

ISSN 2147-0049



**RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

5

2014

(Sayı | Issue | العدد: 5)

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY مجلة كلية الإلهيات
OF RECEP TAYYIP ERDOGAN UNIVERSITY بجامعة رجب طيب أردوغان

Rize 2014

RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF RECEP TAYYIP ERDOĞAN UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات بجامعة رجب طيب أردوغان

5

2014

Rize, Türkiye

Sahibi | Owner | مالك

Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU

Dekan | Dean | عميد

Editör | Editor | رئيس التحرير

Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ

Editör Yardımcıları | Co-Editors | شارك في التحرير

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şamil BAŞ

Yrd. Doç. Dr. Ümit ERKAN

Yayın Kurulu | Editorial Board | هيئة التحرير

Prof. Dr. Hasan AYIK

Prof. Dr. Latif TOKAT

Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ

Prof. Dr. Şevket TOPAL

Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ

Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ

Doç. Dr. İlyas KARSLI

Yrd. Doç. Dr. Faruk SANCAR

Son Okuma | Last Reading | القراءة النهائية

Yrd. Doç. Dr. İlyas YILDIRIM

Öğr. Gör. İsmail HACIAHMETOĞLU

Arş. Gör. Abdurrahman HARBİ

Arş. Gör. Emine BATTAL

Arş. Gör. Muhammed Hanefi SULUOĞLU

Arş. Gör. Muzaffer ÜZÜMCÜ

Arş. Gör. Zeynep CERAH

Arapça Çeviri | Arabic Translators | المترجمون

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Emin YAĞCI

Yrd. Doç. Dr. Mustafa IRMAK

Yrd. Doç. Dr. Rifat Resul SEVİNÇ

Sayfa Düzenleme | Page Design | تخطيط الصفحة

Arş. Gör. Hakan Bilgin SARUHAN

Arş. Gör. Muhammed Nurullah TURAN

Kapak Tasarım | Cover Design | تصميم الغلاف

Öğr. Gör. Gökçe ARİFOĞLU

Baskı | Printing | طباعة

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Matbaası,

RİZE / TÜRKİYE

İletişim | Corresponding | المراسلة

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi, RİZE / TÜRKİYE

ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Tel: +90 464 214 11 21

Fax: +90 464 214 11 24

Web Sayfası | Web Page | صفحة ويب

<http://ilahiyat.erdogan.edu.tr/dergi>



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazılara telif ücreti ödenmez. Yazılar, yazarlarının yeniden yayımlama hakkı hariç, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Danışma ve Hakem Kurulu | Advisory Board | هيئة الإستشارة و التحكيم

- Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL, *Dokuz Eylül Ü.*
Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*
Prof. Dr. Abdurrahman KURT, *Çanakkale 18 Mart Ü.*
Prof. Dr. Adnan Bülent BALOĞLU, *DİB*
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABI, *Marmara Ü.*
Prof. Dr. Ahmet KOÇ, *Marmara Ü.*
Prof. Dr. Ahmet Saim ARITAN, *Necmettin Erbakan Ü.*
Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, *Marmara Ü.*
Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*
Prof. Dr. Ali ÇAVUŞOĞLU, *Erciyes Ü.*
Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, *Dokuz Eylül Ü.*
Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Prof. Dr. Alim YILDIZ, *Cumhuriyet Ü.*
Prof. Dr. Aliye ÇINAR, *Karamanoğlu Mehmetbey Ü.*
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, *Uludağ Ü.*
Prof. Dr. Faruk BOZGÖZ, *Dicle Ü.*
Prof. Dr. Hacı Ahmet ÖZDEMİR, *Necmettin Erbakan Ü.*
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT, *Sakarya Ü.*
Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR, *Marmara Ü.*
Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, *Hittit Ü.*
Prof. Dr. Hasan Ali ESİR, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*
Prof. Dr. Himmet KONUR, *Dokuz Eylül Ü.*
Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN, *Marmara Ü.*
Prof. Dr. Hüseyin YAZICI, *İstanbul Ü.*
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, *Dokuz Eylül Ü.*
Prof. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN, *Atatürk Ü.*
Prof. Dr. İbrahim Hilmi KARSLI, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*
Prof. Dr. İrfan BAŞKURT, *İstanbul Ü.*
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE, *Cumhuriyet Ü.*
Prof. Dr. Kemal YILDIZ, *Marmara Ü.*
Prof. Dr. Latif TOKAT, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*
Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, *Sakarya Ü.*
Prof. Dr. Mahmut AYDIN, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ, *İstanbul Ü.*
Prof. Dr. Mehmet Zeki AYDIN, *Marmara Ü.*
Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR, *Yıldırım Beyazıt Ü.*
Prof. Dr. Mevlüt KAYA, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Prof. Dr. Muammer ERBAŞ, *Dokuz Eylül Ü.*
Prof. Dr. Muhammed AYDIN, *Sakarya Ü.*
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ, *Harran Ü.*
Prof. Dr. Mustafa ALICI, *Erzincan Ü.*
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, *Ankara Ü.*
Prof. Dr. Nihat DALGIN, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Prof. Dr. Osman KARADENİZ, *Dokuz Eylül Ü.*
Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ, *Cumhuriyet Ü.*
Prof. Dr. Sadık Kemal SANDIKÇI, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*
Prof. Dr. Saffet KÖSE, *Necmettin Erbakan Ü.*
Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Prof. Dr. Şevket TOPAL, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*
Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ, *İstanbul Ü.*
Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*
Prof. Dr. Yunus MACİT, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Doç. Dr. Adem EFE, *Süleyman Demirel Ü.*
Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK, *Uludağ Ü.*
Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Doç. Dr. Cengiz BATUK, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN, *Necmettin Erbakan Ü.*
Doç. Dr. Hayati YILMAZ, *Sakarya Ü.*
Doç. Dr. İrfan BAŞKURT, *İstanbul Ü.*
Doç. Dr. Murat SERDAR, *Erciyes Ü.*
Doç. Dr. Ömer Faruk YAVUZ, *Cumhuriyet Ü.*
Doç. Dr. Salih ÇİFT, *Uludağ Ü.*
Doç. Dr. Sinan ÖGE, *Atatürk Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Abdullah Taha İMAMOĞLU, *Trakya Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Ahmed el-MERAĞİ, *Artvin Çoruh Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Ali KUMAŞ, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Bayramali NAZIROĞLU, *RT Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Erdal KAYA, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Faruk SANCAR, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Hacı Yusuf ACUNER, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim TURHAN, *RT Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. İhsan ARSLAN, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. M. Süheyl ÜNAL, *Dokuz Eylül Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Memduh en-NABI, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Muhammed KIZILGEÇİT, *RT Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Muhammed YILMAZ, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Mustafa HOCAOĞLU, *RT Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Mustafa IRMAK, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞEN, *Aksaray Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Rifat Resul SEVİNÇ, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Sezai KÜÇÜK, *Sakarya Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Yusuf BİLEN, *Atatürk Ü.*

Yayın İlkeleri

1. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), sosyal bilimler alanında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. RTEÜİFD'nin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
3. RTEÜİFD'nde telif ve tercüme makale, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirme çalışmaları yayımlanır.
4. Dergiye gönderilen çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır.
5. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
6. RTEÜİFD'nde yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı üç hakeme gönderilir ve rapor çoğunluğuna göre yayımlanır.
7. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metinlerinin orijinallerinin bir kopyası bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle eklenmelidir.
8. Telif ve tercüme makalelere; 50-100 kelime arasında Türkçe, İngilizce özet ve başlık ile anahtar kelimeler de eklenmelidir.
9. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
10. Yayımlanan yazılar için telif ücreti ödenmez.
11. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
12. Yazar, RTEÜİFD'nde yayımlanmış yazılarını, daha sonra başka platformlarda da yayımlayabilir.
13. Dergi yazım ilkelerine uyulmadan dergiye gönderilen yazılar, hakeme sevk edilmeden düzeltilmesi için yazara iade edilir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar vermeye Yayın Kurulu yetkilidir.

Yazım İlkeleri

1. Yazılar, Ms. Word dosyası olarak yazar ismi olmaksızın gönderilmelidir.
2. Son aşamaya gelen makalenin başlığının hemen altında makale yazarının unvanı, adı-soyadı, kurumu, branşı ve e-posta adresi yer almalıdır.
3. Yazıların sonuna bibliyografya eklenmelidir.
4. **Biçim:** Metin kısmı Bookman Old Style yazı tipi, 10 punto, başlıklar bold olarak ve otomatik numaralandırılmamış; metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 9 punto ile yazılmalıdır.
5. Gönderilen yazılar; A4 kağıdın üst ve alt 5,5; sol ve sağ 4,6 cm boşluklu ve 30 sayfayı aşmamalıdır.
6. Dergimizde dipnot kaynak gösterim sistemi kullanılmaktadır.

Örnek Kullanımlar:

Dipnotta:

Hayrettin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul 2010, s. 5.

Salih Sabri Yavuz, "Tevbenin İtizali Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/3 (2010), s. 26.

Kaynakçada:

Karaman, Hayrettin, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul 2010.

Yavuz, Salih Sabri, "Tevbenin İtizali Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/3 (2010), ss. 25-40.

NOT: Diğer kullanım örnekleri için dergi web sayfasına bakınız.

(<http://ilahiyat.erdogan.edu.tr/dergi>)

Yayın Takvimi

Haziran ve Aralık ayları içinde yayımlanan Dergiye senenin her günü müracaatta bulunulabilir. Yazı, inceleme ve raporlama işleminin yetiştigi sayıda yayımlanır.

İÇİNDEKİLER | CONTENTS | المحتويات

Makaleler

Çağın Eğitim Sorunları Bağlamında İlim, Fen ve Tecrübe Kavramları s. 7-23.
Şevket TOPAL

İbn Âşûr'un Tefsiri ve Tefsirinin Mukaddimesinde Kırâat Olgusu s. 25-55.
Mustafa HOCAOĞLU - Murat AKKUŞ

Mustafa Sâkıb Dede'nin Gözünden Kütahya Mevlevihânesi Ve Celâleddin Ergün Çelebi s. 57-91.
Betül SAYLAN

Dinlerde ve İslam Kültüründe Sabırs. 93-130.
Mebrure DOĞAN

Postmodern Tüketim Kültürü ve Değişen Müslüman Kimliğis. 131-165.
Erol SUNGUR

Çeviri

Kur'an Tanrı Sözü Müdür?.....s. 167-187.
Wilfred Cantwell SMITH, çev. Mehmet DEMİRTAŞ

İslâm Hukuk Tarihinde Sünni Mezheplerin Rolü.....s. 189-201.
George MAKDİSİ, çev. Yakup MAHMUTOĞLU

Değerlendirme

Din Eğitiminde Sorunlar ve Çözüm Önerileri:
Din Eğitimi ABD 16. Koordinasyon Toplantısı İzlenimleri.....s. 203-228.
Bayramali NAZIROĞLU

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Değişen Metafizik ve Edebiyat - Abdülhak Hâmid Tarhan Örneği.....s. 229-244.
Oğuz YILMAZ

ÇAĞIN EĞİTİM SORUNLARI BAĞLAMINDA İLİM, FEN VE TECRÜBE KAVRAMLARI

Şevket Topal

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. İslam Hukuku

Öz: İslam'da ilmin biri İlahî diğeri beşerî iki yönü vardır. Ancak beşerî bilgi âlimler tarafından üretilen bilgi olup, ilmin ana kaynakları Kur'an ve Sünnet üzerine inşa edilir. Âlimlerimiz bu iki ana kaynaktan hareketle ilmin genel ilkelerini belirlemişlerdir. İnsanlığın tarih boyunca pek değişmeyen sorunları olduğu gibi, zaman ve mekân farkına bağlı olarak değişen sorunları da vardır. Bu sorunların çözümünde klasik ilim geleneğinde takip edilen ana yol, öncelikle sorunlarla alakalı tanımlar ve kavramlar geliştirmek olmuştur. Akabinde ise bu ilke ve tanımlar çerçevesinde ana ölçü olan ilmî verileri merkeze alarak, gerektiğinde şahsî bilgi ve tecrübeleri deliller ışığında, insanlığın istifadesine sunmak olmuştur.

Anahtar kelimeler: İlim, Tecrübe, Fen, Sanat, İslam Hukuk Usûlü.

The Notions of Knowledge, Profession and Experience in the Context of Educational Problems

Abstract: Knowledge is very imported and valued in İslamic tradition. In addition to this if the knowledge combine with practical life Its value will increase more and more. In İslamic perception for the knowledge there are two aspect. One of them is produced by human ability, the other is revealed by God. But the knowledge which is produced by human ability mustn't contradictory with the revelation which are named Quran and Sunnah. The general principles of knowledges are detemined by İslamic lawyers on the base of these sources. Throughout history, some issues remained unchanged while the others was changed. In İslamic concept the main matters is unchanged, but the matters which are time-depend are changeable. The tradition of classical sciences are follow some main roads which are privileged the destcriptions and concepts for solving problems in İslam. In this article, these issues are examined by us.

Keywords: İslamic knowledge, Religious Experience, İslamic Jurisprudence, Profession, The Tradition of Classical İslamic Science.

مفاهيم المعرفة والفن والخبرة في سياق مشاكل تربوية

ملخص: إن للمعرفة في الإسلام جانبين؛ أحدهما إلهي والآخر بشري ولكن المعرفة البشرية تنتج من قبل العلماء معتمدين على المصدرين الأساسيين، هما القرآن والسنة. حدد العلماء مبادئ المعرفة منطلقين من هذين الأساسين. المشكلات البشرية قد تتغير عبر التاريخ قليلا كما هناك مشكلات قد تتغير باختلاف الزمان والمكان. فالطريق الرئيسي الذي يُتبع به في التقاليد العلمية الكلاسيكية لحل تلك المشكلات هو تطوير التعريفات والمفاهيم حول المشكلات. وعلى إثر هذا قد تم تقديم المعلومات والخبرات الشخصية في ضوء الأدلة في إطار هذه المبادئ والبيانات العلمية ليستفيد الناس منها عند الحاجة.

الكلمات المفتاحية: العلم، الخبرة، الصناعة، الفن، أصول الفقه الإسلامي.

Giriş

Çağımızda bilgi sadece üretilen ve entelektüel merakı gideren değil, aynı zamanda siyasi, içtimai ve ekonomik değere dönüşen bir karaktere haizdir. Asrımızın Bilgi ve Teknoloji çağı olarak adlandırılması da esasında bilginin iktisadî ya da içtimai yönünün ön planda olduğuna vurgu içindir. Bu gerçeği gören gelişmiş toplumlar bilgiyi üretmede ve kullanmada rastgele adımlar atmazken, gelişmemiş ya da gelişmekte olan toplumlar, başkaları tarafından üretilen ve yüksek meblağlarla satılan teknolojik aletlere sahip olmakla çağı yakaladığını düşünmekte, bir anlamda kendini avutmaktadır. Oysa medeniyetimizin gelenekle yoğrulan ve günümüze tevarüs eden bir ilim algısı ve bilgiyi üretme mekanizması hep olagelmıştır. Ancak günümüz ilim geleneğinin geçmişe olan ilgisi şu ya da bu sebeple akamete uğradığından dolayı, bizler ilim mirasımızda olmasına rağmen pek çok hususu yeniden düşünmek veya başka kültürlerden almak zorunda kalıyoruz. Bunun ise bir bedelinin olduğunu hepimiz biliyoruz. Biz de bu makalede söz konusu soruna bir nebze olsun dikkat çekmek amacıyla *ilim*, *fen* ve *tecrübe* kavramlarını merkeze alarak çağın sorunları karşısında eğitim anlayışımızın kendisini bir de bu gözle yeniden okumasına dikkat çekmeyi amaçlamaktayız. Pek tabii ki, toplumsal bir sorun büyük ölçüde yanlış eğitimden kaynaklanmaktadır. Ancak aynı sorunların giderilmesinde de çare yine eğitimden geçmektedir. Günümüzde maalesef insanı merkeze aldığını ve onun sorunlarına çare ürettiğini düşünen ama ne yazık ki, çözümden ziyade problem üreten bir eğitim sistemi mevcut. Bunun üzerinde bir parça düşünmek gerekir. Zira eğitimin amacı sorunların en aza indirildiği bir toplum ortaya çıkarmak

olduğuna göre, neden çağın insanı yığınlarca suni problemle yüzleşmekte ya da boğuşmaktadır?

Modern çağın insanı eğitime çok büyük yatırımlar yapmakta, global ölçekte hizmet veren devasa eğitim müesseseleri kurmaktadır. Dünya, geçmişle mukayese edilemeyecek derecede teknolojik yeniliklerle tanışmakta; insan kendi sınırlarını aşarak adeta “*kâinata meydan okuduğu!*” vehmine kapılmaktadır. En azından kendisini öyle takdim etmektedir. Bu anlayıştaki modern çağın herhangi bir insanı, İlâhî menşei bilgiye değer vermemekte; kutsala dayalı olanları hayatın dışına iterek, bilginin merkezine sadece insan aklını yerleştirmektedir. Bu anlayışın bir gereği olarak bilginin değeri *ispat edilebilirlik* kıstasına dayandırılmakta; müspet verilere ve insan aklına dayanmayan bilgilere hurafe ya da hayal ürünü gözleriyle bakılmaktadır. Tabii bu kategoride değerlendirilen bilgilerin başında ya da bir başka ifade ile temel hedefinde dinî kaynağa dayalı bilgi gelmektedir. Geleneksel eğitimin temel amaçlarından birisi olan “*insana haddini (sınırını) bildirme*” hali, günümüz dünyasında “*karşısındakine haddini bildirmeye!*”, yani sınır tanımazlığa dönüşmüştür. Oysa insanı insan yapan şeylerden birinin geleceğe yönelik hayalleri olduğu bilinmektedir. Hatta “*geleceğe dair hayalleriniz nedir?*” sorusu, gündelik hayatta öğrencilere sıklıkla sorulan sorulardan biridir. Kişinin hayal üretmesiyle hayata sarılması arasında kopmaz bir bağ bulunmaktadır. Hayalin bittiği yerde hayatiyet emareleri de bitmeye mahkûmdur. Bununla beraber arzulanan hedeflere ulaşılabilmesi için gerekli ilim ve ilmi elde etmede kullanılan vasıtaların gerçekçi tutulması gerektiği de zikre muhtaç olmayacak denli bilinen bir husustur.

İnsanımız, çağın algısını ve sorunlarını kendi medeniyeti ve geleceği açısından yeniden okumak ve bu okumanın verdiği saikle çözüm üretmek zorundadır. Bu hem kendi geleceği hem de çağın insanının mutluluğu için elzemdir. Bu çalışmada söz konusu soruna eğitim geleneği açısından dikkat çekme yanında, medeniyetimizin kendi bakış açısına göre yeniden ürettiği ilim, fen ve tecrübe kavramlarının çağın eğitim sorunlarını aşmada bize bir farklı bir bakış açısı kazandırıp kazandıramayacağı tartışılacaktır.

1. Modernite Etkisiyle Eksen Kaymaları ve İlim

İslam medeniyetinin özü ilim, ilmin membaı ise Kurân'dır. Bu anlamda Kurân, ihbarî ve inşai ilimlerin kurulması ya da gelişmesinde birinci derecede etken olmuştur. Ayetlerde "ilim" kökünden türeyen yaklaşık yedi yüz elli kelime mevcuttur. Burada geçen ifadelerde ilim bazen "ilahî bilgi" bazen "vahiy" bazen de insana bu dünyada gerekli olup da bilme melekeleriyle elde edilmiş "dünyevî ilim" anlamındadır¹.

Klasik İslam ilimlerinin en önemli hasletlerinden bir tanesi de kavram üretimine ve ürettiği kavramlara uygun tanımlar geliştirmeye özel bir önem vermiş olmasıdır. Tezekkür, tedebbür, tefekkür, nazar, itibar, akıl... kavramlarının tamamı düşünme etkinliğinin herhangi bir seviyedeki durumunu izah etmekle birlikte her birinin anlamı diğerinden farklıdır. Neticede ilim ehli hakikatin peşinden koşar. İlim ehli olmayanlar, bilgiye dayanmayan zanna tabi olarak hem kendisine hem de çevresine zarar verir².

İlim, günümüzde eskisinden çok daha önemli ve etkindir. Ama ilim ne olduğu sorusu karşısında nesiller bocalamakta; neyin kendisi için hangi amaçla ihtiyaç olduğunu tayin edememektedir. Bir başka ifade ile günümüzde herkes ilmin öneminden, insanın kendisini geliştirmesi gereğinden bahsetmekte, ama neyin hangi amaçla okunması gerektiğinden pek bahsetmemektedir. Dahası anlatılan şeylerin ağırlık noktası amel değil, söz oluşturmaktadır. Oysaki geleneksel ilim telakkisinde ilim dendiğinde, bununla ilk kastedilen şey amelî bilgidir. Dolayısıyla yeni nesillere ilmin öneminden bahsederken neyin ilim olduğunun da kavratılması gerekir.

İlim; sözlükte marifet, şuur, sağlamlık ve bir şeyi hakkıyla bilme anlamlarına gelir.³ İstılahta ise ilim; sağlam delilden hareketle ve şüpheleri bertaraf edecek şekilde bir şeyin hakikatini ortaya

¹ Kutluer, İlhan, "İlim", *DİA*, XXII, 110.

² Kutluer, "İslam", *DİA*, XXIII, 23-24.

³ Ragıb el-İsfehânî, *Müfredât*, İlm Mad.; Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn*, İlm Mad.

koymaktır⁴. Dolayısıyla ilim bir şeyin hakkıyla idrak edilmesi demektir. İlimin zıddı olan cehalet ise bir şeyin hakikatinin tam tersinin doğru olduğuna inanmaktır. Bu yönüyle cehalet aslında bir şeyin hakikatinin inkârı ve doğrunun ziyan edilmesidir. Marifet ise bir şeyi duyumsal olarak (havass-ı selime) hissederek olduğu hal üzere bilmektir⁵.

İlim tanımlanabilir bir şeydir. Çünkü sağlam delilden hareket etmekte, şüpheleri bertaraf etmekte ve hakikati ortaya koymaktadır. Bir şey tam olarak tanımlanamamakla birlikte vasıfları zikrediliyorsa bu durumda tanımdan değil, tasvirinden söz edilebilir. Tasvir ise bir şeyin hakikatini değil, onun arızı yani geçici hallerini esas alarak bilgi verir⁶.

İlim, bazen bir şeyden mücmel yani kapalı olarak, bazen de tafsilatlı olarak bahseder. İlimin bahsettiği şeyler hakkında ayırt edici bir melekenin mevcudiyeti halinde ilim irfana dönüşür. Sahip olduğu bilgi üzerinde ayırt edici melekeye sahip olan kimseye ise ârif denir. Ârif marifete bazen delilden, bazen de ilmin neticelerinden hareketle ulaşır⁷.

İlim nihai amaç değil, bireyin hedeflerine ulaşmada kendisinden faydalandığı bir araçtır. Bu bağlamda amacına hizmet edemeyen kuru bilgi yığını, birey için külfetten başka bir şey değildir. Şayet ilmi hedefimize ulaşmada bir araç değil de amaç olarak görüyorsak, bunun için ilmin uzun ve meşakkatli yoluna katlanmaya hiç de gerek yoktur. Öyleyse “ilim nedir ve niçin elde edilir?” sorusunu doğru bir şekilde cevaplandırmadan sorunlarımıza çözüm üretmeyiz. Aslında “çağın sorunları karşısında eğitim ne gibi fonksiyonlar icra edebilir?” sorusunu kendimize sormak ne derece haklı ise, “çağın sorunlarını üretmede eğitimin rolü nedir?” sorusunu sormak da o derece haklıdır.

