik kazası, psikolojik bunalım vb. sıkıntılar yaşadıkları tespit edilmiştir. Katılımcıların %51,1'inin sorunlarını dua ederek, %18,8'inin ailesiyle konuşarak, %11,5'inin ise arkadaşlarıyla paylaşarak çözmeye çalıştığı görülmüştür. Araştırmada, herhangi bir cemaat veya tarikata mensup kişilerin diğer kişilere göre Olumlu Dini Başaçıkma, Dinî Destek, Dinî Yalvarma boyutları arasında anlamlı fark olduğu bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Stres, Dini Başaçıkma, Tanrı Tasavvuru, Sosyal Destek.

* Yrd. Doç. Dr. Celal ÇAYIR, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı; Yrd. Doç. Dr. Mücahit ARPACI, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi Bölümü.

A Research on the Religious Coping Attitudes of University Students (The Example of Dicle University)

Abstract

Human beings face many obstacles during their lives such as disasters, fire, economical crisis, failure and death of a relative. The individual tries to get rid of these situations which make him/herself angry and nervous by using different methods. In this study, which aims to posit in what ways the university students try to overcome the difficulties and what problems do they confront, it is concluded that a great deal of students (%55,9) face severe adversities such as sickness, poverty, disasters, traffic accidents and psychological problems. The majority of the respondents try to overcome these obstacles by praying (%51,1), whereas %18,8 of the students solve their problems by sharing with their families and %11,5 of them share their problems with fellows. Significant differences are identified among the attitudes of the people who are affiliated to a community or tariqah in Positive Religious Coping, Religious Support and Religious invocation dimensions.

Key Words: Stress, Religious Coping, Image of God, Social Support.

Giriş

Çok boyutlu bir tabiatla yaratılan insanoğlunun davranışları da o derece karmaşıktır. İnsan, kendi iç dünyası ile irtibatlı olduğu kadar, diğer insanlarla, inandığı Allah ve içinde yaşadığı kâinatla da alakası olan bir varlıktır. İnsanın davranışını etkileyen faktörler çoktur; bunların arasında başlıcaları fizyolojik ve psiko-sosyal faktörlerdir. İnsanın fizyolojik yapısı davranışlarını etkilediği gibi, psiko-sosyal yapısı da davranışlarını etkilemektedir. Bunun yanında hiç farkında olmadığımız bazı durumlar, doğrudan veya dolaylı bir şekilde insanın duygu, düşünce ve davranışlarını etkilemektedir.

İnsanlar tekdüze bir hayat yaşamazlar. Kimi zaman sağlıklı, huzurlu, sevinçli ve mutlu bir şekilde yaşarken, kimi zaman da doğal

afet, yangın, ekonomik kriz, başarısızlık, yakınlarının ölümü gibi sıkıntılı ve zor durumlarla karşı karşıya kalabilirler. Yaşanan bu tür olumsuz olay ve durumlar, çoğu zaman bireyde sıkıntı, stres ve gerginliğe yol açar. Hayatın dengesini alt üst eden bu tür hadiselerin bireydeki etkileri uzun süre devam etmesi halinde kişinin ruh sağlığının bozulma ihtimali de yükselir. Bu tür olumsuz durum ve olaylara maruz kalan kişinin hayata tutunabilmesi için çeşitli yöntemlerle bu durumdan kurtulması, yaşadıklarını bir şekilde anlamlandırması, kendisini tehdit eden problemlerin üstesinden gelmesi büyük önem taşımaktadır.

Normallik ile anormallik veya sağlıklı olma ile hasta olma hali göreceli kavramlardır. Bu kavramların hangi kritere göre tanımlanacağı net olmadığından, ruh sağlığının da kesin çizgilerle ve tam olarak tanımlanması zordur.¹ Dünya Sağlık Teşkilatı ruhsal yönden sağlıklı insanı; kendisiyle, çevresiyle, ailesiyle, komşularıyla, kendi toplumuyla, diğer toplumlarla ve Allah'la iyi geçinen insan şeklinde tanımlamıştır.²

İnsanın mutluluğu, ruhsal yönden dengeli olması ile yakından ilişkilidir. Duygu, düşünce ve davranışları bakımından tutarlı ve dengeli olmayan kişiler, çevresiyle genellikle problem yaşarlar. Ruh sağlığı açısından normal ve sağlıklı kişilerin en önemli özelliklerinden birisi de hiç şüphesiz iç ve dış dünyalarını kontrol edebilmeleri, kendileri ve çevreleri ile barışık olmalarıdır. Yapıcı, bilimsel açıdan normal ile normal dışı davranışların ayırımında kesin bir ölçünün bulunmadığını, bu konu ile ilgili yaklaşımların birbirlerini dışlayan iki grupta toplandığını ifade eder. Birinci gruptaki yaklaşımlara göre, toplumun kurallarına uyanlar normal, aykırı davrananlar anormal olarak kabul edilir. İkinci grupta olanlara göre ise, toplumun

¹ Nil G Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 143.

² Adnan Ziyalar, *Sosyal Psikiyatri*, s. 170'ten aktaran Hayati Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, Düşünce Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2009, s. 225-226.

kurallarına aykırı davranmanın hem kişi hem de toplum için zararlı olduğunu, ancak gerçek normallığın ölçüsünü en iyi bireyin belirleyebileceğini savunurlar. Toplumun talepleri doğrultusunda yapılan davranışlarda kişinin gelişimini engelleyici bir durum oluşuyorsa bu tür davranışların normal dışı kategorisinde değerlendirilmesi gerektiği görüşündedirler.³

Günlük hayatta yaşanan olaylar, kişiyi sosyal yönden etkilediği gibi psikolojik yönden de etkilemektedir. İnsanın maddi ve manevi birçok arzu, ihtiyaç ve sorunları vardır. Kendi imkân ve gücü ile bütün bu arzu ve beklentilerini elde etmesi mümkün olmadığı gibi, karşılaştığı sorunların üstesinden gelmesi de mümkün değildir. İnsan kendi gücü ile bütün bu arzularına kavuşamadığı veya karşılaştığı problemlerin üstesinden gelemediği durumlarda stres ve bunalım yaşayabilir.

İnsanoğlu hayatı boyunca çeşitli sorunlarla karşılaşır. Kişinin yaşadığı depresyon, sel, yangın, vb. olağanüstü hadiseler veya maruz kaldığı haksızlıklar karşısında, diğer açıklama ve yorumlar çoğu zaman yetersiz kalmaktadır. Diğer anlam sistemlerinin izah edemediği bu tür hadiseler, dinin izah ve yorumlarıyla anlamlandırılmaya çalışılır. Hökelekli, insanların depresyon, sel, yangın gibi insan gücünü aşan çaresizlik ve felaketler karşısında kendiliğinden ilahi bir kurtarıcı güce yöneldiğini belirtir.⁴ Dini inanç ve değerler, özellikle kişinin tüm imkân ve gücünün tükendiği, sıkıntı ve gerginliğin çok yoğun yaşandığı durumlarda en önemli başvuru kaynağı olarak görülür.⁵ Pargament ne kadar çok stresli olay yaşanırsa o kadar çok dine dönüşün ve dini destek arayışının

³ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din*, Karahan Kitabevi, Adana 2007, s. 40-41.

⁴ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, Ankara 1993, s. 87-92.

⁵ E.H. Canwallader, "Depression and Religion: Realities, Perspectives and Directions", *Counseling, Values*, 35 (2), 1991, p. 271.

olacağını söyler.⁶ Yapılan çalışmalarda yaşanan stres durumları ölçüsünde dini uyanışın olduğu insanların herhangi bir kayıp, tehlike ve hastalık gibi durumlarla başa çıkma için Tanrıya yönelmelerinin daha muhtemel olduğu görülmüştür. Hökelekli, duaya en fazla başvuran kişilerin ölüm ve korkuyla en çok karşı karşıya kalanların olduğunu belirtmiştir.⁷ Maruz kalınan sıkıntı ve musibetler karşısında her şeye gücü yeten bir varlığa sığınmak, yaşanan korku ve endişeleri onun gücü ve desteği ile gidermek, insan için çok önemli bir güven kaynağıdır. Din, bize hayatta çekilen sıkıntı ve ıstırapların, anlamsız ve adaletsiz gibi görünen birçok olayın aslında anlamlı ve her şeyin yerli yerinde olduğunu anlatır. Bu tür tecrübeleri yaşayan kişi, meydana gelen hadiselerin açıklamalarını dine başvurarak yeniden anlamlandırma imkânı bulmuş olur.⁸

Modern ve postmodern dönemler, günümüz insanlarına birtakım imkân ve kolaylıklar sunarken, diğer taraftan manevi yönden birtakım bedeller ödetmiştir. Her türlü maddi imkân ve refaha rağmen, insan tabiatı içine düştüğü boşluk ve arayıştan, stres, kaygı, bencillik, hedonizm, yalnızlık, şiddet ve doyumsuzluk gibi birçok manevi hastalıklardan kendini kurtaramamış ve bir türlü mutlu olamamıştır. Sekülerleşme süreciyle birlikte kutsaldan ve geleneksel değerlerden uzaklaşan birey, arzularını gerçekleştiremediği gibi içindeki bunalımlarına da çözüm bulamamıştır. Son dönemlerde kişinin gücünü aşan birtakım hadiselerin üstesinden gelmenin ve yaşananları anlamlandırmanın ancak yüce ve aşkın bir güçle olabileceğinin anlaşılmasıyla birlikte, birçok toplumda dini arayış ve yeniden kutsala dönüş başlamıştır. Bilgin, kurumsal anlamda dinin toplumda etkisini kaybetmiş olsa da,

⁶ Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion And Coping: Theory, Research, Practice*, Guilford Publication, Newyork 1997.

⁷ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 89.

⁸ Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, Dem Yay., İstanbul 2010, s. 63-66.

bireysel anlamda insanların dinden kopmadığını, modern hayat tarzlarının insanları yalnızlaştırmasının, toplum içinde dışlananların ve hayatın anlamını sorgulayanların yeni arayışlar içine girdiklerini, bu yönü ile 20. yüzyılın ikinci yarısının dini uyanış çağı olarak tanımlandığını belirtir.⁹

Ergenlik ve gençlik dönemleri, insan hayatının en kritik evreleri olarak kabul edilir. Özellikle kimlik kazanma dönemi olarak bilinen bu dönemde ergenler boşluk, kriz, bunalım, çatışma, gerginlik vb. sorunlarla karşı karşıya kalmaktadır. Cinsel çatışmalar, suçluluk ve günahkârlık duygusu, isyan, bağımsız olma duygusu, dini şüphe ve tereddütler bu dönemin belirgin özellikleri olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁰

Her dönemin kendine has birtakım maddi ve manevi problemleri vardır. Günümüz gençliği daha çok dini ve ahlaki değerlerden yoksun, örf, adet ve geleneksel değerlerden uzak yetiştiğinden, çok hızlı değişen sosyal ve kültürel değerlere, günübürlük değişen zevk anlayışlarına göre hareket etmektedir. Günümüz gençlerinin büyük çoğunluğu, cinsel konularda sınır ve kural tanımayan, hiçbir şeyden tatmin olmayan, doyumsuz ve idealden yoksun olarak yetişmektedir.¹¹

Başaçıkma ve Dini Başaçıkma

Kişinin yaşadığı olumsuz durumlarla mücadele edebilmek ve ruhsal yönden uyumlu olmak için ihtiyaç duyduğu bilişsel ve davranışsal çabalar, 'başa çıkma' kavramı ile ifade edilmektedir.¹²

⁹ Vejdi Bilgin, "Çağdaş Bir Fenomen: Yeni Dini Hareketler", *Din Sosyolojisi* (Edit. Mehmet Bayyığıt), Palet Yay., Konya 2013, s. 317-318.

¹⁰ Naci Kula, *Kimlik ve Din, Ayıışı Kitapları*, İstanbul 2001, s. 66.

¹¹ Hayati Hökelekli, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*, Dem Yay., İstanbul 2009, s. 166.

¹² Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, Dem Yay., İstanbul 2010, s. 63.

Başaçıkma, problem ve duygu odaklı olmak üzere genel anlamda iki temel kategoride ele alınan bir konudur. Problem odaklı başaçıkma yönteminde, kişi yaşadığı sorundan kurtulmak için birtakım planlar yapar, çözüm için uğraşlar verirken, duygu odaklı başaçıkma ise, kişi strese yol açan durum ve olayı değiştirmek yerine, duygularını ve kendini değiştirmeye çalışır.¹³ Bu tarz başaçıkma yönteminde kişinin kendisini rahatsız eden durum veya olayı kabullenmesi, yaşadıklarını zihninden uzaklaştırmaya çalışması veya ruhsal yönden rahatlamak için sosyal destek arayışında olması öne çıkmaktadır.¹⁴ Duygu odaklı başaçıkma kişi kendisine gerilim ve sıkıntı veren olaylarla yüzleşmek yerine daha çok onlardan uzaklaşmayı tercih etmektedir. Aslında bu her iki başaçıkma yönteminin birlikte kullanılması çözüm için daha etkili olabilir. Ancak, kişilik özelliklerine göre bazı insanların bu yaklaşımlardan sadece birini tercih ettikleri, bazılarının ise her iki yöntemi aynı anda kullandıkları görülmektedir.¹⁵

Literatürde genel başaçıkma yaklaşımları ile ilgili az da olsa çalışmalar olduğu, ancak dini başaçıkma konusu ile ilgili çalışmaların henüz yeterli sayıda olmadığı bir gerçektir. Dini başaçıkma konusu ile ilgili çalışmalarda artış daha çok 1970'li yıllarından sonra görülmeye başlamıştır. Pargament, başaçıkma konusunu dinin anlam, kontrol, teselli/rahatlatma, hayatı dönüştürme ve yakınlık sağlama işlevleri bakımından beş başlık altında tanımlamıştır.¹⁶

¹³ Rita L Atkinson, et al., *Introduction to Psychology*, Ninth Edition, Harcourt Brace Publishers, 1985, s. 463.

¹⁴ N. H Şahin ve Durak, A. (1994), "Kısa Semptom Envanteri", *Türk Gençliği İçin uygulanması*", *Türk Psikoloji Dergisi*, 9 (31), s. 57.

¹⁵ H., Affleck Tennen, et al.(2000), "A Daily Process Approach to Coping: linking Theory, Research and Practice", *American Psychologist*, 55(6), p. 631.

¹⁶ Pargament, Kenneth I., et al, (1990), *God help me: (I): Religious Coping Efforts as Predictors of The Outcomes to Significant Negative Life Events*, p. 94.

Son dönemlerde bağlanma stilleri ile dini başaçıkma arasındaki ilişki üzerine çalışmalar yapılmaya başlamıştır.¹⁷ Tanrı'ya bağlanma tarzları, bir yönü ile başaçıkma stillerini belirlemektedir, denebilir.¹⁸ Buna göre, farklı bağlanma stillerine sahip kişilerin stresli durumlarla karşılaştıklarında, maruz kaldıkları bu durumlardan birbirinden farklı başaçıkma eğilimleri ile üstesinden geldikleri görülmüştür. Çeşitli stres durumları ile ilgili çocuklar ve ergenlerle yapılan birçok çalışma bu görüşü desteklemektedir. Olumlu Tanrı tasavvuru ile güvenli bağlanma arasında ilişki olduğunu, bağlanma stillerinin normal başaçıkma ve dini başaçıkma tercihleriyle ile bağlantılı olduğu bulunmuştur.¹⁹

Günümüze gelinceye kadar genel anlamda ergenlerin normal başaçıkma tutumları ile ilgili çalışmaların yapıldığı,²⁰ ancak ergenlerin dini başaçıkma tutumları ile ilgili bazı çalışmaların ise ihmal edildiği görülmektedir.²¹ Yaşanan hadiselerin dine atfedilerek yorumlanması, anlamlandırılması, olumlu veya olumsuz dini başaçıkma yönteminin kullanılması bireylerin dindarlığı ile yakından ilişkili bir konudur.²²

Kişilerin başaçıkma tarzlarını belirleyen diğer önemli faktörlerden birisi de Tanrı tasavvurlarıdır. Kişilerin Tanrı'ya olan

¹⁷ Granqvist, P., "Building A Bridge Between Attachment And Religious Coping: Test of Moderators And Mediators", *Mental Health, Religion, and Culture*, 2005 (8), pp. 35-47.

¹⁸ Belavich, T. G., & Pargament, K. I., "The Role of Attachment In Predicting Spiritual Coping With A Loved One In Surgery", *Journal of Adult Development*, 2002 (9), pp.13-29.

¹⁹ Kirkpatrick ve Shaver,1992.

²⁰ Benore, E., Pargament, K.I. & Pendleton, S., "An Initial Examination of Religious Coping in Children With Asthma", *International Journal For The Psychology of Religion*, 2008, (18), pp. 267-290.

²¹ Pargament ve diğerleri, 1990, p. 94; Pargament, 1997; Pargament ve diğerleri, 2000; Bjorck, Jeffrey P. ve diğerleri, 2010, p. 343.

²² Ali Ayten, *Tanrıya Sığınmak*, İz yayıncılık, İstanbul 2012, s.131.

inanç durumları ve Tanrı'ya yönelik tutum ve düşünceleri, onların olumlu ve olumsuz dini başaıkma yöntemlerini tercih etmede etkili olmaktadır.²³ Küçükcan ve Köse tarafından yapılan araştırmada, Allah'ı merhametli, şefkatli ve adil olarak kabul eden ve O'na öyle inanan kişilerin yaşadıkları olumsuzlukları daha iyimser bir tarzda değerlendirdikleri ve başlarına gelen olayları daha kolay kabullendikleri tespit edilmiştir.²⁴

Kirkpatrick ve Shaver, olumlu Tanrı tasavvuru ile güvenli bağlanma arasında ilişki olduğunu, bağlanma stillerinin normal başaıkma ve dini başaıkma tercihleriyle ilgili bağlantılı olduğunu bulmuştur.²⁵ Granqvist ise, Tanrı ile güvenli bağlanma ilişkisi olan kişilerin, zor durumda olanlara yardımda bulunarak ve dini aktivitelere katılmak suretiyle kendilerini daha güvende hissettikleri ve daha iyimser bir tutuma sahip olduklarını tespit etmiştir.²⁶

Dini başaıkmanın birçok biçiminden söz edilebilir. Bazı dini başaıkma biçimlerinde bireysel anlamda Allah'ın sevgisi ve ilgisi aranırken, bazılarında ise bireyler yaşadıkları problemleri bağlı buldukları kilise veya cemaat üyelerinden destek alarak çözebilirler. Nitekim Pargament, insanlar tarafından duygu ve

²³ Deprem ve diğer afetleri Allah'a atfetmek insanı psikolojik olarak rahatlatmaktadır. Böylelikle kişi, hem yaşanan felaketin arkasındaki ilahi güce boyun eğerek yaşananları kabullenmekte, hem de felakete gelen acı ve korkular her şeye gücü yeten Allah'a sığınarak daha katlanılabilir bir hal almaktadır. Küçükcan & Köse, *Doğal Afetler ve Din*, İsam Yay., İstanbul 2000, s. 106.

²⁴ Küçükcan & Köse, *a.g.e.*, s. 59.

²⁵ Kirkpatrick, L. A., & Shaver, P. R. (1992), "An Attachment-Theoretical Approach To Romantic Love And Religious Belief", *Personality and Social Psychology Bulletin*, 18, 266–275.

²⁶ Granqvist, P., "Building A Bridge Between Attachment And Religious Coping: Test Of Moderators And Mediators Mental Health, Religion, and Culture", 2005 (8), 35–47.

problem yönelimli, aktif ve pasif dini başaçıkma biçimlerinin sıkça kullanıldığını ifade etmiştir.²⁷

Kişinin içinde yaşadığı kültürel şartlar, başaçıkma tarzlarının şeklini ve arka planını oluşturur.²⁸ Ülkelere göre dinin etkisi ve dini başaçıkma tutumları farklılık gösterdiğinden sonuçların birbirleri ile karşılaştırılması kolay bir durum değildir. Dinin toplum üzerinde doğrudan etkili olduğu bölgelerdeki dini başaçıkma yönelimler ile seküler toplumlardaki yönelimler arasında farklılığın olduğu söylenebilir.²⁹ Mesela, dinin toplum üzerinde etkili olduğu kabul edilen Amerika’da yapılan çalışmalarda halkın stresli durumlarda dine yöneldikleri, önemli sorunlar karşısında daha çok olumlu dini başaçıkmayı tercih ettikleri tespit edilmiştir.³⁰

Ülkemizde son yıllarda başaçıkma ve dini başaçıkma ile ilgili çalışmalarda artış olduğu görülmektedir. Kula tarafından 17 Ağustos ve 12 Kasım depremlerine maruz kalan 200 kişi üzerinde yapılan araştırmada, örneklemin % 58’inin deprem esnasında dua ettiği, % 29’unun kelime-i şهادet getirdiği, % 14’ünün Kur’an-ı Kerim okuduğu, % 28’inin ölümü ve ahireti düşünerek rahatlamaya çalıştığı, % 0,9’unun Allah’a öfke duyduğu, % 63’ünün depremi Allah’ın kendilerine bir ceza olarak verdiğini düşündüğü tespit edilmiştir.³¹

Ekşi tarafından üniversite öğrencileri üzerinde yapılan araştırmada, öğrencilerin daha çok olumlu dinî başaçıkma tarzını

²⁷ Pargament & Brant, C. R. (1998), “Religion and Coping”, In *Handbook of Religion and Mental Health* (Edit. H.G. Koenig), Academic Press, San Diego, p. 118.

²⁸ Pargament, a.g.e, 1997, ss. 91-127.

²⁹ Mustafa Keskin, “Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV (2004), Sayı: 2, ss.11-17.

³⁰ Pargament & Brant, C. R. (1998), “Religion and Coping”, In *Handbook of Religion and Mental Health* (Edit. H.G. Koenig), Academic Press, San Diego, pp. 111-128.

³¹ Naci Kula, *Deprem ve Dini Başaçıkma* (Yayınlanmamış Araştırma), 2001.

kullandıkları tespit edilmiştir. Fakülteler arasında olumsuz dinî başaçıkma tarzını en çok İlahiyat Fakültesi'nde okuyan öğrencilerin kullandıkları; Eğitim Fakültesine devam eden kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre sosyal destek arama (duygusal), olayları olumlu yönden yeniden yorumlama şeklindeki başaçıkma eğilimlerinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Aynı şekilde grubun tamamında, kızların daha çok sosyal destek arama, duygulara odaklanma, başa gelenleri kabullenme biçiminde başaçıkma eğilimlerine sahip oldukları görülmüştür.³²

Topuz, dini gelişim ve dini başaçıkma tutumları üzerine yaptığı araştırmasını, kendisinin geliştirmiş olduğu Gazali'nin taklidi, tahkiki ve zevk alınan dindarlık alt bölümlerinden oluşan Dini Gelişim Seviyeleri Ölçeği (DGSÖ) çerçevesinde yapmıştır. Ayrıca, Pargament ve arkadaşlarının geliştirmiş olduğu ve Ekşi tarafından Türkiye şartlarına uyarlanan Dini Başaçıkma Ölçeği (DBÇÖ) ile Carver ve arkadaşlarının geliştirdiği, Gök tarafından ülkemiz şartlarına uyarlanan Başaçıkma Ölçeğini (BÇÖ) kullanmıştır. Topuz'un yaptığı bu çalışmada cinsiyetin olumlu dinî başaçıkma boyutunda etkili bir faktör olduğu bulunmuştur. Kadınların erkeklere göre 'olumlu dinî başaçıkma' tutumlarını daha çok kullanma eğiliminde oldukları; olumsuz dinî başaçıkma tutumlarında ise kadınların aldıkları puan ortalamasının erkeklerin aldığı puan ortalaması arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılığın olmadığı görülmüştür.³³

Güner tarafından yapılan "Lise Öğrencilerinde Stres, Başaçıkma ve Dini Başaçıkma" adlı çalışmada, ergenlerin genel başaçıkma ve

³² Halil Ekşi, "Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma" (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2001, s. 254-255.

³³ İlhan Topuz, "Dini Gelişim Seviyeleri ile Dini Başaçıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2003, s. 107.

dini başaçıkma durumları birlikte ele alınmıştır. Araştırmada, öğrencilerin en fazla aile içi sorunlar yaşadıkları tespit edilmiştir. Strese yol açan aile içi sorunların cinsiyete göre değişmediği, her iki cins için de bu sorunun birinci sırada olduğu görülmüştür. Her iki cinsiyete mensup ergenlerin bu temel sorun karşısında daha çok 'olumlu dini başaçıkma' stratejilerini kullandıkları bulunmuştur. Bunun dışında kız öğrencilerde 'manevi yönden huzursuzluk', diğer bir stres sebebi olduğu ve erkeklere göre daha fazla yaşandığı tespit edilmiştir. Bu çalışmada ayrıca, dışadönük öğrencilerin hem stresle başaçıkma daha başarılı oldukları, hem de stresle dini başaçıkma daha olumlu dini başaçıkma stratejileri kullandıkları bulunmuştur.³⁴ Ekşi'nin üniversite öğrenciler üzerinde yaptığı çalışmada, ne fakülteler ne de genel grup bazında 'Olumlu Dini Başaçıkma' boyutunda cinsiyete bağlı bir farklılığa rastlanmamıştır.³⁵

Ayten tarafından yapılan araştırmada katılımcıların 'dini yalvarma', Allah'a yönelme, dini dönüşüm yaşama gibi olumlu dini başaçıkma etkinliklerine, başa gelenleri şerre yorma, dini ve manevi hoşnutsuzluk gibi olumsuz dini başaçıkma etkinliklerine göre daha sık başvurduğu tespit edilmiştir. Ayrıca, eğitim düzeyi yükseldikçe olumlu dini başaçıkma etkinliklerine başvurma sıklığının azaldığı, olumsuz dini başaçıkma çabalarına başvurma sıklığının ise arttığı bulunmuştur.³⁶

Araştırmanın Problemi

Bu araştırmanın problemini, üniversite öğrenimine devam eden öğrencilerin yaşadıkları sorunlar karşısında ne tür bir dini başaçıkma

³⁴ Ayşe Güner, "Lise Öğrencilerinde Stres, Başaçıkma ve Dini Başaçıkma", Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2006.

³⁵ Ekşi, *a.g.tez.*, s. 217.

³⁶ Ayten, *a.g.e.*, s. 128, 131.

yöntemine başvurduklarını tespit etmek oluşturmaktadır. Ayrıca yaş, cinsiyet, ekonomik durum, dindarlık, herhangi bir tarikat veya cemaate bağlı olma ve fakülte değişkenlerine göre dini başa çıkma yöntemlerinde farklılığın olup olmadığının tespiti de araştırmanın problemini oluşturmaktadır.

Bu çalışmada şu sorulara cevap aranmaktadır:

1-Üniversite öğrencilerinin yaşadıkları sorunlar (psikolojik bunalım, maddi yoksunluk, ileri derecede hastalık, doğal afet, terör, vb.) karşısında başvurdukları dini başa çıkma yöntemleri farklılaşmakta mıdır?

2- Dini başa çıkma, yaş, cinsiyet, ekonomik durum, dindarlık, herhangi bir tarikat veya cemaate bağlı olma ve fakülte değişkenlerine göre değişmekte midir?

Araştırmanın Amacı

Bu araştırma, Dicle Üniversitesinde öğrenim gören öğrencilerin, dini başa çıkma tutumlarının farklı değişkenler açısından karşılaştırmasını amaçlamaktadır. Bu değişkenlere göre alt amaçlar şöyle sıralanabilir:

Öğrencilerin dini başa çıkma tutumlarının dağılımı nasıldır?

Öğrencilerin dini başa çıkma tutumlarında cinsiyet açısından anlamlı bir fark var mıdır?

Öğrencilerin dini başa çıkma tutumlarında öğrenim gördüğü fakülteye göre anlamlı bir fark var mıdır?

Öğrencilerin dini başa çıkma tutumlarında dindarlık değişkenine göre anlamlı bir fark var mıdır?

Öğrencilerin dini başa çıkma tutumlarında herhangi bir cemaat/tarikata bağlı olma değişkenine göre anlamlı bir fark var mıdır?

Öğrencilerin dini başa çıkma tutumlarında sorunların üstesinden gelme durumu değişkenine göre anlamlı bir fark var mıdır?

Sınırlılıklar

Çalışma araştırmaya katılan öğrenciler ve kullanılan ölçekte yer alan maddelerle sınırlıdır.

Yöntem

Araştırma, genel tarama modelinde yapılandırılmıştır. Bu araştırma betimsel nitelikli bir çalışma olup, araştırmada tarama modeli kullanılmıştır. Tarama modeli, var olan bir durumu olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlar.³⁷ Tarama modelinin tercih edilme nedenlerinden biri olarak birçok bireyden oluşan bir örneklemden bilgi edinilmesi gereği gösterilebilir.³⁸ Bu çalışma, ilişkisel tarama modeline³⁹uygundur. Bu tür modellerde ihtiyaç duyulan veriler, hedef kitle olarak tanımlanan çalışma evrenindeki birey ya da objelerden çeşitli araçlar kullanılarak toplanır. Soruna ilişkin mevcut durum herhangi bir müdahale olmaksızın betimlenmeye çalışılır.⁴⁰

Evren ve Örneklem

Genel tarama modelinde gerçekleştirilen bu çalışmaya, 2012-2013 Öğretim Yılında, Dicle Üniversitesine bağlı fakültelerde seçkisiz olarak belirlenen beş fakültede öğrenime devam eden 558 öğrenci

³⁷ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel Yayınları, 19. Baskı, Ankara 2009, s. 77.

³⁸ Şener Büyüköztürk ve diğerleri, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Pegem Yayınları (11. Baskı), Ankara 2012, s. 177.

³⁹ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, s. 79-81.

⁴⁰ Karasar, *a.g.e.*, s. 79-81.

katılmıştır. Araştırmaya İlahiyat Fakültesinden 231, Eğitim Fakültesinden 128, Edebiyat Fakültesinden 96, İİB Fakültesinden 61 ve Ziraat Fakültesinden 42 öğrenci katılmıştır.

Veri Toplama Aracı

Literatüre baktığımızda dini başa çıkma konusundaki çalışmaların çeşitli faktörlere bağlı olarak yapılmakta olduğunu görürüz. Farklı bakış açıları çerçevesinde geliştirilen birçok başa çıkma ölçekleri bulunmaktadır. Günümüze gelinceye kadar ergenlerin dini başa çıkma durumlarının ölçülmesi ile ilgili bir ölçek üzerinde konsensüs sağlanmış değildir. İlk dönemlerde yapılan dini başa çıkma çalışmalarında, dini başa çıkmanın sadece olumlu boyutu üzerinde durulmuştur. Ancak, sonraki çalışmalarda dini başa çıkmanın hem olumlu hem olumsuz boyutlarının birlikte incelenmeye başlandığı görülmektedir.⁴¹

Araştırmada kullandığımız yedi alt boyutlu Dini Başa çıkma Ölçeğinin daha önce geliştirilen ölçeklere göre daha kapsamlı ve fonksiyonel olduğunu düşünmekteyiz. Bu alt ölçek faktörleri şunlardır: *Tanrı ile olumlu, sorgulayıcı (Tanrının varlığı, inançların doğru olup-olmadığı, Tanrı tarafından sevilip-sevilmediğini sorgulayan) kaçınılmaz, dini destek arayan, inkâr eden, yapıcı avuntu ve erteleyici dini başa çıkma*. Kullandığımız bu ölçeğin diğer dini başa çıkma ölçekleri ile ortak yönleri olduğu gibi, diğer ölçeklerden farklı yönleri de bulunmaktadır. Kişinin yaşadığı problem ve sıkıntıların ‘Tanrı yönelimli’ başa çıkma tarzının yanında, dini lider, dini grup ve cemaatteki arkadaşların desteğini ele alan ‘dini destek’ boyutuna

⁴¹ Başa çıkmanın olumlu ve olumsuz boyutları ile ilgili çalışmalar için bkz. Pargament et al. (1998), “Patterns of Positive and Negative Religious Coping With Major Life Stressor, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 37, No. 4; Compas et al. (2004), “Temperament, Stress Reactivity, And Coping: Implications For Depression In Childhood And Adolescence”, *Journal of Clinical Child and Adolescent Psychology*, Vol. 33, No. 1, pp. 21–31.

sahip olmasının yanında dini müzik dinleme, dini web sayfalarında gezme, dini sohbetlere katılarak problemin üstesinden gelmeyi ölçen 'yapıcı avuntu' boyutuna sahip olması bakımından diğer ölçeklerden farklıdır.

Araştırmaya katılanların demografik bilgileri ile ilgili demografik bilgi formu kullanılmıştır. Bu formda araştırmaya katılan öğrencilerin cinsiyeti, öğrenim gördüğü fakülte, en çok ikamet ettikleri yerleşim birimi, dindarlık durumları, herhangi bir sorunla karşılaşmış- karşılaşmadıkları, cemaat/tarikat üyelikleri ve sorunlarla başa çıkma durumlarına ilişkin sorular bulunmaktadır.

Çalışmada Jeffrey P. Bjorck vd.⁴² araştırmacılar tarafından geliştirilen Dini Başaçıkma Ölçeğinden yararlanılarak hazırlanan Dini Başaçıkma Ölçeği veri toplama aracı olarak kullanılmıştır. Beşli Likert tipinde hazırlanan bu ölçek, 600 öğrenci üzerine uygulanarak geliştirilmiş olup, yapılan faktör analizi sonucunda ölçek 26 maddeden oluşan son halini almıştır. Ölçekte 4 faktör bulunmaktadır. Bu faktörler, Olumlu Dini Başaçıkma, Dini Destek Arayışı, Dini Yalvarma ve İnkâr boyutlarıdır. Ölçekteki sorular beşli likert tipine dönüştürülerek öğrencilere uygulanmıştır. Güvenirlik çalışması için hesaplanan Croanbach Alpha değerleri, Olumlu Dini Başaçıkma .91, Dini Destek Arayışı .74, Dini Yalvarma .74 ve İnkâr .75 olarak tespit edilmiştir.

⁴² Bjorck, J., et al, pp. 343-359.

Tablo 7 Dini Başaçıkma Ölçeği Boyutları ve Faktör Yük Değerleri

	Maddeler	X	S	Faktörler		
Olumlu Dini Başaçıkma	Allah'ın beni kontrol ettiğini/görüp gözettiğini kabul ediyorum	4,67	,90	,862		
	Ben Allah'ın her şeyi en iyi yaptığına inanırım	4,70	,89	,860		
	Bana verdiği nimetlerden dolayı Allah'a minnettarım/Bana verdiği nimetlerden dolayı Allah'a teşekkür ederim	4,66	,88	,850		
	Bir sorunu çözmeye çalışırken kendim ve bir başkası için Allah'tan yardım isterim	4,47	,98	,832		
	Allah'ın bana geçmişte nasıl yardım ettiğini hatırlıyorum/hatırlarım	4,43	1,06	,763		
	Allah'ın yaptıkları kötü şeylerin bile bir başkası için iyi olacağını (kendi kendime) düşünürüm	4,32	1,03	,722		
	Aklıma takılan problemi zihnimden atmak için Allah'ın bütün nimetlerini düşünürüm	4,02	1,11	,705		
	İnancım gereği olaylara olumlu bakarım	4,16	1,05	,677		
	Başıma gelen bu problemin Allah tarafından kendimi geliştirmem için verildiğini düşünüyorum.	4,15	1,11	,651		
	Allah'ın beni sevdiğini düşünüyorum	4,32	1,04	,621		
Dini Destek Arayışı	Kendimi daha iyi hissetmek için dini grubumdan arkadaşlarımla görüşürüm ve konuşurum	3,27	1,46		,646	
	Kendi dini grubumdaki diğer insanlardan bir şeylerin değişmesi için yardım isterim	3,37	1,32		,686	
	Sorunlarımdan kurtulmak için dini grubumdaki arkadaşlarımla eğlenceli aktiviteler yaparım	2,84	1,37		,606	
	Dindar arkadaşlarımla beraberken Allah'ın bütün problemlerimi çözmüş gibi davranırım	2,66	1,40		,516	
	Dini müzik dinleyerek veya dini web sitelerinde gezerek problemlerimden kısa sürede olsa kurtulurum	2,69	1,36		,632	
	Kendimi daha iyi hissetmek için dini müzik dinlerim	2,96	1,37		,650	
	Kendimi daha iyi hissetmek için kendi dini liderimle (Müftü, İmam, Mürşit, Seyda) konuşurum	2,79	1,47		,647	
Dini Yalvarma	Ben çözemeyeceğim her şeyi Allah'a havale ederim çünkü o her şeyi çözer diye düşünürüm	3,63	1,47		,637	
	Allah'tan sorunlarımı ortadan kaldırmasını veya daha iyi olmamı sağlamasını isterim	4,09	1,19		,737	

	Allah'tan problemlerimi çözmesini isterim	4,02	1,22			,692	
	Problemlerimin çözülmesi için arkadaşlarımdan dua isterim	3,79	1,35			,753	
	Kendimi daha iyi hissetmek için başkalarından bana dua etmelerini isterim	3,94	1,26			,703	
	Dini aktiviteler (namaz, dua, sohbet) yaparak sorunlarımı zihnimden atmaya çalışırım	3,31	1,40			,553	
İnkâr	İyi olmaya gayret gösterdiğim için Allah başıma kötü şeylerin gelmesine izin vermemeli diye düşünürüm	2,32	1,33			,777	
	Allah başıma gelen problemlere izin vermemeli diye düşünürüm	2,14	1,32			,895	
	Allah'ın benimle ilgili sadece iyi şeylere izin vermelidir, diye düşünürüm	2,20	1,36			,774	

Verilerin Analizi

Verilerin çözümlenmesinde, katılımcıların verdikleri cevapların puanlarını hesaplamak amacıyla ölçekte yer alan maddeler; 4.20-5.00 "Tamamen Katılıyorum", 3.40-4.19 "Katılıyorum", 2.60-3.39 "Kararsızım", 1.80-2.59 "Katılmıyorum", 1.00-1.79 "Hiç Katılmıyorum" aralıkları temel alınarak yorumlanmıştır. Verilerin parametrik testlerin ön şartlarını sağlayıp sağlamadığı Levene (varyansların eşitliği), Shapiro-Wilks ve Kolmogorov-Smirnov (verilerin normal dağılım durumu) testleri ile incelenmiştir.⁴³ Verilerin analizinde, öğrencilerin Dini Başa Çıkma tutumlarını ortaya koymak amacıyla, ölçüğe verdikleri yanıtların aritmetik ortalama ve standart sapma gibi betimsel istatistikleri hesaplanmıştır. Ayrıca, öğrencilerin cinsiyet ve fakülte türü gibi bazı özelliklerine göre, öğrencilerin Dini Başa Çıkma tutumlarının farklılaşıp farklılaşmadığı incelenmiştir. Verilerin analizinde, Mann-Whitney U, çoklu grup karşılaştırmalarında ise Kruskal-Wallis H testi ile istatistiksel

⁴³ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (9.Basım), Pegem Akademi, Ankara 2008, s. 145.

anamlılık tespit edilen çoklu gruplara ikili gruplar halinde Mann-Whithney U testleri yapılmıştır.

BULGULAR

Tablo 8 Eğitime Devam Edilen Fakülte Değişkenine Göre Dağılım

Fakülteler	Sayı	Yüzde
İlahiyat Fakültesi	231	41,4
Eğitim Fakültesi	128	22,9
Edebiyat Fakültesi	96	17,2
İİB Fakültesi	61	10,9
Ziraat Fakültesi	42	7,5
Toplam	558	100

Araştırmaya katılan öğrencilerin devam ettikleri fakültele göre dağılımı incelendiğinde; %41,1'lik büyük kısmının İlahiyat Fakültesinde eğitimlerine devam ettikleri görülmektedir. %22,9'unun Eğitim Fakültesine, %18,2'sinin Edebiyat Fakültesine, %10,9'unun İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesine ve %7,5'inin de Ziraat Fakültesine devam ettikleri görülmektedir.

Tablo 9 Ailenin Ekonomik Durumu Değişkenine Göre Dağılım

Ailenin Ekonomik Durumu	Sayı	Yüzde
Çok İyi	17	3
İyi	145	26
Orta düzey	358	64,2
Kötü	29	5,2
Çok Kötü	9	1,6
Toplam	558	100

Araştırmaya katılan öğrencilerin ailelerinin ekonomik durumuna göre dağılımı incelendiğinde; %64,2'sinin ailelerinin orta

düzye de ekonomik duruma sahip oldukları görülmektedir. %26'sının ailelerinin ekonomik durumu iyi, %5,2'sinin kötü, %3'ünün çok iyi ve %1,6'sının çok kötü ekonomik duruma sahip oldukları görülmektedir.

Tablo 10 En Çok Yaşanılan Yerleşim Birimi Değişkenine Göre Dağılım

En çok yaşadığınız yerleşim birimi	Sayı	Yüzde
İl Merkezi	368	65,9
İlçe Merkezi	115	20,6
Köy	75	13,4
Toplam	558	100

Araştırmaya katılan öğrencilerin yaşadıkları yerleşim birimlerine göre dağılımı incelendiğinde; %65,9'unun hayatlarının büyük bir bölümünde il merkezinde, %20,6'sının ilçe merkezinde, %13,4'ünün ise köyde geçirdikleri görülmektedir.

Tablo 11 Araştırmaya Katılanların Dindarlık Algıları Değişkenine Göre Dağılım

Dindarlık	Sayı	Yüzde
Dindarım, düzenli ibadet ederim	173	31
Dine ilgi duymuyorum	28	5
Dindarım, ama ibadet etmem	26	4,7
Dindarım, ama ibadetlerimi aksatıyorum	331	59,3
Toplam	558	100

Araştırmaya katılan öğrencilerin kendi dindarlık algılarına göre dağılımı incelendiğinde; %59,3'ü kendisini dindar ama ibadetlerini aksatan biri olarak tanımladığı görülmektedir. Araştırmaya katılan öğrencilerin %31'inin kendini dindar ve ibadetlerini düzenli yerine

getiren, %5'inin dine ilgi duymayan ve %4,7'sinin dindar ama ibadet etmeyen olarak tanımladıkları görülmektedir.

Tablo 12 İleri Derecede Hastalık, Maddi Yoksunluk, Doğal Afet, Trafik Kazası, Psikolojik Bunalım, Diğer Sıkıntılar Yaşama Değişkenine Göre Dağılım

İleri Derecede Hastalık, Maddi Yoksunluk, Doğal Afet, Trafik Kazası, Psikolojik Bunalım, Diğer Sıkıntılar Yaşama	Sayı	Yüzde
Hayır	312	55,9
Evet	246	44,1
Toplam	558	100,0

Araştırmaya katılan öğrencilerin ileri derecede hastalık, maddi yoksunluk, doğal afet, trafik kazası, psikolojik bunalım, diğer sıkıntılar yaşama durumuna göre dağılımı incelendiğinde; %55,9'unun ileri derecede hastalık, maddi yoksunluk, doğal afet, trafik kazası, psikolojik bunalım ve diğer sıkıntıları yaşadığı görülmektedir. %44,1'inin ise herhangi bir ciddi sıkıntı ve problem yaşamamıştır.

Tablo 13 Yaşanılan Sorunlar Değişkenine Göre Dağılım

Yaşanılan Sorunlar	Sayı	Yüzde
Psikolojik bunalım	103	41,9
Maddi yoksunluk	70	28,5
İleri derecede hastalık	32	13
Trafik kazası	19	7,7
Doğal afet	11	4,5
Terör	11	4,5
Toplam	246	100

Araştırmaya katılan öğrencilerin yaşadıkları sorunlara göre dağılımı incelendiğinde; % 41,9'u psikolojik olarak problem yaşadığını belirtmiştir. %28,5'inin maddi yoksunluk, %13'ünün ileri derecede hastalık, %7,7'sinin trafik kazası ve %4,5'inin doğal afet ve terör problemi yaşadığı görülmektedir.

Tablo 14 Tarikat veya Cemaate Bağlı Olma Değişkenine Göre Dağılım

Herhangi Bir Tarikat Veya Cemaate Bağlı Olma Durumu	Sayı	Yüzde
Evet	141	44,1
Hayır	417	55,9
Toplam	558	100

Araştırmaya katılan öğrencilerin herhangi tarikat veya cemaat bağlı olma durumuna göre dağılımı incelendiğinde; %55,9'unun herhangi bir tarikat veya cemaatle bağının olmadığı, % 44,1'nin ise tarikat veya cemaate bağlı olduğu bulunmuştur.

Tablo 15 Sorunların Üstesinden Gelme Biçimi Değişkenine Göre Dağılım

Sorunların Üstesinden Gelme Biçimi	Sayı	Yüzde
Dua ederek	285	51,1
Ailemle paylaşarak	105	18,8
Arkadaşlarımla paylaşarak	64	11,5
Daha fazla ibadet ederek	41	7,3
Uzman yardımı	40	7,2
Cemaat/Tarikatımdakilerle paylaşarak	23	4,1
Toplam	558	100

Araştırmaya katılan öğrencilerin sorunlarının üstesinden gelme biçimlerine göre dağılımı incelendiğinde; %51,1'inin dua ederek sorunlarının üstesinden geldiği görülmektedir. %18,8'inin sorunun ailesiyle paylaşarak, %11,5'inin arkadaşlarıyla paylaşarak, %7,3'ünün daha fazla ibadet ederek, %7,2'sinin uzman yardımı alarak ve %4,1'inin bağlı olduğu cemaat/tarikatındakilerle paylaşarak sorunlarının üstesinden geldiği anlaşılmaktadır.

Tablo 10 Cinsiyet Değişkenine Göre Dini Yalvarma Boyutu Puan Ortalaması ile İlgili Mann-Whitney U testi Sonuçları

Boyutlar	Cinsiyet	N	Sıra ortalaması	Sıralar toplamı	Z	p
Dini Yalvarma	Erkek	272	260,12	70752,00	-2,776	,006
	Kız	286	297,93	85209,00		

Tablo incelendiğinde; Dini Yalvarma boyutu puan sıra ortalaması cinsiyete göre istatistiksel olarak oldukça anlamlı farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. $Z = -2,776$ $p < 0,006$

Sonuçlar araştırmaya katılan erkek öğrencilerin Dini Yalvarma boyutu puan sıra ortalaması ($X = 260,12$) kızların ise ($X = 297,93$)'tür. Kız öğrencilerin sıra ortalamalarının erkek öğrencilere oranla daha yüksek olduğu görülmektedir.

Tablo 11 Herhangi Bir Tarikat Veya Cemaate Bağlılık Değişkenine Göre Ölçeğin Bütün Boyutlarında Puan Ortalaması İle İlgili Mann-Whitney U testi Sonuçları

Boyutlar		N	Sıra ortalaması	Sıralar toplamı	Z	p
Olumlu Dini Başaçıkma	Evet	141	304,18	42890,00	-	,03
	Hayır	417	271,15	113071,00	2,113	
Dini Destek Arayışı	Evet	558	351,82	49606,00	-	,00
	Hayır	141	255,05	106355,00	6,169	
Dini Yalvarma	Evet	417	325,90	45952,00	-	,00
	Hayır	558	263,81	110009,00	3,962	
İnkar	Evet	141	257,99	36377,00	-	,04
	Hayır	417	286,77	119584,00	1,854	

Tablo incelendiğinde; bütün boyutlarda puan sıra ortalaması herhangi bir tarikat veya cemaate bağlılık değişkenine göre istatistiksel olarak oldukça anlamlı düzeyde farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. $Z = -2,113$ $p < 0,03$, $Z = -6,169$ $p < 0,00$, $Z = -3,962$ $p < 0,00$, $Z = -1,854$ $p < 0,04$.

Araştırmaya katılan herhangi bir tarikat veya cemaate bağlılığı olan öğrencilerin puan sıra ortalaması ($X=304,18$, $X=351,82$, $X=325,90$), herhangi bir tarikat veya cemaate bağlılığı olmayan öğrencilerin ise ($X=271,15$, $X=255,05$, $X=263,81$)'dir.

Tablo 12 Sorunlarla Başa çıkma Durumları Değişkenine Göre Olumlu Dini Başa çıkma Arayışı, Dini Destek Arayışı ve Dini Yalvarma boyutları puan ortalaması ile ilgili Kruskal Wallis H testi Analizi Sonuçları

Boyutlar	Sorunlarla Başa çıkma	N	Sıra ortalaması	X ²	p	Gruplar arası anlamlı fark
Olumlu Dini Başa çıkma Arayışı	(1) Dua ederek	285	312,71	44,474	,000	1-3, 1-4, 1-6, 2-4, 3-4, 3-5, 4-5, ve 4-6
	(2) Daha fazla İbadet ederek	41	295,13			
	(3) Ailemle paylaşarak	105	251,00			
	(4) Arkadaşlarımla paylaşarak	64	186,40			
	(5) Cemaat/Tarikatımdakil erle paylaşarak	23	327,70			
	(6) Uzman yardımı	40	222,96			
Dini Destek Arayışı	(1) Dua ederek	285	297,08	20,049	,001	1-3, 1-5, 1-6, 2-5, 3-5 ve 4-5
	(2) Daha fazla İbadet ederek	41	255,68			
	(3) Ailemle paylaşarak	105	260,76			
	(4) Arkadaşlarımla paylaşarak	64	256,55			
	(5) Cemaat/Tarikatımdakil erle paylaşarak	23	365,78			
	(6) Uzman yardımı	40	214,96			
Dini Yalvarma	(1) Dua ederek	285	302,95	16,685	,005	1-3, 1-4 ve 4-5
	(2) Daha fazla İbadet ederek	41	250,49			
	(3) Ailemle paylaşarak	105	257,83			
	(4) Arkadaşlarımla paylaşarak	64	232,57			
	(5) Cemaat/Tarikatımdakil erle paylaşarak	23	313,04			
	(6) Uzman yardımı	40	254,85			

Tablo incelendiğinde; dini başa çıkma ölçeğinin Olumlu Dini Başaçıkma Arayışı, Dini Destek Arayışı ve Dini Yalvarma boyutları puanı sıra ortalaması sorunlarla başa çıkma değişkenine göre istatistiksel olarak oldukça anlamlı bir farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. $\chi^2=44,474$ $p<0,00$, $\chi^2=20,049$ $p<0,001$, $\chi^2=16,685$ $p<0,005$.