⁴ Askerî, Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl, *el-Furûku'l-Lugaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim, Daru'l-İlm ve's-Sekâfe, Kahire 1997, s. 81.

⁵ Heyet, *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye*, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, Kuveyt (ty.), XXX, 290 vd.

⁶ Askerî, *el-Furûku'l-Lugaviyye*, s. 33.

⁷ Askerî, *el-Furûku'l-Lugaviyye*, s. 33, 80.

2. Bir Gelenek Karşıtlığı Olarak Modernitenin Zanniliği ve İslâm İlim Geleneği

İlim aynı zamanda gelenekle ilişkili bir kavramdır. Modern dünya, gelenek karşıtlığı üzerine kurgulandığından onun ilim muadili kullandığı bilim sözcüğü, etki ve içerik bakımından ilim kelimesinin kuşatıcılığına sahip değildir. Dolayısıyla onun karşı olduğu ve yıkılmaya çalıştığı şeyin başında geleneksel değerler ve kavramlar gelmektedir. Geleneksel yapılar ise manevî yapılarıyla ve bu yapıyı inşa ya da temsil eden insanî varlıklarıyla kendisini göstermiştir. Bu anlamda modernitenin kurguladığı dünyada geleneksel değerlerde büyük önemi haiz insanın manevî dinamikleri ya tamamen ortadan kaldırılmaya çalışılmış ya da sunî bir şekle büründürülerek amaç ve fonksiyonlarından uzaklaştırılmıştır. Sunî dünyanın geleneği dışlayarak veya yok ederek kurduğu bir medeniyette, tabii olarak mevcut şeyler de gittikçe aslından uzaklaşmış ve bozulmuştur. Buna sebebiyet veren şeyse zihniyet bozulmasının ta kendisidir. Bozulan zihniyet yeniye yani modern olanı inşa ederken ister istemez geleneğin kurduğu bütün kurumları ve onun imal ettiği tüm kavramları yıkmak, en azından yozlaştırmak için, elinden geleni yapmıştır⁸.

Bilgideki kesinlik durumu ortadan kalkıp da doğruluk ya da yanlışlığı hakkında kanaate ve bir takım emarelere dayalı tercihte bulunma hali söz konusu olursa, o takdirde zan durumu ortaya çıkar. Bilginin yanılabilir ile doğrulanabilir olma arasında tercih yapmayı mümkün kılan bir durumun olmaması halinde şek, yani şüphe durumu ortaya çıkar. Özetle zanda kesin bilgi olmamakla birlikte kanaate dayalı bir tercih söz konusu iken, şekte tabiri caizse iki arada bir derede kalma hali söz konusudur. Şayet bilgiye dayalı olmayan bir kanaat ortaya koyuluyorsa, ancak bir vehimden ya da kuruntudan bahsedilmiş olur ki, buna dayalı üretilen bir bilgiye ya da kanaate itibar edilemez⁹. Böyle bir anlayış kendisini ilim forma-

⁸ Guénon, Rene, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, trc. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 241 vd.

⁹ Askerî, *el-Furûku'l-Lugaviyye*, s. 98.

tında ortaya koysa da çözüm değil, sorun ve sorunlu insan tipolojisi üretecektir.

Gerçekten de genel hatlarıyla en çok konuşulan sorunları alt alta sıralayacak olursak sıklıkla; çevre sorunları, aile sorunları ve şiddet, finansal kriz, yönetici-yönetilen ilişkileri, çocuk sorunları gibi sorunların gündemin ilk sıralarında yer aldığı görülür. Dikkat edilirse burada sıralanan sorunların neredeyse tamamına yakını doğrudan insanla alakalı gözükmektedir. Dünyasını makinalar ve mekanikleşen bir hayatın işgal ettiği bir toplum insanî sorunlara nasıl çözüm üretebilir? Bu sorunların pek çoğu gelenek dışında oluşan ve cevabı geleneksel ilimlerde pek de yer almayan türdendir. Yani bunlar bir anlamda geleneğin dışlanması neticesi ortaya çıkan problemlerdir.

Bugün bizdeki mevcut geleneğin dışlanmasında ve eğitim sisteminin keskin ve ani kararlarla yönlendirilmesinde etken olan modernizmin ilk çıkış yeri batıdır. Batı kendi içerisinde de geleneksel değerleri ile hesaplaşmış ve neticede her alanda bir yenilenmeye gitmiştir. Ancak Batıda gelenekten moderniteye dönüş, bizdeki gibi bir anda olmamıştır. Asırlar içerisinde evrilen batı toplumu geleneksel değerlerini terk ederken kendi ara kavramlarını üretmiş, bu kavramları ile toplumunu yönlendirerek uzun sürece dayalı, çok da ani ve keskin olmayan bir dönüşümü başarabilmiştir. Materyalizm, rasyonalizm, hümanizm, pozitivizm... vs. kavramların eş zamanlı olarak ortaya çıkmadığını ve bunların aynı zamanda manevî olanı dışlayarak, hakikatin merkezine maddeyi yerleştirdiğini hatırdan çıkarmamak gerekir. Esasında mana boyutunu ihmal ederek mevcudiyetini madde üzerine inşa eden bir yapı, kısa sürede maddedeki değişmeye bağlı olarak hızlıca değişecektir. Dolayısıyla geleneğin öngördüğü mana boyutunu ihmal eden modernitenin ürettiği değerlerin sürekliliği ve devamlılığı da olamayacaktır. Bugün çabuk bozulmanın ve erken yıpranmalarını temel nedenlerinden birisi de haddi zatında budur.

Geleneksel değerleri dışlayarak kendini inşa eden modernite Guénon'a göre bütünden bir sapmadır. Bilimin dini dışlayıcı bir karakter arz etmesi de bu anlayışın bir ürünüdür. Dini dışlayan ve gelenekte olan şeyleri saptıran ya da kökten yıkan modern anlayış,

bunu gerçekleştirirken kendisini gizli tutmayı, tanıtmamayı ya da olduğunun tam tersi olarak takdim etmeyi şiar edinmiştir¹⁰.

Modernitenin bu tutumu karşısında geniş anlamda geleneğin, dar anlamda ise gelenek üzerine inşa edilen ilim anlayışının büyük sarsıntılar geçireceğini tahmin etmek hiç de zor olmayacaktır. Zira yeni durum ile birlikte dinî ve derûnî olanın yerini modern ritüeller ve İslamî dairenden beslenmeyen kulluk anlayışları almıştır. Bu ise bir tür sapmadır. Yönü ve yöntemi şaşan bir insanlığı tekrar aslı mecrasına oturtmak ise gelenek için son derece zor hatta müşkil iş olacaktır.

Modernite bütün bu icraatları gerçekleştirirken bir de karşı kampanya yürütmüştür. Bu faaliyetin bir parçası olarak günümüzde geleneksel İslâmî ilmin tarihin bir noktasında durduğu, içtihat kapısının kapandığı, geleneğin bir noktadan sonra bu durum sebebiyle kendisini üretmediği ve dolayısıyla artık taklit ruhunun ortaya çıktığı dillendirilir durulur. Ancak bunların hakikatte öyle olup olmadığı veya böyle bir durum söz konusu ise hangi alanları kapsadığı veya kimler için söz konusu olduğu üzerinde imâl-i fikir edilmez.

İslâm İlim Tasnifleri Modernitenin Çıkmazından Kurtulma Formülü Üretebilir mi?

İslam'da ilmin temel kaynağı Kurân ve sünnettir. Bunlarda olan bilgi ilim diye adlandırılır ve her Müslüman için bağlayıcı temel iki kaynaktır. Bunlar, asıl olmaları itibarı ile üretilen diğer İslamî bilgilerin bunlara uygun olma, en azından aykırı olmama zorunluluğu vardır. Bu kaynaklar temel özellikleri itibarı ile yeni bilgi üretimine elveriş ve hatta teşvik edicidir. İslam'da öylesine geniş ilim halkaları oluşturulmuştur ki, bu halkalarda tartışılan konular ve yazılan eserler sayesinde çağlara damgasını vuran devasa mezhepler tesis edilmiştir. Bunlar içerisinde amelî hayata yön veren Hanefî, Şafî, Malikî, Hanbelî mezhepleri yoluyla oluşturulan eşsiz hukuk mirası ve nazarî alanda oluşturulan Eşarî, Maturidî ve Mutezilî düşünce ekolleri sadece kendi çağlarını değil, bütün bir insanlık tarihini şe-

¹⁰ Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 251-252.

killendirmişlerdir. Bu ekoller aynı zamanda kıymetli eserlerin yazılmasına ve kütüphanelerin kurulmasına da öncülük etmişlerdir.

Bu noktadan bakıldığında sonraki dönemlerde Müslümanların batılılar karşısında güç kaybına uğraması ve bu yenilginin dine fatura edilmesi isabetli değildir. Aksine önce dünyaya bakışta bir bozulma meydana gelmiş, dünyayı imara dönük ilimler kendini yenileyemediğinden duraklama ve geri kalma baş göstermiştir. Daha sonra da din geri kalmanın temel sorumlusu olarak ilan edilmiştir¹¹. Oysaki dinî ilimlerin temel faaliyet alanı, terakki arenasında taraflara teknoloji üretmek değildir. Aksine dinin temel fonksiyonu dünyada kendisiyle ve toplumla barışık, inançlı, amelli ve ahlaklı bir topluluk oluşturmaktır. Ahirette ise kişiyi akıbeti hayırla neticelenmiş bir kulluğa ulaştırmaktır.

İslam âlimleri ilimleri farklı açılardan tasnife tabi tutulmuştur: Bazılarına göre ilim kadîm (ezelî) ve hâdis (sonradan olma) şeklinde iki kısma ayrılır. Kadîm ilim, sadece Allah'a ait olup, O'nun ezeli sıfatlarından birisidir. Malumat denilen bilgiler esas itibarıyla Allah'ın ezeli ilmi üzerinden üretilir. Bu yönüyle malumat hâdistir. Hâdis ilim ise kulların bilgisidir. Bu da kendi arasında zarurî ve iktisâbî (sonradan elde edilen) kısımlarına ayrılır. Bizler Allah Teâlâ'nın yarattığı şeyler üzerinden herhangi bir fikrî ve kesbî zorlama olmaksızın zarurî olarak O'nun varlığını anlarız. Kesbî ilim ise ancak kişinin çabası ile elde edilebilir. Bu manada okumadan âlim olmak mümkün değildir. Örneğin iyi bir Müslüman olmanın gereği, dinin emirlerini bilmekle mümkün olur. Bu manada dinî ilmin tahsili ancak iktisap yoluyla mümkün olur. Namazı başka türlü öğrenme yolu ve yöntemi mümkün değildir. Biz bunlara teknik olarak teklifi hükümler diyoruz.

İyi bir kulluk için teklifi hükümlerin hakkıyla tahsil edilmesi gerekir. Teklifi hükme ait bilgiler de kendisine olan ihtiyaca göre çeşitlilik gösterebilir. Bir şeyi bütün kulların bilmesi ve yapması gerekenler farz-ı ayn, belli kısmının bilmesi ve yapması gerekenler farz-ı

¹¹ Fazlur Rahman, *İslam* (trc: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), Selçuk Yayınları, Ankara 1992, s. 254 vd.

kifaye olarak adlandırılır. Bir de İslam'ın yasakladığı (el-ulûmu'l-muharrame) vardır ki, bunlarla meşgul olmak caiz değildir. Mesela sihir, büyü, kehanet, fal, burç... vs böyledir. Bunların teferruatı fıkıh kitaplarında anlatılır. Ancak dinen yasaklanmış söz konusu ilimlerin günümüz dünyasında ne kadar yaygın olduğunu ve hatta insanların hayatının tüm safhalarını etkileyecek derecede etkin olduğunu, bu amaca hizmet için yayın kanallarının tahsis edildiğini görmekteyiz. Bu yolla kişilere büyük meblağlarda haksız kazanç kapısı aralanmaktadır. Dahası yaşam koçu adı altında, bazı kimselerin, insanların hayata ve geleceğe dair zaaflarından faydalanarak kendisinden kat kat bilgili ve itibarlı kimseler üzerinden kendince etkin telkinlerle büyük kazançlar elde etmesi de, dinen muharrem sayılan ilim ya da kazanç yolları üzerine bina edildiğinden dinen gayri meşru olacaktır. Bu yolla elde edilen kazançlar da haramdır.

İlim tarihi içerisinde ilmin *şer'î ilimler-dünyevî ilimler; âlî ilimler (yüksek ilimler)-âlet ilimleri, maksat ilimler-vesile ilimler...* vs. açılardan çeşitli tanım ve tasnifleri (tertibu'l-ulûm) yapılmıştır. Bu tasnifler biraz da eğitim ve öğretim faaliyetlerindeki ehem ve mühimmi belirleme gayesine matuftur. Ancak İslamî eğitimin temelinde Kurân yer aldığından, işe onun öğretilmesi başlanması değişmeyen esas olmuştur¹².

Klasik ilim tasnifinde, hangi ilmin daha faydalı ve üstün olduğu hususu da ele alınmıştır. Açıdan pek çok eşya taşıdığı vasfı sayesinde üstün tutulurken, ilim bizzat kendi özü itibarı ile faziletli ve üstün kabul edilmiştir. Zira ilim Allah'ın kemal sıfatıdır. Noksanlık kabul etmez. Aynı zamanda melekler ve Peygamber de asıl şerefini ilimden alır. Oysaki hızlı koşan bir atın değeri kendi özünden yani at olmasından değil, hızlı koşma vasfından kaynaklanır. At hızlı koşma vasfını yitirdiğinde, bu anlamdaki faziletini de (itibarını) yitirmiş olur¹³.

¹² Özyılmaz, Ömer, *Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 27-46.

¹³ Gazzâlî, Muhammed, *İhyau Ulûmi'd-Dîn*, trc. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul 1989, I, s. 38 vd.

Fazilet açısından ilme bakıldığında ahirete dönük kulluğun temeli ilme dayanır. Zira ilimsiz amel mümkün değildir. Dünya ve ahiret saadeti ancak ilimle elde edilir. Dünyadaki işlevleri açısından da ilim yine her şeyin başında gelir. Çünkü asıl maksat olan dinin yaşanması yani kulluk için dünyanın nizamının da buna elverişli ve düzgün olması gerekir. Dünyanın nizamı ise insanların gayretleri ile mümkün olabilir. Bu açıdan ilim üç ana fonksiyon icra eder.¹⁴ Bunlardan birincisi; yaşam için zorunlu işler ki yiyecek, içecek, giyecek ve barınacak yer temini için gerekli olan zarûrî ilimdir. İkincisi; temel ihtiyaçların giderilmesine yardımcı olmak gayesiyle ziraatta, dokumacılıkta... kullanılan âlet-edavâtın üretimi için gerekli olan hâcî ilimdir. Üçüncüsü ise; üretileni tamamlayan, süsleyen, sanata dönüştüren ve güzel bir şekilde insanlığın istifadesine sunan tahsînî ilimlerdir. Bütün bu aşamaların faydalı şekilde ve sanatsal bir değerde gerçekleşebilmesi için insanların doğru bir şekilde idare edilmesi ve bu yolla dünya ve ahiret saadeti elde etmesi beklenmektedir. Bunun gerçekleşebilmesi için öncelikle hak bir dinin varlığına, akabindeyse dini tebliğ eden Peygamber'in tebliğini doğru anlamaya ihtiyaç vardır. Bu ise iyi bir toplumsal idareyle, mütefekkir âlimlerle ve nihayetinde halk ile ilim arasındaki irtibatın nispetini ayarlayacak hatipler yoluyla gerçekleşebilir¹⁵. Esasında bu alanda gittikçe ilerleyen insanlık yaptığı işlerde maharetini artırdıkça ve bir şey üzerinde tekrar tekrar uğraştıkça tecrübe kazanacaktır. Tecrübe sayesinde hem tekrara düşmekten uzaklaşmış hem de her seferinde yeniden başa dönme döngüsünden azat olunacaktır. Yani bir yandan tecrübeler mevcut hal için basamak olarak kullanılacak, öte yandan tecrübelerden hareketle yeni keşiflere cesaret edilecektir. Tecrübe ise mevcut bilginin farklı zamanlarda defalarca tekrarı ile oluşan neticedir. Yani denenmiş, kanıtlanmış haberlere tecrübe denir¹⁶.

¹⁴ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Şifâu'l-Ğalîl*, Bağdad, 1971, s. 161; Buğâ, Muhammed Hasan Mustafa, *Der'u'l-Mefsedeti fi'ş-Şerati'l-İslâmiyye*, Dîmeşk, 1997, s. 77.

¹⁵ Gazzâlî, *İhyau Ulûmi'd-Dîn*, I, 40 vd.

¹⁶ Askerî, *el-Furûku'l-Lugaviyye*, s. 217.

Teacrübe, günümüzde deneyim sözcüğü ile karşılanmaya çalışılmaktadır. Günümüzde deneyim daha çok maddi işlerle alakalı pratik yapma anlamında kullanılmaktadır. Bu nedenle içerik olarak klasik ilim telakkisinde tecrübe lafzı çok daha zengin bir anlama sahiptir. Sözelimi “el-mücerreb lâ yücerreb” sözü bir darb-ı meseldir. Yani “denenmiş tekrar denemeye gerek yoktur.” Bu boşa zaman harcamaktır. Yani kaldığı yerden devam etme değil, yeniden başa dönme anlamına gelir. Bu anlamda kişinin hakka ve hakikate ulaşmada gösterdiği çabalar ve karşılaştığı engeller birer manevî tecrübedir. Hz. İbrahim’in aya, yıldızlara ve güneşe bakarak onları tecrübe etmesi ve neticede ilah olmadıkları neticesine ulaşması bir tür dinî tecrübedir. Kişinin tecrübesi arttıkça, ruhi olgunluğu ve başkalarına örnek olma vasfı da artar. Demek ki klasik ilim anlayışındaki tecrübe sadece deneysel alanla sınırlı değil, aynı zamanda ruhi olanı da kapsayacak genişliktedir.

İlmin fonksiyonları ve gayesi hususuna tekrar dönecek olursak; söz konusu zarûrî, hacî ve tahsinî alanlardaki bilgi, tahsinî seviyesinde bir sanata ve mükemmeli yakalamaya doğru ilerleyecektir. Zira yazılı ya da sözlü olarak mevcut ilmin daha güzel aktarılması için hat sanatının, hitabet sanatının, süsleme sanatının... vs. geliştirilmesi böyledir. İbadet mekânları da bunun bir başka örneğidir. İnsanlar toprak üzerinde de namaz kılabilir. Ama Allah’ın cemal sıfatının tecellisi olan güzellik ve estetik kaygı, en güzel kulluğun en mükemmel ibadethanelerde yapılması gerektiğini ilham etmiştir. O da bu ilhamla ve kulluk bilinciyle çeşmeler, sebiller, hamamlar ve selatin camiler inşa etmiştir. Ve bu mekânları da tevhidi yansıtan en mükemmel sanat figürleri ile donatmıştır. Bu alan ilmin fenne dönüştüğü alandır. Değişime ve eleştiriye açık bir alandır. Temel karakteri sürekli yenilenme ve mükemmele ulaşma arzusudur.

İlmin ve eğitimin bu dünyaya dönük ferdi ya da içtimaî yönleri olmakla birlikte asıl amacı insanların kurtuluşunu, ebedî saadetini sağlama ve neticede uhrevî güzellikleri elde etmektir. Bu amacın gerçekleşmesinde ilmin, fennin ve tecrübenin koordineli bir şekilde hareket etmesi gerekir. Bu koordineyi sağlayacak olansa âlimdir. Dolayısıyla klasik ilim telakkisinde âlimin fonksiyonu oldukça mü-

himdir. Hatta âlimin ölümü âlemin ölümü gibi kabul edilir. İlmin zıddı olan cehalet ise hakikatte ilim kaynaklarının ortadan kalkması değil, o ilmi öğretecek ve aktaracak âlimlerin ölmesi demektir.

İlim sahibi olmak ise Allah'ı bilmekle olur. Allah'ı bilen ve hakıyla idrak eden kimse şehvet esaretinden kurtularak gerçek özgürlüğüne kavuşur. Dünyanın maddi sıkıntılarına boyun eğmediğinden dolayı, dünyanın esiri de olmaz. Yani ilim, insanı dünya esaretinden kurtaran, hakikate ve kemale eriştiren çok önemli bir unsur olarak karşımıza çıkar. İslamî telakkide ilmin biri amelî diğeri nazarî olmak üzere iki temel yönü vardır. Amelî yön aynı zamanda kullukla da alakalı olduğundan çok erken yaşlarda ve öncelikle aile içerisinde öğretilmeye başlanır. Nazarî kısmı ise belli bir çocukluk yaşından itibaren okullarda öğretilir¹⁷. Tekrar vurgulamak gerekirse, İslam düşüncesinin merkezinde Kurân yer alır. Müslüman âlimin temel görevi onun manasını en sahih bir şekilde anlamak ve başkalarına aktarmaktır. Esasında bütün İslâmî ilimlerin ortaya çıkış sebebi Kurân'ı doğru bir şekilde anlamaktır. Anlam ise nazarî ya da amelî olabilir. Öyleyse burada anlamdan kasıt amelî olanı amelle, nazarî olanı ise akıl ve burhan yoluyla idraktır. Bu anlamda İslâmî ilimler kategorisi içerisinde yer alan akli ilimler de nakli ilimler de doğru- dan ya da dolaylı olarak Kurân'ı açıklama görevini icra ederler. Bu halin muhafazası için öncelikle Kurân'ın sahih anlamını muhafaza etmek gerekir. Müslüman âlimlerin ortaya koymuş oldukları devasa lugatlar bu amaca hizmet etsinler diye kaleme alınmışlardır. Bu yolla Kurân'ın ıstılahları gelecek kuşaklara doğru bir şekilde aktarılarak, onların dillerinde ve kültürlerinde de bir İslamlaşma süreci başarıyla tamamlanabilmiştir¹⁸.

Netice

Günümüzde eğitimin aldığı hal gerçekte içler acısıdır. Bu eğitimin bir parçası olan fertler, mutlak başarıya şartlandırılmıştır. Ancak başarının ne olduğu, amacı ve kriteri teknolojik olarak belir-

¹⁷ Cevizci, Ahmet, *Eğitim Felsefesi*, Say Yay., İstanbul 2012, s. 73 vd.

¹⁸ Attas, Nakib, *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 168 vd.

lenmiştir. İnsanların ruhî durumu, manevî hali, kendi istekleri hiçbir zaman ön plana çıkarılmamıştır. Dershaneler ve testler bir ihtiyaç olarak takdim edilmiş; başarının sadece bu yolla geleceği inancı yayılarak çocukların oyunları, hayalleri, çocuklukları ve çocuklukta kuracakları dostlukları çalınmıştır. Günümüz nesilleri fikirden, sattan, estetik değerlerden yoksun bırakılarak, basit cümleler halinde bile meramını anlatmaktan aciz hale getirilmiştir. Başarı ise bol kazanç getirecek mesleklere ulaşabilme kriterine göre belirlenmiştir.

Böyle bir anlayışın hâkim olduğu dünyada, geleneksel değerlerin ürettiği kavramları ve onların sahip olduğu anlam zenginliğini kavramak da mümkün olmayacaktır. Gittikçe daralan kelime dağarcığımız, ruhi zenginliğimizi de iflasa sürükleyecektir. Geçmişte tanım odaklı gelişen ilim, bu yüzden zeminini kaybetmiştir. Artık tanımlar yerine tasvirler kullanılır olmuştur. Tanımdaki ortak tavrı tasvirde bulmak mümkün olmadığından artık, objektif kıstaslara göre değerlendirilmesi gereken zahir hususlarda bile göreceli bir bakış açısı hâkim olmuştur. İnsanlar göreceli bakışın neticesinde en basit konularda bile ortak bir noktada buluşamamışlardır. Bu ise esasında çok vahim bir durum olmasına rağmen, modern dünyada farklı bakış açıları ya da bilimsel yaklaşım olarak takdim edilmiştir. Oysaki efradına cami ağıyarına mani olamayan bir tanım, toplumsal ayrışmanın da etkenlerinden birisi olmuştur.

“Ezmanın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkar olunamaz” (Mecelle md. 38) cümlesi, bir fıkıh kaidesidir. Zaman içerisinde hükümlerinde değişebileceğini anlatır. Ancak bu değişim alanı ve sınırları bellidir. Modern dünyada da hızlı bir değişim olmakta ve bu da yetmemekte yeni değişim talepleri gündeme gelmektedir. Bunun herhangi bir sınırı ve ilkesi de yoktur. Bu çalışmada sözü edilmeye çalışılan üç kavram bize bu hususta yol gösterecek tarzdadır. Şöyle ki, ilim ana kaynakları ile birlikte bizim hareket noktamızı oluşturacaktır. Bu anlayış içerisinde ana kaynakların tahrip ve tazyifi mümkün değildir. Aksi durum bizim Müslümanlığımıza hâlel getirecektir.

Kaynaklardan elde edilen bilgiler tekrar edildikçe tecrübe oluşacaktır. Tecrübe bizim bireysel ya da toplumsal olarak ortak aklımızdır. Burada bir değişim olabilir. Ancak bu değişim yeni tecrübeler edindikçe meydana gelir. Bu ise yavaş ilerleyen bir süreçtir. Dolayısıyla toplumun temel taşlarının ani sarsılmalarına karşı da bir kalmandır.

İlmin, sanat ve estetiğe dönüştüğü fen alanı ise daha çok bireysel tecrübe yoluyla geliştiğinden her zaman yenilenmeye ve yeni üretilmeye açık bir alandır. Bu yönüyle ilim, fen ve tecrübe birbirini besleyen ve birbirinden beslenen toplum için önemli üç kavram olmakla birlikte, fen kavramı zanniyat yönü ağır basması bakımından diğer ikisinden ayrılmaktadır.

Burada ele alınan kavramlar sadece konuya örneklem olsun diye seçilmişlerdir. Asıl amaç bunları bütün boyutları ile incelemek ve yeni öneriler sunmak değildir. Belki burada asıl vurgulanmak istenen şey, modern insanın zihin karışıklığının giderilebilmesi için, eğitim sistemimiz insan yetiştirmede geleneksel değerlerin kavram dünyasından ve tasvirden ziyade tanım odaklı açıklama geleneğinden yeniden faydalanarak, anlam ve kavram dünyamızı zenginleştirmesine dikkat çekmektir.

Kaynakça

- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl; *el-Furûku'l-Lugaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim, Daru'l-İlm ve's-Sekâfe, Kahire 1997.
- Attas, Seyyid Muhammed Nakib; *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Buğâ, Muhammed Hasan Mustafa, *Der'u'l-Mefsedeti fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Dimeşk, 1997.
- Cevizci, Ahmet; *Eğitim Felsefesi*, Say Yay., İstanbul 2012.
- Cevizci, Ahmet; *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 1999.
- Doğan, D. Mehmet; *Büyük Türkçe Sözlük*, Yeni Şafak Gazetesi Yay., İstanbul 1996.
- Fazlur Rahman, *İslam*, (trc: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), Selçuk Yayınları, Ankara 1992.
- Gazzâlî, Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1997.
- Gazzâlî, Muhammed, *İhyau Ulûmi'd-Dîn*, trc. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul 1989.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Şifâu'l-Ğalîl*, Bağdad, 1971.
- Guénon, Rene, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, trc. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Heyet, *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye*, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şûûni'l-İslâmiyye, Kuveyt (ty.).
- Heyet, *el-Mu'cemü'l-Vasît*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1986.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's-Sâdır, Beyrut 1990.
- İnal, Kemal, *Eğitim ve İdeoloji*, Kalkedon Yayınları, İstanbul 2008.
- İzzüddîn b. Abdisselâm, *Kavaidü'l-Ahkâm*, Müessetü'r-Reyyân, Beyrut 1990.

- Kutluer, İlhan, “İslam”, *DİA*, XXIII, 23-26, İstanbul 2001.
- Kutluer, İlhan; “İlim”, *DİA*, XXII, 109-114, İstanbul 2000.
- Küçük, Hasan, *Antik Çağdan Günümüze Sistematik Felsefe Tarihi*, Dersaadet Yayınevi, İstanbul 1985.
- Özyılmaz, Ömer, *Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.
- Ragıb el-İsfehânî, *Müfredât*, Dâru’l-Kalem, Dımeşk 1992.
- Tehânevî, Muhammed b. A’la b. Ali, *Keşşâfu Istilâhâti’l-Fünûn*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996.
- Topal, Şevket, *İslam Hukuk Düşüncesinde Seddi Zerai*, Ahenk Yay., Van 2007.
- Tozlu, Necmettin, *Eğitim Felsefesi*, MEB Yayınları, Ankara 2003.

İBN ÂŞÛR'UN TEFSİRİ VE TEFSİRİNİN MUKADDİMESİNDE KİRÂAT OLGUSU¹

Mustafa Hocaoğlu | Murat Akkuş

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat F. | Recep Tayyip Erdoğan Ü. SBE.
Yrd. Doç. Dr., Tefsir | Doktora Öğrencisi, Tefsir

Öz: İslâmî ilimlerin önde gelen disiplinlerinden bir tanesi tefsir ilmidir. Tefsir ilminin kullandığı kaynakların başında da kırâat farklılıkları gelmektedir. Çünkü kırâatlar Kur'an'ın dışında bir şey değildir. Bunun için Kur'an'ın tefsir edilmesinden itibaren kırâat farklılıkları göz önünde tutulmuş ve bu farklılıkların anlamlara etkileri müfessirler tarafından değerlendirilmiştir. Konunun önemine binâen, ilk dönemden bugüne kadar konuyla ilgili pek çok eser te'lif edilmiş veya tefsirlerde konu detaylı bir şekilde incelenmiştir. İşte kırâat farklılıklarının detaylı bir şekilde işlendiği tefsirlerden bir tanesi de üzerinde araştırma yaptığımız İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* isimli tefsiridir. Görebildiğimiz kadarı ile İbn Âşûr, tefsirinde kırâat ve kırâatların anlama etkileri üzerinde durmakta ve mukaddimesinde kırâata dâir bilgiler vermektedir. Biz de bu çalışmamızda İbn Âşûr'un tefsirini tanıtacağız ve kırâat anlayışını tefsirinin mukaddimesi bağlamında değerlendireceğiz.

Anahtar kelimeler: İbn Âşûr, Tahrîr, Kırâat, Yedi Harf, Mushaf.

Ibn Ashur's Commentary and the Phenomenon of Recitation in the Introduction of His Commentary

Abstract: Is one of the leading disciplines of Islamic sciences scientific exegesis. At the beginning of sources used by the scientific exegesis comes in recitation differences. Because the recitation of the Qur'an is not something outside. Differences in the recitation from the Qur'an exegesis and taken into account for this effect the meaning of these differences was assessed by the exegetes. Building on the importance of the subject, many books on the subject to date from early in te'lif been or interpretation issues were examined in detail. Here we have also conducted research on one of the commentary was committed in detail the differences recitation of Ibn Ashur-et-Tahrir ve't Tenvir is called exegesis. As far as we can see Ibn Ashur, stand on understanding the effects of exegesis and recitation recitation recitation in the preamble and in sadra provide information that may be healed. We will introduce this study, we will consider in the preface of the commentary of Ibn Assyria and understanding the context of the interpretation of the recitation.

Keywords: İbn Ashur, Tahrîr, Qıraat, Yedi Harf, The Mushaf.

¹ Bu çalışma *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü: "et-Tahrîr ve't-Tenvîr" İsimli Tefsir Örneği* adlı savunma aşamasındaki doktora tezimizin bir bölümünün gözden geçirilmiş ve düzenlenmiş hâlidir.

تفسير ابن عاشور و ظاهرة القراءات في مقدمة تفسيره

ملخص: علم التفسير من أبرز فروع العلوم الإسلامية. واختلاف القراءات من المصادر الأساسية التي يعتمد عليها علم التفسير؛ لأنَّ القراءات ليست منفصلة عن القرآن، لذلك منذ أن بدأ علم التفسير أخذت القراءات بعين الاعتبار وتم تقييم تأثيرها في المعاني من قبل المفسرين. منذ العصور القديمة إلى يومنا هذا ألف عدد كثير من الكتب حول هذا الموضوع وتم دراسته بالتفصيل لأهميته. فكتاب "التحرير والتنوير" لظاهر بن عاشور من أحد الكتب التي تناولت هذا الموضوع مُفصلاً. بقدر ما نرى أن ابن عاشور يقدم في تفسيره معلومات حول القراءات وتأثيرها في المعنى. وفي بحثنا هذا سنقدم تفسير ابن عاشور وسنحلل فهمه للقراءات وفقاً لمقدمة تفسيره.

الكلمات المفتاحية: ابن عاشور، تحرير، القراءات، الأحرف السبعة، المصحف.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, İslâm'ın doğuşundan günümüze kadar birçok kez tefsir edilmiştir. Müfessirlerin tefsir yazmaktaki asıl hedefleri; Cenâb-ı Hakk'ın kelâmından muradını gereği gibi anlamaya çalışmaktır.² İbn Âşûr³ da bu hedefi gaye edinip bir tefsir te'lif etmiştir. O, tefsirinin önsözünde, uzun bir zamandan beri en büyük arzusunun Kur'ân-ı Kerîm-i tefsir etmek olduğunu söylemiştir. İbn Âşûr, tefsirinin yasama kanunlarını ve yüce ahlâkın tafsilatını açıklayan, dünya ve din yararlarını kendinde toplayan, sabit olan gerçeğe itimat eden, ilimleri ve onların istinbat kaidelerini ve belağat unsurlarını içeren bir tefsir olmasını istemiştir.⁴

I. İbn Âşûr'un (v.1973) Tefsîri

İbn Âşûr'un tefsîrinin asıl ismi, *Tahrîru'l-Ma'ne's-Sedîd ve Tenvîru'l-Aklî'l-Cedîd min Tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd* dir. İbn Âşûr

² Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, nşr. Mektebetü Vehb, Kahire 2000, I, 12; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları, Ankara 1971, s.204.

³ İbn Âşûr'un tam ismi Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr'dur. 1879 yılında Tunus'ta doğmuştur. Arap dili ve edebiyatı âlimi olan İbn Âşûr, "et-Tahrîr ve't-Tenvîr" isimli tefsirin müellifi, müfessir ve fakihdir. Bkz. Muhammed Mahfuz, *Teracimü'l-müellifine't-tunusiyin*, Darü'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 1982, III, 304; el-Belkâsım el-Ğâlî, *Şeyhu'l-câmü'l-a'zamî Muhammed et-Tâhir ibn Aşûr; hayâtüh ve asâruh*, nşr. Dâru İbn Hazm, Beyrut 1417/1996, I, 35; Ahmet Coşkun, "İbn Âşûr, Muhammed Tâhir", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 332; Annaoraz Nurmuhammedov, *İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usûlündeki Yeri*, (basılmamış doktora tezi), UÜSBE, Bursa 2005, s.65.

⁴ Muhammed et-Tahir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, nşr. Daru Sahnûn, Tunus ts, c.1 cüz 1, s.5.

tefsirini ilk bu şekilde adlandırdıysa da daha sonra bu ismi **et-Tahrîr ve't-Tenvîr mine't-Tefsîr** şeklinde kısaltmıştır.⁵

1956 senesinde Tunus'ta; 1965-1966 senelerinde ise Kâhire'de tek cüzü neşredilip, 1968'den itibaren Tunus'ta diğer cüzlerinin de hızlı bir şekilde basımının gerçekleştirilmesinden sonra eser 30 cüz ve 15 cilt halinde ilk kez 1984 yılında neşredilmiştir. Otuz dokuz yıl altı ayda tamamlanan eser, İbn Âşûr'un Zeytûne Üniversitesi'nde verdiği ve Mecelletü'z-Zeytûne'de periyodik olarak yayımlanan tefsir derslerinin bir araya getirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Müellifin, Kur'an manalarından ve icazından nükteler ve fasih kullanım yöntemlerini keşfetmede gayret harcadığı bu telif, uzun süren çalışmalarla meydana gelmiştir.⁶

İbn Âşûr, tefsirinin başında kendi yöntemini anlatırken daha önce yazılan tefsir kitaplarındaki yorumları olduğu gibi benimsemediğini, bunlara karşı bir tavır da almadığını ifade etmekte, kendisinin hiçbir kaynakta görmediği bazı mânaları kitabında kaydettiğini belirtmektedir. Özellikle meânî, beyân ve bedî' sanatlarını içeren belâğatın Kur'an'ın hemen her âyetindeki yansımalarını ortaya koymaya ağırlık verdiğini zikretmekte ve bu hususun eski tefsirlerin hiçbirinde yer olmadığını söylemektedir.⁷ Müellif ayrıca âyetler arasındaki muhteva ve üslûp ilişkisine (tenâsübü'l-âyât) önem verdiğine dikkat çekmekte, sûreler arasındaki tenâsübü anlatmanın ise müfessirin görevi olmadığını

⁵ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.9.

⁶ Ğâli, *İbn Âşûr*, I, 76; Ahmet Coşkun, "et-Tahrîr ve't-Tenvîr", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 429.

⁷ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, ss.7-8. İbn Âşûr, bu tefsirinde, Allah'ın kendisine ihsan ettiği anlayış ve kazandığı ilmî yetenekler sayesinde, daha önce müfessirlerin değinmediği birçok meseleyi ele aldığını belirtmesine rağmen bu konuda kendisinin münferit olduğu iddiasını taşımamaktadır. Zira o bununla, kendisinden önceki tefsirlerin ayetlere getirdikleri açıklamalar içerisinde görmek isteyip de bulamadığı meseleleri kastetmektedir. Yoksa sahibinin inşa ettiğini sandığı nice kelimeler vardır ki, başka biri onu daha önce söylemiştir ve ortaya koyduğunu sandığı nice düşünce vardır ki, bir başka düşünür onu daha önce düşünmüştür. Bkz. Hüseyin Akyüzoğlu, "Tâhir b. Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr Tefsiri," *Tefsir Metinleri II Hafta10*, SÜ 2013, s.12.

vurgulamaktadır.⁸

İbn Âşûr'un tefsiri, sunuş niteliğindeki bu kısımdan sonra Kur'ân ilimlerinden bahseden on bölümle (mukaddime ile) başlar. Birinci mukaddime tefsirin tarifini yapar ve tefsirin müstakil bir ilim olduğunu altı delille anlatır. Aynı zamanda tefsir ile te'vil ilişkisine değinir. İkinci mukaddime belâğat, rivâyet, târih, fıkıh usulü gibi tefsir ilminin beslendiği ilimleri ele alır. Üçüncü mukaddime dirâyet tefsirinin sıhhatini açıklar, bâtinî ve işâri tefsir hareketlerini karşılaştırır. İbn Âşûr dördüncü mukaddime tefsirde sekiz temel hedefin olduğunu, müfessirin vazifesinin de bunları açık bir üslûpla aktarmak olduğunu ifade eder. Beşinci mukaddime ayetlerin nüzul sebebini, altıncı mukaddime kırâatları, yedinci mukaddime Kur'ân kıssalarını, sekizinci mukaddime ayet, sûre isimleri ve tertibini, dokuzuncu mukaddime Kur'ân'ın hakiki, mecâzi, kinayeli mânalarını ele alır. İbn Âşûr son olarak onuncu mukaddimeyi ise Kur'ân i'câzına ayırır.⁹

Eser, klasik dirâyet tefsiri niteliğinde görülmekle birlikte kendine özgü bir iç plana sahiptir. Müellif bir sûrenin tefsirine geçmeden önce onun ismi veya isimleri hakkında bilgi verir, Mekki yahut Medeni olduğunu, nüzûl sırasını ve sebebini, önceki sûre ile münasebetini ve âyet sayısını belirtir.¹⁰ Daha sonra sûrenin muhtevasını özetler veya maddeler halinde sıralar. Âyetleri bölümlere ayırarak açıklamaya çalışır. Eserde ez-Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî ve Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin tefsirleri gibi dirâyet tefsirlerine ve es-Süyûtî'nin *el-İtkân*'i gibi Kur'ân ilimlerini anlatan eserlere, ayrıca hadis, fıkıh ve fıkıh usulü, kelâm,

⁸ Krş. İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.8; Coşkun, "*Tahrîr*", XXXIX, 429-430.

⁹ Bu bölümler için bkz. İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, ss.1-130.

¹⁰ Coşkun, "*Tahrîr*", XXXIX, 430. İbn Âşûr, ayetlerin birbiriyle tenasübü konusunda İslâm bilginlerinin ikna edici açıklamayı getiremedikleri düşüncesiyle bu konunun da önemle üzerinde durduğunu, ancak sûrelerin birbiriyle tenasübü bahsine gelince bunu müfessire bir borç olarak görmediğini, buna rağmen sûrenin amaçları konusunda elde ettiği bilgileri de beyan etmeden hiç bir sûreyi terk etmediğini açıklamaktadır. Bkz. İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.8.

tasavvuf ve siyer kaynaklarına bolca atıflar yapılmaktadır. Bunlar dışında tefsirde, istişhâdda bulunmak amacıyla Câhiliye devrinden itibaren nakledilen Arap şiirine başvurulmuştur. Bu amaçla tefsirinde 2682 beytin yer aldığı tespit edilmiştir.¹¹ Arap atasözlerini de kullanan müellifin, genç yaşta Muhammed Abduh'un sohbetlerine katılması ve bazı görüşlerini benimsemesi, tefsirinde ondan etkilendiği düşüncesini akla getirirse de *et-Tahrîr*'de böyle bir etkinin varlığından söz etmek mümkün değildir.¹² İbn Âşûr, eserinde bazı orijinal tespitlerde bulunsa da genel olarak klasik yöntemden¹³ ayrılmamıştır.¹⁴

İbn Âşûr'un tefsiriyle ilgili bu bilgileri verdikten sonra, araştırmamızın sınırları içinde olan *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'in mukaddimesinde kırâat olgusu konusuna geçebiliriz. İbn Âşûr, tefsirinin mukaddime kısmında kırâatın öneminden bahsetmiş, tefsirle ilişkisi olan kırâatları ve tefsirle ilişkisi olmayan kırâatları ele almıştır. Sahih ve şâzz kırâat kavramlarını tanımlamış ancak tefsirinde yoğun olarak sahih kırâat farklılıklarını kullanmıştır. Yedi Harf-Kırâat ilişkisine değinmiş ve bu konu hakkındaki pek çok görüşe yer vermiştir. Sahabenin, Hz. Osman'ın çoğalttığı Mushaflar üzerindeki ittifakına ve şahsi nüshalar konusuna ve tefsirinde kırâatları işlerken Medine kırâatı olan Nâfi'nin kırâatını temel almak suretiyle diğer kırâat farklılıklarına da değinmiştir.

¹¹ Coşkun, "*Tahrîr*", XXXIX, 430.

¹² Coşkun, "*Tahrîr*", XXXIX, 430. Yirminci yüzyılın başlarında yayımlanan Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ'nın Tefsiri'l-Menâr'i, modernitenin Müslüman'ın Kur'an anlayışı üzerindeki etkisini yansıtan ilk önemli tefsir çalışması olarak değerlendirilirken, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'in geleneğe olan bağlılığı sürdürdüğü, aynı zamanda hem moderniteyi içselleştirdiği hem de ona bir cevap niteliğinde olduğu söylenmektedir. Bkz. Hayati Sakalioğlu, Nâfi, M. Beşir, Tâhir b. Âşûr: Tefsir Çalışması Özelinde Modern Reformcu Bir Alimin Kariyer ve Düşünce Dünyası, trc. Hayati Sakalioğlu, *İÜİFD*, sy.27 (2012), s.247.

¹³ Tefsirde klasik metod ve yeni metodlar için bkz. Lütfullah Cebeci, "Tefsirde Yeni Yöntem Arayışları ve Klasik Tefsir Metodu", *Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları Sayı 1*, İstanbul 2008, ss.49-77.

¹⁴ İbn Âşûr'un tefsiriyle ilgili bilgiler için krş. Ğâli, *İbn Âşûr*, I, 76-81; Coşkun, *Tahrîr*, XXXIX, 429-430; a.mlf., "*İbn Âşûr*", XIX, 335; Nurmammedov, *İbn Âşûr*, ss.118-121. Ayrıca İbn Âşûr ve tefsiri hakkında geniş bilgi için bkz. Faruk Vural, *Tahrîr b. Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri*, (basılmamış doktora tezi), MÜSBE, İstanbul 2002.

II. et-Tahrîr ve't-Tenvîr'in Mukaddimesinde Kırâat İlmî

Bu bölümde İbn Âşûr'a göre kırâatların genel tasnifi, yedi harf ve kırâat ilişkisi, sahabenin imam mushafı üzerindeki ittifaki ve *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'in binâ edildiği kırâat konuları üzerinde durulacaktır.

Kırâatların Genel Tasnifi

İbn Âşûr, kırâat ilmini pek çok tedvîn ve te'lif çalışmalarının yapıldığı müstakil bir ilim olarak görür. Ona göre bu ilmin mütehasısları, bu konuda başka bir şey söylemeye ihtiyaç bırakmayacak kadar pek çok açıklamalarda bulunmuşlardır. Ancak İbn Âşûr, bir müfessirin kırâat farklılıklarını açıklaması, bu farklılıkların tefsiri ne derece ilgilendirdiğini göstermesi ve kuvvet ve zayıflık yönünden kırâat mertebelerini anlatması gerektiğini söyleyerek bir takım izahlar getirir.¹⁵

Bu bağlamda İbn Âşûr'un, tefsire etkisi yönünden kırâatları iki açıdan değerlendirdiği gözlemlenmektedir. İlki tefsirle ilişkisi olmayan kırâatlar; diğeri ise tefsirle ilişkisi olan kırâatlardır.¹⁶ Aynı zamanda İbn Âşûr kırâatları kuvvetlilik ve zayıflık yönünden sahih ve şâzz kırâatlar olmak üzere iki gruba ayırmaktadır.¹⁷ Öncelikle, İbn Âşûr'un tefsirle bağlantısı açısından kırâatlara yaklaşımını değerlendireceğiz.