Örneklem grubumuzu oluşturan öğrencilerden sorunlarıyla Cemaat/Tarikatındakilerle paylaşarak başa çıkan öğrencilerin dini başa çıkma ölçeğinin Olumlu Dini Başaçıkma Arayışı, *Dini Destek Arayışı* ve *Dini Yalvarma boyutları* sıra ortalaması ($X=327,70$, $365,78$, $313,04$) ile en yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Dua ederek sorunlarıyla başa çıkan öğrencilerin ortalaması ($X=312,71$, $297,08$, $302,95$), Daha fazla ibadet ederek sorunlarıyla başa çıkan öğrencilerin ortalaması ($X=312,71$, $297,08$, $302,95$), Ailesiyle paylaşarak sorunlarıyla başa çıkan öğrencilerin ortalaması ($X=251,00$, $260,76$, $257,83$), Arkadaşlarıyla paylaşarak sorunlarıyla başa çıkan öğrencilerin ortalaması ($X=186,40$, $256,55$, $232,57$ ve son olarak uzman yardımı alarak sorunlarıyla başa çıkan öğrencilerin ortalaması ortalamasının ($X=222,96$, $214,96$, $254,85$) olduğu görülmektedir.

Tablo 13 Devam edilen fakülte değişkenine göre Olumlu Dini Başaçıkma, Dini Destek Arayışı ve İnkâr boyutları puan ortalaması ile ilgili Kruskal Wallis H testi Analizi Sonuçları

Boyutlar	Fakülte	N	Sıra ortalaması	χ^2	p	Gruplar arası anlamlı fark
Olumlu Dini Başaçıkma	(1) İlahiyat Fakültesi	231	265,92	17,396	,002	1-4, 1-5, 2-4, 2-5,3-4 ve 3-5
	(2) Eğitim Fakültesi	128	265,31			
	(3)Edebiyat Fakültesi	96	267,34			
	(4) İİB Fakültesi	61	342,36			
	(5) Ziraat Fakültesi	42	333,94			
	Toplam	558				

Dini Destek Arayışı	(1) İlahiyat Fakültesi	231	302,54	18,771	,001	1-2, 1-3, 2-4 ve 3-4
	(2) Eğitim Fakültesi	128	251,41			
	(3)Edebiyat Fakültesi	96	239,06			
	(4) İİB Fakültesi	61	320,61			
	(5) Ziraat Fakültesi	42	271,14			
	Toplam	558				
İnkâr	(1) İlahiyat Fakültesi	231	274,10	20,293	,000	1-4, 2-4, 3-4 ve 3-5
	(2) Eğitim Fakültesi	128	264,38			
	(3)Edebiyat Fakültesi	96	250,41			
	(4) İİB Fakültesi	61	356,08			
	(5) Ziraat Fakültesi	42	310,55			
	Toplam	558				

Tablo incelendiğinde; dini başa çıkma ölçeğinin Olumlu Dini Başa çıkma, Dini Destek Arayışı ve İnkâr boyutları puanı sıra ortalaması fakülte değişkenine göre istatistiksel olarak oldukça anlamlı bir farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. $\chi^2= 17,396p<0,02$, $\chi^2= 18,771p<0,01$, $\chi^2= 20,293p<0,00$.

Örneklem grubumuzu oluşturan öğretmenlerden İİBF de okuyan öğrencilerin dini başa çıkma ölçeğinin Olumlu Dini Başa çıkma, Dini Destek Arayışı ve İnkâr boyutları sıra ortalaması ($X=342,36$, $320,61$, $356,08$) ile en yüksek olduğu anlaşılmaktadır. İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin ortalaması ($X=265,92$, $302,54$, $274,10$), Eğitim Fakültesinde okuyan öğrencilerin ortalaması ($X=265,31$, $251,41$, $264,38$), Edebiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin ortalaması ($X=267,34$, $239,06$, $250,41$) ve son olarak Ziraat Fakültesinde okuyan öğrencilerin ortalamasının ($X=333,94$, $271,14$, $310,55$) olduğu görülmektedir.

Tablo 14 Dindarlık Değişkenine Göre Olumlu Dini Başaçıkma, Dini Destek Arayışı ve İnkâr boyutları puan ortalaması ile ilgili Kruskal Wallis H testi Analizi Sonuçları

Boyutlar	Dindarlık	N	Sıra ortalaması	X ²	p	Gruplar arası anlamlı fark
Olumlu Dini Başaçıkma	(1) Dindarım, düzenli ibadet ederim	173	321,10	37,280	,000	1-2, 1-3, 1-4, 2-4, 2-3 ve 3-4
	(2) Dine ilgi duymuyorum	28	143,63			
	(3) Dindarım, ama ibadet etmem	26	206,87			
	(4) Dindarım, ama ibadetlerimi aksatıyorum	331	274,96			
	Toplam	558				
Dini Destek Arayışı	(1) Dindarım, düzenli ibadet ederim	173	323,86	32,649	,000	1-2, 1-3, 1-4, 2-4, 2-3 ve 3-4
	(2) Dine ilgi duymuyorum	28	187,63			
	(3) Dindarım, ama ibadet etmem	26	181,44			
	(4) Dindarım, ama ibadetlerimi aksatıyorum	331	271,79			
	Toplam	558				
İnkâr	(1) Dindarım, düzenli ibadet ederim	173	314,85	44,447	,000	1-4, 2-4, 3-4
	(2) Dine ilgi duymuyorum	28	126,61			
	(3) Dindarım, ama ibadet etmem	26	176,27			
	(4) Dindarım, ama ibadetlerimi aksatıyorum	331	282,07			
	Toplam	558				

Tablo incelendiğinde; dini başa çıkma ölçeğinin Olumlu Dini Başa çıkma, Dini Destek Arayışı ve İnkâr boyutları puanı sıra ortalaması dindarlık değişkenine göre istatistiksel olarak oldukça anlamlı bir farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. $X^2=37,280$ $p<0,00$, $X^2=32,649$ $p<0,00$, $X^2=44,447$ $p<0,00$.

Örneklem grubumuzu oluşturan öğrencilerden Dindar, düzenli ibadet edenlerin dini başa çıkma ölçeğinin Olumlu Dini Başa çıkma, Dini Destek Arayışı ve İnkâr boyutları sıra ortalaması ($X=321,10$, $323,86$, $314,85$) ile en yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Dindar, ama ibadetlerini aksatan öğrencilerin ortalaması ($X=274,96$, $271,79$, $282,07$), Dindar, ama ibadet etmeyen öğrencilerin ortalaması ($X=206,87$, $181,44$, $176,27$) ve son olarak Dine ilgi duymayan öğrencilerin ortalaması ortalamasının ($X=143,63$, $187,63$, $126,61$) olduğu görülmektedir. Ayten tarafından yapılan araştırmada da bireylerin dindarlığı arttıkça sıkıntılı ve zor durumların üstesinden gelmek için ibadetlere yönelme, dua etme, sadaka dağıtma gibi dini dini başa çıkma etkinliklerini kullanma sıklığının arttığı tespit edilmiştir.⁴⁴

Sonuç ve Değerlendirme

Cinsiyet değişkenine göre Dini Yalvarma Boyutunda anlamlı fark bulunmuştur. Kız öğrencilerin sıra ortalamalarının erkek öğrencilere oranla daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu durum kız öğrencilerin Dini Yalvarma Boyutu ile ilgili durumlara daha fazla sahip olmaları ile yorumlanabilir. Bu boyuttaki önermeler göz önüne alındığında, kız öğrencilerin Allah ile iletişime geçme ve O'na sığınma, sorunlarını arkadaşları ile paylaşma, yaşadığı sıkıntılarını dua ve ibadet ederek üstesinden gelme gibi çabalarının erkek

⁴⁴ Ayten, *a.g.e.*, s. 131.

öğrencilere göre daha yoğun olduğu görülmektedir.⁴⁵ Yaptığımız bu araştırmada elde ettiğimiz bulguların yapılan diğer çalışmalardaki bulgularla paralellik arz ettiği görülmektedir. Güner tarafından yapılan araştırmada kız öğrencilerin erkeklere göre, 'manevi yönden kendilerini daha huzursuz hissettikleri ve daha fazla stres yaşadıkları tespit edilmiştir.⁴⁶ Ayrıca, yapılan birçok çalışmada kadınların dindarlık düzeyinin erkeklerden daha yüksek olduğu⁴⁷ ve kadınların erkeklere göre daha fazla olumlu dini başaçıkma tarzını kullandıkları tespit edilmiştir.⁴⁸ Bu durumun diğer bir sebebi de, kadınların daha duygusal olmaları ve sorunların üstesinden gelmede erkeklere göre daha fazla desteğe ihtiyaç duymalarının etkili olduğu söylenebilir.⁴⁹ Ekşi'nin yaptığı araştırmada Eğitim Fakültesine devam eden kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre sosyal destek arama (duygusal), olayları olumlu yönde yeniden yorumlama şeklindeki başaçıkma eğilimlerinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Aynı şekilde grubun tamamında, sosyal destek arama, duygulara odaklanma, başa gelenleri kabullenme biçiminde başaçıkma eğilimlerine kızların erkeklere göre daha çok sahip oldukları bulunmuştur.⁵⁰ Ayten'in araştırmasında ise, erkeklerin kadınlara göre hem olumlu hem de olumsuz dini başaçıkma eğilimlerinin daha yüksek olduğu bulunmuştur.⁵¹

⁴⁵ Topuz (2003: 98) tarafından yapılan çalışmada da kadınların erkeklere oranla dini inanç ve davranışları öğrenme ve dini yaşama noktasında daha istekli oldukları bulunmuştur.

⁴⁶ Güner, a.g.tez., s. 88.

⁴⁷ Yapıcı, a.g.e., s. 178.

⁴⁸ Ekşi, a.g.tez, s. 225; Kula, *Kimlik ve Din*, s. 173.

⁴⁹ Kızların erkeklere göre daha çok duaya yöneldikleri, Doğan, Mebrure, "Duanın Psikolojik ve Psikoterapik Etkileri" (Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), 1997, s. 54.

⁵⁰ Ekşi, a.g.tez., ss. 96-98.

⁵¹ Ayten, a.g.e., s. 95-96.

Olumlu Dini Başaçıkma, Dini Destek Arayışı ve Dini Yalvarma boyutlarında, herhangi bir tarikat veya cemaate bağlılığı olan öğrencilerin sıra ortalamalarının herhangi bir tarikat veya cemaate bağlılığı olmayan öğrencilere oranla daha yüksek olduğu görülmektedir. Olumlu Dini Başaçıkma, Dini Destek Arayışı ve Dini Yalvarma boyutlarında, herhangi bir tarikat veya cemaate bağlılığı olan öğrencilerin sıra ortalamalarının herhangi bir tarikat veya cemaate bağlı olmayan öğrencilere oranla daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu sonuç, dini cemaat veya tarikata mensup öğrencilerin, yaşadıkları problemlerini diğer öğrencilere göre daha fazla kutsalla ilişkilendirdiklerini göstermektedir. Dini cemaate mensup kişiler, karşılaştıkları problemler karşısında Allah'a dua edip O'ndan af dileyerek, O'na daha çok ibadet ederek başaçıkma eğilimini göstermektedir. Ekşi tarafından üniversite öğrencileri üzerinde yapılan araştırmada fakülteler bazında 'Olumlu Dini Başaçıkma' boyutunda bir farklılığa rastlanmamıştır.⁵² Herhangi bir tarikat veya cemaate bağlılık değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır.

İnkâr boyutunda herhangi bir tarikat veya cemaate bağlılığı olan öğrencilerin puan sıra ortalaması (257,99), herhangi bir tarikat veya cemaate bağlılığı olmayan öğrenciler ise (286,77)'dir. İnkâr boyutunda, herhangi bir tarikat veya cemaate bağlılığı olmayan öğrencilerin sıra ortalamalarının herhangi bir tarikat veya cemaate bağlılığı olan öğrencilere oranla daha yüksek olduğu görülmektedir. Herhangi bir cemaat veya tarikata mensup kişilerin diğerlerine göre ilk üç boyutta (Olumlu Dini Başaçıkma, Dini Destek, Dini Yalvarma) anlamlı fark çıkması şu durumlarla açıklanabilir:

⁵² Ekşi, a.g.tez, s. 217-218.

Cemaat ve tarikat üyeleri arasında dayanışma, sorunların paylaşımı, aynı duyguyu paylaşma, birbirlerine destek olma gibi davranışlara daha fazla önem verilmesi.

Cemaat veya tarikata mensup kişilerin yaşadıkları sorunlarını sahip oldukları dini inanç yapıları ile daha pozitif olarak anlamlandırmaları.

Dini cemaat veya tarikata mensup kişiler, başlarına gelenleri 'Allah'ın kendilerine verdiği bir ceza, dualarının kabul edilmediği veya Allah'ın kendilerini terk ettiğini düşünme gibi olumsuz düşüncelerden genellikle uzak olduklarıdır. Başa gelenleri kendileri için bir uyarıcı olarak görüp, bu tür durumlarda daha fazla dua ve ibadete yöneldikleri görülmüştür. Ayten'in yaptığı çalışmada evli olanların bekârlara göre, yaşananları hayra yorma, mistik tavır takınma, ibadetlere yönelme eğilimlerinin daha sık başvurdukları tespit edilmiştir.⁵³

Sorunlarla başa çıkma değişkenine göre, alt boyutlarda istatistiksel olarak oldukça anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir. Elde edilen bu sonuçlar, Olumlu Dini Arayış boyutunda gruplar arası anlamlı fark incelendiğinde; 1-3, 1-4, 1-6, 2-4, 3-4, 3-5, 4-5, ve 4-6 grupları arasında anlamlı fark olduğu görülmektedir. Bu sonuçlara göre sorunlarıyla dua ederek başaçıkma yöneliminde olan öğrencilerin, sorunlarını aile ve arkadaşlarıyla paylaşan, uzman yardımı alan öğrencilere göre Olumlu Dini Arayışı Boyutu'ndaki maddelere katılım oranlarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Sorunlarını arkadaşlarıyla paylaşarak üstesinden gelmeye çalışan öğrencilerin Dini Arayış Boyutu'ndaki maddelere katılım düzeyi, daha fazla ibadet ederek, ailesiyle paylaşarak ve uzman desteği alarak sorunlarının üstesinden gelmeye çalışan öğrencilere göre düşük

⁵³ Ayten, a.g.e., s. 99.

olduğu tespit edilmiştir. Sorunlarını Cemaat/Tarikatındakilerle paylaşarak üstesinden gelmeye çalışan öğrencilerin Dini Arayış Boyutu'ndaki maddelere katılım düzeyi, arkadaşları ve ailesiyle paylaşarak sorunlarının üstesinden gelmeye çalışan öğrencilere göre yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ünal tarafından yapılan çalışmada, kendilerini dindar olarak kabul eden ve ibadetlerini yerine getiren ve dua eden üniversite öğrencilerinin kendilerini yaşama bağlı ve geleceğe daha iyimser baktıkları tespit edilmiştir.⁵⁴ Ayten'in yaptığı araştırmada ise, katılımcıların olumlu dini başa çıkma boyutu puanlarının, olumsuz dini başa çıkma puanlarından daha yüksek olduğu bulunmuştur.⁵⁵

Dini Destek Arayışı boyutunda gruplar arası anlamlı fark incelendiğinde ise; 1-3, 1-5, 1-6, 2-5, 3-5 ve 4-5 grupları arasında farkın olduğu görülmektedir. Sorunlarıyla dua ederek başa çıkan öğrencilerin, sorunlarını ailesiyle paylaşan, uzman yardımı alan öğrencilere göre dini destek boyutundaki maddelere katılım oranlarının daha yüksek olduğu, devam ettiği Cemaat/Tarikattaki kişilerle paylaşarak üstesinden gelmeye çalışan öğrencilerden ise daha düşük olduğu tespit edilmiştir. Ayten'in yaptığı araştırmada, dini başa çıkma etkinliği olarak en sık tercih edilen etkinliğin 'doğru yoldan çıkmamak için Allah'a dua edilmesi' sonucu bulunmuştur. Duaların kabul edilmemesi vb. nedenlerle Allah'a kızma, başa gelenleri Allah'ın kendilerine verdiği bir ceza olarak görme, olayları şerre yorma gibi eğilimlerin oldukça düşük olduğu görülmüştür.⁵⁶ Sorunlarını Cemaat/Tarikatındakilerle paylaşarak üstesinden gelmeye çalışan öğrencilerin Dini Destek Boyutu'ndaki maddelere katılım düzeyi, daha fazla ibadet ederek, arkadaşları ve ailesiyle paylaşarak

⁵⁴ Nurten Ünal, "Dini İnanç, İbadet ve Duanın Umutsuzlukla İlişkisi" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniv. Sos. Bil. Enst. Bursa 1998, s. 161.

⁵⁵ Ayten, *a.g.e.*, s. 90.

⁵⁶ Ayten, *a.g.e.*, s. 92.

sorunlarının üstesinden gelmeye çalışan öğrencilere göre yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Dini Yalvarma boyutunda gruplar arası anlamlı fark incelendiğinde; ise farkın 1-3, 1-4 ve 4-5 grupları arasında olduğu görülmektedir. Sorunlarıyla dua ederek başaçıkan öğrencilerin, sorunlarını ailesi ve arkadaşlarıyla paylaşarak çözen öğrencilere göre Dini Yalvarma Boyutu'ndaki maddelere katılım oranlarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Sorunlarını Cemaat/Tarikat üyeleri ile paylaşarak üstesinden gelmeye çalışan öğrencilerin Dini Yalvarma Boyutu'ndaki maddelere katılım düzeyi, arkadaşlarıyla paylaşarak sorunlarının üstesinden gelmeye çalışan öğrencilere göre yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Dini başa çıkma ölçeğinin Olumlu Dini Başaçıkma, Dini Destek Arayışı ve İnkâr boyutları puanı sıra ortalaması fakülte değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. Olumlu Dini Başaçıkma boyutunda gruplar arası anlamlı fark incelendiğinde; ise 1-4, 1-5, 2-4, 2-5,3-4 ve 3-5 grupları arasında olduğu görülmektedir. Bu sonuçlara göre, İİB Fakültesi öğrencilerinin, İlahiyat, Eğitim ve Edebiyat Fakültesi öğrencilerine göre Olumlu Dini Arayış boyutundaki maddelere katılım oranlarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ziraat Fakültesi öğrencilerinin, İlahiyat, Eğitim ve Edebiyat Fakültesi öğrencilerine göre Olumlu Dini Arayış Boyutu'ndaki maddelere katılım oranlarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ekşi tarafından yapılan çalışmada öğrencilerin genel anlamda daha çok olumlu dini başaçıkma tarzını kullandıkları, fakülteler arasında olumsuz dini başaçıkma tarzını ise en çok İlahiyat Fakültesi'nde okuyan öğrencilerin kullandıkları sonucu bulunmuştur.⁵⁷ Güner tarafından ergenler üzerinde yapılan çalışmada da hem erkek hem de kız öğrencilerin yaşadıkları

⁵⁷ Ekşi, a.g.tez., s. 93.

sorunları karşısında daha çok olumlu dini başa çıkma stratejilerini kullandıkları tespit edilmiştir.⁵⁸

Dini Destek Arayışı boyutunda gruplar arası anlamlı fark incelendiğinde; ise 1-2, 1-3, 2-4, ve 3-4 grupları arasında olduğu görülmektedir. Bu sonuçlara göre, İlahiyat Fakültesine devam eden öğrencilerin, Eğitim ve Edebiyat Fakültesi öğrencilerine göre Dini Destek Arayışı boyutundaki maddelere katılım oranlarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ziraat Fakültesinde okuyan öğrencilerin, Eğitim ve Edebiyat Fakültesinde okuyan öğrencilere göre Dini Destek Arayışı boyutundaki maddelere katılım oranlarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

İnkâr boyutunda gruplar arası anlamlı fark incelendiğinde; ise 1-4, 2-4, 3-4 ve 3-5 grupları arasında olduğu görülmektedir. Bu sonuçlara göre İİB Fakültesine devam eden öğrencilerin, İlahiyat, Eğitim ve Edebiyat Fakültesine devam eden öğrencilere göre İnkâr Boyutundaki maddelere katılım oranlarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ziraat Fakültesine devam eden öğrencilerin, İİB Fakültesine devam eden öğrencilere göre Olumlu Dini Arayış boyutundaki maddelere katılım oranlarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Dini başa çıkma ölçeğinin Olumlu Dini Başa çıkma, Dini Destek Arayışı ve İnkâr boyutları puanı sıra ortalaması dindarlık değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. Olumlu Dini Başa çıkma boyutunda gruplar arası anlamlı fark incelendiğinde; ise 1-2, 1-3, 1-4, 2-4, 2-3 ve 3-4 grupları arasında olduğu görülmektedir. Bu sonuçlara göre kendini *Dindar, düzenli ibadet eden* olarak tanımlayan öğrencilerin, Dine ilgi duymayan, Dindar, ama ibadet etmeyen ve Dindar ama ibadetlerini

⁵⁸ Güner, a.g.tez., s. 89.

aksatan öğrencilere göre Olumlu Dini Başaçıkma boyutundaki maddelere katılım oranlarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Kendini Dine ilgi duymayan olarak tanımlayan öğrencilerin, Dine ilgi duymayan, Dindar, ama ibadet etmeyen ve Dindar ama ibadetlerini aksatan öğrencilere göre Olumlu Dini Başaçıkma boyutundaki maddelere katılım oranlarının daha düşük olduğu tespit edilmiştir. Kendini Dindar ama ibadetlerini aksatan olarak tanımlayan öğrencilerin, Dindar, ama ibadet etmeyen öğrencilere göre Olumlu Dini Başaçıkma boyutundaki maddelere katılım oranlarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Kendini dindar olarak tanımlayanların Dine ilgi duymayan, Dindar, ama ibadet etmeyen ve Dindar ama ibadetlerini aksatan öğrencilere göre Olumlu Dini Başaçıkma boyutundaki maddelere katılım oranlarının daha yüksek olması gayet normaldir. Bu durum, dindar kişilerin yaşadıkları sorunları ağırlıklı olarak kutsalla ilişkilendirmeyi tercih etmeleri ile, kendilerini dindar olarak görmeyenlerin ise yaşanan hadiseleri daha çok rasyonel sebeplerle açıklamaları ve seküler başaçıkma eğilimleri ile çözmeye çalışmaları ile izah edilebilir.

Dini Destek Arayışı boyutunda gruplar arası anlamlı fark incelendiğinde; ise 1-2, 1-3, 1-4, 2-4, 2-3 ve 3-4 grupları arasında istatistiki açıdan anlamlı fark olduğu görülmektedir. Bu sonuçlara göre kendini Dindar, düzenli ibadet eden olarak tanımlayan öğrencilerin, Dine ilgi duymayan, Dindar, ama ibadet etmeyen ve Dindar ama ibadetlerini aksatan öğrencilere göre Dini Destek Arayışı boyutundaki maddelere katılım oranlarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Kendini Dine ilgi duymayan olarak tanımlayan öğrencilerin, Dine ilgi duymayan, Dindar, ama ibadet etmeyen ve Dindar ama ibadetlerini aksatan öğrencilere göre Dini Destek Arayışı boyutundaki maddelere katılım oranlarının daha düşük olduğu tespit edilmiştir. Kendini Dindar ama ibadetlerini aksatan öğrencilerin, Dindar, ama ibadet etmeyen öğrencilere göre Dini Destek Arayışı

boyutundaki maddelere katılım oranlarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

İnkâr boyutunda gruplar arası anlamlı fark incelendiğinde; ise 1-2, 1-3, 1-4, 2-4, 2-3 ve 3-4 grupları arasında olduğu görülmektedir. Bu sonuçlara göre kendini Dindar, düzenli ibadet eden olarak tanımlayan öğrencilerin, Dine ilgi duymayan, Dindar, ama ibadet etmeyen ve Dindar ama ibadetlerini aksatan öğrencilere göre İnkâr boyutundaki maddelere katılım oranlarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Kendini Dine ilgi duymayan olarak tanımlayan öğrencilerin, Dine ilgi duymayan, Dindar, ama ibadet etmeyen ve Dindar ama ibadetlerini aksatan öğrencilere göre İnkâr boyutundaki maddelere katılım oranlarının daha düşük olduğu tespit edilmiştir. Kendini Dindar ama ibadetlerini aksatan olarak tanımlayan öğrencilerin, Dindar, ama ibadet etmeyen öğrencilere göre İnkâr boyutundaki maddelere katılım oranlarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Dindarlık değişkenine göre Olumlu Dini Başaçıkma, Dini Destek Arayışı ve İnkâr boyutları puan ortalaması ile ilgili Kruskal Wallis H testi Analizi sonuçlarını genel olarak değerlendirdiğimizde, kendini Dindar, düzenli ibadet eden olarak tanımlayan öğrencilerin, ‘Olumlu Dini Başaçıkma’ ve ‘Dini Destek Arayışı’ boyutlarındaki maddelere katılım oranlarının daha yüksek olduğu, ‘İnkâr’ boyutundaki maddeler katılım oranlarının ise düşük olduğu tespit edilmiştir. Dine ilgi duymayan, Dindar, ama ibadet etmeyen ve Dindar ama ibadetlerini aksatan öğrencilerde ise tam tersi bir durumun yani, ilk iki boyuttaki maddelere katılım oranlarının düşük, ‘İnkâr’ boyutundaki maddelere katılım oranlarının ise daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Öneriler

Stres, günümüzün en yaygın hastalıklarından biri haline gelmiştir. Her insan hayatı boyunca kendisini sarsan birçok önemli sorunla karşı karşıya kalabilir. İnsanda stres, sıkıntı, bunalım, çatışma, gerilim vb. rahatsızlığa yol açan problem ve hadiselerin etkileri uzun süre devam ettiği zaman kişinin dengesini bozar. Kişinin ruhsal açıdan sağlıklı olması, kendisi ve çevresi ile barışık olması, sosyal destek alması, yaşananları anlamlandırması ve problemlerin üstesinden gelme becerilerine sahip olması ile yakından ilişkilidir.