İbn Âşûr'a göre, tefsirle olan ilişkisi noktasında kırâatların iki yönü vardır:

a. Medd miktarları, imâleler, tahfif, teshîl, tahkik, hems, cehr ve ğunne gibi harf ve harekelerin telaffuz şekillerinin ve irap tarzlarının çeşitliliği hakkındaki ihtilaflar.

¹⁵ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.51.

¹⁶ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.51.

¹⁷ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.60.

b. Kelimelerde meydana gelen hareke değişiklikleri ve ziyâdelikler.¹⁸

Tefsirle ilişkisi olmayan ilk madde, kırâat birikimi içinde, fonetik kırâat farklılıkları grubuna girmektedir. Fonetik kırâat farklılıkları, kırâat imamlarının ihtilâfına sebep olan ve âyetlerin anlamına hiçbir etkisi olmayan lehçesel ve dilsel okuyuş farklılıklarıdır.¹⁹

İbn Âşûr, mukaddimesinde, tefsirle ilişkisi olmayan kırâat farklılıklarının ilk örneği olarak عَدَّابِي kelimesini²⁰ örnek verir.²¹ عَدَّابِي kelimesinin sonu bazı kırâat imamlarınca ilk geçtiği gibi sükûnlu okunurken bazı kırâat imamlarınca عَدَّابِي şeklinde fethalı okunur.²² İbn Âşûr'un verdiği bu örnek, harf ve hareketlerin telaffuz şekilleri ile ilgili kırâat örneğidir.²³

İbn Âşûr, tefsirle ilişkisi olmayan bir diğer kırâat örneği olarak da Bakara süresinin 214. ayetinde yer alan يَقُول fiilinin farklı okunuşunu verir ve bu örneği irab tarzlarında meydana gelen kırâat farklılığı olarak görür.²⁴

¹⁸ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.51. Ayrıca bu bilgiler için bkz. Halid Abdurrahman el-Akk, *Usulü't-tefsir ve kavâidüh*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1407/1986, s.428; Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşımında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, Ankara 2005, s.135.

¹⁹ Akk, *Usulü't-tefsir*, s.428; Ünal, *Kırâat*, s.135.

²⁰ el-A'raf 7/156.

²¹ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.51.

²² Bahsedilen kelimenin yâni عَدَّابِي kelimesinin sonunu yani mütekellim yâ'sının sükûnlu ve fethalı okunması için bkz. Ahmet b. Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâti, *İthâfu fudelâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erbeate aşere*, thk. Enes Mihrah, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2011, s.290; bu konuyla ilgili farklı örnekler ve okumalar için bkz. Ahmed b. Hüseyin Ebû Bekir el-İsbehâni en-Nisâbüri, *el-Mebsût fi'l-kırâati'l-aşr*, thk. Hamza Hâkimî, Dimeşk 2011, ss.548-562.

²³ İbn Âşûr mukaddimesinde yalnız bu örneği verse de tefsirinde bu konuyla ilgili örneklere rastlarız. Bkz. İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1, cüz.1, s.469; c.1 cüz.2, s.179; c.4 cüz.8, s.197.

²⁴ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1, cüz.1, s.51. Bahsedilen حَتَّى يَقُول الرَّسُولُ ayetindeki يَقُول fiilinin sonunu Nâfi dammeli olurken diğer kırâat imamları ise fethalı okumuşlardır. Krş. İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.2, s.316; Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Ali b.Yusuf el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-II, Beyrut 1427/2006, II, 171; Dimyâti, *İthâf*, s.202; Abdülfettâh el-Pâlûvi, *Zübdetü'l-İrfân*, İstanbul ts, s.34. İbn Âşûr bu örneği tefsirle ilişkisi olmayan kırâat farklılıkları konusunda örnek vermişse de bu örnek bu başlık altında ele alınmamalıydı. Çünkü يَقُول fiilinin sonunun

İbn Âşûr, irab tarzlarında meydana gelen kırâat farklılığına ikinci örnek olarak Bakara Sûresinin 254. ayetindeki kırâat farklılıklarını gösterir. Ona göre, لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ ayetinde yer alan üç ismin hepsinin ya ref ya nasb ya da bazısının ref bazısının da nasb okunması tefsirle ilişkisi olmayan üçüncü kırâat örneğidir.²⁵

İbn Âşûr'a göre, kırâat birikimi içinde yer alan ve kurrânın sahih senetlerle rivâyet ettiği tefsirle ilgisi olmayan kısım -ki bunlar yukarıda bahsedildi- hem Arapların harfleri kendi mahreç ve sıfatlarında telaffuz ediş keyfiyetlerini belirler hem de Arap lehçelerindeki farklılığı ortaya koyar ve Arapça'nın yapı şekillerini/temel kurallarını muhafaza eder. Ona göre, kırâatın bu yönü oldukça önemlidir.²⁶

Kanaatimizce de bahsedilen yönüyle kırâat, Arapçayı koruduğu gibi Arapça gramer bilimcileri için de büyük bir kaynak oluşturmaktadır. Ancak İbn Âşûr'un dediği gibi ayetlerin anlam farklılığına te'sir etmemesi sebebiyle de tefsirle hiçbir ilgisi yoktur.²⁷ Bu noktadan itibâren de İbn Âşûr'un tefsirle ilişkisi bulunan kırâatları nasıl açıkladığı ele alınacak ve örnekler üzerinde değerlendirmelerde bulunulacaktır.

fethalı ya da dammeli okunması anlama etki etmektedir. Bu kırâat farklılıklarının anlama olan etkileri ve değerlendirmeleri için bkz. Necdet Çağıl, "Tahir İbn Âşûr, Kırâatlar Hakkında Bir Değerlendirme", *AÜİFD*, sy.16 (2001), ss.260-261. Ayrıca İbn Âşûr, ayetin geçtiği yerdeki kırâat farklılıklarının anlama etkilerini göstererek mukaddimedeki bilgiyle çelişkiye düşmüştür. Bkz. *Tahrîr*, c.1 cüz.2, s.316.

²⁵ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.51. Buradaki kırâat farklılıklarının, kırâat imamlarına nispet ederek okunması durumunda İbn Âşûr'un dediği gibi bu ayette bulunan kelimelerin hepsi ya ref okunmaktadır ya da nasb okunmaktadır. Bu doğru bir cümledir. Ancak bazısının ref bazısının nasb ile okunması durumu söz konusu değildir. Çünkü kırâat imamları arasında bazısını ref bazısını nasb okuyan yoktur. Bkz. İbnü'l-Cezeri, *Neşr*, II, 173; Dimyâti, *İthâf*, s.207; Pâlûvî, *Zübde*, s.36. Ancak İbn Âşûr buradaki okuyuş farklılıklarını kırâat imamlarına değil Arapça kurallardaki geçerliliği ile ilişkilendirmiş olabilir. Bkz. Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Hasen, Müesssetü'r-Risâle, Beyrut 1427/2006, III, 367.

²⁶ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.51.

²⁷ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.51.

Tefsirle ilişkisi olan ikinci madde ise ferşî kırâat farklılıkları grubuna girmektedir. Ferşî kırâat farklılıkları, ayetlerin anlamına etki eden, harflerin ve hareketlerin değişimiyle veya kelimelerdeki ziyâdelik ve noksanlıkla ortaya çıkan kırâat farklılıklarıdır.²⁸

İbn Âşûr'a göre tefsirle ilişkisi bulunan kırâatlar, kelimeleri oluşturan harflerin ihtilâfına dayanan kırâatlardır.²⁹ O, tefsirinin mukaddime kısmında bu konuyla ilgili bize şu örnekleri verir:

i. Fatihâ Sûresinin 4. ayeti olan مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ bu ayetteki مَالِكِ kelimesinin مَلِكِ okunması³⁰

ii. Bakara Sûresinin 259. ayetindeki نُتَشِرُهَا fiilinin نُتَشِرُهَا okunması.³¹

iii. Yusuf Sûresinin 110. ayetindeki كُذِّبُوا fiilinin كُذِّبُوا şeklinde okunması.³²

İbn Âşûr bu örnekleri verir ama bunlardan kaynaklanan anlam farklılıklarını mukaddimedede açıklamaz. O, anlam farklılıklarını ayetlerin geçtiği yerlerde gösterir.³³

İbn Âşûr, fiilin manasına tesir eden hareke değişikliğini de tefsirle ilişkisi bulunan kırâat farklılıkları grubuna dâhil eder ve Zuhruf Sûresinin 57. ayetini örnek getirir.³⁴ Zuhruf Sûresinin 57. ayeti olan وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُونَ ayetin meali şöyledir: “Meryem oğlu İsa, bir misal olarak anlatılınca senin kavmin hemen bağrıışmaya başladılar.” Bu ayetteki يَصِدُونَ fiilinin farklı okunuşları

²⁸ Akk, *Usulü't-tefsir*, s.428; Ünal, *Kırâat*, s.135. Aynı zamanda ferşî kırâat farklılıklarına giren örnekler için bkz. Ebû Amr ed-Dâni, *et-Teyisîr fi'l-kırâati's-seb'a*, İstanbul 1930, ss.73-226.

²⁹ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.55.

³⁰ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s. 55, 175. Ayrıca kırâat imamlarının okuyuş farklılıkları için bkz. Dimyâti, *İthâf*, ss.162-163; Pâlûvî, *Zübde*, s.7.

³¹ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s. 55; c.2 cüz.3, s.37. Ayrıca kırâat imamlarının okuyuş farklılıkları için bkz. İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, II, 174; Dimyâti, *İthâf*, s.209; Pâlûvî, *Zübde*, s.37.

³² İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz 1, s.55; c.6 cüz.13, s.70; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, II, 222; Dimyâti, *İthâf*, s.336; Pâlûvî, *Zübde*, s.75.

³³ Bunun için bkz. İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.175; c.2 cüz.3, s.37; c.6 cüz.13, s.70.

³⁴ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.55.

vardır.³⁵ İbn Âşûr bu fiili “sâd” harfinin dammesiyle Nâfi’nin بَصْدُونَ şeklinde okuduğunu; Hamza’nın ise “sâd” harfinin kesresiyle metinde ilk geçtiği gibi يَصْدُونَ şeklinde okuduğunu mukaddimesinde ifade eder.³⁶

İbn Âşûr, mukaddimesinde fiilin بَصْدُونَ şeklinde okunursa anlamın “Onlar (Mekke müşrikleri) başkalarının iman etmelerine engel olur.” şeklinde olacağını; يَصْدُونَ şeklinde okunursa “Onlar (Mekke müşrikleri) bizzat kendileri yüz çevirirler.” manasına geleceğini ifade eder. İbn Âşûr’a göre her iki okuyuş şekline göre de mana müşriklere dönmektedir.³⁷ Ancak İbn Âşûr burada her iki kırâatı “menetmek, yüz çevirmek” anlamına hamletse de ayetin tefsirinde بَصْدُونَ, ibâresiyle ilgili şu bilgilere yer verir: “Fiil بَصْدُونَ şeklinde okunursa fiilden, “yüz çevirmek” anlamı çıkar. Bu anlama göre yüz çevrilen şey, makamdan anlaşıldığı için hafzedilmiştir. O da Kur’ân’dır. Buna göre mana “Kur’ân’da çelişkinin bulunduğunu düşündükleri için, ondan yüz çevirirler.” şeklinde olur.³⁸ Fiili “sâd”ın kesresiyle يَصْدُونَ şeklinde okuyanlara göre fiilde “ses yükseltmek ve bağışmak” anlamı vardır. Buna göre ayetin manası: “Meryem oğlu İsa, bir misal olarak anlatılınca senin kavmin hemen bağışmaya başladılar.” şeklinde olur.³⁹

³⁵İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.55; c.10 cüz.25, s.238. Ayrıca bkz. Dâni, *Câmi*, II, 401; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, II, 276; Dimyâti, *İthâf*, s.496; Pâlûvî, *Zübde*, s.123.

³⁶ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.55. İbn Âşûr mukaddimesinde sadece sayılan imamların okuduğunu ifade ederken ayetin tefsirinin geçtiği yerde Nâfi ile birlikte İbn Âmir, Ebû Bekir Şube Kisâi, Ebû Ca’fer ve Halef’in okuduğunu söyler. Bkz. İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.10 cüz.25, s.238. Ancak Ebû Bekir Şube Nâfi’nin okuduğu gibi okumamaktadır. Bkz. Dâni, *Câmi*, II, 401; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, II, 276; Dimyâti, *İthâf*, s.496; Pâlûvî, *Zübde*, s.123. Bir de Hamza’nın okuduğu şekliyle İbn Kesir, Ebû Amr, Âsım ve Ya’kûb okumaktadır. Bkz. İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.10 cüz.25, s.238.

³⁷ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.55.

³⁸ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.10 cüz.25, s.238.

³⁹ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.10 cüz.25, s.238. Biz ikinci kırâattan çıkan mananın anlaşılması için şu bilginin yer almasını uygun buluyoruz: Hz. Peygamber (s.a.v), “Siz de Allah’ı bırakıp tapmakta olduğunuz da hiç şüphesiz ki cehennem odunuzunuz. Siz oraya gireceksiniz.” mealindeki ayeti, Kureyş’e okuyunca, onlar bu ilâhî sözden dolayı hışma gelip köpürmüşlerdi. İçlerinden Abdullah b. Zebârî adında birisi: “Ya Muhammed! Bu senin

İbn Âşûr, Kur'an kelimesinin harflerine dayanan ihtilâfların ve fiildeki hareke değişikliğinden kaynaklanan ihtilâfların tefsirle fazlasıyla ilişkisi olduğunu yukarıdaki örneklerden sonra yineler. Ona göre herhangi bir lafızdaki bir okuyuş aynı lafızdaki farklı bir okuyuşun ya manasını açıklar ya da başka bir manayı ifâde eder.⁴⁰ Bu noktada biz de İbn Âşûr'un görüşüne katılmaktayız. Kanaatimizce de bir kırâat diğer bir kırâatla ya aynı anlamdadır ya kapalılığı gidermektedir ya da başka bir anlamı ifâde etmektedir. Bir kelimedeki iki farklı kırâat kesinlikle birbirine zıt anlam oluşturmamaktadır. Bu da Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunu ortaya koymaktadır.

İbn Âşûr, Kur'an lafızlarındaki kırâat ihtilâflarının tek bir ayette pek çok manayı ifâde ettiğini söyler.⁴¹ Bu konuyla ilgili olarak İbn Âşûr mukaddimesinde, Zuhur Süresinin 19. ayetindeki عِنْدَ الرَّحْمٰنِ terkibindeki عِنْدَ kelimesindeki farklı okunuşları verir.⁴² İbn Âşûr'un

dediğin sadece bize ve ilahlarımıza mı mahsus, yoksa tüm ümmetlere mi?" diye sormuş, Hz. Peygamber de: "Hem size hem ilahlarınıza, hem de tüm ümmetlere mahsus" diye cevap vermişti. Bunun üzerine İbn Zebârî: "Kâbe'nin Rabbine yemin olsun ki sen davayı kaybettin! Meryem oğlu İsa'nın bir nebî olduğunu iddia eden, onu ve annesini hayırla yâd edip öven sen değil misin? Pek âlâ bilmektesin ki Nasârâ, bu ikisine de tapmaktadırlar. Yine Üzeyr'e de meleklerle de tapınılmaktadır. Şimdi, bunlar cehennemde iseler, o halde biz de ilahlarımız da onlarla beraber olmaya razıyız" demişti. İbn Zebârî bu misali ortaya atıp, Nâsârâ'nın, Hz. İsa'ya tapmaları hususunda Resûlullâh ile mücadele ettiğinde, müşrikler, verilen bu misalden şımarıp kahkaha koparmışlardı. Rasûlullah ise, bu beyinsizlerle mücadele etmeye gerek görmeyerek sükût buyurmuştu. Bu olayın üzerine "Tarafımızdan kendilerine güzel âkıbet takdir edilmiş olanlara gelince, işte bunlar cehennemden uzak tutulurlar." şeklindeki ayet nâzil olur. Bkz. İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.10 cüz.25, ss.237-238; Muhyiddin Muhammed b. Muslihiddin Mustafa Şeyhzâde, *Hâşiyetü ala tefsîri'l-Kâdi el-Beydâvi*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1999, VII, 477-478.

⁴⁰ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.55.

⁴¹ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.55. İbn Âşûr, bu ifâdeden sonra Bakara Süresinin 222. ayetindeki يَطْرُقُونَ kelimesindeki farklı okunuşları örnek verir. Yine İbn Âşûr örnek olarak Nisâ Süresinin 43. ayetindeki أَوْ لَا مَسْتَكْمُ النِّسَاءِ ifâdesinde yer alan لَا مَسْتَكْمُ fiilindeki farklı okunuşları verir. İbn Âşûr'un, mukaddimesinde verdiği bu iki örneğin tefsirindeki açıklamalarda kırâatların anlam yönünden birbirlerini destekledikleri ve birbirine zıt bir anlamın oluşmadığı fikri ortaya çıkmaktadır. Bkz. İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.2, ss.368-369; c.2 cüz.5, ss.66-67.

⁴² İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.55.

verdiği bu örnekteki farklı okunuşlar ise ayetin anlamında bir zenginlik oluşturmaktadır. İbn Âşûr'a göre ayetin iki veya daha fazla vecihle okunması vahyin birden fazla indiğine işâret olabilir. Bunun böyle olması Allah'ın murâdına ihtimali olacak bir şekilde ayetin gelmiş olmasına engel olmaz. Bir ayetteki farklı kırâatta pek çok vechin bulunması manada zenginleşmeyi de içerecektir.⁴³

Biz de İbn Âşûr'un görüşüne katılıyoruz. Mütevatir kırâat farklılıkları Hz. Peygamber (s.a.v)'in okuduğu kırâat şekilleridir. Bu kırâat farklılıkları, Hz. Osmân Mushafının noktasız ve harekesiz olmasından kaynaklanan farklılıklar değil, bizzat Resûlullâh'tan sağlam senetlerle gelen okuma vecihleridir. Yani bir kelimedeki mütevatir okuyuş farklılıklarının bulunması ilâhi kaynaklıdır.⁴⁴ Ayetteki bu farklılık, haliyle anlam farklılıklarını da beraberinde getirebilir.

İbn Âşûr'a göre, aynı kelimelerdeki farklı okunuşların varlığının birden fazla ayete bedel olması İlm-i Bedî⁴⁵ de Arab'ın kullanmış olduğu tadmîn⁴⁶, tevriye⁴⁷, tevcih'in⁴⁸ ve bir de İlm-i Meânî⁴⁹ deki

⁴³ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.55.

⁴⁴ Abdülcelil Abdürrâhim, *Lügâtü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Amman 1981, s.119.

⁴⁵ **İlm-i Bedî:** Kelamı güzelleştirme yollarının, kendisiyle sağlandığı ilme denir ki, bu kelâmın güzelleştirilmesi, hem manaya hem lafza hem de her ikisine birden râcîdir. Bkz. Saduddîn Mes'ût b. Ömer et-Taftâzânî (V.792), *Muhtasaru'l-Meânî*, nşr. Dâru'l-Fikr, ys 1411, s.301; Çağıl, *Kırâatlar Hakkında Bir Değerlendirme*, s.273.

⁴⁶ **Tadmîn:** Bir kişinin kendi şiirine (veya kelâmına) bir başkasının şiirinden (veya kelâmından) bir şey eklemesidir. Şayet iktibâs olunan kısım, belâğatçılar katında pek meşhûr değilse, bu takdirde başkasının sözü olduğuna dikkat çekilir. Bu bilgi için bkz. Taftâzânî, *age.*, s.310; Şerefüddîn Hüseyin b. Muhammed et-Tîbî, *et-Tibyân fî ilmi'l-maânî ve'l-bedî ve'l-beyân*, thk. Abdü's-Settâr Semûd, Kahire 1397/1977, s. 240; Çağıl, *agm.*, s.273.

⁴⁷ **Tevriye:** Bir yakın bir de uzak manası olan lafzın, mutlak olarak zikredilip ve fakat gizli bir karineye dayanılarak, uzak manasının kast olunmasıdır ki buna ibâm da denir. Bu bilgi için bkz. Taftâzânî, *age.*, s. 271; Çağıl, *agm.*, s.274.

⁴⁸ **Tevcih:** Kelamı, iki farklı veche ihtimali olacak şekilde irad etmektir ki buna muhtemilu'z-zıddeyn diye de isim verilir. Taftâzânî, *age.*, s. 296; Çağıl, *agm.*, s.274.

⁴⁹ **İlm-i Meânî:** Söz ortamının icabına uygun düşecek şekilde konuşma durumlarının, kendisiyle bilindiği fenne denir. Taftâzânî, *age.*, s. 10; Çağıl,

terkiplerin oluşumunda rol oynayan faktörlere benzemektedir. Bu da Kur'ân belâğatinin fazlasıyla uyumunu ifâde etmektedir. İşte bu yüzden kırâat imamlarının, Kur'ân lafızlarındaki okuyuş farklılıkları, bazen mana farklılığını da beraberinde getirir.⁵⁰

Buraya kadar verilen bilgiler şöylece özetlenebilir: İbn Âşûr kırâatları, tefsire etki edip-etmemesi yönünden iki başlık altında ele alır. Birincisi Kur'ân'ın usûl yönünü ilgilendiren medd miktarları, imâleler, tahfif, teshîl, tahkik, cehr, hems ve gunne gibi harf ve hareketlerin telaffuz şekillerinin ve irap tarzlarının çeşitliliği hakkındaki kırâatlardır. Mütevatir olan bu kırâatların⁵¹ tefsirle ilişkisi bulunmamaktadır. Diğeri ise fiillerdeki hareke değişimi dâhil olmak üzere kelimelerin yapısının değişmesinden kaynaklanan ve tefsire etki eden kırâatlardır.

İbn Âşûr'un, sahih ve şâzz olma yönlerinden kırâatları izah ettiği de görülmektedir. İbn Âşûr'a göre kırâat âlimleri ve fakihler, bir cihetle de olsa Arap gramerine uyan, Hz. Osman mushafının hattına uygunluk arz eden ve senedi sahih olan her bir kırâatın, reddedilmesi caiz olmayan sahih kırâat olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir.⁵²

İbn Âşûr'a göre yukarıdaki üç şart, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den mütevatir olarak nakledilmeyen fakat Peygambere isnâdı sahih olan kırâatın şartlarıdır. Dolayısıyla Peygamber (s.a.v.)'e kadar sahih senetle gelen, ancak tevatür sınırına ulaşamamış olan kırâat, sahih hadis menzilesinde görülmektedir. Mütevatir kırâatlarda ise bu şartlar aranmaz. Çünkü onun tevatürü, o kırâatı Arap dilinde bir delil yapar. Ayrıca üzerinde icmâ oluşan Mushafın hattına uygunlukla desteklenmeye de ihtiyaç duymaz. İbn Âşûr bu

agm., s.273; ayrıca İbn Âşûr'un ilm-i meâniden bahsettiği bir risâle için bkz. İbn Âşûr, *Mücizü'l-belâğati*, Tunus ts, s.6.

⁵⁰ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.55.