Her toplumun başaçıkma tarzları kendi kültürel yapısına göre değişebilir. Bir toplumda yaşanan olumsuz bir olay, çok ciddi sıkıntı ve problem olarak kabul edilmezken, başka bir toplum için çok önemli olabilir. O yüzden her toplumun kendi kültürel yapısına uygun başaçıkma ve dini başaçıkma ölçeklerinin geliştirilmesi önem arz etmektedir.

Üniversite eğitimi, ergenlik ve gençlik dönemlerin iç içe geçtiği önemli bir dönemde gerçekleşmektedir. Gençlerin kimlik karmaşası, çatışma, gelecek kaygısı, gerilim gibi sorunlarla en yoğun karşılaştıkları bir dönemdir. Karşılaşılan problemlerin üstesinden gelmede dini inanç ve değerlerin çok ciddi desteği söz konusudur. Stres ve kaygının azaltılması, olağanüstü hadiselerin açıklanması, geleceğe ümitle bakılması vb. birçok olayda insanların çoğu dini başaçıkma yöntemlerine başvurmaktadır. Bu yüzden, her yaş dönemine uygun Allah tasavvurundan, sevap-günah algısına, Allah'ın affedici oluşundan mükafat ve cezaya kadar dini inanç ve değerlerin sağlıklı bir şekilde öğrenilmesi önem kazanmaktadır.

Kaynakça

Atkinson, Rita L., et al., *Introduction to Psychology*, Ninth Edition, Harcourt Brace Publishers, 1985.

Ayten, Ali, *Tanrıya Sığınmak*, İz yayıncılık, İstanbul 2012.

Belavich, T. G., & Pargament, K. I., "The Role Of Attachment In Predicting Spiritual Coping With A Loved One In Surgery", *Journal of Adult Development*, 2002 (9), pp.13-29.

Benore, E., Pargament, K.I. & Pendleton, S., "An Initial examination of Religious Coping in Children With Asthma", *International Journal For The Psychology of Religion*, 2008, (18), pp. 267-290.

Bilgin, Vejdi, "Çağdaş Bir Fenomen: Yeni Dini Hareketler", *Din Sosyolojisi* (Edit. Mehmet Bayyığıt), Palet Yay., Konya 2013.

Büyüköztürk, Şener ve diğerleri, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Pegem Yayınları (11. Baskı), Ankara 2012.

-----, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (9.Basım), Pegem Akademi, Ankara 2008.

Bjorck, Jeffrey P. et al. (2010), "The Adolescent Religious Coping Scale: Development, Validation, and Cross-Validation, *Journal of Child and Family*, (19), pp. 343-359.

Ekşi, Halil, "Başalıkma, Dini Başalıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma" (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2001.

Güner, Ayşe, "Lise Öğrencilerinde Stres, Başaçıkma ve Dini Başaçıkma", Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2006.

Granqvist, P., "Building A Bridge Between Attachment And Religious Coping: Test of Moderators And Mediators", *Mental Health, Religion, and Culture*, 2005(8), pp. 35–47.

Granqvist, P.,& Hagekull, B., "Religiousness and Perceived Childhood Attachment: Profiling socialized correspondence and emotional compensation", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1999 (38), 254–273.

Holm, Nil G., *Din Psikolojisine Giriş*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.

Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, Ankara 1993.

-----, *Psikolojiye Giriş*, Düşünce Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2009.

-----, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*, Dem Yay., İstanbul 2009.

-----, *Din Psikolojisine Giriş*, Dem Yay., İstanbul 2010.

Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel Yayınları (19 Baskı), Ankara 2009.

Keskin, Mustafa "Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV (2004), Sayı: 2, ss.7-21.

Kirkpatrick, L. A., & Shaver, P. R. (1992), "An Attachment-Theoretical Approach To Romantic Love And Religious Belief", *Personality And Social Psychology Bulletin*, (18), 266–275.

-----, L. A., "God As A Substitute Attachment Figure: A Longitudinal Study Of Adult Attachment Style And Religious Change In College Students", *Personality and Social Psychology Bulletin*, 1998 (24), 961–973.

-----, L. A., & Shaver, P. R., "An attachment-theoretical approach to romantic love and religious belief", *Personality and Social Psychology Bulletin*, 1992 (18), pp. 266–275.

Kula, Naci, *Kimlik ve Din, Ayışığı Kitapları*, İstanbul 2001.

-----, *Deprem ve Dini Başaçıkma (Yayınlanmamış Araştırma)*, 2001.

Küçükcan, Talip & Köse, Ali, *Doğal Afetler ve Din*, İsam Yay., İst. 2000.

Mikulincer, M., Horesh, N., Eilati, I., & Kotler, M., "The Association Between Adult Attachment Style And Mental Health in Extreme Life-Endangering Situations", *Personality and Individual Differences*, 1999 (27), pp. 831–842.

Pargament, Kenneth I., et al, (1990), *God help me: (I): Religious Coping Efforts as Predictors of The Outcomes to Significant Negative Life Events*, *American Journal of Community Psychology*, pp. 793-824.

-----, Kenneth I., *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, New York: The Guilford Press, 1997.

Pargament & Brant, C. R. (1998), "Religion and Coping", *In Handbook of Religion and Mental Health* (Edit. H.G. Koenig), Academic Press, San Diego, pp. 111-128.

Şahin, N. H & Durak, A., "Kısa Semptomlu Envanteri: Türk Gençliği İçin Uyarlanması", *Türk Psikolojisi Dergisi*, 1994 (9), 31, s. 44-56.

Topuz, İlhan, "Dini Gelişim Seviyeleri ile Dini Başaçıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2003.

Ünal, Nurten, "Dini İnanç, İbadet ve Duanın Umutsuzlukla İlişkisi" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniv. Sos. Bilimler Enstitüsü, Bursa 1998.

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

KUR'ÂN PERSPEKTİFİNDEN MEDENİYETİN YÜKSELMESİNİN VE ÇÖKMESİNİN FAKTÖRLERİ*

Mohamad Zaidin MOHAMAD**

Çeviren: Mehmet Emin YURT***

Özet

Kur'ân, Allâh tarafından indirilen esaslara dayalı olarak, ibadet konularından uluslararası insani ilişkilere kadar, hayatın birçok alanında insan hayatını tanzim etmek için indirildi. O, bütün insanlara doğru yolu göstermek ve onları karanlıktan sakındırmak için bir rehberdir. O, inanç, bilgi, Allâh'a ibadet, iktisadî kurallar, uluslararası ilişkiler, sosyal ilişkiler, Savaş ve barış ve bir ülkenin nizamı gibi hususlarda olduğu gibi, önceki kavimlerin kıssaları ve bu dünyada kurdukları medeniyetlerle ilgili açıklamalar içermektedir. Gelişen hayatın düzeni hakkındaki açıklamalarında Kur'ân, dünyadaki herhangi bir milletin medeniyetinin yükselmesine ve gerilemesine veya çökmesine sebep olan faktörleri göz önüne serer. Önceki kavimlerin medeniyetlerinin çöküşünün bu çağda tekrar etmemesi için insanların bu faktörler üzerinde çalışmaları ve derin derin düşünmeleri önemlidir. İnsan medeniyetinin yükselmesi sadece

* *Factors of the Rise and Fall of Human Civilization based on the Perspective of Al-Quran*, (Advances in Natural and Applied Sciences), 7(2): 164-172, 2013, ISSN 1995-0772.

** Mohamad Zaidin Mohamad, Faculty of Islamic Contemporary Studies, Universiti Sultan Zainal Abidin, 21300 K. Terengganu, Malaysia. (Çağdaş İslâmi Araştırmalar Fakültesi, Sultan Zeynel Abidin Üniversitesi, Terengganu/Malezya)

*** Mehmet Emin Yurt, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi, Iğdır/Türkiye, neml88@hotmail.com

maddi gelişmeyle sınırlı değildir bilakis maddi ve manevi gelişmeyi de birlikte gerektirir.

Anahtar Kelimeler: Medeniyet, insan hayatları, maddi ve manevi gelişme, medeniyetin çöküşü.

Factors of the Rise and Fall of Human Civilization Based on the Perspective of al-Quran

Abstract

Al-Quran was sent down to organize human's life in various aspects of life from ibadah matters to human relations between nations, based on the guidelines sent down by Allâh. It also serves as a guide to show all mankind towards the right path and to avoid them from the darkness (or the absence of light). It contains explanation on faith, knowledge, worship to Allâh, economic principles, relationship between nations, social relationship, warfare and peacemaking and country's regulations as well as stories of previous mankind and the civilization they built in this world. In explaining about the regulations of developing life, al-Quran presents the factors that contribute to the rise and fall or collapse of civilization of a certain nation in the world. These factors are important to be studied and pondered on by all mankind in this world so that the collapse of civilization of previous mankind will not repeat itself in this era. The rise of human civilization is not limited solely to material development but it also involves mental and spiritual development.

Key Words: Civilization, human lives, mental and spiritual development, the collapse of a civilization.

Giriş

Kur'ân Müslümanlar için hayatlarının temel bilgi kaynağıdır. Kur'ân'da önceki kavimlerin yükseliş ve çöküşü ile ilgili kıssalar (anlatımlar), sadece eğlendirmek ve kulağa hoş gelsin diye yer almamaktadır. Bu kıssalar insanı bilinçlendirmek için, ders ve ibretlerle dolu tarihî olaylardır. Aslında insanlar, dünyayı yaşanılır

bir mekân kılan ve zamanın akışına paralel olarak yeryüzünde sürekli yaşayan gerçek aktörlerdir. Fakat olaylar daima aynı kalır, sorumluluklarının bilincinde olan iyi insanlar, Yüce Allâh tarafından konulan ve mutluluğu elde etmeye sebep olacak kurallara uymak sûretiyle dünyayı huzurlu ve barış dolu bir mekân yaparlarken; asi ve kibirli olanlar ise, Yüce Allâh, onlara birçok uyarı ve felaketler getirinceye kadar zarar ve sapkınlık yaparlar. Şâyet Yüce Allâh'ın kutsal kitabında anlattığı bu kıssaların arkasındaki ibretleri ve dersleri iyice incelersek, belirtilen hususlar iyi bir şekilde anlaşılabilir. Bundan dolayı bu makale, eski uygarlıkların (niçin ve nasıl) yükselip çöktükleri konusunu analiz etmeye çalışmakta ve günümüzde etrafımızda meydana gelen olayları değerlendirmede okuyucuları cesaretlendirmeye gayret göstermektedir.

Kur'ân'da Medeniyet Kavramı

Medeniyet kavramı veya hadara (yerleşik hayat), ilerleme, medeni, gelişme, kültür ve bunlar gibi aynı anlama gelen diğer kavramlar, İslâm bilginleri ile Batılı bilim adamları tarafından genişçe tartışılmıştır. Şu sonucu çıkarabiliriz: Medeniyet kavramı; ekonomik, sosyal ve siyaset gibi hayatın bütün yönlerini kapsayan ve insanlar tarafından meydana getirilmiş olan bütün başarıları içinde taşıyan bir kavramdır.

Kur'ân'ın içeriğini araştırmak sûretiyle bu kavramın bizzat kendisine odaklanmış herhangi bir tartışma bulamayız. Daha ziyade, bu kavramları bizzat medeniyet terminolojisinin tanım ve kapsamı ile ilgili konularda bulabiliriz. Bu durum Kur'ân'ın, terminoloji ve teori konuları üzerinde tartışan bir kitap olmamasından kaynaklanmaktadır (Gharab, 1985). Bilakis O, bir hidâyet kitabıdır. Onun içeriğinin büyük bir kısmı, insan hayatının, geçmişte yaşanmış olan hadiselerini anlatmaktadır. Bu noktada medeniyetle ilgili birkaç kavramı tartışıp îzah etmeye çalışacağız:

i) Karar: Bir yerde durmak veya sabit kalmak. Arap diline göre (İbn Manzûr, 214), *el-hadar* veya *el-hadarah* kavramları, bir şehir veya yerleşim yeridir (*kura*), çünkü oranın sakinleri bir mekânda ikamet ederler ve uygun meskenlere sahiptirler ve sabit kalmayı sürdürürler (*karar*). Bundan dolayı Arap dilinde *hadarah* (medeniyet) kelimesi, şehir ve yerleşim yerlerinde bulunan yerleşikliği ile sabitliği ifade eder. Bundan dolayı *karar* veya *istikrar* kavramları, medeniyetleri kendi içinde meydana getiren önemli unsurlardır. Çünkü bu sabit hayat biçimi insanoğluna bilginin gelişmesi, teknoloji, büyük şehirler ve parklar kurma ve toplumda kanun ile kurallar oluşturma gibi hususlar üzerine yoğunlaşmasına izin verir. Bu hususta Yüce Allâh şöyle buyuruyor: “Allâh O Yüce Zattır ki, sizin için yeryüzünü yerleşme yeri, göğü de kubbeli bir çatı yapmış...”¹ “Hem vakarla evinizde durun da, daha önceki Cahiliye döneminde olduğu gibi süslenip dışarı çıkmayın...”²

ii) Karye (Şehir): İnsanoğlunun yerleşim yeri. Menâr Tefsîri'nin müellifi *Karye* kavramının başkent veya büyük bir şehir olduğundan ve genellikle üst tabakanın, özellikle yönetici veya yetkililerin yerleşim yeri olduğundan bahsetmektedir (Haysruh, 1998). Bundan olayı peygamberlerin gönderildiği yerler Mekke, Sodom, Medyen ve Ahkâf şehirleri gibi politik, sosyal ve uzun dönemli stratejilere uygun bir bilgi ortamına sahip şehirler olmuştur. Gerçekte, medeniyet genellikle bu tür yerlerde ortaya çıkar. Bu konuda bilgi veren ifade Muhammed Sûresi'nde geçmektedir: “Nice şehirler vardı ki, halkı, seni süren şehrin, Mekke'nin halkından daha kuvvetli idiler. İşte Biz, onları imha ettik ve kendilerine yardım edecek kimse çıkmadı.”³

iii) Şiddet ve Kuvvet: Güç ve İktidar. Her iki kavram da, belli bir hanedan tarafından meydana getirilmiş olan bir medeniyetin

¹ Mü'min, 40/64.

² Ahzab, 33/33.

³ Muhammed, 47/13.

gücünü ve büyüklüğünü tasvîr etmek için birçok defa Kur'ân'da geçmektedir. "Onlar: "Biz güçlü, kuvvetliyiz, savaşçı milletiz. Ama irade size aittir, değerlendirip münasip gördüğünüz emri verin." dediler."⁴ Diğer bir âyette ise Yüce Allâh şöyle buyuruyor: "Onlar dünyayı hiç dolaşmıyorlar mı ki, kendilerinden önce yaşayanların akibetlerinin nasıl olduğuna bakıp anlasınlar? Onlar, kendilerinden daha güçlü idiler. Toprağı altüst etmiş, sular, maden, ekin gibi hususlardan yararlanmış ve şimdikilerin yeri imar edişlerinden daha fazlasıyla imar etmişler, resûlleri de kendilerine aşikâr, parlak deliller getirmişlerdi. Ama hakikati reddettiler ve sonuçta yok olup gittiler. Allâh onlara asla zulmetmedi, lakin onlar kendi öz canlarına zulmettiler."⁵

Ayrıca peygamberleri, sadece insanoğlunu imana ve Allâh'a mutlak bir itaate sevk eden şahıslar olarak değil, aynı zamanda insanların medeniyet ve gelişme liderleri olarak da özetleyebiliriz. Bu durum, Allâh tarafından her bir peygambere bahşedilen bilgi ve tecrübeyle de kanıtlanmıştır. Örneğin Nûh Peygamber büyük bir gemi ustası ve kaptandı. (*Hûd*, 11/37-38, 41; *Kamer* 54/13-15). İbrahim Peygamber ve oğlu İsmâil inşaat mühendisidiler. (*Bakara*, 2/127). Davûd Peygamber demir-çelik döküm uzmanı ve silahçıydı. (*Enbiyâ*, 21/80. *Seb'e*, 34/10-11). Bu arada Yûsuf Peygamber yönetim ve ekonomi uzmanıydı. (*Yûsuf*, 12/55).

Medeniyetin Yükselişi

İnsan medeniyetinin yükselişi sadece maddi gelişmeyle sınırlı değildir, aksine aklî ve rûhî gelişim (birlikte) gereklidir. Çünkü insan rûh ve bedenden oluşmaktadır ve bu iki unsur aynı zamanda geliştirilmek zorundadır. Bir milletin medeniyetinin gelişmesinin faktörleri şunlardır:

⁴ Neml, 27/33.

⁵ Rûm, 30/9.

I. İnanç (İmân) Gücü: İnanç öylesine güçlü manevi bir güçtür ki, hiçbir şey onun üstesinden gelemez. Seyyid Kutub (1982) inancın medeniyetleri kuran güç olduğunu, fakat buradaki inancın sadece siyer veya fıkıhla alakalı inanç değil, aynı zamanda insanların bizzat yaşam biçimi ve değerlerini de içeren ve fani olan insani varlıkları, bu kâinattaki her şeyin yaratıcısı olan ebedi Allâh'a bağlayan bir inanç olduğunu söylemişti. Kalpleri geliştiren, ruhları hazırlayan, çeşitli sorumluluklar yaratan ve insanları yeni bir kalıpta yeniden şekillendiren bu inançtır. Müslümanları insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmet yapan ve Roma İmparatorluğu'yla karşılaşmada, sayı ve teçhizat bakımından az olmalarına rağmen parlak başarılar elde etmelerini sağlayan işte bu güçtür. Böyle bir inançla Müslümanlar İslâm ülkelerini doğudan işgal eden Tatar ordusu ile batıdan işgal eden Haçlı ordusuna karşı savaşta parlak bir başarı elde ettiler. Yine bu inançla Müslümanlar, doğudan ve batıdan gelen işgalcilerin torunlarıyla karşılaşmada başarı elde ettiler. İnanç Müslümanlar için küfür/inkâr güçlerine karşı en kuvvetli silahtır; aslında ana ve en temel silahtır. İnanç varsa, kişinin pozisyonunu güçlendiren ve zafere giden bir yol vardır. İnanç olmadığı zaman, bütün silahlar en küçük bir fayda vermeyecektir. (Kardavî, 1985).

Gerek Fars ve gerekse de Roma güçleriyle karşılaştıklarında Müslümanlar çok büyük bir orduya sahip değillerdi. Aslında onlar, hiçbir zaman büyük miktarda mala mülke bile sahip değillerdi. Orta düzeyde yaşayan fakir bir millet idiler, öte yandan düşmanları sadece çeşitli ileri düzeyde silahlara sahip olmakla değil, aynı zamanda eğitilmiş koordineli askerî güç ve bunların planlı bir şekilde organize edilmesi noktasında onlardan daha ilerdeydiler. Müslümanların elindeki en güçlü silah o zaman da inanç idi. Müslümanlar bu inanç ile kendilerini Cahiliye dönemi ordusundan hatta sayı, güç, hayat kanun ve kuralları bakımından kendilerinden daha çok ileri bir düzeyde olan Roma ve Farslar'dan bile, daha iyi hissettiler. Yüce

Allâh'ın va'dettiği şey gerçektir: *“Sakın yılmayın (savaşta düşmanlarınıza karşı İslâm'ı kurtarmak ve yüceltmek için), üzüntüye kapılmayın (başınıza gelen şeylerden dolayı), eğer (gerçekten) îmân ediyorsanız mutlaka (düşmanlarınıza karşı zafer kazanarak) üstün gelirsiniz.”*⁶

Yine Yüce Allâh şöyle buyurmaktadır: *“Ey kâfirler! Allâh içinizden iman edip makbul ve güzel işler işleyenlere kesin olarak vaad etmektedir ki: Daha önce müminleri dünyada hakim kıldığı gibi kendilerini de hakim kılacak, kendileri için beğenip seçtiği İslâm dinini tatbik etme gücü verecek ve yaşadıkları korkulu dönemin arkasından, kendilerini tam bir güvene erdirecektir. Çünkü onlar, yalnız Bana ibadet edip hiç bir şeyi Bana ortak koşmazlar. Artık bundan sonra kim küfre sapsa, işte onlar yoldan çıkıp Allâh'a karşı gelmiş olurlar.”*⁷

II. Dini Pratiklerin (İbadetlerin) Gücü: Dini uygulamalar inançtan ayrılamaz, çünkü dini uygulamalar bizzat inancın bir sonucudur. Ancak, burada bahsedilen dini uygulamalar sadece namaz, oruç ve benzerlerine odaklanan uygulamalar değil, aynı zamanda inancı canlı tutabilen bütün donanımlara dikkat göstermek, cihat (kutsal savaş) uygulamasında ve diğer uygulamalarda başarılı olmaktır. Buna mukabil o, namaz ve oruçtan daha geniş bir kapsama sahiptir. Bir üzüntüyü ortadan kaldırmak amacıyla yapılan herhangi bir aktivite, insanların acılarını hafifletmek, zulme uğramışlara yardım etmek, baskı altında olanlara destek olmak, borçlu olanlara borç vermek, yolunu kaybetmiş olanlara yol göstermek, cahil olanları eğitmek, herhangi bir canlıdan gelen zararı önlemek, yolu kapatan herhangi bir şeyi yoldan kaldırmak, veya bu dünyada yaşayan her şeye karşı iyi olmak gibi davranışların hepsi dini uygulamalardır. (Kardavî, 1985).

⁶ Al-i İmran, 3/139.

⁷ Nur, 24/55.

Kısaca dini uygulamalar, en küçük bir dünyevî karşılık, sevgi ve arzu beklemeden ihlâsla Allâh rızası için yapılan bütün sâlih amelleri kapsamaktadır.

Dini amellerin bu türleri, günümüzde Müslümanların karşılaştığı krizi tedavi edebilecek reçetelerdir. Aslında bunlar, gelişmenin her çeşidine giden bir yol, bütün medeniyet türlerinin temel taşı ve arzulanılan ilerlemeyi başarmaya giden yegane yoldur.

Yüce Allâh şöyle buyurmaktadır: *“Şu kesindir ki Biz Zikr'den (Tevrat'tan) sonra Zebur'da da: Dünyaya salih kullarım varis olacaklar. Dünya onlara kalacak, diye yazmışızdır.”*⁸ Yüce Allâh yine şöyle buyurmaktadır: *“Erkek olsun kadın olsun, kim mümin olarak güzel işler yaparsa elbette ona güzel bir hayat yaşatacak ve onları işledikleri en güzel işleri esas alarak ödüllendirecek, kötülüklerini bağışlayacağız.”*⁹

III. Bilgi Gücü: Burada bilginin gücünden kastedilen, bütün dallarıyla birlikte din bilimlerinin; fen, coğrafya, ekonomi, bilgisayar, tıp, sosyoloji, antropoloji, astronomi, savaş teknolojisi ve benzeri bütün alanlarıyla birlikte bilimin, insanın rûh ve bedenini birlikte tatmin edebilmesidir. Güncel bilgi gıda gibi (bedene) hizmet ederken, dini bilgi ise (rûhu) tedavi etme işlevi görür. Her ikisi de gereklidir. Bilim, şayet insanları kendilerini yaratan Tanrı'yı bilmeye götürmüyorsa herhangi bir fayda sağlamayacaktır. Kâinatı yaratan Zatı unutursak, Kâinat ve içindeki tüm varlıklar hakkında her şeyi bilmenin bir yararı yoktur. Bu tür bir bilgi, insanlara hayatlarının hedeflerini tanıma ve bu dünyadaki görevlerini bilme noktasında herhangi bir yol göstericilik sağlamayacaktır. Bugün Batı toplumu kendi medeniyetini bilginin gücüyle kurmuştur, fakat ne yazık ki

⁸ Enbiya, 21/105.

⁹ Nahl, 16/97.

onların kurdukları medeniyet kimliksiz ve bir gözü kör olan bir medeniyettir.

Collin Wilson adında Batılı bir bilim adamı, Batı toplumunu içi boş bir toplum olarak tasvîr etmiştir, çünkü Batı medeniyeti sadece insan bedenini tatmin eder, manevi yönünü ise ihmal eder. Aynı düşünce Arnold Toynbe tarafından da ifade edilmişti. (Salih, 1996).