⁵¹ Fonetik kısma giren bu okuyuşların mütevatir olduğuna dâir görüş için bkz. Zerkeşi, *Burhân*, I, 319; Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed, İbn Haldûn (v.h.808), *Mukaddime İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dimeşk 1425/2004, II, 173.

⁵² İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.60.

görüşünü Şu örnekle destekler: “Mütevatir kırâat sahiplerinden bir grup *وَ مَا هُوَ عَلَى الْعَيْبِ بِضَيِّينِ* ayetinin *بِضَيِّينِ* kelimesindeki *ض* ile okumuşlardır. Bu durumda *مُتَّهِمٌ*, *ظَنِّينِ* (zan altında bulunan) manasına gelir. Hâlbuki bu kelime, bütün mushaflarda *ض* ile yazılmıştır.⁵³ Bu kırâat farklılığında *ظ* ile yazılan kelime Mushaf hattına uymamakta ve üç şarttan birisini taşımamaktadır. Ancak her ne kadar Mushaf hattına uymasa da mütevatir olarak geldiği için kırâat olarak okunmaktadır. Böylece bir kırâatın mütevatir olması kendisini kabül ettirmede yeterlidir.

İbn Âşûr’a göre sahih kırâatın şartlarından biri olan Mushaf hattına uygunluktan kastedilenin, Hz. Osman’ın (Osman b. Affân), İslâm beldelerine göndermiş olduğu ana Mushaflardan birisine uygun olmasıdır.⁵⁴

Yine İbn Âşûr’a göre, kırâatın rivâyet edildiği senedin sahih olması o rivâyetlerin kabülü için olmazsa olmaz bir şarttır. Çünkü kırâat bazen Mushafın resmi hattına ve Arapça dil kurallarına uygun düşmesine rağmen sahih senedle rivâyet edilmemiş olabilir. O zaman o kırâat kabul edilmez.⁵⁵

İbn Âşûr, kırâat âlimlerinin ve fakihlerin üzerinde ittifâk ettiği sahih kırâatın üç şartından birisinin de Arapça gramere uygunluk olduğunu söyler. O, iki şartı (Sahih bir senet ve Mushaf hattına uygunluk) üzerinde barındıran bir kırâatın, Basra ve Kûfe nahivcilerinin kurallarına uymuyor diye reddedilmesini eleştirir ve bir kırâat vechinin Arabın gramerinde varlığını yeterli görür.⁵⁶

Kanaatimizce de sahih kırâat şartlarını taşıyan veya mütevatir olan bir kırâatın, bazı Arapça dil ekollerine uymadığı gerekçesiyle kabül edilmemesi eleştirilecek bir durumdur. Biz yukarıdaki şartları taşıyan, üzerinde kırâat âlimlerinin ve fakihlerin icmâsı olan bir

⁵³ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.53.

⁵⁴ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.53. İbn Âşûr’un Hz. Osman’ın beldelere gönderdiği Mushaflar arasındaki küçük farklılıklarla ilgili verdiği örnekler için bkz. İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, ss.53-54.

⁵⁵ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.60.

⁵⁶ Bu bilgiler ve bu konuyla ilgili verilen örnekler için bkz. İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz. 1, s.61.

kırâatı, sonradan kuralları koyulmuş, ekol haline gelmiş bazı Arap dilcilerin görüşlerine uymadığı gerekçesiyle reddetmemiz mümkün gözükmemektedir. Şu da göz önünde tutulmalıdır ki bir dilcinin kabul etmediği bir kuralı diğer bir dilci kabul edebilmektedir. Zaten bir kırâatın kabul edilebilmesi için tüm kırâat âlimlerinin ittifâk ettiği husus, Arap Gramerine bir vecihle de olsa uygun olmasıdır.⁵⁷

Yukarıda sayılan şartların bütünüyle mevcut olması on kırâat imâmının rivâyetlerine âittir.⁵⁸

İbn Âşûr'a göre bazı âlimler İbn Muhaysın (v.h.123), Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî (v.h.202), Hasan (el-Basrî) (v.h.110) ve A'meş'in (v.h.148) kırâatlarını, on kırâatın dışında ayrı bir mertebe olarak değerlendirmişlerdir. Cumhûru ulemâ, bunların dışında kalan kırâatları, Kur'an hafızlarının tevatürüyle naklolunmadığı için şâzz saymışlardır.⁵⁹

İbn Âşûr'a göre on kırâatın dışında herhangi bir kırâatın namazda okunmaması mütevatir olmamasıyla alakalıdır. O, fakihlerin de aynı görüşte olduklarını ifâde etmektedir.⁶⁰

İbn Âşûr'a göre sahih ve mütevatir olan on kırâat, belagat veya fesahat özelliği veya mana zenginliği yahut da şöhret ihtiva etmesi sebebiyle bazen farklılık arz edebilmektedir. Ancak, kırâatlar bu yönden farklılık arz etmiş olsalar da, aralarındaki bu farklılık

⁵⁷ Bu konuyla ilgili tespitler için bkz. Davut Aydüz, Kur'an- Kerim ve Grammer, *Yeni Ümit*, sy.38, yıl: 10, (Ekim-Aralık-Aralık 1997), ss.13-19.

⁵⁸ O imâmlar, Nafi' b. Ebû Nuaym el-Medenî (v.h.169), Abdullah b. Kesir el-Mekkî (v.h.120), Ebu Amr el-Mâzinî el-Basrî (v.h.154), Abdullah b. Amir ed-Dimeskî (v.h.118), Asım b. Ebu'n Necûd el-Kufî (v.h.127), Hamza b. Habib el-Kûfî (v.h.156), el-Kisâi Ali b. Hamza el-Kufî (v.h.189), Ya'kûb b. İshâk el-Hadremî el-Basrî (v.h.205), Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'kâ el-Medenî (v.h.132) ve Halef b. el-Bezzâr el-Kûfî'dir (v.h.229). İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz. 1, s.54. İbn Âşûr bu kırâat imamlarının okuyuş farklılıklarını tefsirinde ele almıştır.

⁵⁹ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz. 1, s.54. İbn Âşûr'un şâzz kırâatlarla ilgili bilgi verdiği yerler için bkz. İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz. 1, s.344, 357; c.5 cüz.12, s.121. Ayrıca bu imamların ve okuyuşlarının yer aldığı eserler için bkz. Dimyâti, *İthâfû fudalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erbeati aşer*, thk. Enes Mihrâh, Beyrut 2011; Abdülfettâh Kâdi, *el-Kırâatü's-şâzzetü ve tevcihühâ min lûgati'l-A'rabî*, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1401/1981.

⁶⁰ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz. 1, s.54.

birbirine yakın bir temâyüzden ibârettir.⁶¹ İbn Âşûr'a göre şu veya bu ayetlerde üstünlük açısından kırâatların birini celp edebilmek ise çok nâdir olan bir durumdur. Buna rağmen âlimlerden pek çoğu herhangi bir kırâatın, diğerine bu ölçüler içerisinde tercih edilmesinden yana bir beis görmezler. Muhammed b. Cerîr et-Taberî ve Allâme ez-Zemahşerî de bu görüştedirler.⁶²

İbn Âşûr iki mütevatir kırâatın birinin diğerine tercih edilmesinin ve “Bu kırâat daha güzeldir.” denilmesinin doğru olup olmadığı konusunda İbn Rüşd'ün görüşünü bizlere nakletmektedir.⁶³ Bu nakle göre İbn Rüşd, “Tefsircilerin ve i'rab ile uğraşan dil âlimlerinin, kitaplarında bazı kırâatları güzel görmesi ve diğerlerine tercih etmesi, onların irab cihetinden daha zahir, lafız cihetinden daha hafif ve nakilde daha sıhhatli oluşuna dayanmaktadır. Dolayısıyla da bu durum yadırganmamalıdır.” görüşündedir. O, buna, Endülüs'te, önceki âlimlerin Verş'in (v.h.197) rivâyetini seçtiklerini, bu nedenle de Endülüs camii imamının⁶⁴ ancak onun rivayetiyle okuduğunu örnek getirmiştir. Bunun sebebi de Verş

⁶¹ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz. 1, ss.61-62. Burada birbirine yakın bir temâyüzden kastedilen kırâat vecihlerinden herhangi birisinin zaman zaman arz edeceği belâgat, fesahat v.s. meziyetler, sadece o vechin özünde mevcut bir husûsiyet olmayıp aynı incelikler, bir başka cihetten diğer kırâat vecihlerinde de mevcuttur. Ne var ki birisi diğerlerine nazaran daha dikkat çekicidir. Bkz. Çağıl, *agm.*, s.291.

⁶² İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz. 1, ss.61-62.

⁶³ İbn Âşûr, *Tahrîr*, Ali b. Hamza el-Kufî, Ya'kûb b. İshâk el-Hadremî el-Basrî, Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'kâ el-Medenî ve Halef b. El-Bezzâr el-Kûfî'dir.

⁶³ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz. 1, s.54. İbn Âşûr bu kırâat imamlarının okuyuş farklılıklarını tefsirinde ele almıştır.

⁶³ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz. 1, s.54. İbn Âşûr'un şâzz kırâatlarla ilgili bilgi verdiği yerler için bkz. İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz. 1, s.344, 357; c.5 cüz.12, s.121. Ayrıca bu imamların ve okuyuşlarının yer aldığı eserler için bkz. Dimyâti, *İthâfûl fudalâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erbeati aşer*; thk. Enes Mihrâh, Beyrut 2011; Abdülfettâh Kâdî, *el-Kirâatü's-şâzzetü ve tevcthühâ min lügati'l-A'rabî*, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1401/1981.

⁶³ İbn Âşûr, *Tahrîr*.c.1 cüz. 1, s.62.

⁶⁴ Bunun Kurtuba Câmii olması muhtemeldir. İsmi zikrolunmayan imam da o zamanlar bu camide namaz kıldıran meşhûr bir âlim ve kırâat üstadı olabilir. Çağıl, *agm.*, s.291.

rivâyetinde hemzelerin nebr⁶⁵ vasıflarının, bütün konumlarda tahkik ile okunuşunun bırakılıp, teshil⁶⁶ ile okunmasıdır. Bu kırâatın tercih edilişi ise, namazdaki kırâatta hemzenin nebr sıfatıyla okunuşunun mekruh olacağına dair imam Mâlik'ten gelen rivayetle yorumlanmıştır.⁶⁷

Yine İbn Âşûr, kırâatların belâğat ve i'caz yönünden tercih edilmesinde bir beis görmez. Çünkü İbn Âşûr'a göre i'câz, kelâmın tüm müktezay-ı hâle mutabık olmasıdır.⁶⁸ Bu ise farklılık kabul etmez. Bununla birlikte mu'ciz olan bazı kelâmın cinâs⁶⁹ ve mübâlağa⁷⁰ gibi bir takım bedîi güzelliklere yahut fesâhatin

⁶⁵ **Nebr** (النَّبْر): Şiddet manasına gelen ve hemzenin bir sıfatı olan bu kavramın terim anlamı ise hemzeyi mahrecinden çıkararak tahkik üzere okumak demektir. Hemzenin bu şekilde telâffuz edilmesinde yapısı gereği zorluk ve şiddet vardır. Bkz. İbrahim b. Saîd ed-Devserî, *Muhtasarü'l-ibârât li mu'cemi mustalahâtu'l-kırâât*, nşr. Daru'l-Hadarâti li'n-Neşri ve't-Tevzi, Riyad 1429/2008. s.124; Ali b. Muhammed ed-Dabbâ, *el-İzâetü fi beyâni usûli'l-kırâati*, nşr. el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 1420/1999, s.23.

⁶⁶ **Teshîl** (التَّسْهِيل): "Kolaylaştırmak" manasına gelmektedir. Terim anlamı ise hemzeyi kendisi ile kendi harekesinden olan harfin mahreci arasına koymaktır. Bu da hemze ile elif arasında, hemze ile ya arasında ya da hemze ile vâv arasında olur. Devserî, *Muhtasar*, s.47; Dabbâ, *İzâe*, s.24; Temel, *Kırâat*, s.133.

⁶⁷ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz. 1, s.62. Ayrıca bkz. Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Cedd (v.h.520), *el-Beyân ve't-tahsil*, nşr. Muhammed Hacci, Beyrut 1408/1988, I, 358. Hemzenin nebr ile okunmasını İmâm Mâlik'in kerih görmesini bu kırâatın kabul edilmemesi anlamında değerlendirmek mütevatir kıratı kabul etmemek gibi anlaşılabilir. Çünkü kırâat âlimlerinden bazıları hemzeyi teshil ve ibdâlde değil tahkikle okumuşlardır. Kanaatimizce burada İmâm Mâlik'in hemzeyi nebr ile okunmamasını istemesi okunan kırâatın Hz. Peygamber'in Kureyş lehçesine birebir uyması ile ilgili olabilir. Çünkü Kureyş lehçesinde hemzeleri teshille okuma söz konusudur. (Bkz. Dabbâ, *İzâe*, s.24; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM, İstanbul 2011, s.59.) Ya da zayıf bir ihtimal olarak İmâm Mâlik'in hemzeyi tahkikle okunması rivâyetiyle yeni karşılaşması olabilir.

⁶⁸ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz. 1, s.62. Kelâmın tüm müktezay-ı hâle mutabık olması sözün yerinde ve muhatabın sosyo-kültürel seviyesine uygun söylenmesidir.

⁶⁹ **Cinâs** (الجناس): benzer lafızların farklı manalar ifade etmesidir ki Bedî' ilminin lafzi güzelliklerindedir. Cinâs'ın; Tam, Mümâsil, Müstevfâ, Terkîb, Muharref, Müzeyyel, Muzâri', İştirak v.b. kısımları vardır. Bkz. Celâleddin Muhammed b. Abdîrahmân el-Hâtib el-Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh fi'l-meânî ve'l-beyân*, Kopenhag 1853, s.126.

⁷⁰ **Mübâlağa** (المبالغة): herhangi bir vasfın, şiddet ve zayıflık yönünden, aklın imkânsız ve uzak göreceği bir raddeye vardırılmasıdır ki bu da Bedî' ilminin

ziyadeliğine veya sanat zenginliğine taalluk eden bir takım husûsiyetlere ve mana inceliklerine şâmil olması caizdir.⁷¹

İbn Âşûr'a göre kırâatlardan birinin, insanlara bir kolaylaştırma olmak üzere, eş anlamlı (mürâdif) kelimeyle okunması, okuyana Hz. Peygamber (s.a.s)'in tanımış olduğu ruhsattan kaynaklanmış olabilir. Nasıl ki, Ömer'le Hişâm b. Hakîm arasında yaşanan "Yedi Harf" ile ilgili hadis de bu manaya işâret etmektedir. Kâriler de insanlara kolay gelecek ve vahye dayanan, Resûlullah'ın onayını aldığı diğer kırâatın mürâdifi olan bir vechi okuyabilirler. Böylece diğer kırâatların bu kırâata karşı üstün görülmesi üstün görülen kırâatların son derece belâğatlı, bunun ise genişlik ve ruhsatlığı sebebiyle olur. Bu sebep ise onun da belâğat açısından en yüksek dereceye ulaşmasını engellemez. Dolayısıyla o kırâat da i'caz sınırına yakındır.⁷²

İ'caz'a gelince, bunun, Kur'an ayetlerinin her birinde tahakkuk etmesi gerekli değildir. Çünkü tahaddî (meydan okuma) ancak, Kur'an sûrelerinin benzeri olacak bir tek sûre (getirilmesi) hususunda vaki olmuştur. En kısa sûre ise, üç ayettir. Şu halde, Kur'an içerisinden, üç ayetten oluşan her bir miktarın yekûnunun mu'ciz olması gerekir.⁷³

A. Yedi Harf ve Kırâat İlişkisi

Yedi harf meselesi, üzerinde çok söz söylenen ve İbn Teymiyye'nin ifâdesiyle çok önemli olan bir meseledir.⁷⁴ Burada "Yedi Harf"ın ne manaya geldiğine ve İbn Âşûr'un öne çıkan bazı görüşlerine yer verilecektir.

mana güzelliklerindedir. İmkân dâhilinde olup olmama yönünden Tebliğ, İğrâk, ve Ğuluvv kısımlarına ayrılır. Bkz. Kazvîni, *Telhis*, s.116.

⁷¹ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz. 1, ss.62-63. İbn Âşûr'un sayılan nedenler dolayısıyla tercihte bulunduğu kırâat örnekleri için bkz. İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz. 1, s.190, 387; c.3 cüz.7,s.391.

⁷² İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.63.

⁷³ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.63.

⁷⁴Takuyyiddin Abû'l-Abbâs Ahmed b. Abdi'l-Halîm b. Teymiyye el-Harânî, *Mecmû'u'l-fetevâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Medine 1416/1995, XIII, 389.

“Ahruf-u Seb’a” terkibi “Harf” ve “Yedi” kavramlarından oluşmaktadır. Harf, bir şeyin ucu, kenarı, sivri tarafı, hece harflerinden biri, kırâat vechi ve üslûbu gibi anlamlara gelmektedir. Yedi ise Arap dilinde çokluğu ve kesreti ifade etmek için kullanılır.⁷⁵

İbn Âşûr “Yedi Harf” konusunu izah ederken yedi harf ile ilgili hadise yer verir⁷⁶ ve bu hadiste bir kapalılığın olduğunu ve hadisin mensûh ya da muhkem olmasıyla ilgili görüşleri ayrı ayrı belirtmektedir.⁷⁷

Hadisi mensûh olarak değerlendirenlere göre⁷⁸ zikri geçen hadisin, yedi harfle ilgili olarak ifade ettiği hüküm, İslam’ın ilk

⁷⁵ Abdullah b. Müslim, İbn Kuteybe, *Te’vilü müşkili’l-Kur’an*, thk. Ahmed Sagar, Kahire ts, s.35; Ebu’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfehâni, *el-Müfredât fî ğaribi’l-Kur’an*, thk. Merkezü’d-Dirâseti ve’l-Buhûs, nşr. Mektebetü Nezâru Mustafa el-Bezzâr, ys ts, s.149; Muhammed Abdilazîm ez-Zürkânî, *Kitâb-ü menâhili’l-irfân fî ulûmi’l-Kurân*, thk. Fevâz Ahmed Zümerli, Beyrut 1415/1995, I, 150; Hüseyin Ziyaüddin Itr, *el-Ahrufu’s-seb’a ve menziletü’l-kirâati minhâ*, nşr. Dâru’l-Beşâri’l-İslâmiyye, Beyrut 1409/1988, s.117 vd; Mehmet Çalışkan, “Kur’an’ın Nüzülü ve Yedi Harf (Ahrufu’s-Seb’a) Meselesi”, *ÇÜİFD*, V/ 1 (2005), s.218.

⁷⁶ İbn Âşûr’un “Yedi Harfle ilgili verdiği hadis şöyledir: “Ömer b. Hattab şöyle demişti: “Ben, Hişâm b. Hakim b. Hızam’ın, Resûlullâh henüz hayatta iken, namazda Furkân sûresini okuduğunu işittim. Onun kırâatına kulak verdim. Bir de baktım ki Resûlullâh’ın bana okutmadığı pek çok harflerle okuyor. Az kalsın namazda onun üzerine atılacaktım. Nihayet, selam verinceye kadar sabrettim. Sonra ridâsını boynuna dolayıp: Seni okurken işittim bu sureyi sana kim okuttu? dedim. “Onu bana Resûlullâh okuttu.” dedi. Ben ise: “Yalan söyledin. Çünkü Resûlullâh o sureyi bana, senin okuduğundan başka bir şekilde okuttu dedim.” ve müteakiben onu tutup Resûlullâh’a getirdim. (Hz. Peygamber’e): “Şu adam’ı senin bana okutmadığın bir takım harflerle Furkân suresini okuyorken işittim.” dedim. Resûlullâh: “Oku ey Hişâm!” buyurdu. O da benim onu okuyorken işittiğim şekilde Hz. Peygamber’e okudu. Bunun üzerine Resûlullâh: “İşte Kur’an böyle indirildi.” buyurdu. Daha sonra bana: “Oku Ya Ömer!” buyurdu. Ben de (vaktiyle) Resûlullâh’ın bana öğrettiği şekliyle kırâat ettim. Nihayet Resûlullâh: “İşte Kur’an bu şekilde indirildi. Şüphesiz ki şu Kur’an yedi harf üzere indirilmiştir. Artık kolayınıza geleni okuyun.” buyurdu. Bkz. İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.56. Bu hadisle ilgili olarak diğer kaynaklar için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fi el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, thk. Ebû Süheyb el-Kerîmî, Riyad 1419/1998, Fedâilü’l-Kur’an, 5, 7; Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, thk. Nazar b. Muhammed Ebu Kuteybe, nşr. Dâru Tayyibe, ys 1427/2006, Salâtü’l-Müsâfirin, hd.270.

⁷⁷ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.56.

⁷⁸ Onların kimler olduğunu İbn Âşûr tefsirinde bildirmektedir. Bkz. İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.56.

yıllarında, kendi adetleri üzere kullanmış oldukları lüğatleriyle Kur'an'ı okusunlar diye, Allah'ın (o dönemki) Arab'a tanımış olduğu ruhsattan kaynaklanmaktadır. Daha sonra insanların, Kur'an'ın, kendisiyle nazil olduğu bir dil olması sebebiyle, Kureyş lüğatine yönlendirilmeleri ve Kur'an'ın çokça ezberlenmesinin yanı sıra yazı yazma imkânının gelişmesiyle artık mazeret kalmadığı için, bu ruhsat kaldırılmıştır.⁷⁹

İbn Aşûr, hadisi mensûh olarak değerlendirenlerin delillerinin şunlar olduğunu maddeler:

a. Halife Ömer'in (r.a.) Kur'an'ın Kureyş lisânıyla nazil olduğunu söylemesi.

b. Hz. Ömer'in *قَتَوْلَ عَنْهُمْ حَتَّى حِينَ* ayetindeki *حَتَّى* kelimesi yerine, Hüzeyl lüğatiyle *عَنِّي* şeklinde okuyan Abdullah b. Mes'ûd'u bu kırâattan men etmesi.

c. Hz. Osman'ın, Mushafları yazan kâtiplere, “Herhangi bir harfte ihtilafa düşerseniz, onu Kureyş lüğatiyle yazın! Zira Kur'an onların lisaniyla nazil olmuştur” diye söylemesi. Hz. Osman bu sözyle, Kur'an'da hâkim olan lüğatin, Kureyş dili olduğunu yahut Kur'an'ın, onların konuşmuş oldukları kendi lüğatleri ve -Ukaz Panayırı'nın Kureyş mıntıkasında bulunmasına bağlı olarak Mekke'nin, tüm kabilelerinin inip konduğu bir mekân olması sebebiyle- kendi lüğatlerine karışmış olan diğer kabilelerin lüğatleriyle nazil olduğunu belirtmiştir.⁸⁰

İbn Aşûr, hadisin mensûh olduğunu savunan kimselerin “yedi harf” ruhsatından ne anladıklarını üç başlık içinde inceler. Buna göre,

a. Hadiste geçen harflerden maksat, aynı manaya gelen müteradif kelimelerdir. Yani Kur'an, manayı kavrayabilmeleri amacıyla kendilerine bir kolaylık olsun diye, okuyanlarının, diğer

⁷⁹ İbn Aşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.56.