Bilgiyi sadece dini bilgi ile sınırlamak doğru değildir, çünkü bu durum İslâm'ın ilk dönem nesilleri tarafından tutulan bir yol değildi, aslında kişisel olarak dünyadan izole olup bunu da bilgiyle ilişkilendirmek, Müslümanlara yapılan bir zulüm biçimidir. Müslüman bilginler, İslâm'ın müntesipleri için hem dini konularda hem de dünyevî konularda ihtiyaç duyulan bütün ilimleri öğrenmeyi farz-ı kîfaye (zorunlu dini görev) olarak uzun zaman önce belirtmişlerdir ve şâyet Müslümanlar arasında bilgiyle iştilal eden yoksa bundan dolayı hepsinin günah işlemiş olacağını ifade etmişlerdir. İnsanlar arasında ise, bu görevi ifâ etmek için herhangi bir çaba göstermeyen yöneticiler daha fazla sorumlu olmuş olacaktırlar. (Kardavî, 1992). Yüce Allâh şöyle buyurmaktadır: *“Allâh sizin gibi iman nasip edilenlerin, hele bir de ilim nasip edilenlerin derecelerini yükseltsin. Allâh bütün yaptıklarınızdan haberdardır.”*¹⁰

IV) Cihat Gücü: Burada kastedilen cihat, sadece savaş alanında, özellikle İslâm düşmanları tarafından işgal edilen ülkelerde, düşmanlara karşı silah gücünü kullanarak savaşıma biçimi değildir. Bu şekildeki cihadın gerekliliği ve kıyamete kadar süreceği gerçeği asla inkâr edilemez. Bu cihat, cihadın daha çok fiziki biçimidir. Cihadın diğer bir biçimi de kişinin tembellik ve gevşeklik gibi arzu ve şehvetine karşı yaptığı manevî cihattır, şeytan ve onun taraftarları tarafından verilen vesveselere karşı cihat etmenin yanı sıra, toplum

¹⁰ Mücadele, 58/11.

içinde her zaman her türlü problemi meydana getiren münafıklara karşı cihat etmek de diğer cihat türlerindedir. İslâm'da gerekli olan bir diğer cihat biçimi de ümmeti (İslâm'ın müntesiplerini) değişik alanlarda geliştirmek manasına gelen "medenî cihat"tır, öyle ki, diğer milletlerle aynı seviyede olabilelim. Bu cihat ateşli silah kullanımını gerektirmez; daha çok gayret, düşünme, planlama, icraat ve bunlar gibi faaliyetleri gerektirir. Bu iki açıdan cihat gücü, dini bilgi ile çağdaş bilimi aynı zamanda elde etmeyi gerektirir. Aksi takdirde cihat, ağızdan konuşulan hoş bir söz olacaktır.

Cihadın amacı Allâh'ın yolunda yapılmış olmasıdır. Refahın, huzurun ve insanların yaşamlarının ilerlemesinin yaygınlaştırılmasını temin etmek için, Allâh'ın gücünün insanların gücünün üstünde olduğunu ilan etmek ve O'nun şer'i kanunlarını icra etmek için Allâh'ın sistemini bu dünyada uygulamaya koymaktır (al-Asnawi). Cihat, kuvvetin bütün biçimlerini gerektirir. Bundan dolayıdır ki Müslümanların önceki dönemlerde büyük medeniyetler kurmayı başarmış olmaları şaşırtıcı değildir. Onlar, Yüce Allâh'ın şu âyetini tam olarak anlamışlardır: *"Onlara (düşmanlara) karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihat için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın, onunla Allâh'ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve onlardan başka sizin bilmediğiniz, Allâh'ın bildiği (düşman) kimseleri korkutursunuz. Allâh yolunda ne harcarsanız size eksiksiz ödenir, siz asla haksızlığa uğratılmazsınız."*¹¹

V) Hukuk Gücü: Hukuk gücü bir ülkedeki en önemli güçlerden birisidir. Yasalar mümkün olduğu kadar yansıtılıp uygulanırsa o ülkenin gücü var olur. Diğer taraftan eğer elit tabaka insanları bazı suçlardan hükümlü olduğu halde yasaların üstünde tutulup onlardan etkilenmez iken, yasalar sadece normal vatandaşlara karşı uygulanırsa, bu tür yasaların uygulanması bir zayıflık örneğidir, öyle ki bu husus bir ülkenin başarısız olmasında

¹¹ Enfal, 8/60.

hassas bir nokta haline gelir. Çünkü yasalar toplum içinde adaleti ayakta tutmak için yapılır. Adalet, uygulamada başarısız olunca, ülke ve onun vatandaşları kaos ortamının altında kalacaklardır. İnsanlar arasında adaleti ayakta tutmaya en uygun olan yasalar Allâh tarafından inzal edilen yasalardır. Çünkü Allâh hem yaratmış olduğu kullarının huylarını ve davranışlarını en iyi bilen olduğu gibi, insanları adeta bir iç kanseri gibi sessizce yok eden bütün yanlış davranışları ve günah türlerini durdurup önleyebilecek yasaları da en iyi bilendir. Bu gerçeği kavrayan Halife Ömer İbn Hattâb, içki müptelası bir şahıs olan oğlu Abdurrahman el-Avsat'ın yaptığı en ufak hataların bile cezasını infaz ederek onu hapsedmiştir. (Kandehlevî, 1987). Yüce Allâh şöyle buyurmaktadır: *“Sonra da seni din konusunda bir şeriat sahibi kıldık. Sen ona uy; bilmeyenlerin isteklerine uyma.”*¹²

VI) Dayanışma Gücü: Dayanışma bir milletin yükselmesi noktasında hayati bir unsurdur, velev ki o millet küçük olsun ve vatandaşlarının sayısı da az olsun. Kur’ân, özellikle düşmanlara karşı ve ülkenin kalkınması için planlar yapma noktasında bu dayanışmaya büyük önem vermektedir. Yüce Allâh şöyle buyurmaktadır: *“Allâh ve Resûlüne itaat edin, birbirinizle çekişmeyin; sonra korkuya kapılırsınız da kuvvetiniz gider. Bir de sabredin. Çünkü Allâh sabredenlerle beraberdir.”*¹³ Önemli dayanışma biçimlerinden birisi de bilginler tarafından temsil edilen bilgi gücü ile yöneticiler tarafından temsil edilen siyasi güç arasındaki dayanışmadır. Bu metot, insanlık ve medeniyet tarihinde birçok defa ortaya çıkmış ve tarihte uygulanmış olan bir metottur. Zararlı krizlerin eğitim ve siyasi kurumlarda meydana geldiği dönemlerde fanatizm, ülkenin iç ve dış sorunlarının çözülemeyecek dereceye kadar çıkmasına sebep olacak şekilde yayılmıştır. Uzun zaman önce yaşamış olan Allâh'ın

¹² Casiye, 45/18.

¹³ Enfal, 8/46.

peygamberi Süleyman (s)'ın krallığını güçlendirmiş olan husus bu iki kurum arasındaki dayanışmanın meydana getirdiği enerjidi. Yüce Allâh şöyle buyurmaktadır: *“Kitaptan (Allâh tarafından verilmiş) bir ilmi olan kimse ise: Gözünü açıp kapamadan ben onu sana getiririm, dedi. (Süleyman) onu (melikenin tahtının) yanı başına yerleşmiş olarak görünce: Bu, dedi, şükür mü edeceğim, yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni sınamak üzere Rabbimin (gösterdiği) lütfundandır. Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur, nankörlük edene gelince, o bilsin ki, Rabbimin hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, çok kerem sahibidir.”*¹⁴

Medeniyetin Çöküşü

Kur'ân'daki âyetlerin bağlamı açıklıyor ki, bir medeniyetin çöküşü demek belli bir kavim ve medeniyetin bir bütün olarak yıkımı veya diğer bir deyişle tamamen yok olması anlamına gelmemektedir. Burada vurgulanması gereken önemli bir husus, en büyük ve en şiddetli çöküş bir milletin kimliğinde meydana gelen çöküştür. Tarih, bir milletin çöküşünün iki durumda meydana gelebileceğini ortaya koymaktadır; Ad ve Semûd halklarında olduğu gibi kökten bir helakin olması veya toplumların dış dünyaya daha fazla bir etki ve katkı gösteremeyecek derecede durgun (statik) ve zayıf bir hale dönüştüğü kimlikli bir çöküşün meydana gelmesi. Medeniyetlerin etkilerinin azalması dünyayı belli bir döneme sürükler, daha güçlü ve önceki medeniyetlerin yerine geçmek için daha fazla potansiyele sahip başka medeniyetler ortaya çıkacaktır. Bu durum *Hayshur'un “Sunenu't-Tedavül ve'l-İstibdalü'l-Hadari”* (Dönüşümün Doğası ve Medeniyetlerin Yer Değiştirmesi) adlı kitabında bahsettiği durumdur (Hayshur, 1998). Şuna gerçekten inanmak zorundayız ki, insanlar bütün gayri ahlaki ve zararlı davranışları yapmak suretiyle bizzat kendileri O'nun nimet ve ihsanlarından kendilerini mahrum etmediği sürece Yüce Allâh kullarının sahip olduğu nimet ve ihsanları

¹⁴ Neml, 27/40.

onlardan kesmeyecektir. Diğer bir deyişle Allâh'ın nimetlerine nankörlük yapmadıkları müddetçe, Allâh onları cezalandırmaz. Yüce Allâh şöyle buyurmaktadır: *“Bir toplum kendilerindeki özellikleri değiştirmeye kadar Allâh, onlarda bulunanı değiştirmez.”*¹⁵ Yüce Allâh şöyle buyurmaktadır: *“Bu da, bir millet kendilerinde bulunanı (güzel ahlâk ve meziyetleri) değiştirmeye kadar Allâh'ın onlara verdiği nimeti değiştirmeyeceğinden dolayıdır. Gerçekten Allâh işitendir, bilendir. (Evet, bunların durumu), Firavun ailesi ve onlardan öncekilerin durumuna benzer. Onlar Rablerinin âyetlerini yalanlamışlardı; biz de onları günahlarından ötürü helâk etmiştik ve Firavun ailesini (denizde) boğmuştuk. Hepsi de zalimler idiler.”*¹⁶ Kur'ân'da bahsedildiği üzere medeniyetin çökmesine neden olan pek çok faktör vardır, onlardan bazıları şunlardır:

I) Manevi Çöküntü: Ad, Semûd, Firavun ve diğer kavimler gibi önceki peygamberlerin kavimleri, gurur, kibir, büyüklenme ve kendini beğenme (ucub) gibi ikinci (ve üst) seviyedeki zararlara yol açan ki bunlar da Allâh'a ve peygamberine inanmamak veya şüphe etmek (küfür), Allâh'a başka bir şeyi ortak koşmak (şirk), küçük veya önemsiz meselelerde gerçeği söylemeyi bırakmak, lüks ve konfor içinde başka şeyleri ihmal etmek, ölümden sonraki hayatla ilgili meseleleri inkar etmek gibi şiddetli manevî ve ahlâki zararlardan dolayı helak edildiler. Maneviyatları düzelme ihtimalinin ötesinde zarar görmüş olduğundan dolayı, Yüce Allâh büyük sel, kasırga, deniz dalgaları, deprem, kuş saldırısı veya türü bile bilinmeyen diğer hayvan saldırıları gibi değişik silah ve ordu çeşitleriyle o kavimlerin halkını yok etti. Yüce Allâh şöyle buyurmaktadır: *“Göklerin ve yerin orduları Allâh'ındır. Allâh bilendir, her şeyi hikmetle yapandır.”*¹⁷

II) Zalim, Zengin ve Ehil Olmayanların Lider Olarak Atanması: Yüce Allâh şöyle buyurmaktadır: *“Bir ülkeyi helâk etmek*

¹⁵ Ra'd, 13/11.

¹⁶ Enfal, 8/53-54.

¹⁷ Fetih, 48/4.

istediğimizde, o ülkenin zenginlik sebebiyle şımarmış lüks içinde yaşayan şımarıklarına - mutrafunlarına (iyilikleri) emrederiz; buna rağmen onlar orada kötülük işlerler. Böylece o ülke, helâke müstahak olur; biz de orayı darmadağın ederiz. Nûh'tan sonraki nesillerden nicelerini helâk ettik. Kullarının günahlarını bilen ve gören olarak Rabbin yeterlidir.”¹⁸ Bu âyette geçen “mutrafûn” kavramı sadece insanların varlıklı gurubu anlamına gelmemektedir, aynı zamanda kibirli ve kötü kişiler, krallar, yüksek rütbeli kişiler/görevliler, nüfuz sahibi olup adil olmayanlar bu kavramın kapsamına girer, çünkü sivil halk ekseriyetle bu liderlerin peşinden gider. Bu durum, bir milletin Allâh tarafından ihsana veya musibete uğramasının belirlenmesi noktasında, o milletin liderlerinin nasıl büyük bir etkiye sahip olduklarının bir resmini vermektedir. Şüphesiz ki Kur'ân insanları, liderlerini iyi kimseler arasından seçmelerini hatırlatmaya devam etmektedir ve lider olarak atanan kimselere de vatandaşlara karşı mümkün olan en iyi biçimde liderlik görevlerini yerine getirmeleri için sürekli uyarılar yapmaktadır.

III) Toplumsal Bozulma: Yüce Allâh şöyle buyurmaktadır: *“Böylece onu yalancılıkla suçladılar; biz de kendilerini helâk ettik. Doğrusu bunda büyük bir ibret vardır; ama çokları iman etmezler.”¹⁹ Yüce Allâh şöyle buyurmaktadır: “Bunun üzerine onları azap yakaladı. Doğrusu bunda, büyük bir ders vardır; ama çokları iman etmezler.”²⁰ Yüce Allâh şöyle buyurmaktadır: “Elbet bunda büyük bir ibret vardır; fakat çokları iman etmezler.”²¹ Şu'ara sûresinin bu üç âyetinin hepsi de şunu fazlasıyla açıklıyor ki, zararlar ve bozulma topluma ulaştığında herhangi bir medeniyetin veya kavmin başına felaket gelecektir. Diğer bir deyişle, toplumun çoğunluğu bozuk yaşam tarzları altında yaşarken; aynı zamanda dindar ve iyi olanlar toplumun azınlığını*

¹⁸ İsrâ, 17/16-17.

¹⁹ Şu'ara, 26/139.

²⁰ Şu'ara, 26/158.

²¹ Şu'ara, 26/174.

oluşturup, nasihat ve tebliğ araçlarını kullanmalarına rağmen toplumu daha fazla değiştiremediklerinde, böyle bir durumda Yüce Allâh felaketlerini gönderip azınlıkta olan iyi gurubu kurtarır.

Bu nedenle bugün Müslümanlar açısından doğru olanı yapmak ve yanlış olanı da yasaklamak (*emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker*) aktivitesine önem vermek çok önemlidir. Çünkü meydana gelen zarar ve bozulmalar hala kontrol altında ve çok fazla yaygınlaşmış değil. Yüce Allâh şöyle buyurmaktadır: *"İsrail oğullarından kâfir olanlar, Davud ve Meryem oğlu İsa diliyle lânetlenmişlerdir. Bunun sebebi, söz dinlememeleri ve sınırı aşmalarıdır. Onlar, işledikleri kötülükten, birbirini vazgeçirmeye çalışmazlardı. Andolsun yaptıkları ne kötüdür."*²² Aslında, doğru olanı yapmak yanlış olanı da nehyetmek Yüce Allâh'ın da bahsettiği gibi bizim en temel görevimizdir: *"Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder; kötülükten meneder ve Allâh'a inanırsınız."*²³

IV) Allâh'ın Emirlerine Karşı Çıkmak ve Gayrı Ahlâki Davranışlar Yapmak: Gayrı ahlâki ve bozuk işlerle meşgul olan insanlara, kendilerini kurtarmak ve zararlı şeylerle meşgul olmaya devam etmekten geri dönüp tevbe etme şansı ve imkânı verilmektedir. Bu, Yüce Allâh'ın kullarına karşı nasıl en merhametli ve en şefkatli olduğunun kanıtıdır. Gayrı ahlâki davranışlar Firavun ve taraftarlarının helak edilmesinin sebebiydi, bu durumun bir kanıtı olarak Yüce Allâh şöyle buyurmaktadır: *"Andolsun ki, biz de Firavun'a uyanları ders alsınlar diye yıllarca kuraklık ve mahsul kıtlığı ile cezalandırdık. Onlara bir iyilik (bolluk) gelince, "Bu bizim hakkımızdır" derler; eğer kendilerine bir fenalık gelirse Musa ve onunla beraber olanları uğursuz sayarlardı. Bilesiniz ki, onlara gelen uğursuzluk Allâh katındandır, fakat onların çoğu bunu bilmezler. Ve dediler ki: "Bizi büyülemek için ne*

²² Maide, 5/78-79.

²³ Âl-i İmran, 3/110.

mucize getirirsen getir, biz sana inanacak değiliz.” Biz de ayrı ayrı mucizeler olarak onların üzerine tufan, çekirge, haşere, kurbağalar ve kan gönderdik; yine de büyüklük tasladılar ve günahkâr bir kavim oldular.”²⁴

Yukarıdaki âyetler, Firavun'un hakikate karşı nasıl inatçı ve kibirli olduğunu açıklamaktadır. (Bu hakikat) onlara Allâh'tan getirilmiş bir açıklama olarak, Musa (s)'ın ifadeleri üzerinden veya felaket ve hastalıklar üzerinden (getirilmiş bir açıklama olmasına rağmen) Firavun, Musa (s) tarafından getirilen hakikat işaretini kabul etmeyi reddedip tartışmaya devam ediyordu. Onlar, kuraklık salgını, büyük sel gibi afetlerin sebep olduğu açlık ve yoksulluk kriziyle vuruldular ve ekinleri çekirge gibi hayvanlar tarafından yok edildi. Onlar, hastalıkların yayılmasıyla (kıvımlın yayılması gibi) imtihan edildiler, ta ki bu hastalıklar hayatlarını harap etti. Ayrıca yemek kaplarını dolduruncaya kadar (çoğalan) kurbağa saldırısından da kendilerini kurtaramadılar. Onları (hatalarından pişman olup) tevbe ettirmek için Yüce Allâh su kaynaklarını kana dönüştürerek kuruttu. Yine de bütün bu felaketler onların rûhlarını ve bâtil inançlarını temizleyemedi. Tâ ki en sonunda, Allâh'a karşı inatçılık ve kibirlerine karşı son bir ceza olarak suya gömüldüler.

V) Zulmün Yaygınlaşması: Baskıcılık veya Arap dilinde “Zulm” olarak ifade edildiği gibi bu kelime asıl manası itibariyle “bir şeyi ait olduğu yere koymamak” manasına gelir. Ancak Kur'ân'daki âyetlere göre zulüm kelimesinin manasına gelebilecek birkaç tane olumsuz anlam vardır, onlardan birisi de “şirk”tir. Yüce Allâh şöyle buyurmaktadır: “Allâh'a ortak koşma! Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür.”²⁵ Diğer bir âyette ise Yüce Allâh şöyle buyurmaktadır: “Allâh, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını, (günahları) dilediği kimse için bağışlar. Allâh'a ortak koşan kimse büyük bir

²⁴ A'raf, 7/130-133.

²⁵ Lokman, 31/13.

günah (ile) iftira etmiş olur."²⁶ Şirk (Allâh'a başka bir şeyi ortak koşmak) en büyük günah olduğu için bu günahın bağışlanması yoktur. Yüce Allâh'ın şirk koşan insanlara azap ve cezalar verip onları imha etmesi garip bir durum değildir. Zalim insanların ortadan kaldırılması "sünnetullah" tandır (Allâh'ın yasalarındandır) ve zulüm bir medeniyetin çöküşünün, herhangi bir imparatorluk veya krallığın yıkılmasının ana sebeplerinden birisidir.

Kur'ân, Hûd Peygamber'in kavmi olan Ad halkının başına gelen yıkımı tasvîr eder, Yüce Allâh şöyle buyurmaktadır: *"(Ey Muhammed!) İşte bu, (halkı helâk olmuş) memleketlerin haberlerindedir. Biz onu sana anlatıyoruz; onlardan (bugüne kadar izleri) kalan da vardır, biçilmiş ekin (gibi yok olan) da vardır. Onlara biz zulmetmedik; fakat, onlar kendilerine zulmettiler. Rabbinin (azap) emri geldiğinde, Allâh'ı bırakıp da taptıkları tanrıları, onlara hiçbir şey sağlamadı, ziyanlarını artırmaktan başka bir şeye yaramadı. Rabbin, haksızlık eden memleketleri (onların halkını) yakaladığında, onun yakalayışı işte böyle (şiddetlidir). Şüphesiz onunun yakalaması pek elem vericidir, pek çetindir!"*²⁷

Seyyid Kutub'a göre "onlar kendilerine zulmettiler" ifadesi burada "akıllarını Allâh'a itaat etme noktasında kullanmadılar" manasına gelir. Bunun sonucunda hakikatten uzaklaşıp inkâr ettiler. Allâh'ın (kendilerine ibret olsun diye gönderdiği) cezalarını eğlence (konusu) yaptılar ve akıllarını doğru dürüst kullanmadılar. Bundan dolayı Allâh, onların davranışlarına uygun olarak üzerlerine felaketler gönderdi. (Kutub, 1997). Yüce Allâh şöyle buyurmaktadır: *"Nitekim birçok memleket vardı ki, o memleket (halkı) zulmetmekte iken, biz onları helâk ettik. Şimdi o ülkelerde duvarlar, (çökmüş) tavanların üzerine yıkılmıştır. Nice kullanılmaz hale gelmiş kuyular ve ıssız kalmış) ulu saraylar vardır. (Sana karşı çıkanlar) hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Zira*

²⁶ Nisa, 4/48.

²⁷ Hûd, 11/100-102.

*dolaşsalardı elbette düşünecek kalpleri ve işitecek kulakları olurdu. Ama gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lâkin göğüslerin içindeki kalpler kör olur.”*²⁸ Zemahşerî (1995)'ye göre yukarıdaki âyette geçen kasaba Salih Peygamber'in gönderildiği yer olan Medyen'dir. Kalıntılar, (âyette de anlatıldığı gibi) onlar tarafından meydana getirilen medeniyet ve ilerlemeyi açıkça tasvîr etmektedir. Fakat (bütün o imkânları), zulümlerinin bir neticesi olarak başlarına gelen Allâh'ın cezasına karşı bir işe yaramadı.

VI) Allâh'ın Nimetlerine Karşı Nankörlük: Yüce Allâh şöyle buyurmaktadır: *“Andolsun, Sebe' kavmi için oturduğu yerlerde büyük bir ibret vardır. Biri sağda, diğeri solda iki bahçeleri vardı. (Onlara:) Rabbinizin rızkından yiyin ve O'na şükredin. İşte güzel bir memleket ve çok bağışlayan bir Rab! Ama onlar yüz çevirdiler. Bu yüzden üzerlerine Arim selini gönderdik. Onların iki bahçesini, buruk yemişli, acı ılgımlı ve içinde biraz da sedir ağacı bulunan iki (harap) bahçeye çevirdik.”*²⁹ Sebe' gelişmiş ve müreffeh bir ülkeydi. Halkının mimarî alanda ilerleme seviyesini yansıtan bütünüyle güzel ve sağlam yapılarla donanmış bir bahçenin içinde bulunan bir şehirdi. Fakat Allâh tarafından verilen yetenekler ve nimetler unutulduğunda Allâh onları Arim seliyle yok etti.

VII) İnsanları (Haktan) Uzaklaştıran Konfor: Konfor, yukarıda da bahsedildiği gibi sahibini, Allâh'ı hatırlamayı ihmal eden bir kişi oluncaya kadar (haktan) uzaklaştırır. Bu durum, Yüce Allâh'ın buyurduğu üzere Firavun ve Kârun kıssasında görülebilir: *“Kârun, Musa'nın kavminden idi de, onlara karşı azgınlık etmişti. Biz ona öyle hazineler vermiştik ki, anahtarlarını güçlü kuvvetli bir topluluk zor taşırdı. Kavmi ona şöyle demişti: Şımarma! Bil ki Allâh şımarıkları sevmez. Allâh'ın sana verdiğinden (O'nun yolunda harçayarak) ahiret yurdunu iste; ama dünyadan da nasibini unutma. Allâh sana ihsan ettiği gibi, sen de*

²⁸ Hac, 22/45-46.

²⁹ Sebe', 34/15-16.

(insanlara) iyilik et. Yeryüzünde bozgunculuğu arzulama. Şüphesiz ki Allâh, bozguncuları sevmeyiz. Kârûn ise: O (servet) bana ancak kendimdeki bilgi sayesinde verildi, demişti. Bilmiyor muydu ki Allâh, kendinden önceki nesillerden, ondan daha güçlü, ondan daha çok taraftarı olan kimseleri helâk etmişti. Günahkârlardan günahları sorulmaz (Allâh onların hepsini bilir). Derken, Kârûn, ihtişamı içinde kaominin karşısına çıktı. Dünya hayatını arzulayanlar: Keşke Kârûn'a verilenin benzeri bizim de olsaydı; doğrusu o çok şanslı! dediler. Kendilerine ilim verilmiş olanlar ise şöyle dediler: Yazıklar olsun size! İman edip iyi işler yapanlara göre Allâh'ın mükâfatı daha üstündür. Ona da ancak sabredenler kavuşabilir. Nihâyet biz, onu da, sarayını da yerin dibine geçirdik. Artık Allâh'a karşı kendisine yardım edecek avanesi olmadığı gibi, o, kendini savunup kurtarabilecek kimselerden de değildi. Daha dün onun yerinde olmayı isteyenler: Demek ki, Allâh rızık, kullarından dilediğine bol veriyor, dilediğine de az. Şâyet Allâh bize lütufta bulunmuş olmasaydı, bizi de yerin dibine geçirirdi. Demek ki inkârcular iflâh olmazmış! demeye başladılar.”³⁰

VIII) Rasûlullah (s)’ın Sünnetini Kabul Etmemek: Kur’ân’ın dünyadaki bütün Müslümanlara tek başına yeterli olduğunu iddia ederek hadislere itirazlarını açıkça ifade eden (bazı) insan grupları var. Belki de Allâh’ın Peygamber’i ile ilgili olarak bu yalanları sebebiyle Yüce Allâh onları âyetleriyle uyarabilir (yani onlara uyarıcı nitelikte bazı musîbetler gönderebilir). Onların bu ciddi dini hatalarından dolayı, şüphe yok ki peygamberlere karşı çıkan bu gruplar dünyanın sonunda bize bir ibret olsun diye Allâh tarafından yok edilir. Peygamberlerin sünnetleri dinin temel kaidelerindendir ve hiç kimse tarafından üzerinde oynanamaz. Allâh Nûh Peygamber’in kavmiyle ilgili olarak şöyle buyurmaktadır: “Nûh kavmine gelince, peygamberleri yalancılıkla itham ettiklerinde onları, suda boğduk ve kendilerini insanlar için bir ibret yaptık. Zalimler için acıklı bir azap

³⁰ Kasas, 28/76-82.

hazırladık."³¹ Ad kavminin Peygamber'i ile ilgili olarak da şöyle buyurmaktadır: "Siz her yüksek yere bir alâmet dikerek eğleniyor musunuz? Temelli kalacağınızı umarak sağlam yapılar mı ediniyorsunuz? Yakaladığınız zaman, zorbalar gibi mi yakalyorsunuz? Artık Allâh'tan korkun ve bana itaat edin. Bildiğiniz şeyleri size bol bol veren Allâh'dan korkun. "O size verdi: davarlar, oğullar". "Bahçeler çeşmeler." (Allâh'a karşı gelmek) den sakının. Doğrusu sizin hakkınızda muazzam bir günün azabından endişe ediyorum. (Onlar) şöyle dediler: Sen öğüt versen de, vermesen de bizce birdir. Bu, öncekilerin geleneğinden başka bir şey değildir. Biz azaba uğratılacak da değiliz. Böylece onu yalancılıkla suçladılar; biz de kendilerini helâk ettik. Doğrusu bunda büyük bir ibret vardır; ama çokları iman etmezler."³²

IX) Sosyal Hastalıklar: Bir kavmin altüst olup yıkılmasını davet eden hususlardan birisi de, toplumun bünyesinde sosyal hastalıkların yaygınlaşmasına rağmen dindar ve akıllı kişilerin sessizliklerini devam ettirmeleridir. Bu noktada, homoseksüellik (livata) yapan Lût Peygamber'in kavminin akıbetinin ne olduğuna dikkatle bakınız. Yüce Allâh şöyle buyurmaktadır: "Ey elçiler! (Başka) ne işiniz var?" dedi. Dediler ki: "Biz, suçlu bir topluma (onları helâk etmeye) gönderildik." "Ancak Lût ailesi hariç. Onların hepsini kurtaracağız." "(Fakat Lût'un) karısı müstesna; biz onun geri kalanlardan olmasını takdir ettik." Melek olan elçiler Lût âilesine gelince, Lût onlara: "Hakikaten siz tanınmayan kimselersiniz" dedi. Dediler ki: "Bilakis, biz sana, onların şüphe etmekte oldukları şeyi (azabı ve helâkı) getirdik. Sana gerçeği getirdik; biz, hakikaten doğru söyleyenleriz. Gecenin bir bölümünde aile fertlerini yola çıkar, sen de arkalarından yürü. Sizden hiç kimse, sakın dönüp de ardına bakmasın, istenen yere gidin." Ona (Lût'a) şu hükmümüzü vahyettik: "Sabaha çıkarlarken mutlaka onların ardı kesilmiş olacaktır." Şehir halkı, birbirlerini kutlayarak, (meleklerin yanına) geldiler. (Lût) onlara "Bunlar

³¹ Nuh, 25/37.

³² Şu'ara, 26/128-139.

benim misafirimdir. Sakın beni utandırmayın; Allâh'tan korkun, beni rezil etmeyin!" dedi. "Biz seni, el âlemin işine karışmaktan men etmemiş miydik?" dediler. (Lût:) İşte kızlarım! (Düşündüğünüzü) yapacaksınız (onlarla evlenin), dedi. (Resûlüm!) Hayatın hakkı için onlar, sarhoşlukları içinde bocalıyorlardı. Güneş doğarken onları o korkunç ses yakaladı. Böylece ülkelerinin üstünü altına getirdik. Üzerlerine de balçıktan pişirilmiş taşlar yağdırdık. İşte bunda ibret alanlar için işaretler vardır."³³

Şiddetli sosyal hastalıklar bazı toplumlarda muamelat hususları da dâhil olmak üzere hayatın bütün alanlarına yayılmıştır. İktisadî konulardaki bozukluk Şuayb Peygamber'in kavminin (adeta) kültürü haline gelmişti. Bununla ilgili olarak yüce Allâh şöyle buyurmaktadır: "Medyen'e de kardeşleri Şuayb'ı (gönderdik). Dedi ki: Ey kavmim! Allâh'a kulluk edin! Sizin için ondan başka tanrı yoktur. Ölçüyü ve tartıyı eksik yapmayın. Zira ben sizi hayır (ve bolluk) içinde görüyorum. Ve ben, gerçekten sizin için kuşatıcı bir günün azabından korkuyorum. Ve ey kavmim! Ölçüyü ve tartıyı adaletle yapın; insanlara eşyalarını eksik vermeyin; yeryüzünde bozguncular olarak dolaşmayın. Eğer mümin iseniz Allâh'ın (helâlinde) bıraktığı (kâr) sizin için daha hayırlıdır. Ben üzerinize bir beklî değilim. Dediler ki: Ey Şuayb! Babalarımızın taptıklarını (putları), yahut mallarımız hususunda dilediğimizi yapmayı terk etmemizi sana namazın mı emrediyor? Oysa sen yumuşak huylu ve çok akıllısın! Dedi ki: Ey kavmim! Eğer benim, Rabbim tarafından (verilmiş) apaçık bir delilim varsa ve O bana tarafından güzel bir rızık vermişse buna ne dersiniz? Size yasak ettiğim şeylerin aksini yaparak size aykırı davranmak istemiyorum. Ben sadece gücümün yettiği kadar ıslah etmek istiyorum. Fakat başarmam ancak Allâh'ın yardımı iledir. Yalnız O'na dayandım ve yalnız O'na döneceğim. Ey kavmim! Sakın bana karşı düşmanlığınız, Nûh kavminin veya Hûd kavminin yahut Sâlih kavminin başlarına gelenler gibi size de bir musibet getirmesin! Lût kaomi de sizden uzak değildir. Rabbinizden bağışlanma dileyin; sonra O'na tevbe edin. Muhakkak ki Rabbim çok

³³ Hicr, 15/57-75.

merhametlidir, (müminleri) çok sever. Dediler ki: Ey Şuayb! Söylediklerinin çoğunu anlamıyoruz ve içimizde seni cidden zayıf (âciz) görüyoruz! Eğer kabilen olmasa, seni mutlaka taşıyarak öldürürüz. Sen bizden üstün değilsin. (Şuayb:) "Ey kavmim dedi, size göre benim kabilem Allâh'tan daha mı güçlü ve değerli ki, onu (Allâh'ın emirlerini) arkanıza atıp unuttunuz. Şüphesiz ki Rabbim yapmakta olduklarınızı çepeçevre kuşatıcıdır. Ey kavmim! Elinizden geleni yapın! Ben de yapacağım! Kendisini rezil edecek azabın geleceği şahsın ve yalancının kim olduğunu yakında öğreneceksiniz! Bekleyin! Ben de sizinle beraber beklemekteyim." Emrimiz gelince, Şuayb'ı ve onunla beraber iman edenleri tarafımızdan bir rahmetle kurtardık; zulmedenleri ise korkunç bir gürültü yakaladı da yurtlarında diz üstü çöke kaldılar. Sanki orada hiç barınmamışlardı. Biliniz ki, Semûd kavmi (Allâh'ın rahmetinden) uzak olduğu gibi Medyen kavmi de uzak oldu."³⁴ Bunlar, Allâh tarafından yok edilen sosyal hastalıklı toplumların iki örneğidir. Ancak bizi daha fazla ilgilendiren husus, bugünkü insan toplumunda bütün gayrı ahlakî davranışların ve sosyal hastalıkların hesaba katılıp üzerinde çokça durulması gerektiği hususudur. İhmalkar davranmakla beraber, Allâh'ın cezasından kendimizi güvende hissedebilir miyiz?!

SONUÇ

İslâm toplumu günümüzde ciddi manada bilinçli ve tevbekar olmalı, Allâh'a geri dönmeli O'na yönelmelidir. Müslümanların yaşantılarında yaptıkları ve günlük hayatın adeta bir kuralı ve gerekliliği haline gelmiş olan çok sayıda zararlı davranışlar ve bozulmalar var. Yöneticiler ve âlimler, meydana gelmiş olan uyumsuzluğu ortadan kaldırmak için el ele verip çalışmak zorundadır. Son zamanlarda meydana gelen anormal tabiat olaylarından dolayı endişeliyiz, aslında bunlar Allâh'ın uyarıları olarak ele alınıp üzerinde düşünülmesi gereken hususlar olup, önceki

³⁴ Hûd, 11/84-95.

kavimlerin başına gelen yıkımların hepimizin başına gelmeden önce toplumu yeniden düzelterek uygun davranışların yapılması gerekmektedir. Şu gerçek iyice kavranmalıdır ki, Sünnetullah değişmez ve önceki insanların başına gelmiş olanların bizim de başımıza gelebileceği imkânsız değildir. Yüce Allâh şöyle buyurmaktadır: “*Allâh’ın kanununda asla bir değişiklik bulamazsın.*”³⁵ Günümüz Müslümanları açısından, toplumda meydana gelmiş olan zarar ve bozulmaların kontrol altına alınması ve daha fazla yayılmaması için, doğru olan davranışların yapılması ve yanlış olan davranışların da yasaklanması hususunun üzerinde durulması çok önemlidir. Yüce Allâh şöyle buyurmaktadır: “*İsrail oğullarından kâfir olanlar, Davud ve Meryem oğlu İsa diliyle lânetlenmişlerdir. Bunun sebebi, söz dinlememeleri ve sınırı aşmalarıdır. Onlar, işledikleri kötülükten, birbirini vazgeçirmeye çalışmazlardı. Andolsun yaptıkları ne kötüdür!*”³⁶

KAYNAKÇA

Abu Dawud, Sulayman b. al-Ashcath. n.d. *Sunan*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Asnawi, Jamal al-Din Abd al-Rahman. n.d. Nihayah al-Sulbi Sharh al-Wusul ila ‘Ilm al-Usul. Cairo: Maktabah Muhammad Ali al-Subaih.

Gharab, Ahmad cAbd al-Hamid, 1985, *al-Shakhsiyah al-İnsaniyyah fi Daw’ al-Qur’an*. Cairo: al-Hay’ah al-Ammah Li al-Kitab.

Hayshur, Muhammad, 1998, *Sunan al-Qur’an fi Qiyam al-Hadarat wa Suqutiha*. Cairo: Dar al-Wafa’.

Ibn Manzur, Muhammad b. Mukarram, 1996, *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-Arabi.

³⁵ Fetih, 48/23.

³⁶ Maide, 5/78-79.

Al-Kandahlawi, 1987, *Hayah al-Sahabah*. Damuscus: Dar al-Qalam.

Al-Khatib, Muhammad Abdullah. n.d. *Khasa'is al-Mujtama' al-Islami*. Cairo: Dar al-Tawzi' al-Islami.

Malik b. Nabi, 1976, *Shurut al-Nahdah*. Beirut: Dar al-Fikr.

Muhammad Sabc, Tawfiq, 1984, *Qiyam Hadariyyah fi al-Qur'an*. Cairo: Dar al-Manar.

Al-Qaradawi, Yusuf, 1985, *al-Ibadah fi al-Islam*. Cairo: Maktabah Wahbah.

Al-Qaradawi, Yusuf, 1985, *Ayn al-Khalal*. Cairo: Dar al-Sahwah li al-Nashr.

Al-Qaradawi, Yusuf, 1992, *Liqa'at wa Muhawarat hawl al-Islam wa al-'Asr*. Cairo: Maktabah Wahbah.

Qutub, Sayyid, 1982, *Fi Zilal al-Qur'an*. Cairo: Dar al-Shuruq.

Salih, Sa'd al-Din al-Sayyid, 1996, *Strategi Musuh Menentang Islam*. Trans. Basri Ibrahim. Kuala Lumpur: Darul Nukman.

Al-Zamakshari, Mahmud b. Umar, 1995, *al-Kashshaf*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

İSLAM HUKUK DÜŞÜNÇESİNDE KÂĞIT PARA KAVRAMI*

Nikolaus A. SIEGFRIED**

Çeviren: Muhammed Tayyib KILIÇ***

Giriş

İslam ekonomileri son yüzyıl boyunca gittikçe artan bir şekilde karmaşık bir hal almıştır. Takas, ilk zamanlardan beri, ticari işlemler için yetersizliğini kanıtlamış ve para, ticareti kolaylaştırmak için kullanılmaya başlanmıştır. Bu nedenle İslam hukuk düşüncesinin önemli bir konusu paranın ekonomik ilişkileri nasıl etkilediği olmuştur. Bu tartışma başlangıçta madenî para üzerindeyken şimdi kâğıt para ve bununla ilgili olarak da enflasyon meselesine odaklanmıştır. Elinizdeki makale İslam hukuk düşüncesindeki bu olguyu ele almaktadır.

Makale beş bölüme ayrılmıştır. Ben makaleye, öncelikle Arap dünyasında paranın tarihiyle ilgili kısa bir girişle başlayacağım. Çünkü parasal sistemin gelişimi ve İslam hukuk düşüncesinin tarihî gelişmeleri etkilemesi hukukî düşünceyi anlamamıza yardımcı

* Makalenin orijinal adı "Concepts of Paper Money in Islamic Legal Thought" olup, Arab Law Quarterly Dergisinin Vol: 16, No: 4, 2001 sayısında yayınlanmıştır.

** University of Hamburg.

*** Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, tayyibkiliç@yahoo.com

olacaktır. İkinci bölüm dört temel hukuk ekolünün klasik fıkıh metinlerinde açıkladığı üzere klasik İslam hukukunda para kavramını ortaya koyacaktır.¹ Klasik metinler üç soruya dikkat çekmektedir. Bunlar; bir mübadele aracı olarak ham madde ile basılmış madenî para arasında fark var mıdır? Altın ve gümüş arasındaki kambiyo oranı nedir? Esas değerini aşan bir mübadele değerine sahip geleneksel parayı kullanmak için temel ölçü nedir? Klasik fıkıh âlimlerinin para teorisi ile ilgili öz bir bilgi derlememiş olmaları sebebiyle ben anlaşma ve dinî vergilerle (zekât) ilgili bir takım metinlerden yola çıkarak paranın hukukî karakteri ile ilgili bir takım bilgileri derleyeceğim. Makale boyunca İslam hukuku tarafından yasaklanan ribâ (faiz ve tefecilik) ve garar (aldatma, güvensizlik) kavramlarının metinlerde açıklanan para kavramı için çok önemli bir yere öneme sahip olduğunu göreceğiz. Makalenin üçüncü bölümü çağdaş İslam hukuk düşüncesinde kâğıt paraya yaklaşımları sunacaktır. Modern âlimler (ulema) önceki bölümde tartışılan klasik görüşlere büyük oranda bağlıdır. Bununla birlikte günümüz uleması çeşitli hukuk ekollerinin kaynaklarına da -Ürdün Medeni Kanunu'nun açıkladığı anlaşma gibi- bağlıdır.² Bu yüzden modern âlimler tarafından meydana getirilen teoriler her zaman için hukuk mezheplerinin görüşleriyle bire bir örtüşmeyebilir.³ Dördüncü bölüm enflasyonu ele almaktadır. Bu konu son zamanlarda sadece hukuk (fıkıh) âlimleri tarafından değil Müslüman ekonomistler tarafından da dillendirilmektedir. Onların konuya yaklaşımları hukukî yaklaşımdan farklı olmasına rağmen bugün bu iki alan geçmişe oranla çok daha fazla etkileşim içindedir. Enflasyon konusundaki

¹ Her mezhebin konuyla ilgili olarak görüşlerini ayrıntılı bir şekilde ele almak bu makalenin kapsamı dışındadır.

² Frank Vogel, *Readings Comparative Law: Islamic Contract Law*, Cambridge, 1994, s. 246.

³ İmam Malik ve İbn Teymiyye'nin konuyla ilgili görüşleri için bkz. Abdullah bin Süleyman bin Mani', *al- Waraq al-naqdi*, Riyad, 1984, s. 20.

hukukî düşünceler, İslam bankacılığı, fiyatlama ve İslam ekonomistleri arasında oldukça canlı bir konu olan mevduat munzam karşılığı gibi meseleleri etkilemektedir. Son bölüm, çalışmadan varılan sonuçları ele almaktadır.

TARİHÇE

Hız. Peygamber zamanında Müslümanlar para olarak ham metali veya Bizans madenî paralarını kullanıyorlardı. İktisadî işlemler için üç tür metal kullanılmıştır: (Dinar) altın, (dirhem) gümüş ve bakır (fels, çoğul: fülûs). İslam toplumunda Bizans İmparatorluğu'nun altın ve gümüş sikkeleri madenî para olarak kabul edilmesine rağmen Müslüman hükümet oldukça erken sayılabilecek bir tarihte - Hicri 18. yılda- kendi gümüş parasını (dirhem) basmıştır.⁴ Bununla birlikte altın para (dinar) Muaviye b. Ebi Süfyan hükümetine (H. 41-60) kadar basılmamış ve H. 75 veya 76. yıllarında Abdülmelik b. Mervan zamanındaki para reformuna kadar Bizans madenî paraları İslam toplumunda kullanıla gelmiştir.⁵ Başlangıçta basılan madenî paraların kalitesi oldukça düşük düzeyde ve ağırlıkları da oldukça değişken bir seviyedeydi. Bu nedenle basılan bu madenî paralar adeta ham metal şeklinde kullanılmış ve halk parayı tartarak kullanmayı, sayarak kullanmaya tercih etmiştir.⁶ Tartmanın, paranın gerçek değerini belirlemede önemli bir unsur olmasının diğer bir sebebi de aşınma ve yıpranma gibi bir takım durumların madenî parayı etkilemesi, bu durumun da zaman içinde paranın ağırlığını kaybetmesine yol açmasıdır.⁷ Hatta sonunda dirhem'in resmi ağırlığı 2,8 ve 3,1 gram

⁴ A. Grohmann, *Einführung und Chrestomathie zuu, arabischen Papyruskunde*, Prag, 1955, s. 203.

⁵ Grohmann age, s. 185.

⁶ Paul Balog, "History of the Dirham in Egypt from the Fatimid Conquest until the Collapse of the Mamluk Empire 358/968 - 922/1517," in *Révue Numismatique*, sér. VI, 3, 1961, s. 109-146, s. 116.

⁷ Harry A. Miskimin, *Cash, Credit and Crisis in Europe, 1300-1600*, Londra, 1989, s. II, 40.

olarak belirlenmiştir.⁸ Genelde madenî paralar basit bir mübadele aracından ziyade gümüş veya altın içeriğine göre ticarî bir nesnedirler ve sayılmalarından ziyade tartılarak kullanılmaktadırlar.⁹ Gümüş ve bakır madenî paralar daha az değersiz olmalarından dolayı sayılarak kullanılırlar.¹⁰ Bu durum şunu göstermektedir ki; bir değer olarak para algısı günümüzde de ilk zamanlardaki gibidir. Gerçek değerler daha az önem taşıdığı yerde para, geleneksel değerlerine göre kullanılmaktaydı. Bu dikkate değerdir, çünkü bugünün tartışması paranın gerçek değerinin kâğıt para gibi hukukî olarak kabul edilip edilmemesi sorunu ile ilgilidir. Altın ve gümüşü geleneksel değeri ile bir değişim aracı olarak gören en erken yazılı doküman Hicri 4. yy.a aittir.¹¹ Sonraki yüzyıllarda ise hukukî geçerliliği olan bir metot olarak paranın sayılması tartılmasının yerini almış ve para değer ifade eden bir nitelik kazanmıştır.

Altın ve gümüş arasındaki değişim oranı fıkıhın diğer önemli konularından biri olmuştur. Pek çok tarihçi altın ve gümüşün madenî paranın yerini almasının Eyyubilerin son dönemlerinde olduğunu kabul etmektedir.¹² Hâlbuki altın Basra ve Endülüs'te, gümüş ise Kuzey Afrika ve Arap Yarımadası'nda yaygın bir şekilde kullanılmaktaydı.¹³ Hukuk âlimleri (fukaha) hadisten çıkardıkları bilgiye göre altın ve gümüş madenî para arasındaki değişim oranını

⁸ Grohrmann, age, s. 143-145.

⁹ A. Udovitch, "Reflections on the Institutions of Credit and Banking in the Medieval Islamic Middle East" in *Studia Islamica*, 41, 1975, s. 5-21, s. 14.

¹⁰ Balog, age, s. 136-140.

¹¹ Helmut Ritter, "Ein arabisches Buch der Handelswissenschaft" in *Der Islam*, 7, 1917, s. 1-91, s. 50.

¹² S. D. Goitein, "The Exchange Rate of Gold and Silver in Fatimid and Ayyubid Times" in *Journal of Economic and Social History of the Orient*, Cilt. VIII, 1965, s. 1-46, s. 42.

¹³ Michel De Bouard, "sur L'Evolution Monétaire de l'Egypte Médiévale" in *L'Egypte Contemporaine*, 30, 1939, s. 427-459, s. 431.

bire on iki olarak hesaplamışlardır.¹⁴ Bununla birlikte Hicri 225 yılına kadar ticari işlemlerde bu değişim oranının bir dinar başına on beş dirhem şeklinde çok yüksek oranlarda seyrettiği de olmuştur.¹⁵ Hatta Hicri 395'te el-Hakîm'in dirhem'in içindeki gümüş oranını azaltmasıyla¹⁶ ortaya çıkan meşhur para krizinde bu oran bire yirmi altıya kadar ulaşmıştır. Sonunda dinarın dirheme oranının on beşinci yüzyılın başında bire iki yüz doksan beşe ulaştığını görmekteyiz.¹⁷ Ancak bu oranların hadis metinleri ile aynı zamana denk gelmemesi sebebiyle, hukuk âlimleri için bu oranların belirlenmesi, erken zamanlardan beri tartışmalı bir konu olmuştur.

Üstelik sadece sahte para basanlar değil, idareciler de oldukça sık bir şekilde madenî paranın alayımını değiştirmek için madenî paraları eritmişler ve madenî paradaki değerli madenin payı gittikçe azalmıştır. Düşük düzeyde altın ve gümüş içeren paranın (mağşûş para) sürekli olarak kullanılması, âlimleri bu paranın kabul edilip edilmemesi sorunuyla uğraştırmıştır. Hz. Peygamber zamanında bile esas değeri nominal değerinin altında olan bakır paralar kullanılmıştır. İlk zamanlarda Müslüman hükümet Bizans paralarını taklit etmiş ancak Hicri 80'den sonra ise Kuran'dan ayetlerin yer aldığı İslamî madenî paraları basmıştır.¹⁸ Bu madenî paraların değerli maden içeriği ise sürekli olarak azalmıştır. Bu yüzden İslam hukuk âlimleri geleneksel paranın İslam hükümeti tarafından kullanımını tartışmışlardır.

¹⁴ Daha ayrıntılı bilgi için elinizdeki makalenin "Klasik Fıkıhta Para Kavramı" başlıklı bölümüne bakınız. Ham metal için değişim oranı yukarıda verilen oranlardan çıkartılabilir. Dinar H. 77 yılına kadar yaklaşık 4.45 gram, bundan sonra da 4.25 gram ağırlığındaydı. Grohmann, age, s. 185-186

¹⁵ Bu durum İbn Kudâme'ye göredir. M. H. Sauvaire, "Numismatique et Métrologie Musulmanes" in *Journal Asiatique*, Cilt. 19, 1882, s. 114.

¹⁶ Balog, age, s. 122.

¹⁷ E. Ashtor, "L'Evolution des Prix", in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 4, 1, 1961, s. 15-46, s. 21.

¹⁸ Grohmann, age, s. 214-215.