⁸⁰ İbn Aşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, ss.56-57.

müradiflerini çağrıştıracak bir lafızla okumalarına ruhsat verilmiş bir tarzda indirilmiştir.⁸¹

b. Hadiste geçen sayının (yedi harf) hakikat manası kast olunmayıp, bilakis kesretten kinâyedir. Müteradif/eş anlamlı kelimeler için de -bir tek lügat olsa dahi- aynı durum söz konusudur.⁸² Buna göre yedi harf, yedi lafızla sınırlı değildir, çünkü yedi kelimesi, tekli sayılarda çokluk anlamında kullanılmaktadır ve yedi harfte sınırlandırılmadan farklı okumalar gerçekleştirilebilir.⁸³

⁸¹ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.57. Bu maddeye göre yedi sayısının hakiki manası kastedilmiş olur ki bu Cumhûrun görüşüdür. Böylece hadis, birbirinin müradifi olan yedi okuyuşu veya yedi lügat demek olan yedi lehçeyi geçmeyecek şekilde ruhsatı sınırlamış olmaktadır. Aksi takdirde başka bir yorum doğru olmayacaktır. Çünkü Kur'ân'dan herhangi bir kelimenin, (kendi dışında) altı tane müradifi bulunması asla tahakkuk edemeyeceği gibi, جَبْرِيلُ , اَرْجُ , اَفْ misali pek az bir kelime grubunun dışında, herhangi bir kelimedede yedi lehçenin bulunması mümkün olmayacaktır. Âlimler, yedi lugatin tayini hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Ebû Ubeyde, İbn Atiyye, Ebû Hâtim ve el-Bâkîllânî bunun Kureyş, Huzeyl, Teymu'r-Ribâb, Ezd, Rabîa, Hevâzin ve Hevâzin'in Sa'd b. Bekr kolu olmak üzere Arap lügatlerinin genelinden teşekkül ettiğini söylemişlerdir. Bazıları, Kureyş, Benî Dârim ve Hevâzin'in üst soy kütükleri olan Sa'd b. Bekr, Cüşem b. Bekr, Nasr b. Muâviye ve Sakîf kabilelerini saymışlardır. Ebû Amr b. el-Alâ'nın demesine göre, Arabın en fasîh olanları, Hevâzin'in, üst soy kütükleri ile Temîm'in altı soy kütükleri olan Benî Dârim'dir.

Bazıları da Temîm'in yerine Huzâ'a'yı saymışlardır. Ebû Ali el-Ehvâzî, İbn Abdî'l-Berr ve İbn Kuteybe ise yedi lügatin, Mudar'ın kabileleri olan Kureyş, Huzeyl, Kinane, Kays, Dabbe, Teymû'r-Ribâb ve Esed b. Huzeyme'nin lügatlerinden oluştuğunu ifade etmişlerdir. Bkz. İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.57; Ebû'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddin Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el Makdisî Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmi tetealluğî bi'l-kitâbi'l-aziz*, Dâru'l-Kütüb'i-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, s.86; Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetür Dâri't-türâs, Kahire 1404/1984; I, 213.

⁸² İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.57. Örnek vermek gerekirse كَالْبَيْتِ الْمُنْفُوشِ ayetini (Kâria, 5), İbn Mes'ûd, كَالصُّوفِ الْمُنْفُوشِ şeklinde; Übeyy (b. Ka'b) ise, كُنَّا أَضَاءَ لَهْمٍ şeklinde; Bakara, 20, سَعَوْا فِيهِ مَرًّا فِيهِ şeklinde okumuşlardır. Bkz. İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.57; Ebû Şâme, *Mürşid*, s.95. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) طَعَامَ الظَّالِمِ diyemeyen bir kimseye طَعَامَ الظَّالِمِ demesini önermesi gibi. Bkz. Ali el-Müttaki b. Hüsamüddin el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-ekvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekri Hayyânî-Saffet es-Sekka, Beyrut 1979, II, 608-609.

⁸³ Ebû Amr ed-Dâni, *el-Ahrufü's-seb'a li'l-Kur'ân*, thk. Abdülmüheymin Tahhân, nşr. Dârü'l-Minâre, Cidde 1418/1997, s.28.

c. Hadiste belirtilen sayıdan maksat, genişliktir.⁸⁴ Kanaatimizce buradaki genişlikten kastedilen, azap ayetini rahmet ayetiyle bitirmedikçe veya rahmet ayetini azap ayetiyle bitirmedikçe okunabilirlik ruhsatıdır.⁸⁵

İbn Âşûr'a göre "Yedi Harf" ile ilgili mezkûr hadisi mensûh değil de muhkem olarak değerlendirenlere gelince yani yedi harf ruhsatının devam ettiğini savunanlar,⁸⁶ hadisin te'vili hususunda farklı yollar tutmuşlardır.⁸⁷

a. "Yedi Harf"den maksat emir, nehiy, helal ve haram gibi Kur'ân'ın amaçladığı çeşitli hükümler veya haber, inşa, hakikat ve mecaz gibi Kur'ân'ın kelâm neveleri yahut da umûm, hâss, zahir ve müevvel gibi Kur'ân'ın delalet ediş neveleridir.⁸⁸

b. Hadisteki sayıdan maksat, ayetlerin içerisine serpiştirilmiş Arap lûgatlerinden yedi lûgati kapsayacak bir tarzda ve fakat okuyana muhayyerlik tanımaksızın Kur'ân'ın indirilmiş olmasıdır.⁸⁹

c. "Yedi Harf" ten maksat, feth, imale, med, kasr, hemze ve tahfif gibi, telaffuz keyfiyetleriyle alakalı Arap lehçeleridir. Şu anlamda ki bu, Kur'ân kelimelerini muhafaza etmek koşuluyla, Arap için bir ruhsat oluşturmaktadır.⁹⁰

⁸⁴ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.58. ayrıca bkz. Ebû Şâme, *Mürşid*, s.92..

⁸⁵ Okuyanın سَمِيْعًا عَلِيْمًا yerine حَكِيْمًا عَلِيْمًا okuması gibi. Yeter ki (ayetin siyak ve sibakı arasındaki) uyumun dışına çıkılmasın. Bkz. İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.58; Ebû Şâme, *Mürşid*, s.105.

⁸⁶ Bu görüşte olanların kim olduğunu İbn Âşûr vermektedir. Bkz. İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.58. Ayrıca bkz. Ebû Şâme, *Mürşid*, s.86-111.

⁸⁷ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.58.

⁸⁸ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.58. ayrıca bkz. Ebû Şâme, *Mürşid*, s.97. Bu sayılanların tümünün hadisin siyâkına uygun düşmediği aşikârdır. Bu görüşte olanlar, iddia ettikleri maksatları, yedi sayısıyla sınırlamada epey zorluk çekmişler ve bundan dolayı çelişkiden hâli olmayacak pek çok söz sarf etmişlerdir. Bu bilgi için bkz. İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.58.

⁸⁹ Bu görüşün sahipleri ve İbn Âşûr'un değerlendirmeleri ile ilgili bkz. İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.58.

⁹⁰ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.58.

İbn Âşûr bu bilgileri verdikten sonra en son ki görüşü benimser ve “Bizden öncekilere verilecek en güzel cevap işte budur.” der.⁹¹ Ancak burada şu soruyu sormamız gerekecektir: Diyelim ki “Yedi harf” den kastedilen feth, imâle, medd, kasr, hemze ve tahfif gibi telaffuz keyfiyetleri ile alakalı Arap lehçeleridir. O zaman Hz. Peygamber (s.a.v)’in bazı kelimeleri telaffuz edemeyen sahâbîlere izin verdiği müteradif okumalar nasıl izah edilecektir? Aynı zamanda böyle bir tanımlama yapıldığında “kırâat” kavramı nereye oturtulacaktır?

Kanaatimizce İbn Âşûr’un izah ettiği “Yedi Harf” kavramı eksik bir tanımlamadır. İbn Âşûr’un telaffuz keyfiyetleri ile alakalı Arap lehçeleri “Yedi Harf” kapsamı içinde olduğu gibi müteradif kelimelerle okuma, rahmet ayetini azapla, azap ayetini de rahmetle karıştırılmadığı sürece okuma ruhsatı da “Yedi Harf” ile ilgilidir.⁹²

İbn Âşûr “Yedi Harf” ile ilgili üzerinde durulmayacak birçok zayıf görüş olduğunu ve bu görüşlerin sayısının otuz beşe kadar ulaştığını söylemektedir. Bir de İbn Âşûr, “kırâatla-yedi harf ilişkisinde” insanlardan bazısının hadiste geçen “yedi” sayısıya, kırâat ilminin erbabı arasında şöhret bulmuş olan yedi kırâatın birbiriyle aynı manaya geldiğini ifade etmelerini bir yanılğı olarak görür.⁹³ Ebû Şâme’nin dediği gibi, âlimlerin, bu görüşün aksini ifade eden bir icmaı da vardır.⁹⁴ İbn Âşûr’a göre kırâatların “yedi” sayısıya sınırlandırılacağına dair hiç bir delil yoktur. Fakat bu “yedi” sayısı, ya kasıtsız veya “yedi” sayısıya uğurluluk kastederek, ya da insanlar arasında konumunu yüceltmek için, hadisten kast olunanın bu “yedi kırâat” olduğu kanaatini uyandırmak maksadıyla hâsıl olmuş bir husustur.⁹⁵

İbn Âşûr, es-Suyûtî’den nakille, Ebu’l-Abbas b. Ammâr’ın şu sözlerini vermektedir: “Kırâatların adedini “yedi” ile sınırlayan

⁹¹ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.58.

⁹² Abdurrahman Çetin, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, Marifet Yayınları, İstanbul 2001, ss.62-66.

⁹³ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.59.

⁹⁴ Ebû Şâme, *Mürşid*, s.117.

⁹⁵ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.59.

kimse, gerçekten gereksiz bir iş yapmış ve bunu yapmakla, hadisten kast olunanın, bu yedi kırâat olduğu kanaatini zihinlerinde uyandırdığı için bu mesele halka müşkül gelmiştir. Keşke bu yedi kırâatı toplayan kişi sayıyı, “yedi” den noksan veya fazla tutsaydı!”⁹⁶ İbn Âşûr’un bu rivâyete yer vermesi “Yedi Harf” kavramından meşhûr yedi kırâat imamının anlaşılması fikrinin yanlış olduğunu göstermek içindir.

B. Sahâbenin İmam Mushafı Üzerindeki İttifakı

İbn Âşûr’a göre, Hz. Osman, Resûlullâh’ın okuyup Mushaf kâtiplerine yazdırdığı kırâatların, çeşitli beldelere gönderilen Mushaf'lara yazımını emrettiğinde, insanları bu Mushaf'lara tabi olmayı ve buna uymayan kırâatları da terk etmeyi emretmiştir. Bu Mushaf'lara muhalif düşen tüm mushaf'ları toplatıp yaktırmış ve sahâbilerin çoğunluğu da onun bu yaptığını uygun bulmuştur.⁹⁷

Hz. Osman’ın yakılmasını emrettiği Mushaf ve sahifeler sahâbilerin kendileri için hazırlamış oldukları nüshalardı.⁹⁸ Bunların sûre tertipleri birbirinden farklı olduğu gibi üzerlerinde tefsir, izah ve şerh kabilinden birtakım özel notlar da vardı.⁹⁹ Bir de şunu ifâde etmek gerekir ki, Kur’ân’ın çoğaltılması ve bunun yöntemiyle ilgili bütün meselelerde olduğu gibi şahsi nüshaların yakılması veya parçalanıp toprağa gömülmesi hususunda¹⁰⁰ Hz.

⁹⁶ Krş. İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.59; Celâleddin Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmî'l-Kur’ân*, thk. Ebû'l-Fazl İbrahim, nşr. el-Heyeti'l-Mısriyye, ys 1394/1974, I, 274.

⁹⁷ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.52.

⁹⁸ Şahsi nüshalara örnek olarak Hz. Ali’nin, Ubeyy b. Ka’b’in, Abdullah b. Mes’ûd’un ve Ubey b. Kab’ın nüshaları örnek verilebilir. Bu şahsi nüshaların 15 olduğunu söyleyen ve isim veren batılı araştırmacılar vardır. Bu araştırmacıların biri Arthur Jeffery’dir. Onun bu konuyla ilgili verdiği bilgiler için bkz. Arthur Jeffery, *Materials For The History of The Text of The Quran*, Leiden 1937, s.19.

⁹⁹ Ziya Şen, *Kur’ân’ın Metinleşme Süreci*, İstanbul 2013, s.261.

¹⁰⁰ Kurtübî’nin nakline göre İbn Atiyye Hz. Osman’ın beldelere gönderdiği Mushaf'ların dışında kalan diğer nüshaların yakılmasını veya parçalanmasını sonra da yere gömülmesini emrettiğini ve burada yakılma rivâyetinin daha doğru olduğunu söyler. Bkz. Kurtübî, *Câmi*, I, 89.

Osman ferdî hareket etmeyip Müslümanların görüş ve düşüncelerine başvurmuş ve onlarla istişâre etmiştir.¹⁰¹

Şahsi nüshaların yakılması kararı alınınca şahsi nüsha sahiplerinin önemli bir kısmı Hz. Osman'ın emriyle kendi Mushaf'larını yakmışlardır. Ancak Abdullah b. Mes'ûd'un kendi nüshasını yakmadığı söz konusu edilmekteyse de onun da Kûfe'den Medine'ye geldiğinde yaktığı söylenmektedir.¹⁰²

Hz. Osman'ın istinsah ettiği Mushaf'ların gönderildikleri yerlerle ilgili olarak ise İbn Âşûr Mekke, Kûfe, Basra ve Şam'ın ismini verir ve bir rivâyete dayanarak da Yemen ve Bahreyn şehirlerine değinir. Aynı zamanda Mushaf ayrılan Medine'nin ismini de zikreder.¹⁰³ İbn Âşûr'un verdiği şehirlere göre Mushaf sayısının 7 olduğu söz konusudur. Ancak istinsah edilen Mushaf'ların kaç şehre gönderildiği hususu ise tartışmalıdır.¹⁰⁴

C. et-Tahrir ve't-Tenvîr'in Binâ Edildiği Kırâat

İbn Âşûr, tefsirinde ayetleri izah ederken tanınan on kırâatın, özellikle de râvilerinin, kırâat ashabından rivayet ettikleri en meşhur kırâat farklılıklarını ele alacağını ifade eder.¹⁰⁵

Ayetlerin izahını, Kâlûn lakabıyla tanınan İsa b. Mîna el-Medenî rivâyetiyle gelen Nafi'in kırâatı üzerine temellendireceğini ve bunun nedeninin de bahsedilen kırâatın imam ve ravî yönünden Medine kırâatı olmasına ve Tunus halkının büyük bir kesiminin okumakta olmasına bağlar. İlk açıklamayı bu kırâata göre izah ettikten sonra on imamdan geri kalanların kırâat farklılıklarını da ele alır.¹⁰⁶

Aynı zamanda İbn Âşûr kendi döneminde İslâm beldelerinde okunmakta olan kırâatların bilgisini de verir. O kırâatlar şunlardır:

¹⁰¹Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihi*, 4. Baskı, İstanbul 2011, s.129.

¹⁰² Bu tartışmalar ve cevapları için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.71; Şen, *Kur'ân'ın Metinleşme Süreci*, ss.263-264.

¹⁰³ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.51.

¹⁰⁴ Sayının kaç olduğu ile ilgili tartışmalar için bkz. Şen, *a.g.e.*, ss.258-261.

¹⁰⁵ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.63.

¹⁰⁶ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.63.

Nâfi'den rivayetle Kâlûn'un kırâatı: Tunus ve Mısır'ın bazı yörelerinde ve Libya'da okunmaktadır. Nâfi'den rivayetle Verş'in kırâatı: Tunus ve Mısır'ın bazı yörelerinde, Cezayir'in tüm bölgelerinde, Uzak-Batı Afrika'nın tüm beldelerinde ve Sudan'da okunmaktadır. Asım'dan rivayetle Hafs'ın kırâatı: Tüm doğuda; Irak ve Şam'da, Mısır'ın çoğu bölgelerinde, Hindistan, Pakistan, Türkiye ve Afganistan'da okunmaktadır. Mısır'a sınır komşusu olan Sudan'da ise Ebû Amr el-Basrî'nin kırâatı okunmaktadır.¹⁰⁷

İbn Âşûr'un dönemi bize yakın olduğu için bizim dönemimizde de sayılan bölgelerde ismi geçen kırâat imamlarının kırâatları okunmaktadır.

Sonuç

Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsiri, son dönem tefsirlerden biri olduğu için dünyada okunan mütevatir kırâatları ve kırâat kitaplarında gösterilen sahih kırâatları ihtivâ etmektedir. Ayrıca onun tefsirinde ferşî okumalar ve fonetik/usûl okuyuşları incelenmekte ve bazı tefsirlerde olmayan kırâat ilmi ve tarihiyle alâkalı detaylı bilgilere yer verilmektedir. Bu yüzden bu tefsir, kırâatlar hakkında araştırma yapanlar için önemli bir kaynaktır. Biz de makalemizde, bu tefsirin mukaddimesinde yer alan kırâat ilmiyle ilgili konulara yer verdik ve şu sonuçlara ulaştık:

İbn Âşûr'a göre tefsire etki edip-etmemesi yönünden kırâatlar vardır. Tefsire etki etmeyen kırâat farklılıkları; meddler, imâleler, tahfif, teshîl, tahkîk, cehr, hems ve gunne gibi harf ve harekelerin telaffuz şekillerinin ve irab tarzlarının çeşitliliği hakkındaki kırâat farklılıklarıdır. Ancak bu farklılıklar tefsire etki etmese de Arapların harfleri kendi mahreç ve sıfatlarında telaffuz ediş keyfiyetlerini belirlediği gibi Arap lehçelerindeki farklılığı ortaya koymakta ve Arapça'nın temel kurallarını/yapı şekillerini korumaktadır.

Tefsire etki eden kırâatlar ise kelimeleri oluşturan harflerin farklılığına ve fiillerin harekelerinin değişimine dayanan

¹⁰⁷ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz.1, s.63.

kırâatlardır. Bu kırâat farklılıkları birbirlerinin anlamlarını üzerlerinde barındırdıkları gibi biri diğerinin ya anlamını açıklar ya da bir başka anlamı ifâde eder.

İbn Âşûr kırâatları, tefsire etki eden ve etmeyen diye gruplandığı gibi sahih ve şazz diye de ikiye ayırır:

Sahihi kırâatlar, senedi sahih olan, bir vecihle de olsa Arap gramerine uygun olan ve Hz. Osman'ın çoğalttığı Mushafların hattına uygun olan kırâatlardır. Bunun dışındaki kırâatlar şâzz kırâatlardır. Ancak İbn Âşûr mütevatir kırâatları bu tanımın dışında tutmaktadır. Ona göre bir kırâatın mütevatir olması, kabul edilmesi için yeterlidir.

İbn Âşûr'a göre On kırâat imamının okuyuşları mütevatir kırâatlardır. Mütevatir kırâatlar, Medine İmamı Nâfi'nin ve Ebû Ca'fer'in; Mekke İmamı İbn Kesir'in; Basra İmamı Ebû Amr'ın ve Ya'kûb'un; Şam İmamı İbn Âmir'in; Kûfe İmamı Âsım'ın, Hamza'nın, Kisâi'nin ve Halef'in kırâatlarıdır. Zira Bu kırâatların hepsi bir senet zinciriyle Hz. Peygamber'e dayanmaktadır.

İbn Âşûr'a göre, "Yedi Harf"den kastedilenin yedi meşhur kırâat olmadığıdır. İbn Âşûr'a göre "Yedi Harf"den maksat, feth, imale, med, kasr, hemze ve tahfif gibi, telaffuz keyfiyetleriyle alakalı Arap lehçeleridir ve Kur'an kelimelerini muhafaza etmek koşuluyla, Arap için bir ruhsattır.

İbn Âşûr'a göre, Hz. Osman'ın çoğalttığı Mushaflarda yazılı olan kırâatlar, Hz. Peygamber'in okuduğu ve yazdırdığı kırâatlardır. Çoğaltılan bu Mushaflarda ümmetin icmâi vardır. Mushafların istinsahından sonra bu Mushaflara uymayan özel nüsha ve sahifeler ise istişare ile yakılmıştır. Aynı zamanda üzerinde icma sağlanan Mushaflara herhangi bir ilâvenin veya üzerinde herhangi bir değişikliğin yapılması söz konusu olmamıştır ve olmayacaktır.

İbn Âşûr tefsirinde ayetleri izah ederken kırâat farklılıklarını kullanır ve bunu yaparken Kâlûn lakabıyla tanınan İsa b. Minâ el-Medenî rivâyetiyle gelen Nafi'nin kırâatını temel alır.

Kaynakça

- Abdürrâhîm, Abdülcelîl, *Lügâtü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Amman 1981.
- el-Akk, Halid Abdurrahman, *Usulü't-tefsir ve kavâidüh*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1407/1986.
- Akyüzoglu, Hüseyin “Tâhir b. Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr Tefsiri,” *Tefsir Metinleri II Hafta10*, SÜ 2013, s.12.
- Aydüz, Davut, Kur'ân- Kerim ve Grammer, *YÜ*, sy.38, yıl: 10, (Ekim-Aralık-Aralık 1997), ss.13-19.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Ebû Süheyb el-Kerîmî, Riyad 1419/1998.
- Cebeci, Lütfullah “Tefsirde Yeni Yöntem Arayışları ve Klasik Tefsir Metodu”, *Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları Sayı 1*, İstanbul 2008, ss.49-77.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları, Ankara 1971.
- el-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Ali, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-II, Beyrut 1427/2006.
- Coşkun, Ahmet, “İbn Âşûr, Muhammed Tâhir”, *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 332.
- _____, “et-Tahrîr ve't-Tenvîr”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 429.
- Çağıl, Necdet, “Tahir İbn Âşûr, Kirâatlar Hakkında Bir Değerlendirme”, *AÜİFD*, sy.16 (2001), ss.260-261.
- Çalışkan, Mehmet “Kur'ân'ın Nüzûlü ve Yedi Harf (Ahrufu's-Seb'a) Meselesi”, *ÇÜİFD*, V/1 (2005), s.218.
- Çetin, Abdurrahman, *Kirâatların Tefsire Etkisi*, Marifet Yayınları, İstanbul 2001.
- ed-Dabbâ, Ali b. Muhammed *el-İzâetü fi beyâni usûli'l-kirâati*, nşr. el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 1420/1999.

Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kiraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM, İstanbul 2011.

ed-Dânî, Ebû Amr, *et-Teysîr fi'l-kirâati's-seb'a*, İstanbul 1930.

_____, *el-Ahrufü's-seb'a li'l-Kur'an*, thk. Abdülmüheymin Tahhân, nşr. Dârü'l-Minâre, Cidde 1418/1997.

Demirci, Muhsin, *Kur'an Tarihi*, 4. Baskı, İstanbul 2011.

ed-Devserî, İbrahim b. Saîd, *Muhtasaru'l-ibârât li mu'cemi mustalahâtu'l-kirâât*, nşr. Daru'l-Hadarâti li'n-Neşri ve't-Tevzî, Riyad 1429/2008.

ed-Dimyâti, Ahmet b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfu fudelâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erbeate aşere*, thk. Enes Mihrah, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2011.

Ebû Şâme, Ebü'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddin Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el Makdisî, *İbrâzü'l-meânî min hurzi'l-emânî fi'l-kirâati's-seb'*, thk. İbrahim Atûh Avez, Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye, ys ts.

el-Ğâlî, el-Belkâsım, *Şeyhu'l-câmi'l-a'zami Muhammed et-Tâhir ibn Aşûr; hayâtüh ve asâruh*, nşr. Dâru İbn Hazm, Beyrut 1417/1996.

el-Hindî, Ali el-Müttaki b. Hüsamüddin, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-ekvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekri Hayyânî-Saffet es-Sekka, Beyrut 1979.

Itr, Hüseyin Ziyaüddin, *el-Ahrufu's-seb'a ve menziletü'l-kirâati minhâ*, nşr. Dâru'l-Beşâri'l-İslâmiyye, Beyrut 1409/1988.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, nşr. Daru Sahnûn, Tunus ts.

_____, *Mücizü'l-belâğati*, Tunus ts.

İbn Haldûn, Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime ibn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dimeşk 1425/2004.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire ts.

- İbn Rüşd el-Cedd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *el-Beyân ve't-tahsîl*, nşr. Muhammed Haccî, Beyrut 1408/1988.
- İbn Teymiyye el-Harânî, Takuyyiddin Abü'l-Abbâs Ahmed b. Abdi'l-Halîm, *Mecmûu'l-fetevâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Medine 1416/1995.
- Jeffery, Arthur, *Materials For The History of The Text of The Quran*, Leiden 1937.
- el-Kâdî, Abdülfettâh *el-Kirâatü's-şâzzetü ve tevcîhühâ min lügati'l-A'rabî*, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1401/1981.
- el-Kazvîni, Celâleddin Muhammed b. Abdirrahmân el-Hâtib, *Telhîsu'l-miftâh fi'l-meânî ve'l-beyân*, Kopenhag 1853.
- el-Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Hasen, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1427/2006.
- Mahfuz, Muhammed, *Teracimü'l-müellifine't-tunusiyyin*, Darü'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 1982.
- Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahih-i Müslim*, thk. Nazar b. Muhammed Ebu Kuteybe, nşr. Dâru Tayyibe, 1427/2006 ys.
- en-Nisâbü'rî, Ahmed b. Hüseyin Ebü Bekir el-İsbehânî, *el-Mebsût fi'l-kirâati'l-aşr*, thk. Hamza Hâkîmî, Dimeşk 2011.
- Nurmuhammedov, Annaoraz, *İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usûlündeki Yeri*, (basılmamış doktora tezi), UÜSBE, Bursa 2005.
- el-Pâlûvî, Abdülfettâh, *Zübdetü'l-İrfân*, İstanbul ts.
- Râgıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-Dirâseti ve'l-Buhûs, nşr. Mektebetü Nezâru Mustafa el-Bezzâr, ys ts.
- Sakallioğlu, Hayatî, Nâfi, M. Beşir, "Tâhir b. Âşûr: Tefsir Çalışması Özelinde Modern Reformcu Bir Âlimin Kariyer ve Düşünce Dünyası", trc. Hayatî Sakallioğlu, *İÜİFD*, sy.27 (2012), s.247.

- es-Suyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebü'l-Fazl İbrahim, nşr. el-Heyeti'l-Mısriyye, ys 1394/1974.
- Şen, Ziya, *Kur'ân'ın Metinleşme Süreci*, İstanbul 2013.
- Şeyhzâde, Muhyiddîn Muhammed b. Muslihiddin Mustafa *Hâşiyetü ala tefsîri'l-Kâdi el-Beydâvi*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1999, VII, 477-478.
- et-Taftâzânî, Saduddîn Mes'ût b. Ömer, *Muhtasaru'l-Meânî*, nşr. Dâru'l-Fikr, ys 1411.
- et-Tibî, Şerefüddîn Hüseyin b. Muhammed, *et-Tibyân fî ilmi'l-maânî ve'l-bedî ve'l-beyân*, thk. Abdü's-Settâr Semûd, Kahire 1397/1977.
- Ünal, Mehmet, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, Ankara 2005.
- Vural, Faruk, *Tahir b. Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri*, (basılmamış doktora tezi), MÜSBE, İstanbul 2002.
- ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, nşr. Mektebetü Vehb, Kahire 2000.
- ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetür Dâri't-türâs, Kahire 1404/1984.
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdilazîm, *Kitâb-ü menâhili'l-irfân fî ulûmi'l-Kurân*, thk. Fevâz Ahmed Zümerli, Beyrut 1415/1995.

MUSTAFA SÂKIB DEDE'NİN GÖZÜNDEN KÜTAHYA MEVLEVÎHÂNESİ ve CELÂLEDDİN ERGÜN ÇELEBİ

Betül Saylan
Dr. Tasavvuf

Öz: Kütahya Mevlevîhânesi, Mevlânâ Âilesi'ne mensup Celâleddin Ergün Çelebi tarafından temelleri atılmış, Mevlevîliğin en mühim merkezlerinden biridir. Aynı zamanda, Kütahya Mevlevîhânesi, Mevlevîlik târihi için mühim bir kaynak olan *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân* müellifi Mustafa Sâkib Dede'nin de postnişin olduğu; Konya Mevlânâ Dergâhı'ndan sonra Mevlânâ Âilesi tarafından idâre edilmiş yegâne merkezdir.

Anahtar Kelimeler: Mevlevîlik, Kütahya, Kütahya Mevlevîhânesi, Celâleddin Ergün Çelebi, Kâmile Hanım, Mustafa Sâkib Dede.

Kütahya Mawlawihane and Celaledin Ergun Çelebi from Mustafa Sakib Dede's View

Abstract: Kütahya Mevlevihane, which is Celâleddin Ergün Çelebi, who is a member of Mawlana Family, is one of its shaikh, is an important centre of Mawlawiyya. At the same time, Kütahya Mevlevihane, which is only centre after Konya Mevlana Dergah, is managed by Mawlana Family. And one of its shaikh is Mustafa Sakib Dede, who is the author of *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân* is one of the important work for history of Mawlawiyya.

Keywords: Mawlawiyya, Kütahya, Kütahya Mevlevihane, Celaledin Ergun Çelebi, Mrs. Kamile, Mustafa Sakib Dede

في نظر مصطفى سابق دده مولويخانه كوتاهيا و جلال الدين أرقون جلبي

ملخص: مولويخانه كوتاهيا التي قد وضعت أسسها من قبل جلال الدين أرقون جلبي المنتمي إلى أسرة مولانا من أهم مراكز المولوية. هذا المكان هو المركز الوحيد الذي أصبح مصطفى سابق دده الذي ألف كتاب "سفينه نفيسه مولويان" - هو من أهم مراجع تاريخ المولوية - بوسه نيشين فيه والذي قد تمّ توجيهه من قبل عائلة مولانا بعد خانقاه مولانا في قونية.

الكلمات المفتاحية: المولوي، كوتاهيا، مولويخانه كوتاهيا، جلال الدين أرقون جلبي، السيدة كاملة، مصطفى سابق دده.

Giriş

Mevlevîlik, Hz. Mevlânâ'nın vefâtının ardından, oğlu Sultan Veled tarafından, Hz. Mevlânâ'nın fikirleri, eserleri çerçevesinde tesis edilmiş; zaman içerisinde merâsimleri belirlenmiş; çok sayıda mün-

tesibi bulunan; geniş coğrafyalara ulaşmış bir tarıktır. Bu yerlerden biri de, mevlevî büyüklerinin teveccüh gösterdiği merkezlerden olan Kütahya'dır.

Kütahya Mevlevîhânesi ve ilk postnişini Celâleddin Ergün Çelebi hakkında en mühim kaynak, kendisi de Kütahya Mevlevîhânesi postnişini olan Mustafa Sâkıb Dede'nin kaleme aldığı, mevlevîlik târihi açısından temel eserlerden biri olan *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*'dır. Bu çalışmamızda, Mustafa Sâkıb Dede'nin kalemin-den Celâleddin Ergün Çelebi'yi, tasavvufî kişiliğini, kerâmetlerini, Kütahya Mevlevîhânesi'ni ve mevlevîhânenin postnişinlerini incelemeye çalışacağız.

1) Kütahya Mevlevîhânesi

Kütahya, erken dönemlerde Mevlevîlikle tanışmış bir şehirdir. Gerek coğrafi olarak¹ gerekse Sultan Veled'in kızı Mutahhare Hâtun'un evliliği sebebiyle² Mevlevîlik Kütahya'ya erken dönemlerde intikâl etmiştir.

¹ Mevlânâ'nın oğlu, Mevlevîliğin kurucusu Sultan Veled, *Divân*'ında Kütahya'ya olan sevgisini ifade eden, Kütahya'yı öven ve Mevlevîliğin orada intişarını arzu ettiğini belirten gazellere yer vermiştir. Sultan Veled'in Kütahya'ya olan bu muhabbeti karşılıksız kalmamış, Kütahya'dan Konya'ya Mevlânâ Dergâhı'na beyaz mermerden bir havuz hediye edilmiştir. Sultan Veled'in vefâtından sonra, oğlu Ulu Ârif Çelebi de Kütahya'ya ziyarette bulunmuştur. Ve o dönemde henüz Hezâr Dinârî Mescidi olan Kütahya Mevlevîhânesi'nde konaklamıştır. Ulu Ârif Çelebi'yi dönemin beyi Germiyanoglu Yakub Bey ziyaret etmiş ve kendisine mürid olmuştur. Her ne kadar bu ziyaretler esnâsında Mevlevîliğin sistemli bir tarikat olmasından bahsetmemiz mümkün olmasa da, bu ilişkiler neticesinde Mevlevîlik ve Mevlânâ muhabbeti Kütahya'nın köylerine kadar ulaşmıştır. (Sultan Veled, *Divân-ı Sultan Veled*, s. 550; Ahmed Eflâki, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, c. II, s. 306-307, 343, 349, (haz: Tahsin Yazıcı), MEB Yayınları, İstanbul, 1989; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Kütahya Şehri*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1932, s. 36; Varlık, Mustafa Çetin, "Germiyanogulları", *DİA*, c. XIV, s. 33-35)

² Mevlevîlik târihinin en önemli ve eski kaynaklarından olan Ahmed Eflâki'nin *Menâkıbu'l-Ârifîn* eserinde Mutahhare Hâtun'un kiminle evlendiğine dair bir bilgi bulunmamakla beraber, yine Mevlevîliğin önemli eserlerinden Sahih Ahmed Dede'nin *Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevleviyye*'sinde, Mutahhare Hâtun'un 673 h./1275 m. senesinde, 18 yaşındayken Germiyanoglu Süleyman Şâh ile evlendiği belirtilmiştir. Bu tarihte Süleyman Şâh'ın ise 50 yaşında olduğu bilgisi bulunmaktadır. Bazı kaynaklar bu bilgilerden yola çıkarak Mutahhare Hâtun'un evlendiği zâtın aradaki zaman farkından ötürü

İl merkezinde Börekçiler Mahallesi, Dönenler Meydanı'nın güneybatısında, Kapanaltı Meydanı'nda yer alan mevlevihâne, "Kütahya Fâtihî" olarak bilinen Hezâr Dînârî tarafından inşâ ettirilmiştir.³ "Hezâr Dînârî Mescidi" olarak anılan mescid, Celâleddin Ergün Çelebi'nin postnişin tâyin edilmesinin akabinde Celâleddin Ergün Çelebi'ye nisbet edilerek "Kütahya Ergüniyye Mevlevihânesi" ve Celâleddin Ergün Çelebi'nin ve Mevlânâ Âilesi olan Çelebi âilesinin diğer fertlerinin de buraya defnedilmesinden sonra "Ergün Çelebi Türbesi" olarak anılmıştır.⁴

Kuruluşuyla ilgili rivâyete göre mevlevihânenin çekirdeğini, 634-640/1237-1243 târihleri arasında, Emir İmâdüddin Hezâr Dînârî tarafından inşâ edilen Hezâr Dînârî Mescidi meydana getirmektedir. *Sefîne-i Nefise-i Mevleviyân*'da, Emir İmâdüddin Hezâr Dînârî'nin Sultan Veled'in müridânı arasında bulunduğu da rivâyet edilmektedir. Hezâr Dînârî, Kütahya'nın fethi esnâsında, Sultan Veled'den himmet dilemiş; Sultan Veled de Hezâr Dînârî'ye Kütahya'nın fethi-

Germiyanoğlu Süleyman Şâh değil de (zira, Süleyman Şâh 789 h./1387 m. senesinde vefat etmiştir ve Mutahhare Hâtun'un 18 yaşındayken kendisiyle evlendiği varsayıldığında aralarında 150 yıllık bir yaş farkı ortaya çıkmaktadır) Yâkub Çelebi'nin babası Germiyanlı Savcı Bey oğlu Umur Bey olmasının mümkün olduğunu belirtmektedirler. Uzunçarşılı ise, Germiyanoğulları ile Mevlânâ âilesi arasında bir sıhriyet bağı olduğunu kabul etmekle berâber, târihler ile ilgili bir yanlışlığın olduğunu gözönünde bulundurmaktadır. Birbirleriyle çelişen bütün bu bilgiler hâricinde Germiyanoğulları ile Mevlânâ âilesi arasında bir akrabalık ilişkisi bilinen bir gerçektir.

(Sahîh Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârîh'l-Mevleviyye - Mevlevîlerin Tarihi*, (haz: Cem Zorlu), İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 196; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Kütahya Şehri*, s. 51; Latif Daşdemir, "Afyonkarahisar'da Mevlevilik", *Sultan Dîvânî ve Afyonkarahisar'da Mevlevilik*, (haz: Yusuf İlgar), AKÜY, Afyon, 2002, s. 180-181; Yusuf İlgar, "Afyonkarahisar Mevlevihânesi Postnişinleri ve Mevlevî Meşhurları", *Sultan Dîvânî ve Afyonkarahisar'da Mevlevilik*, (haz: Yusuf İlgar), AKÜY, Afyon, 2002, s. 271-272)

³ İhtifâlcî Mehmed Ziyâ, Hüsâmeddin Çelebi'den nakille; "Ergün Çelebi, Âl-i Selcûki'den İmâdeddin'in esnâ-yı fethde bünyâd ettirmiş olduğu Kapan Nehri ittisâlinde el-yevm medfenleri bulunan makâma nüzül ve matbah inşâ ederek orasını dergâh ittihâz ü küşâd etmiştir" ifâdesiyle mevlevihânenin konumuna işâret etmektedir. (İhtifâlcî Mehmed Ziya, *Bursa'dan Konya'ya Seyâhat*, Vatan Matbaası, İstanbul, 1328/1912, s. 236)

⁴ Ayrıntılı bilgi için: Bârihüdâ Tanrıkorur - Sevgi Parlak, "Kütahya Mevlevihânesi", *DİA*, c. XXVII, s. 1-3; Sezâi Küçük, "Dünden Bugüne Kütahya Mevlevihânesi", *EKEV Akademi Dergisi*, sy: 29, 2006, s. 51-64

ni müjdelemiştir. Ancak söz konusu târihlerde Sultan Veled henüz 11-17 yaşlarındadır. Hezâr Dînârî'nin mevlevî benidegânından olduğunu kabul etsek bile Sultan Veled'in müridi olduğunu söylemek zordur.

Yine *Sefîne*'nin rivâyetine göre, Kütahya'nın muhâsarası esnâsında Hezâr Dînârî düşmana esir düşmüş ve zindanda iken kurtulmak için Sultan Veled'den himmet dilediği gece rüyâsında kendisini Kütahya'yı fethetmiş ve Kütahya Mevlevihânesi'nin bulunduğu mahalde muzaffer bir şekilde müşâhede etmiştir. Bu rüyânın aynıyle vâki olmasının akabinde, Hezâr Dînârî'nin bu zafe-rin şükranesi olarak mescidi binâ ettirdiği rivâyet edilmektedir. Hattâ, mescidin binâsına ve şehrin imârına henüz muhâsara sona ermeden başlandığı yine *Sefîne*'de rivâyet edilmektedir. Hezâr Dînârî de, Kütahya'yı fethettiği ve zindandan kurtulduğu günü, her sene fakirlere yardımda bulunarak, şehrin ileri gelenlerine, âlimlere, devlet erkânına hediyeler sunarak ihyâ ettiği rivâyet edilmektedir. Muhâsaranın dördüncü gününün de, Hıdırellez'e denk geldiği ve bu günde Hezâr Dînârî'nin Hızır (a.s.) ile görüşerek kendisinden himmet dilediği de rivâyetler arasındadır.⁵ Kütahya'nın Hezâr Dînârî tarafından fethedilişi, Germiyanogulları ve Osmanlı Devleti zamanında da Hezâr Dînârî'nin geleneği üzere kutlanmaya devam edilmiştir.⁶

Mevlevihânedeki Celâleddin Ergun Çelebi'den sonra oğlu Burhâneddin İlyas Çelebi ile amcazâdesi Zeynüddin Çelebi'nin (ö.827/1424) posta oturdukları; ancak Timur Vak'ası, Karamanogulları istilâsı ve II. Yâkub Çelebi'nin ölümünün (832/1429) ardından Kütahya'nın Osmanlılar'ın idâresine geçmesi üzerine âileden mevlevihâneyi idâre eden İlyas Paşa'nın evlâdlarının Konya ve başka yerlere göçtükleri ve mevlevihânenin bir müddet türbedâr tarafından idâre edildiği anlaşılmaktadır. Meşihat makâmı yaklaşık 125 yıl boş kalan mevlevihâneyi Kütahyalı İbrâhim ve

⁵ Mustafa Sâkib Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, (Matbaa-yı Vehbiyye, 1866), c. I, s. 45-46; KMMMA 51/29

⁶ Mustafa Sâkib Dede, *Sefîne*, c. I, s. 46

Mehmed Dedeler tekrar faâliyete geçirmeye çalışmışlardır. Ancak bu dönemde mevlevihânenin eski hâlini muhafaza ettiğini söylemek güçtür. Bundan sonra dergâh 1009-1100/1601-1690 târihleri arasında, III. Muhammed (Küçük) Ârif Çelebi'nin kızı mesnevihan Kâmile Hanım ile oğlu Hüseyin Çelebi ve kızı Hâcî Fâtîma Hanım tarafından yönetilmiştir.⁷

İlk postnişin Celâleddin Ergün Çelebi'den sonra Timur istilâsında yaşadığı fetret devrine kadar çelebilerin postnişin olduğu mevlevihâne, Mustafa Sâkîb Dede'nin mevlevihâneye tâyin edilmesinden sonra da çelebilerin postnişinliğiyle idâre edilmiştir. Konya Mevlânâ Dergâhı'ndan sonra, yalnızca çelebilerin postnişin olarak vazife yaptığı tek mevlevihâne Kütahya Ergüniye Mevlevihânesi'dir diyebiliriz.

Kütahya Mevlevihânesi, birçok meşhur mevlevî simânın yetişmesine zemin teşkil etmiştir. Mustafa Sâkîb Dede (ö.1147/1735), Ali Nutkî (ö.1219/1804) ve Abdülbâki Nâsır (ö.1236/1821) dedelerin babası Yenikapı Mevlevihânesi postnişini Seyyid Ebûbekir Dede (ö.1189/1775), Galata Mevlevihânesi postnişini Kudretullah Dede'nin (ö.1288/1871) babası Yenikapı Mevlevihânesi aşçıbaşı Seyyid Sahîh Ahmed Dede (ö.1228/1813), hattat-şâir Pesendî Hacı Ali (ö.1331/1913) Kütahya Mevlevihânesi'nde neşv ü nemâ bulmuş isimlerdendir.⁸

2) Celâleddin Ergün Çelebi (700/775 - 1300/1373)

2.1. Hayatı

Hayatı hakkında tafsilatlı tek mâlûmat kaynağı, Mustafa Sâkîb Dede'nin (ö.1148/1735) *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân* isimli eseridir. Sultan Veled'in kızı Mutahhare Hâtun'un oğlu Germiyanoğlu İlyas Paşa'nın ve Âbide Melek Hanım'ın oğlu olan Celâleddin Ergün Çele-

⁷ KMMA, 51/29; Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 59-107

⁸ Bârihüdâ Tanrıkorur-Sevgi Parlak, "Kütahya Mevlevihânesi", s. 1; Sezâi Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, s. 215; Sezâi Küçük, "Dünden Bugüne Kütahya Mevlevihânesi", s. 8-11

bi, 700/1300 yılında Karahisar'da doğmuştur.⁹ Alâeddin isminde bir erkek kardeşi ve Tâhire Hanım (706/751-1306/1350)¹⁰ adında bir kız kardeşi bulunmaktadır.¹¹

Babası İlyâs Paşa'nın, Celâleddin Ergün Çelebi'nin doğumuyla ilgili olarak, bir gece rüyâsında, âile büyüklerinden Ergün Hân'ı evlerine gelmiş gördüğü; uyandığı vakit de, kapıyı çalmakta olan uşağın kendisine oğlunun velâdetini müjdelediği rivâyet edilmektedir. İlyâs Paşa, bu müjdeli haber üzerine "Ergün'umuz şimdi geldi" buyurmuş ve oğlunun ismi, bu rüyânın işâretiyle "Ergün" olmuştur.¹²

Gençlik döneminde, âilesinden intikâl eden saltanat ve serveti İbrâhim Edhem gibi terk ederek, babası İlyâs Paşa ve amcası Hızır Paşa'nın taht-ı terbiyelerinde ilk eğitimini almış;¹³ gençlik zamanla-

⁹ Sahîh Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye* s. 207; Ali Enver, *Semâ'hâne-i Edeb*, İstanbul, 1309, s. 28; İhtifâlcî Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya Seyâhat*, s. 236

¹⁰ İlyâs Paşa'nın kızı ve Celâleddin Ergün Çelebi'nin kızkardeşi olan Tâhire Hanım 706/1306 senesinde Karahisar'da doğmuştur. Yirmi yaşına geldiğinde, 726/1325 senesinde, amcası Hızır Paşa'nın oğlu Çelebi Mehmed Paşa'nın eşinin vefâtı üzerine Çelebi Mehmed Paşa'yla evlenmiştir. Çelebi Mehmed Paşa'nın vefat eden eşinden olan ve yedi yaşında annesiz kalan oğlu Çelebi Ahmed Paşa'ya annelik etmiş ve bu evlilikten 729/1328 senesinde Yaküb Hân Germiyani dünyâya gelmiştir. Tâhire Hanım, 751/1350 senesinde, 45 yaşında vefat etmiştir. (Sahîh Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârîh*, s. 209, 214-215, 221)

¹¹ *Sefîne*'de, Celâleddin Ergün Çelebi'nin künyesi; "Hazret-i Ergün Celâleddin bin Hazret-i Burhâneddin İlyâs Paşa bin Süleyman Şâh-ı Germiyani" şeklindedir. Ancak, İlyas Paşa'nın "Burhâneddin İlyas" olarak anıldığına rastlamadık. Celâleddin Ergün Çelebi'nin oğlu olan Burhâneddin İlyâs Çelebi'den yola çıkarak, Mustafa Sâkîb Dede'nin bu isimlendirmeyi tercih ettiğini düşünmekteyiz. (Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 60, 107; İhtifâlcî Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya*, s. 236; Doğan, Abdurrahman, *Ergüniyye Mevlevîhânesi*, s. 57)