Fülûs ise aksine bu dönemde sadece yerel bağlamda kullanılıyordu. Geleneksel paranın değeri ticaret yapan ortaklar arasındaki yakın sosyal bağa göre temellenmişti.¹⁹ Bu yüzden geleneksel paraya olan klasik yaklaşım, doğrudan kâğıt paraya uygulanamaz. Hicri 809, Miladi 1405'den önce Memlûk hükümeti tarafından basılan daha az değerli bakır para, uzun mesafeli ticarete gümüş madenî paraların yerine geçmiştir. Bu yılda tedavüldeki her iki paranın da eşit değerde olduğu bir fermanla kararlaştırılmıştır. Bununla birlikte iki para arasındaki kambiyo oranın beş dirhem fels'e karşılık bir gümüş dirheme tekabül etmesi bu meselenin hükümdar emriyle değil paranın gerçek değerine veya karşılıklı güven esasına göre halledileceğini göstermektedir.²⁰

Bunun yerine uzun mesafeli ticarete süftece kullanılmıştır. Süftece, bir tüccarın bir yere giderken yanında nakit para taşımayıp yolculuğun sonunda kredi mektubunun nakit (madenî) paraya çevrildiği kambiyo senedir. Bu haliyle süftece ödeme emri belgesinin ilk örneği sayılabilir.²¹ Gözüktüğü kadarıyla süftece, kâğıt paranın pek çok özelliklerine de sahiptir. Her ikisini de uzak mesafelere götürmek mümkündür ve her ikisi de temel de emre yazılı senet mantığına sahiptir. Süftece de kâğıt para gibi geniş ölçüde yaygınlık kazanan bir mübadele aracı olmuş ve kimi zaman madenî paraya tercih edilmiştir. Bu yönüyle günümüz âlimlerinden bir kısmı süfteceyi paranın tipik bir örneği olarak kabul etmektedirler. 1294'te Moğolların kâğıt parayı tanıtmaya yönündeki girişimleri halkın direnmesi sonucunda iki ay içinde başarısızlığa uğramıştır. Ne paranın gerçek değeri ne de şahsî ilişkilere dayalı güven unsuru bu

¹⁹ Udovitch, age, s. 20.

²⁰ Grohmann, age, s. 217.

²¹ R. De Roover, "New Interpretations of the History of Banking" in *Cahiers d' Histoire Mondiale*, 2, 1954, s. 38-76, s. 53; S. M. Imamudin, "Bayt al-Mal and Banks in the Islamic World" in: *Islamic Culture*, 34, 1960, s. 22-30; Joseph Schacht, *Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964, s. 148.

yöndeki çabaları başarısızlıktan kurtaramamıştır.²² Daha sonraları ise kâğıt para resmen tedavüle sürülmüştür. Bu, iki adım halinde on dokuzuncu yüzyılda olmuştur. İlk adımda, altının kullanımı geri plana itilmiş, ikinci adım da ise geleneksel para, olağan ticarî işlemlerde kullanılmaya başlanmıştır. Uzun mesafeli ticaretin zamanla öneminin artması ve sosyal ilişkilerin gevşemesi ile geleneksel paranın yeni formlarına ihtiyaç duyulmuştur. Paranın kabul edilmesiyle oluşacak riski (garar) bir tehdit olmaktan çıkarmak için mübadelede kesinlik kurulması gerekmiştir. Genel bir kabul olarak, paranın geleneksel değerinin korunması, parayı elde tutanlar için bir değer ifade edebilir. Aksi takdirde sosyal ilişkilerin zayıflamasıyla paranın değerinin dengelenmesi ve paranın kabul edilmesi merkez bankalarının yüzde yüz altın rezerviyle veya yapılan bir takım ticarî anlaşmalarla sağlanabilir.

KLASİK FIKIHTA PARA KAVRAMI

Fıkhın klasik metinlerinde para ile madenî paraya atıfta bulunmaktadır. Önceki bölümde de belirttiğimiz gibi ilk ilgi noktası ham metal ile basılan para arasındaki ilişkidir. Ben burada altın ve gümüşten basılan madenî paranın ham metalden farklılaşan hukukî pozisyonunu analiz etmeye çalışacağım. Bakır para ise daha farklı bir takım özelliklere sahiptir ve bu özelliğiyle klasik metinlerde ayrı olarak değerlendirilmektedir. İslam dininde ham altın ve gümüşü elde tutmanın hükümleri çok açık bir şekilde belirlenmiştir. Nitekim hadiste de vadeli satış kesin olarak şu materyaller için yasaklanmıştır: “Altın altınla, gümüş gümüşle, buğday buğdayla, arpa arpayla, hurma hurmayla, tuz tuzla baş başa misliyle peşin olarak satılır.

²² Peter Avery, *et al* (eds), *Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968-1991, Cilt. 5, s. 375.

Farklı cinslerin değişiminde peşin olarak değiştirilmesi gerekmele birlikte, miktarlarının eşit olması şart değildir.”²³

Bu hadis-i şerif ribânın iki şeklini yasaklamaktadır. İlk olarak aynı cins mal için eşit olmayan miktarda (riba'l-fadl) değişim yasaklanmıştır. İkinci olarak ise, malın bedelini daha sonra vermek üzere veresiye değişim yapmak (ribe'n-nesîe) şeklinde olan satıştır ki bu da haramdır.²⁴ Cumhur ulema, hadis-i şerifte adı geçen her bir maddenin cinsin yerini tuttuğunu kabul ederler. Bu yüzden örneğin, eşit miktarda olmayan altın gümüşün kendi içinde değişimi yasaklanmıştır. Dört mezhebin tamamı hadiste adı geçen maddeleri kabul etmekle birlikte malın çeşidi (ribevî mallar) konusunda farklı örneklemelere gitmektedirler. Problem de esasen burada ortaya çıkmakta ve malın çeşidinin nasıl belirleneceği konusunda tartışmalar başlamaktadır. Her ne kadar paraya göre sonuçları farklılaşsa da bütün mezhepler malın çeşitlerini kıyas yolu ile bu hadis-i şeriften çıkarmaktadır.

Hanefîlerin hadisi yorumlamalarına göre bu altı çeşit mal iki özelliği taşımaktadır ki bunlar da ağırlığı ve miktarı ölçülebilen mal olmalarıdır (mekîlât).²⁵ Buna göre altın ve gümüş tartılabilir olmaları (mevzûnât) hasebiyle her ikisi de aynı cins olarak kabul edilir. Ayrıca paranın tartılabilir özelliği dolayısıyla para ham metale benzemektedir. Bu nedenle Hanefîler genellikle tartılabilir özelliğe sahip olan bir malın parayla vadeli satışını yasaklamıştır.²⁶

Hanbelîler bu konuda genel olarak Hanefîlerle aynı görüştedirler. Yine de tedavülde dolaşan para onların görüşlerinde

²³ İbn Hacer el-Askalânî, *Buluğu'l-merâm min edilleti'l-ahkâm*, Kahire, 1933, s. 784.

²⁴ Schacht, age, s. 145-146, A. Nebil Salih, *Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law*, Cambridge, 1986, s. 74.

²⁵ Salih, age, s. 73, daha ayrıntılı bilgi için bkz. *Encyclopedia of Islam*, “riba”.

²⁶ Alâuddîn el-Kâsânî, *Kitâbu fî Bed'i-s-sanâi fî tertîbi's-şerâi*, Kahire, 1327-1328, 7 Cilt, Cilt. V, s. 183, Hanefîlerin felse ilgili görüşleri için alt başlıklara bakınız.

özel bir yer işgal etmektedir. İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Kayyim'a göre tartılabilir diğer mallara teşmil edilmeyip sadece paraya özgü olan makul bir sebep bulunmaktadır.²⁷ Bu yüzden Hanbelî mezhebinde selem akdine izin verilmektedir. Bu mezhepte para bugün bile derhal verilen bir madde olabilir. Bunun mal olması da önemli olmayıp vadesinde verilen bütünden bir parça da olabilir.²⁸

Şafiiler ve Mâlikîler söz konusu hadis-i şerifi farklı bir şekilde yorumlamaktadırlar. Onların görüşüne göre son dört madde yiyecek ile ilgilidir, ilk iki madde ise bir değer ifade etmektedir (esmân).²⁹ Dolayısıyla para için her türlü malın satımı hukuken muteberdir. Şafiî'nin yorumuna göre ise para ne mekîlâta ne de mevzûnâta izafe edilemez. Çünkü para, bunu kullanan insanların rızasından dolayı diğer bütün mallardan ayrılmaktadır. Paranın bu özel rolüne karşılık daha sofistike bir tartışma Zâhirî İbn Hazm tarafından yapılmaktadır. Ona göre her şey para olarak kullanılabilir çünkü her şey bir başka şeye karşı değerlendirilebilir.³⁰ Herhangi bir şeyin, semenin (esmanın) niteliğine sahip olmasından dolayı İmam Şafiî'nin yorumu seçenек serbestliğini sağlamaktadır. Aslında, İmam Şafiî'nin yorumu birazcık pragmatik gözükür ve onun aklîleşirmesinin pratik bir düşünceyle desteklendiğini not etmek de gerçekten ilginçtir. Bu pratik düşünce de; yiyecek satışına izin verilmesidir. Nitekim Hz. Peygamber bu satış işlemini birinin hayatını kazanması için faydalı bir yol olduğu

²⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn alâ rabbi'l-âlemîn*, Kahire, 1955. Konuyla ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Refic Y. el-Masrî, *el-İslam ve'n-nukûd*, Cidde, 1981, s. 95-96. el-Masrî burada bu görüşün İbn Rüşd'e ait olduğunu değerlendirmektedir. Burada ilginç olan el-Masrî'nin Malikî bir âlimi referans alarak Hanefî bir âlimi eleştirmesidir.

²⁸ Robert Brunschvig, "Conceptions Monétaires chez les Juristes Musulmans" in *Arabica*, 14, 1967, s. 113-143, s. 127. Bu mesele aynı zamanda ta'yin sorunuyla da ilişkilendirilebilir. Aşağıda bu konuya değineceğim.

²⁹ Ebû İshâk Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, Kahire, 2 Cilt, Cilt. 1, s. 270.

³⁰ Brunschvig, *age*, s. 118.

şeklinde ifade etmiştir.³¹ İmam Şafiî devamla; “Altın ile gümüş arasındaki mübadeleye peşin ve tartılabilir olmasından dolayı, miktarı ölçülebilen eşyalarda ve diğer mallarda da miktarı ölçülebilir olması hasebiyle izin verilmiştir. Bu durum mallara ait olmayan ortak bir illeti ima etmektedir. Ve bu illet fiyatların sınıflandırılmasına maruz kalmaktadır.³²

İmam Şafiî'nin esmân düşüncesi paranın yeni konseptini uygulamaya koymaktadır. Paranın bizzat kendisi artık bir mal değildir. Ham metalin aksine para, kullanılabilirliği için elde edilmez. Bunun yerine, insanlar satın almak istedikleri şeyleri kolay bir şekilde elde edebilmek için parayı tutarlar. Nominal değer, metal içeriğin gerçek değerinden ziyade üzerinde uzlaşılabilen bir şeydir. Aksine diğer mezhepler paranın tartılabilir bir mal olarak takas alanı şeklindeki görüşlerini sürdürmektedirler. Bununla birlikte İmam Şafiî'nin yazılarında paranın ölçülmesi düşüncesi, ağırlıktan ziyade, sayı olarak yer almaktadır. Onun zamanında, parayı tartma âdeti çok açık bir şekilde o kadar yaygın hale gelmişti ki, o bu durumu dikkate almak zorundaydı. Bu yüzden İmam Şafiî, paranın mübadelesi esnasında ağırlıkta eşit bir ölçüyü sağlamaya imkân tanınması durumunda, sayılardaki farklılığa cevaz vermektedir.³³ Aksi durumda ise ağırlık itibariyle olan bir dengesizliğe hiçbir şekilde cevaz verilmez.

İmam Mâlik para kavramını bir mübadele aracı olarak bir adım daha ileri götürmektedir. O, ağırlıktaki dengesizliğe rağmen buna cevaz vermektedir. Ancak ağırlıkta bir eşitsizlik varsa bu bir fazlalık olarak görülür ve ağırlıktaki dengesizlik sayıdaki ile telafi edilemez. İki eşitsizlik gerçekten eşitsizliği oluşturur ve böylece riba'l-fadl ortaya çıkar. Alternatif olarak, İmam Mâlik, paranın sayılmasına

³¹ eş-Şirâzî, age, s. 262.

³² eş-Şirâzî, age, s. 270

³³ eş-Şirâzî, age, s. 273.

cevaz verir. Hâlbuki iki yolun kombinasyonuna izin verilmez (la hayra bi zâlik).³⁴ Para sayıldığı zaman, eşit olmayan sayılar ağırlıkta telafi edilemez, çünkü ağırlık ölçme işleminin en üst noktasıdır.³⁵ Son olarak, İmam Mâlik ölçüm standardı ve zekâtla ilgili mal olarak para arasındaki bağlantıyı açıklamaktadır. Her hangi bir ağırlığı temsil etmediklerinden dolayı (200 dirhem ve 20 dinar)³⁶ madenî paralar için zekât ödenmez, hâlbuki ham altın ve gümüş gibi diğer madenî paralar zekâta tabidir. İmam Mâlik bu madenî paraları farklı olarak sayılabilir kabul eder. Tarihsel olarak tartma ve sayma arasındaki ayırım paranın kavramsallaştırılması yönünde önemli bir adımdır. Hatta bu hukukçular hadiste adı geçen malları mevzûnat ve karşılığında mekîlât olarak değil gıdaya karşı fiyatlar olarak algırlar. Onlar, sayılarla ağırlık arasındaki farklılığa dikkat çekmeyi bir gereklilik olarak görürler.

Belirsiz miktarda (cüzâf) değişimin olduğu süreçte, para basmayla ilgili olarak tartmaya karşı sayma problemi yine aynı şekilde önemlidir.³⁷ Bütün önemli fıkıh kitaplarının bununla ilgili olmasından dolayı, geniş ölçüde uygulama imkanı bulduğu açıktır. Bu satışta mallar ölçülmemekte veya sayılmamakta fakat içinde garar tehlikesini de barındıran tahminle muamele görmektedir. İşte İmam Mâlik'in sayılan malları reddetmesinin sebebi budur. Ona göre dinar ve dirhem bu bağlamda sayılan mallara aittir ve bu yüzden bey-i cüzâf kapsamının dışında tutulmuştur.³⁸ Dinarın tartılabilir veya sayılabilir bir mal olup olmadığını belirlemek için Malikîler ayet-i

³⁴ Sahnûn b. Saîd et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Kahire, 1323-1324, 16 Cilt, Cilt VIII, s. 133.

³⁵ Ebû'l-Velid el-Bâcî, *Kitabü'l-müntekâ*, Kahire, 1332, 7 Cilt, Cilt. IV, s. 259.

³⁶ Abdülvehhâb, *Kitâbü'l-işrâf*, Tunus, Cilt. I, s. 174.

³⁷ Schacht, age, s. 147

³⁸ et-Tenûhî, age, Cilt VIII, s. 131.

kerimede geçen “Onlar onu değersiz bir pahaya, sayılı birkaç dirheme sattılar”³⁹ ifadesiyle ilgilenmişlerdir.

Bu ayet-i kerimenin bir yorumu geneldir. Buna göre dirhem tartılmaktan ziyade sayılmaktadır.⁴⁰ Bir başka okumaya göre ise sadece küçük miktarlardaki değerler sayılmakta,⁴¹ yüksek miktarlardaki değerler ağırlıklarıyla ölçülmektedir. İlk yorum dinarı sayılabilir mal olmaktan çıkarmaktayken, ikincisi dinarı değerine bağlı sayılabilir mal olarak kabul etmektedir. Sonuçta, klasik hukukçular, saymak ve tartmak arasında açıkça bir ayrım yapmazlar ve madenî para ile ham metal arasındaki sınır hala netleşmemiştir.

İkinci ana konu, dinar ve dirhem arasındaki mübadele oranıdır. Yukarıda da ifade edildiği üzere İslam’ın ilk yıllarında bile altının para birimi olarak etkili olduğu alanlar ile gümüşün hâkim olduğu alanlar tam olarak ayrışmamıştır. Doğuda altın, hâkim para birimi olmakla birlikte, batı bölgelerinde gümüş baskın konumdadır ve iki para birimi de birbirine müdahale etmektedir.⁴² Bu yüzden, hukukçular, erken zamanlardan itibaren para mübadelesindeki değişim oranıyla ilgilenmişlerdir. Bu konu, daha ziyade yüzeysel olarak hırsızlık bağlamında ele alınmıştır. Kuran’a göre uzvun kesilmesi zorunludur.⁴³ Yine de, pek çok hukukçu kesmenin, çalınan miktara bağlı olduğu düşüncesindedir. Buna göre, bedenî ceza için gereken minimum miktar (nisab) klasik metinlerde tartışılmaktadır. Hanefî âlim Kâsânî, İbn Mesud’dan rivayet edilen “Bir dinar veya on dirhem hariç el kesmeyin” hadisinden söz etmektedir.⁴⁴

³⁹ *Kuran-ı Kerim*, Yusuf Suresi (XII), 20.

⁴⁰ Brunschvig, age, s. 124.

⁴¹ el-Masrî age, s. 88. el-Masrî, Brunschvig’un görüşünü desteklemek için et-Taberî’yi referans olarak göstermektedir.

⁴² A. Udovitch, *L’Occidente e l’Islam nell’alto Medioevo*, Spoleto, 1965, s. 488.

⁴³ *Kuran-ı Kerim*, Mâide Suresi (V), 38.

⁴⁴ el-Kâsânî, age, Cilt. VII, s. 77.

Tam tersine, İmam Malik uzvun kesilmesiyle ilgili olarak minimum miktarı üç dirhem veya bir çeyrek dinar olarak belirlemiştir. Bu mübadele oranını, birden on ikiye kadar yansıtmaktadır. Konuyla ilgili en ilginç görüş ise İmam Şafî tarafından ifade edilmiştir. İmam Şafî, nisab miktarının en azından bir çeyrek dinar olma zorunluluğu hakkındaki uzun tartışmadan sonra dirhemini eşit miktarıyla ilgili çeşitli mütenakız hadisleri zikreder. İmam Şafî üç dirhem ile sekizden daha fazlası arasında kayıtsızdır.⁴⁵ Bu durumda her bir dinar on iki ile yirmi dört arasındaki bir mübadele oranına yansımaktadır. Bunun da sebebi, İmam Şafî'nin, gümüşün mübadele aracı olarak kullanılmadığı Mısır'da bulunmasıdır. Buna göre, İmam Şafî para birimi olarak sadece altını algılamakta, gümüşü ise bir mal olarak değerlendirmektedir. Bu malın fiyatı değiştiğinden İmam Şafî iki para birimi arasındaki mübadele oranının dalgalanmasına izin vermektedir. Bu görüş zekâtla ilgili durumda da açıktır. İmam Şafî, imamlar içinde minimum zekât için altın ve gümüşün ayrı ayrı hesaplanmasını düşünen tek imamdır.⁴⁶ Diğer âlimler, hem altını hem de gümüşü para olarak düşünmektedir ve bundan dolayı zekât sadece bir defa toplanır. İmam Şafî ise iki metalin farklı olduğunu ve sermaye ortaklığı kurmak için bile olsa bu iki metalin kombine edilemeyeceğini düşünmektedir.⁴⁷ Bununla birlikte, hukukçuların hepsi her iki tarafın da kabul etmesi durumunda bir metal üzerine kurulan ortaklığın diğer metalle mübadelesinin olabileceğini kabul etmişlerdir. Bu durumda sabit bir değişim oranı yoktur.⁴⁸ Ortaklıkta mübadele oranının dalgalandığını kabul etmek para birimleri arasındaki mübadele oranına da zemin hazırlayacaktır. Mübadele

⁴⁵ Muhammed bin İdrîs eş-Şafî, *el-Umm*, Ezher, 1961, 7 Cilt, Cilt. VI, s. 130 vd.

⁴⁶ Brunshvig, age, s. 130.

⁴⁷ eş-Şirâzî, age, s. 245.

⁴⁸ Brunshvig, age, s. 133.

oranlarının serbest belirlenmesi modern parasal ekonomilerin önemli ayaklarından.

Üçüncü önemli konu, madenî paranın gerçek değeri ile nominal değeri arasındaki farklılıktır. Fels ve mağşûş paranın her ikisi de nominal değerinin altında gerçek bir değere sahiptir. Tarihsel olarak fels geleneksel paranın ilk örneğidir. Bütün hukuk âlimleri kapsamlı bir şekilde felsin cevazını tartışmışlar ve bunun ribevî mal olup olmaması konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bakır madenî paraların gerçek değerinin mübadele değerinden çok aşağıda olmasından dolayı nakit para tutmak belirsiz güçlü bir tehlikeyi (garar) çağrıştırmaktadır. Benzer şekilde, mağşûş para tabiatı gereği mübadele değerinden daha az bir değerdedir ve bu yüzden dönüşüm oranı güvensizdir. Klasik bağlamda, paranın konvertibilitesi iki yolla güvence altına alınabilir. Ya para gerçek değere dayalı herhangi bir mal gibi trade edilir –ki bu da altın ve gümüş için uygulanır⁴⁹ ya da sosyal kontrol paranın konvertibilitesini sağlar. Bu da sınırlı lokal bir bölgede fülûs'un kullanımıyla olur. Bu kontrol de kâh yeterli küçük tüccar gruplarıyla kâh parayı kabul eden geleneksel anlaşma ile sağlanır. Hukukçular burada felsin ribâyı barındırma ihtimali olan ribevî mal olup olmaması ile ilgilenmektedirler. Felsin hacim itibariyle ağırlığının ölçülememesi ve tartılamaması sebebiyle İmam Ebû Hanîfe ve öğrencisi Ebû Yûsuf bunu reddederler ve felsi selem kontratında müslemün fih olarak kullanırlar. İmam Ebû Hanîfe'nin diğer bir öğrencisi olan Şeybânî ise bu aklî gerekçeyi kabul etmez. O, dirhem ve dinar gibi fülûsun da fiyatların dışı vurumu olduğunu ve bu yüzden ribâyâ meyilli olduğunu ileri sürer.⁵⁰ Tam tersine, İmam Şafiî felsin herkes tarafından kabul edilmemesi sebebiyle bunun para olduğunu söyleyerek kabul etmez.⁵¹ Bu durum İmam Şafiî'nin

⁴⁹ Aynı durum merkez bankası destekli kâğıt para için de geçerlidir.

⁵⁰ el-Kâsânî, age, Cilt. V, s. 185

⁵¹ eş-Şirâzî, age, Cilt. I, s. 385

mezhebinde selem ile ilgili farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte, pek çok âlim bakır parayla yapılan selem akdine izin vermez. İmam Ahmed b. Hanbel, felsin müslemün fih olarak kullanılmasını yasaklar. İmam Mâlik bu konuda net değildir fakat bunu mekrûh olarak görmektedir.⁵²

Aynı problem değerli metalin daha az değerli bakır veya pirinç gibi bir metalle karıştırıldığı mağşûş para ile ilgili olarak da ortaya çıkmaktadır. Bu durum, ağırlık itibariyle metallerin kombinasyonu olarak bu madenî paraların ticarete mi yoksa bunların gerçek değerleriyle mi kullanılıp kullanılmayacağı sorusunu ortadan kaldırır. Hanefiler bu konuyla ilgili olarak yukarıdaki düşünceye uygun davranarak madenî paraların âdet olduğu üzere gerçek değerleriyle kullanılması durumunda paranın sayılmasına cevaz verirler. Madenî paranın değerinin bilinmemesinden kaynaklanan garar tehlikesi, diğerlerinin parayı kabul edeceği varsayılarak azaltılır.⁵³ Diğer mezhepler ise bir hukukî probleme bağlıdır o da; bu mezhepler ilkesel olarak, değeri bilinmediğinden dolayı bunun garar oluşturabileceği düşüncesiyle paranın sayımını yasaklama eğilimindedirler. Aynı zamanda insanların alışkanlıkları hukukî çözüm bulmayı sınırlar. Bu nedenle, hukukçular, mağşûş parayla ilgili bazı meselelere izin vermişlerdir.⁵⁴ Bu makalenin sonraki bölümü ekonomik alandaki alışkanlıkların modern zamanlarda da hukukî akıl yürütme konusundaki kalıcı etkisinin sürdürüğünü göstermektedir.

MODERN YAKLAŞIM

Sadece kâğıt paranın piyasaya sürülmesi, durumu temelden değiştirmiştir. İktisadî muamelelerde kâğıt paranın bariz üstünlüğü

⁵² Brunshvig, age, s. 140.

⁵³ el-Kâsânî, age, Cilt. V, s. 198.

⁵⁴ Brunshvig, age, s. 137.

kabul edilir edilmez paranın bu yeni formunu da içeren yeni bir hukukî düşünce geliştirilmek zorunda kalınmıştır. On dokuzuncu yüzyılda bile kâğıt para, altın rezervi için bir kredi olarak merkez bankası tarafından hala kabul edilmekteydi. Bununla birlikte yirminci yüzyılda bu yaklaşım artık çok da fazla bir gerçekliği yansıtmadığından dolayı daha az inandırıcıdır. Dolaşımda altına olan kesin güven 1931'de Britanya'da ve 1971'de de Amerika'da terk edilmiştir.⁵⁵ Bugün altın standardına temellendirilen hiçbir para birimi yoktur. Bu yüzden, klasik İslam hukuk düşüncesindeki diğer kavramlar fıkıh teorilerindeki kâğıt parayı gömmelidir.

Ben tarihî ve hukukî açıdan tercih edilebilir olması hasebiyle, kavramların herhangi bir üstünlüğünün olmadığı kanaatindeyim. Onun yerine modern ekonomiler tarafından dayatılan koşullar, çözüm için yalnızca yasal olarak izin verilebilir olmayan ama aynı zamanda çağdaş İslamî ekonomiler için hayatî olan muamelelere cevaz vermektedir. Kanuna karşı hile gibi hukukî konularda artış meydana gelse de modern ekonomiler için hayatî derecede önemli olan döviz ve vadeli satış gibi işlemlere izin verilmek zorundadır. Ayrıca siyaset, ulemanın kararlarını ciddi bir şekilde etkilemektedir.*

Önceki bölümlerde yer alan tespitler klasik İslam hukuk düşüncesinin yapısı ile ilgili beş yaklaşımı akla getirmektedir. Birincisi; kâğıt para, altın veya gümüşün değerine endeksli bir enstrüman olarak görülebilir. Bu görüş, Kahire'deki çeşitli Ezher uleması tarafından verilen fetvalarda ifade edilmiştir.⁵⁶ Tarihsel olarak altın ve kâğıt para arasındaki bağlantı merkez bankası ile para

⁵⁵ David W. Pearce, *The MIT Dictionary of Modern Economics*, Cambridge, 1992, "banknot" ve "standart altın".

* Siyaset kurumunun ulemanın kararlarını etkilediği bir realite olmakla birlikte, İslam'da kesin bir dille yasaklanmış olan bir takım muamelelerin "ekonomik gerekçelerle" meşrulaştırılması kabul edilemeyecek bir durumdur. (Çeviren)

⁵⁶ Bin Manî', age, s. 46.

sahipleri arasındaki güvene dayanan bir borç ilişkisidir. Avrupa ve Amerika'da olduğu gibi Ortadoğu'da da kâğıt para gerçekte bu şekilde gelişmiştir. Bununla birlikte bu görüş artık güncel koşulları tatminkâr bir şekilde temsil etmemektedir. Yine de, bu görüşte para mübadele edilebilir mal olarak işlem gördüğünden dolayı borçların mübadelesi için kurallar uygular. Bu yüzden, bu görüş, pratik açıdan serbest işlemlere karşı güçlü engelleri ihsas etmektedir. Para, para için değiştirilemez çünkü bu yapısında faiz bulunmasından dolayı yasaklanmış bulunan deyn bî'd-deyn işlemidir.⁵⁷ Üstelik vadeli satış yasaklanmıştır çünkü klasik fıkhıta selem için semenin aynı mecliste ödenmesi zorunluluğu vardır. Kâğıt para sadece bir borç olduğundan dolayı bu mübadele için yeterli değildir.⁵⁸ Üstelik bu düşüncede paranın sadece borcu temsil eden bir araç olmasından dolayı paranın altın veya gümüş için mübadelesine izin verilmemiştir. Makalenin ilk bölümünde sözü edilen hadis-i şerifte de geçtiği üzere altının altınla, gümüşün gümüşle mübadelesi sadece peşin olması halinde mümkün olabilir. Bu yüzden, aralarında bir bağ kabul edilebilir değildir. Bunun da ötesinde mezheplere bağlı olarak farklı para birimlerinin vadeli satışı -çünkü bunlar esmandır-⁵⁹ veya ağırlığı ölçülebilen şeylerin (mevzûnât)⁶⁰ satışı yasaklanmıştır. Sonunda, merkez bankaları kıymetli madenlerden büyük rezervler tutmak zorunda olmuşlardır. Hatta Suudi Arabistan gibi varlıklı ülkeler bile merkez bankası tarafından tedavüle çıkarılan bütün paranın arkasına yeterli altını depolamamışlardır. Yasal olarak görünmesine rağmen bu alternatif problemlidir, çünkü bunun katı bir şekilde uygulanması para mübadelesi ve selami tahdit eder, bu da ekonomilere ciddi anlamda zarar verir.

⁵⁷ Schacht, age, s. 146.

⁵⁸ Bin Mani', age, s. 46.

⁵⁹ Bu durum Hanefilere göredir. Hanbelî bir âlim olan Bin Mani'nin ifadesine göre Hanbeliler de aynı görüştedir.

⁶⁰ Bu durum Şafî ve Mâlikîlere göredir.

İkinci yaklaşım süfteceye dayanmaktadır. Fakat bonoya karşılık kâğıt para burada gümüş ve altın için bir değiştirme aracı olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla kâğıt paranın bizzat kendisi kıymetli madenlerin temsil özelliklerini kendisinde toplamaktadır.⁶¹ Herhangi bir ülke tarafından basılan para sanki bir madene dayanıyormuş gibi kabul edilir. Bu görüş, İslam Kalkınma Bankasının araştırma bölümü tarafından da onaylanmıştır.⁶² Tarihsel bir bakış açısından bu teori makuldür. Kâğıt paranın oynamış olduğu rol, klasik bağlamda değerli madenlerin oynadığı rol ile mukayese edilebilir. Bunlar gibi, o, ülkelerin parasal rezervlerinin en büyük parçasını oluşturur ve tarihsel olarak altın ve gümüş esasına göre gelişmiştir. Aynı zamanda deyn bi'd-deyn'den kaynaklanan zorluklar atlatılabilir. Bununla birlikte bu hukukî yorumlar da bazı zorlukları içermektedir. Kâğıt parayı altın ve gümüşle eşit saymak tamamıyla kıymetli bir maden tarafından arka çıkılırsa gerekçelendirilebilir. Bu da eğer merkez bankası yüzde yüz rezerv tutarsa güvence altına alabilir. Riba'n-nesîe için içine karışır ve bu yüzden faize izin verilmez. Bu görüş her ne kadar farklı paraların değişimine izin verse de eşit olmayan miktarda para mübadelesi para birimlerinin sadece farklı madenlere temellendirilmesi durumunda olabilir.⁶³ Bu, ribadan kaçınmak için daha zor ve karmaşık muameleleri gerektirir. Güncel ekonomik uygulamada bu, para mübadelesi için ciddi sorunlara neden olur, uluslararası işlemlerde ise genel olarak daha fazla soruna neden olur. Gerçi, İslam Kalkınma Bankası büyük miktarda para rezervi tuttuğundan dolayı bu uyarıdan etkilenmemiştir.

Üçüncüsü, klasik hukuk düşüncesinde kâğıt paraya fülûs olarak aynı hukukî pozisyon verilebilir. Tarihsel olarak bu görüş

⁶¹ Bin Manî', age, s. 79.

⁶² el-Masrî, s. 83.

⁶³ Bin Manî', age, s. 80.

fels'in küçük işlemler için sınırlı bir bölgede kullanılan para birimi olduğuna dair görüşü desteklemektedir. Nitekim bugün de sadece kısa mesafeyi aşmayan küçük tutarlar nakit olarak ödenmektedir. Uzun mesafeli ticaret ve daha büyük ticarî işlemler çekler, banka havaleleri veya kredi kartlarıyla yapılmaktadır. Bu enstrümanların meşruiyeti bu makalenin kapsamının dışındadır. Hukukî bakış açısından da bu yorum makul gözükmektedir. Kâğıt para ne tartılır ne de ölçülür ama sayılır. Bakır para gibi değer (semen) itibariyle standarttır. Üstelik onun değeri bakır sikke gibi değişmektedir. Bu, kâğıt paranın nominal değerinin gerçek değerini aşması yüzündendir. Bu nedenle, o fülûs gibi geleneksel paradır. İşte bu sebeple aynı hukukî kurallara göre işlem yapmak makuldür. Yine de, kâğıt paranın kullanımı insanların küçük gruplarına sınırlandırılmaz. Bu yüzden, bir banknotun potansiyel kullanıcıları birbirlerini tanımazlar. Ve sonuç olarak, sosyal kontrol bakır paralarda olduğu gibi kâğıt paranın mübadele değerini garanti edemez. Fülûs ve kâğıt para arasında doğrudan bir mukayese işte bu yüzden tam olarak tatminkâr değildir. Üstelik bu yaklaşımın hukukî bakış açısından iki kusuru bulunmaktadır. Birincisi; Âlimlerin ekserisi vadeli satışın yasaklandığını veya en azından kâğıt paranın müslümün fih olarak uygun görülmediğini kabul etmektedirler. İkincisi de; eşit olmayan miktardaki fülûsun yasaklanmamasıdır. Bu, aynı paranın eşit olmayan sayıda olduğunu ima eder ve dolayısıyla bu yorumda herhangi bir faiz miktarına izin verilir.⁶⁴ Bu nedenle, çoğu ulema bu yorumu onaylamaz. Bu yaklaşım, hukukî ve tarihî açıdan kabul edilebilir olsa da ulema, bunun ekonomide faize bir kapı açabileceği ihtimaline binaen reddeder.

Dördüncü görüş, parayı basit bir mal gibi takdim etmektedir. Buna göre kâğıt banknotun bizzat kendisi değerini arz ve talebin

⁶⁴ Örneğin; Karz-i Hasen olarak A, 200 Riyal değerindeki malını B'ye 100 Riyale satmakta sonra da bunu 120 Riyale satın almaktadır.

belirlediği bir mal olarak görülmektedir. Para kâğıda basıldığından beri bu konudaki düşünce paranın ne mevzûn ne mekîl ne de değer (semen) veya gıda maddesi (taâm) olmadığıdır. Bu yüzden herhangi bir mal için serbest değişim oldukça uygundur. Buradaki tek kısıtlama Hanbelîlerin görüşündeki vadeli satıştır. Onların görüşüne göre para için vadeli satışa kâğıt paranın bulunmadığı bir durumda izin verilir. Ayrıca, bu düşünce kötü bir şekilde hîleyi gizlemektedir. Şu açıktır ki, ödeme için kâğıt banknotun kullanılması kâğıdın satışı değildir. Piyasada nominal değer, kağıda temellendirilemez. Bu yüzden, bu yaklaşım ciddi âlimler tarafından reddedilmiştir.

Nihayetinde kâğıt para, birçok şey arasında değer (semen) olarak görülebilir. Bu düşüncede, altın, gümüş ve fels gibi farklı para birimleri farklı tip olarak kabul edilebilir. Bu, klasik bağlamda altın ve gümüşün sınıflandırılmasıyla doğrudan bir kıyastır. Bu yaklaşım Suudi Arabistan'daki Büyük Âlimler Kurulu tarafından yayılmıştır.⁶⁵ Bununla birlikte, Hanefîlerin esman kavramını kabul etmeyen görüşleri makul değildir. Fakat Suudi ulehasının arka planını oluşturan Hanbelîler bunun hukukî açıdan makul olduğuna inanırlar. Bunun pratik etkisi, eşit olmayan ölçüde bir para biriminin mübadelesinin yapılamamasıdır. Demek ki ribâ ve faiz genel olarak yasaklanmıştır. Aynı zamanda farklı para birimleri arasındaki mübadeleye "yeden bi yedin" olması şartıyla izin verilir. Son olarak, para, inan (şirketi) kontratına sermaye olarak yatırılabilir. Bu, çağdaş İslamî ekonomilerde paranın önemli bir fonksiyonudur. Para mübadelesi ve bey'us-selem gibi önemli muameleler için gereksinimler güvence altına alınmıştır ve Suudi ulehasının nazarında faiz gibi nahoş muameleler hariç tutulmuştur.

Bununla birlikte, bu yaklaşım güçlü bir garar tehlikesini de barındırmaktadır. Para gerçek bir değer tarafından desteklenmezse

⁶⁵ Bin Mani', s. 132-137.

ekonominin gücü para için sadece bir garantör olarak hizmet eder. Büyük ölçüde bütünleşmiş bir dünya ekonomisinde yerel ekonomi ülke sakinlerinin işlerine istinat edemez. Özellikle de petrole dayalı Körfez ekonomileri büyük oranda dünya piyasalarından ithale bağımlıdır. Bu yüzden paranın değeri büyük oranda dünya ham petrol fiyatları tarafından belirlenir. Bu da gararın geniş tehlikesini içermektedir. Bu durum, parasal fonksiyonlarının ötesinde mal olarak ciro edilebilir altın ve gümüşe göre önemli bir farklılıktır. Bu yüzden paranın devalüasyonu, para ile ilgili modern hukuk tartışmalarında ana noktayı oluşturmaktadır. Kâğıt paranın değerinin sürekli azalması ribânın yeniden değerlendirilmesine yol açmaktadır. Bazı hukukçular hâlihazırda "normal" faiz oranlarına cevaz vermektedir.⁶⁶ Merkez bankaları altın ve gümüş rezervleriyle para birimlerine destek çıkamadıklarından dolayı enflasyon, hukukçular tarafından daha genel bir düzeyde ele alınmak zorundadır.

ENFLASYON

İslam hukukçuları enflasyonist trende karşı iki türlü tavır geliştirmişlerdir. Bir kısmı enflasyonu genel bir olgu olarak kabul ederek enflasyon altında yapılan kontratları geliştirmişlerdir, bir kısmı ise enflasyonun caiz olduğu fikrine karşı çıkmışlardır.

Önceki çözüm fülûs ve mağşûş paranın değerinde volatalite meydana getirdiği için klasik tepkiye paraleldir. Hanefî âlim İbn Abidin (1252) değerlerinin stabil olduğu farz edilerek altın ve gümüş şeklindeki gecikmiş geri ödemenin misliyle yapılması gerektiğini ifade eder. Bununla birlikte fülûsun değeri stabil değildir ve bundan dolayı fülûs borcunun aynı değerde (kıymet) geri ödenmesi

⁶⁶ Nikolaus Siegfried, *Muhammad Baqir as-Sadr: al-bank al la ribawi*, Berlin, 1993, s. 7-8.

gerekmektedir.⁶⁷ Borç veren kişi paranın değerinde meydana gelen bir azalmadan dolayı mağdur edilmemelidir.⁶⁸ Hintli Ziyauddin Ahmed gibi modern âlimler genelde borçların sabit bir derecede tutulması gerektiğini ifade ederler.⁶⁹ Bu durum, son zamanlarda yalnızca İslam âlimleri tarafından dile getirilen ekonomik problemin endekslenmesini kaldırır.⁷⁰ Buradaki temel zorluk borç veren ile borç alanın faizinin ayrılmamasında yatmaktadır. Parayı borç alan bir firma, borcunun, ürünlerine sabitlenmesini isteyecektir, çünkü bu onun gelir kaynağıdır. Bununla birlikte ödünç veren banka ise büyük ihtimalle tüketici fiyat indeksini tercih edecektir, çünkü o, kredileri özel mevduatla finanse etmektedir. Olası bir çözüm diğer para birimlerine veya para birimlerinden oluşan bir sepete sabitlemektir.⁷¹ Ancak bu, malla bağlantılı veya başka para birimlerine faizin karıştığını tartışan diğer âlimler tarafından kabul edilemez bir durumdur. Tartışma, altına sabitlenme veya altına sabitlenmiş para birimlerinin altına benzemesi şeklinde sürmektedir. Bu durumda borç almak, vaktinde yapılan altın mübadelesi gibidir.⁷² Nitekim bütün bunlar sadece enflasyon olgusuna çözüm olarak teklif edilmektedir.

İkinci çözüm, daha ziyade İslam hukuk konularıyla alakalı iktisatçılar tarafından teklif edilmektedir. Onların argümanları ribâ ve gararın yasaklanması şeklinde temellendirilmiştir. Bu iktisatçılar enflasyonu hoş karşılanmayan bir etki olarak kabul edip,⁷³ Keynes'in, paranın stok maliyetindeki eksikliğin paranın biriktirilmesine yol

⁶⁷ Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Hâşiyetü redd'il-muhtâr*, 8 Cilt, Kahire, 1966, Cilt. 5, s. 162-164.

⁶⁸ Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Tenbîhu'r-rukûd alâ mesâili'n-nukûd*, s. 10.

⁶⁹ Ziyauddin Ahmed, "Currency Notes and Loan Indexation" in *Islamic Studies*, Cilt. 28, 1, 1989, s. 39-53, s. 44.

⁷⁰ Ömer M. Chapra, "Money and Banking in an Islamic Approach" in *Monetary and Fiscal Economics of Islam*, (editör) M. Arif, Cidde, 1982, s. 145-176, s. 148.

⁷¹ el-Masrî, age, s. 86.

⁷² el-Masrî, age, s. 90.

⁷³ Chapra, age, s. 149.

açacağı görüşünü takip ederler.⁷⁴ Onlar zekâtın toplanmasıyla eksi faiz oranları olacağını ileri sürerler.⁷⁵ Bu yaklaşımı müteakip banka mevduatları için faiz ödemelerinin ortadan kalkması insanları yatırıma yönlendirecektir. Paranın rolü stoklanma değerinden ziyade bir mübadele aracı olarak sınırlandırılmalıdır. Bazı modern âlimler paranın miktarını kontrol etmeye mani olduğundan dolayı bankaların, kredi ihdas etmekten engellenmesini teklif ediyorlar. Sürekli büyüyen bir parasal yekûn belli bir aşamadan sonra enflasyona yol açacaktır. Bu yüzden onlar, bütün bankalar için rezerv gerekliliğini yüzde yüz olarak talep etmektedirler.⁷⁶ Açıkçası, tam dolu rezerv gerekliliği para tutmadaki garar tehlikesini azaltacaktır. Aynı şekilde bazı batılı iktisatçılar, bankacılık sektörünün istikrarını garanti etmek için yüzde yüz rezerv gerekliliğini istemektedirler.⁷⁷ Yine de, batı ekonomileri ile güçlü bir arka planı olan İslam iktisatçıları para büyümesinin kontrol edilmesi taraftarındırlar.⁷⁸ Yüksek ölçüde birbirine bağlı olan bir dünya ekonomisinde, tam dolu bir rezerv isteği merkez bankasının dünya piyasalarından kaynaklanan şokları yeterli bir şekilde idare edememesinden dolayı imkânsızdır ve ulusal ekonomi kolay bir şekilde deflasyona gidebilir.

SONUÇ

İktisadî ve hukukî değerlendirmeler arasındaki tartışmada pratik çözümler bulunmak zorundadır. Para kurumları ciddi bir şekilde değişmiştir. Kâğıt para gerçek bir karşılığı bulunmaksızın

⁷⁴ Keynes, s. 233-234.

⁷⁵ M. N. Siddiqî, "Islamic Approach to Money, Banking and Monetary Policy - A Review" in *Monetary and Fiscal Economics of Islam*, (editör) M. Arif, Cidde, 1982, s. 25-38, s. 26.

⁷⁶ Siegfried, age, s. 21.

⁷⁷ Karşılaştırma için bkz. Henry C. Simons, *A Positive Program for Laissez-Faire*, Chicago, 1934.

⁷⁸ Chapra, age, s. 172.

piyasaya sürülmüştür ve ticaretin sosyal arka planı değişmiştir. Arap ülkelerinin dünya piyasalarına artan entegrasyonu ile Ortadoğu'daki ekonomiler ve bu ekonomilerin para birimlerinin değeri artık dış koşullar tarafından belirlenmektedir. Para kullanmanın yeni yansımaları özellikle sürekli enflasyon, İslam hukuk düşüncesinde yeni yaklaşımları doğurmaktadır. Önceki bölümlerin de gösterdiği üzere İslam hukuk düşünürleri, İslam hukuk düşüncesinde kâğıt para ile ilgili farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hukuk âlimleri, İslam ekonomisinde kâğıt paranın rolünü yorumlamak amacıyla hukukî açıdan kabul edilebilir alternatifler arasında ayırım yapmak için tarihsel gelişmeleri pratik ekonomik yansımalarla birleştirmişlerdir. Siyasi değerlendirmeler kıyastan hangi sonucun tercih edileceğine güçlü bir şekilde karar verir.

İktisadi görüş açısından olaya bakıldığında, hükümetler dış şokların ulusal ekonomilere doğrudan zarar vermesinden kaçınmak istemelerine rağmen enflasyon, zorunlu bir olgudur. Yine de, bu durum gerçek varlıklarda sabit değer olmaksızın para tutmanın bir garar tehlikesinin bulunduğu göstermektedir. Bu problem bir süre daha İslam hukuk bilginleri arasında değişmez bir konu olmaya devam edecektir.

DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIN İLKELERİ

- 1- Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli akademik bir dergidir.
- 2- Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
- 3- Yayın kurulu, 14 (on dört) kişiden oluşur.
- 4- Dergide telif, tercüme (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin alınmak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri vb. bilimsel çalışmalar yayımlanır. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının ½'sini geçemez.
- 5- Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır.
- 6- Yazıların ana başlıktan sonraki kısmına İngilizce başlık; 100-150 kelime arasında Türkçe ve İngilizce özet; en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
- 7- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
- 8- Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yayın ve yazım ilkelerine uyan

yazılar, editörün ön incelemesinden sonra konunun uzmanı üç hakeme gönderilir.

9- Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazı yayımlanır. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu, biri olumsuz görüş belirtirse, yazı hakkında verilen olumsuz raporun içeriği dikkate alınarak yazardan yazıyı düzeltmesi istenir ve yazı yayımlanır.

10- Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.

11- Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

12- Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

13- Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.

14- Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara, makalesinin bulunduğu dergiden iki adet, ayrıca ayrı basım olarak makalesi beş adet gönderilir.

15- Yayımlanan çalışmanın bilimsel, hukuki ve diğer her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.

16- Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.

17- Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

18- Yayımlanması istenen yazılar aşağıda belirtilen e-posta adresine "ekli Word belgesi" olarak gönderilmelidir.

e-posta: alibudak@yahoo.com

Yazışma Adresi

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, İlahiyat Fakültesi
Dergisi, Kampüs Diyarbakır

DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAZIM İLKELERİ

1- Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (en az Office 2000 sürümü) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 35 sayfayı aşmamalıdır.

2- Makale ile birlikte yazar/çevirmen'e ait iletişim bilgileri de e-postaya eklenmelidir.

3- Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 10 punto Palatino Linotype fontu ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak da yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir.

4- Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

5- Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

6- **Sayfa düzeni:** A4 dikey boyutunda, 176x250 ebadında, kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2,5 cm, üstten 2,5 cm ve alttan 2,5 cm, soldan 1 cm cilt payı verilerek ayarlanmalıdır.

7- **Yazı biçimi:** Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, punto 10,5 ve başlıklar sadece baş harfleri büyük ve bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı birden çok 1,25 satır aralıklı, dipnotlar ise birden çok 1,1

satır aralıklı ve metinle aynı yazı tipinde 9 punto ile yazılmalıdır. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi ve 14 punto kullanılmalıdır.

8- **Dipnotlar**, sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

a. Kitap:

Basılmış eser: Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın, yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.

Tek yazarlı: Osman Aydınlı, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Hititkitap Hay., Ankara 2008, s. 20.

Çok yazarlı: İsmail E. Erunsal ve diğerleri, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu-1*, İSAM Yay., İstanbul 2008.

Derleme: Kenan Çağan (edit.), *İdeoloji*, Hece Yay., Ankara 2008.

Çeviri: Mevlana Ebu Said Muhammed Hadimî, *Berîka*, çev.: Bedrettin Çetiner, Kahraman Yay., İstanbul 2000, c. 1, s. 10.

b. Tez Örnek: Mahmut Erol Kılıç, Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve Merâtibu'l-Vücûd, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 51.

c. Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası.

Örnek: Mehmed Emin Tokadî, *Şerh-i Kelimât-ı Hâcegân*, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şeriyeye, no: 832, vr. 18a.

d. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.

Örnek: Buharî, İman 1.

e. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfası

Telif makale örnek: O. Nuri Küçük, "Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı", *Tasavvuf*, Ankara 2002, c. 5, sayı: 9, s. 221.

Çeviri makale örnek: Hamid Algar, "İlk Dönem Nakşebendî Geleneğinde İbnü'l-Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri", çev.: Salih Akdemir, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1991, c. 5, sayı: 1, s. 20.

f. Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

g. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.

Örnek: Kuşeyrî, *er-Risale*, s. 21.

h. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

i. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır.

j. Ayetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/ayet no) sırasına göre verilmelidir.

Örnek: *el-Bakara*, 2/10.

k. İnternet kaynakları:

İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.

Örnek: <http://www.freeminds.org/ts3/km368.tif> (erişim: 05.05.2008)

1. **Dipnot referans numaraları** noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

9- Dergimizde kullanılan kısaltmalardan bazıları:

Adı geçen eser : age	Milli Eğitim Bakanlığı İslâm
Adı geçen makale : agm	Ansiklopedisi : İA
Aleyhi's-selam : (s)	Numara : no:
Araştırma Görevlisi : Ar. Gör.	Ölümü : ö.
Aynı müellif : a.mlf.	Sadeleştiren : sad.:
Bakınız : bk.	Sayfa : s.
Baskı : bs.	Sayfadan sayfaya : ss.
Celle celalühu : (cc)	Sayı : sayı:
Cilt : c.	Tahkik : tahk.:
Çeviren : çev.:	Tarihsiz : ts.
Editör : edit.:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm
Hadis numarası : h.no:	Ansiklopedisi : DİA
Hazırlayan : haz.:	Üniversite : Ü.
Hazreti : Hz.	Varak : vr.
Hicrî : H.	Ve benzeri : vb.
Karşılaştırınız : krş.	Ve devamı : vd.
Kütüphane : Ktp.	Yardımcı : Yrd.
Mektup numarası : m.no:	Yayın yeri yok : y.y.
Miladî : M.	Yayınevi, yayınları : Yay.