¹² Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 60; Esrar Dede, *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye*, (haz: İlhan Genç, AKMY), s. 96; Ali Enver, *Semâhâne*, s. 28; İhtifâlcî Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya*, s. 236

¹³ Babası Çelebi İlyas Paşa ve amcası Çelebi Hızır Paşa'nın zaman zaman ziyâret ettikleri, Karahisar civârında Sultan Veled ve Ulu Ârif Çelebi'ye nisbet edilen

rında da, bir dönem Bursa'ya giderek Bursa'nın mânevî büyüklerinden Geyikli Baba'nın (ö.763/1362)¹⁴ sohbetlerinde bulunmuştur. Bu sohbet esnâsında Geyikli Baba'dan himmet talep etmek üzereyken, âlem-i mânâda Hz. Mevlânâ'yı müşâhede etmiş; Hz. Mevlânâ da kendisine himmeti Konya Mevlânâ Dergâhı'nda aramasını ve yüzünü ecdâdına çevirmesini emretmiştir.¹⁵ Bunun üzerine Konya'ya yönelen Celâleddin Ergün Çelebi, 739/1339 senesinde, dönemin Konya Mevlânâ Dergâhı postnişini makam çelebisi Hüsâmeddin Vâcid Çelebi'nin (ö.742/1342) sohbetlerinden istifâde etmiş; ayrıca makam çelebisi Emir Âlim Şehzâde-i Muazzam Bahâülmille'nin (ö.751/1350) de meclislerinde bulunmuştur.¹⁶ Bu zâtlardan hilâfet

ve halk arasında "Hızır (a.s.) Makâmı/Makâm-ı Hızriyye" ve "Dede İni" olarak bilinen çilehânedede, 761/1360 târihinde Hızır ve İlyâs (a.s.) ile mülâkâtları neticesinde, Germiyanogulları'nın Yâkub Hân'ın şehâdetiyle sona ererek, kendilerininse Mevlevîliğe nisbetleri sâyesinde isimlerinin bâki kalacağını haber almalarının akabinde; Çelebi Hızır Paşa torununun oğlu Bâlî Efendi'nin küçük yaşlarda, Çelebi İlyâs Paşa da oğlu Celâleddin Ergün Çelebi'nin mevlvîliğe intisâplarını sağlamışlardır. Sahîh Ahmed Dede, Celâleddin Ergün Çelebi'nin, Hz. Hızır ile gerçekleşen görüşmeden önce, 739/1339 târihinde, Konya'da Hüsâmeddin Vâcid Çelebi'nin meclislerinde bulunduğunu kaydetmektedir. (Mustafa Sâkib Dede, *Sefîne*, c. I, s. 6-7; Sahîh Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârîh*, s. 218, 222-223)

¹⁴ Vefâiyye tarikatına mensup bir Türkmen şeyhi olan Bursa'nın mânevî büyüklerinden Geyikli Baba için bkz: Ahmet Yaşar Ocak, "Geyikli Baba", *DİA*, c. XIV, s. 45-46

¹⁵ Bu meyânda Mustafa Sâkib Dede, mevlvî dervişlerinin diğer tarikatların meşâyih ve müridânından himmet talep etmelerinin kesinlikle yasak olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte, diğer tarikatlardan mevlvîliğe müntesib olarak seyr ü sülûkünü tamamlamış birçok derviş bulunmaktadır. Ancak mevlvî dervişlerinin başka tarikat mensûplarının önünde diz çökmeleri menedilmiştir. Zirâ, bu şekilde davranıp başka tarikata meyledenlerin, Hz. Mevlânâ'nın rûhâniyetinden aslâ istifâde edemedikleri rivâyet edilmektedir. (Mustafa Sâkib Dede, *Sefîne*, c. I, s. 75-76)

¹⁶ Mustafa Sâkib Dede, Celâleddin Ergün Çelebi'nin babası ve dedesinin nazarlardaki ilk eğitiminden sonra Konya'ya giderek orada hizmet ve eğitime devam ettiğini; burada da postnişin olan Şehzâde-i Muazzam Emir Âlim ve sonrasında da Hüsâmeddin Vâcid Çelebi'nin meclislerinde bulunduğunu belirtmiştir. Sahîh Ahmed Dede ise, Hüsâmeddin Vâcid Çelebi'nin meclislerine devam ettiğini beyân etmektedir. Ayrıca, Emir Âlim Çelebi'nin, postnişin ola-

alan, Hz. Mevlânâ'nın esrârına vâkıf olan Celâleddin Ergün Çelebi, Kütahya Mevlevihânesi'ne postnişin olarak vazîfelendirilmiştir.¹⁷ Kütahya Mevlevihânesi'nin bilinen ilk şeyhi Celâleddin Ergün Çelebi'dir.

2. 2. Eserleri

Sefîne'de, Mustafa Sâkıb Dede, Celâleddin Ergün Çelebi'ye nisbet edilen 3 esere yer vermiştir.

* **Gencnâme:** 40 beyitten müteşekkil bu manzûm eser, insan-ı kâmilî anlatmaktadır.¹⁸

* **İşâretü'l-Beşâre:** Mevlevî mukâbelesinin ihtivâ ettiği 18 rumûza işâret edip, bunları şerhetmektedir.¹⁹

rak vazîfelendirildiğinde Konya'da bulunmadığı; hattâ vazîfesi müddetince Konya dışında bulunduğu ve başka bir memlekette vefat ettiği kaynaklarda belirtilmektedir. Bu bilgiler sebebiyle Abdülbâki Gölpınarlı, Celâleddin Ergün Çelebi'nin Emir Âlim Çelebi'nin meclislerinde bulunmasının mümkün olmadığını belirtmektedir. Ancak, Sahîh Ahmed Dede'nin naklettiği, 735/1335 tarihinde, Emir Âlim Çelebi'nin 42 yaşındayken Konya'da İsmet Hâtun adında bir kızı dünyâya geldiği bilgisini göz önünde bulundurursak, Çelebi'nin zaman zaman seyâhat hâlinde olduğu ortaya çıkabilir. Celâleddin Ergün Çelebi'nin de Emir Âlim Çelebi Konya'da bulunduğu zaman zarfında meclislerine devam etmiş olabileceğini düşünebiliriz. (Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 60-61; Sahîh Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârîh*, s. 217-218; KMMA, dosya no: 51/29; Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 1953, s. 122)

¹⁷ KMMA, dosya no: 51/29; Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 60; Esrar Dede, *Tezkire*, s. 97; Sahîh Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârîh*, s. 218

¹⁸ Abdülbâki Gölpınarlı, *Gencnâme*'nin, bâzı ifâdeleri sebebiyle Celâleddin Ergün Çelebi'ye âid olmadığını; büyük bir ihtimâlle Yûsuf Sineçâk'ın (ö.953/1546) müridânından "Fâizi" mahlasını kullanan biri tarafından kaleme alındığını; şiirin sonundaki Celâleddin Ergün Çelebi'yi öven beyitin ise şiire sonradan dâhil edilerek şiirin Celâleddin Ergün Çelebi'ye mâl edilmeye çalışıldığını iddiâ etmektedir. (Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 67-68; Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 123)

¹⁹ Abdülbâki Gölpınarlı'ya göre, bu risâle, mevlevî mukâbelesi son şeklini aldıktan sonra kaleme alınmıştır ve Celâleddin Ergün Çelebi'ye âid olması mümkün görünmemektedir. (Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 77-83; Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra*, s. 123)

* **Çihil Kelime-i Tayyibe:** Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*'de, Celâleddin Ergün Çelebi'ye âid olan Arapça ve Farsça 45 hikmetli sözü şerhleriyle nakletmiştir. Ancak bu hikmetli sözlerin şerhlerinin Mustafa Sâkıb Dede tarafından mı yapıldığını ya da Celâleddin Ergün Çelebi'den mi nakledildiğini tesbit edemedik. Bu şerhler de müstakil bir risâle meydana getirebilecek hacimdedir.²⁰

2.3. Tasavvufi Şahsiyeti, Kerâmetleri ve Mevlevîliğe Hizmetleri:

Celâleddin Ergün Çelebi, Konya'da postnişin olarak vazifelendirildikten sonra Kütahya'ya doğru yola çıkmış; ilk olarak mevlevî zâviyeleri arasında önemli bir yeri hâiz Şems Zâviyesi'ni ziyâret etmiştir. Burada, kendisine yedi dilimli, "Şemsî" olarak isimlendirilen külâh hediye edilerek giydirilmiştir. Celâleddin Ergün Çelebi, bu külâhı berâberinde Kütahya'ya götürmüş; her ne zaman bu külâhı telebûs etse, ayın güneşin ışıyla parlaması gibi Hz. Şems-i Tebrîzî'nin rûhâniyetinin mânevî bir aynası olduğu müşâhede edilmiştir. Ve bu "Şemsî" külâhın vefatlarının akabinde gayb âlemine çekildiği; sandukası üzerinde bulunan sikkesinin altında, bu külâhı temsilen bir Şemsî külâh bulunduğu rivâyet edilmektedir. Temsilen dahî olsa, baş ağrısından muzdarib olanların bu külâhı telebûs ettikleri takdirde, dertlerinden halâs buldukları; ancak, herhangi bir sıkıntısı yok iken, sâdece meraktan külâhı başına geçiren bir kendini bilmez ise günden güne artan bir baş ağrısı sıkıntısına mübtelâ olarak, birkaç gün içerisinde aklını yitirip kendini kaybettiği de rivâyet edilmektedir.²¹

Celâleddin Ergün Çelebi, Şems Zâviyesi'nde ziyâretini tamamladıktan sonra, Karahisar Mevlevihânesi'ni de ziyâret ederek, burada bulunan amcası Hızır Paşa'nın torunu Abâ-pûş-ı Bâlî'nin mihmânı

²⁰ Abdülbâki Gölpınarlı, Celâleddin Ergün Çelebi'ye âid bu ifâdelerin asıllarının da Mustafa Sâkıb Dede'nin üslûbunu taşıdığı iddiâ etmekte ve bu ifâdelerin Celâleddin Ergün Çelebi'ye âidiyetinden şüphe duyduğunu beyân etmektedir. (Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 67, 68-75; Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra*, s. 123)

²¹ Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 61-62

olmuştur.²² Mevlevihâneye vâsıl olurken, Karahisar sokaklarının insanlarla dolduğu; Celâleddin Ergün Çelebi'nin ney ve kudüm eşliğinde mevlevihâneye vâsıl olduğu ve mevlevihânedeki mihmân olduğu zaman zarfında da, mevlevihânedeki muazzam bir kalabalık oluştuğu; halkın da Celâleddin Ergün Çelebi'ye çok teveccüh gösterdiği; bu vesileyle hikmet ve feyz dolu sohbet ve meclislerin gerçekleştirildiği rivâyet edilmektedir. On dokuz gün süren mihmânlık neticesinde, yine muazzam ihtirâm ve ikrâm eşliğinde Celâleddin Ergün Çelebi Kütahya'ya yolcu edilmiştir.²³

Celâleddin Ergün Çelebi, Kütahya'ya vâsıl olduğunda, Kütahya eşrâfi ve halkı onu muhabbetle karşılamış; atının üzengisini öpebilmek için izdihâma sebep olmuşlardır. Ayrıca, Celâleddin Ergün Çelebi'nin hânesi, türlü ikrâmlarla dolmuş; Kütahya halkı ellerindeki imkânları Çelebi için sarfetmişler ve onun hizmetine kabul edilebilmek için mevlevihânenin etrafında pervâne misâli olmuşlardır.²⁴

Celâleddin Ergün Çelebi, kanâatkârlığıyla, postnişin bulunduğu zaman içerisinde, gerek dergâhın, gerek dervişlerin maddî-mânevi ihtiyaçlarını aslâ isrâfa kaçmadan, dışarıdan herhangi bir kaynak bulunmaksızın, Allâhu Teâlâ'nın gizli hazinelerinden karşılamış ve bu konuda kendisinin bir vekilharç mesâbesinde bulunduğunu;

²² Aralarında bir hayli yaş farkı bulunan Celâleddin Ergün Çelebi'nin, Konya'dan Kütahya'ya giderken Abâ-püş-ı Bâli'yi ziyaret etmesi mümkün görünmemektedir. Abâ-püş-ı Bâli 751/1350 senesinde dünyaya geldiğinde Celâleddin Ergün Çelebi 50 yaşında bulunmaktadır. Celâleddin Ergün Çelebi'nin vefâtı olan 775/1373 senesinde de Abâ-püş-ı Bâli 23 yaşında bulunmaktadır. Esâsen Sahîh Ahmed Dede'nin verdiği bilgiye göre de Celâleddin Ergün Çelebi 39 yaşındayken Abdülvâcid Çelebi'nin sohbetinde bulunmuştur. Bütün bu hesaplamalar neticesinde, Celâleddin Ergün Çelebi'nin 40'lı yaşlarından önce postnişin olarak Kütahya'ya gönderilmediğini söyleyebiliriz. Böyle olsa bile, Celâleddin Ergün Çelebi - Abâ-püş-ı Bâli mülâkâtının gerçekleşmesi muhâldir. Belki, Celâleddin Ergün Çelebi, Karahisar ziyâreti esnâsında amcası Hızır Paşa'nın iltifatına mazhar olmuştur diyebiliriz.

²³ Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 62-63

²⁴ Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 63

dergâhın ve postun kendisine emânet bulunduğunu beyân etmiştir.²⁵

Celâleddin Ergün Çelebi'nin, zamânının büyük bir kısmını ibâdet, irşâd, zikir ve murâkabe ile geçirmekte olduğu rivâyet edilmektedir. Bunun hâricindeki zamânı ise, büyüklerin eserlerini mütâlaa etmeye sarf etmiştir. Celâleddin Ergün Çelebi'nin bu tavrı, Kütahya eşrâfından bâzı kimselerin ve Kütahya'da vazîfeli bâzı devlet adamlarının kulağına gittiğinde, Celâleddin Ergün Çelebi hakkında dedikodu etmeye başlamışlardır. Celâleddin Ergün Çelebi ise kendisi hakkındaki bu dedikodulardan âlem-i mânâda haberdâr olmuş, tâifenin elebaşları, bir zamân avlanmak için mevlevihâne civârına gittiklerinde, mevlevihanenin kible tarafından bir toz bulutunun yükseldiğini; büyük bir sel meydana geldiğini ve bu tûfanla birlikte mevlevihânenin etrâfında kalabalık bir asker mangasının mevlevihânenin etrâfını kuşatarak korumaya aldıklarına şahit olmuşlardır. Böylece ava giderken avlandıklarını anlayan hâinler topluluğu, şahit olduklarının şaşkınlığını üzerlerinden atamadan, büyük bir mahkemenin kurulduğunu görmüşler, tâife, asker-i gayb arasından tâyin edilen bir çavuşla, şehir mahkemesine sevk edilmiştir. Yaptıklarından son derece pişman olup, boyunlarını büken topluluğa, mahkeme reisi;

“Ey gürûh-ı bî-şefkat ve şerm ve ey hıyel-i gümrâh, âzerm-i Hazret-i Hallâk-ı Mennân, cümle-i rûzî-horân-ı çerende-gân ve perende-gân ve kâffe-i sâkinân-ı hitta-i imkânî-i memnûn-ı elvân ihsân edip; benî nev'-i insâna et'ime-i lezîze ve elbise-i nefise ve emkine-i refî'a in'âm olunup; ve derd-mendân-ı hayvâna berg ü bîh-i giyâh ve künâm ve sûrâh-ı hak-ı siyâh taksîm ve ta'yîn olunmuş iken; yine, kadr-i ni'met-i âsâyîş-i bî-minnet idrâk olunmayıp, vakten-vakt ve gürûhâ-gürûh, sâlik-i râh-ı ta'zîb-i hayvân-ı bî-sûd ve târik-i resm-i insâf-ı behbûd olu; küfrân-ı âlâ ve niamâ-yı na-ma'dûd ve tehâvün ve teâmî-i şükrân-ı izz ve rif'at-i nâ-mahdûd ile ber-âlay-ı bî-çâre-i deşt ü kûh ve âvâre-i zelîl ve sûtûh üzerine asker-keş-i teğallüb ve sitem ve taraf taraf kemîn-güşâ-yı gadr ve elem ve kifâh-rân-ı endûh ve gam olu; haserât-ı beçe-gân-ı bî-dest ve pâlerin yâd etmeyip ve

²⁵ Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 64

âh u enîn-i firâk ve hicrânlarından bî-endîşe olan tâife-i tâğıyye-i cezâ-yı a'mâl ve sezâ-yı ahlâk-bîn olmadıkça mütenebbih ve mütteaz olmak muhâldir. Pes, ol nehc-i rân-ı mahsûrâtı teng-nây-ı helâkdan itlâk; ve sayyâdân-ı bî-insâfı onların giriftâr olduğu hisâr-ı demârda habs ve tîr-i bârân olunmağla ibret-nümâ-yı meydân-ı mücâzât ve nümû-dâr-ı âkîbet-i adem-i mübâlât etmek gerekdir”

buyurarak; türlü nimetler içerisindeyken, nankörlük ederek çâresiz hayvanlara yaptıkları eziyetle cezâlandırılmalarına hükmetmiştir. Avlanan zavallı hayvanlar serbest bırakılmış; avcılar ise o çâresiz ve günahsız hayvanlar için kurdukları tuzağa hapsedilerek onların yerine geçmişlerdir. Bu duruma düşmekten son derece mahzûn ve pişmân olan avcılar bir anda Celâleddin Ergün Çelebi'nin himmetiyle, sanki rüyâdalarmış gibi buldukları durumdan kurtulmuş ve yeniden dünyâya gelmişçesine sevinmişlerdir. Daha sonra, Celâleddin Ergün Çelebi'nin huzûruna çıkarak mâcerâlarını iletmişler; Çelebi hakkındaki kötü düşünceleri ve çıkardıkları dedikodular sebebiyle bu kötü duruma düçâr olduklarını idrâk ettiklerini beyân etmişler; Çelebi'den af dileyerek kendilerine nasihat etmesini niyâz etmişlerdir. Celâleddin Ergün Çelebi ise, sâdece mevlevîhânedeki bulunanların değil, mevlevîhâne civârında yaşayan hayvanların dahi Çelebi'nin himâyesinde bulunduğunu izâh etmiş, avcılar arasından birçoğu avlanmaya tevbe etmişler ve ömürleri müddetince bir daha ava çıkmamışlar ve Çelebi'nin müridânı arasına karışmışlar, hizmetinde bulunmuşlardır. Avcılar arasında, av sevdâsından vazgeçmeyenleri ise birçok musîbete düçâr oldukları rivâyet edilmektedir.²⁶

Celâleddin Ergün Çelebi'nin müridânından Ahî İzzeddin ismindeki bir zât, bir bahar gününde, mevlevîhânedeki çıkarak, arkadaşları ile birlikte kırlarda zamân geçirmek hayâline dalmış. Bu arzûsunu da ileterek izin istediğinde “hayır” cevâbıyla mukâbele edilmiş. Bir müddet sonra, Ahî İzzeddin hayâl âlemine dalarak kendisini mevlevîhânedeki dervişlerle birlikte kırlarda, büyük bir ziyâfetin başında tahayyül etmeye başlamıştır. Bu esnâda, bu hayâlden haberdâr olan Celâleddin Ergün Çelebi; “*Hayâl ettiğın şey,*

²⁶ Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 65-66

bizim ârifâne sohbetimizin sîretidir" buyurarak, Ahî İzzeddin'in hayâlerinden geçenlere tasarrufunun bulunduğunu beyân etmiştir. Hattâ, hayatta olduğu gibi, ölümlerinden sonra da kabirlerinin Celâleddin Ergün Çelebi'nin kabri civârında bulunmasını dervişlerine tavsiye etmiştir. Bu tavsiyeye uyan Ahî Mustafa, Ahî Erbasan ve Ahî Abdülvâhid isimli müridânının kabirlerinin Celâleddin Ergün Çelebi türbesi civârında bulunduğu rivâyet edilmektedir.²⁷

Celâleddin Ergün Çelebi, Kütahya Mevlevihânesi postnişini bulunduğu zamânda, Germiyanogulları Beyliği'nin başında, Süleyman Şâh Germiyani'nin bulunduğu rivâyet edilmektedir.²⁸ Lâkin, Germiyanogulları'nın başına gelecek tâlihsizlikler ve devletin zevâli çelebilere âlem-i mânâda mâlum olunca, çelebiler bu durumu istişâre etmek maksadıyla bir araya gelmişlerdir. Herkes aklından ve gönlünden geçenleri serdederken, Celâleddin Ergün Çelebi; "*Yıldırım, İbn Muâviye'ye yakınlaştığında felâketten sakının. Birinci ikinciyi tahttan indirecektir*" buyurmuş ve yaklaşan felâketlere işâret etmiştir. Nitekim, önce II. Yâkub Çelebi'nin (ö.832/1429) vefâtı,²⁹

²⁷ Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 76; Kütahya'da, Ergün Çelebi'nin zikredilen müridânının adını taşıyan, Ahî İzzeddin, Ahî Mustafa ve Ahî Erbasan mahalleleri bulunmaktadır. Bu da, Celâleddin Ergün Çelebi'nin müridânı olarak zikredilen bu zâtların hayâlî kimseler olmadığını ispatlar mâhiyettir. Ancak bu zâtların Celâleddin Ergün Çelebi'nin müridânı olup olmadığını tesbit edemedik. (Mustafa Çetin Varlık, "Kütahya", *DİA*, c. XXVI, s. 580-584)

²⁸ *Sefîne*'de bulunan bu bilgi Süleyman Şâh Germiyani'nin mevlevî kaynaklarındaki 699/1300 senesinde vefat ettiği bilgisiyle çelişmektedir. Germiyanogulları Beyliği ile ilgili bâzı kaynaklarda ise, Süleyman Şâh Germiyani'nin 788/1387'de vefat ettiğini, yerine II. Yâkub Bey'in tahta geçtiğini haber vermektedirler. Bu bilgiyi göz önünde bulundurduğumuzda ise, Celâleddin Ergün Çelebi'nin Süleyman Şâh Germiyani zamân-ı saltanatında postnişin olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. (bkz. Sahih Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârih*, s. 206; Mustafa Çetin Varlık, "Germiyanogulları", *DİA*, c. XIV, s. 33-35)

²⁹ Germiyanogulları'nın son hükümdârı II. Yâkub Bey ile ilgili târih kaynakları ve mevlevî kaynaklarının verdikleri bilgiler farklılık arz etmektedir. Sahih Ahmed Dede'ye göre, II. Yâkub Bey, 803 h./1401 m. târihinde, dâmâdı Yıldırım Bâyezid tarafından şehid edilmiştir. Germiyanogulları târihi ile ilgili

daha sonra da Timur istilâsı Celâleddin Ergün Çelebi'nin söylediklerini teyid etmiştir. Ancak, وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ (Bakara, 2/216) [Olur ki nefret ettiğiniz bir şey sizin hayrınıza olabilir] âyeti gereğince, bu felaketler Germiyanogulları Devleti'nin akabinde, mânevî bir mevlevî devletinin zuhûruna imkân vermiş ve Germiyanogulları Âilesi'nden mevlevîliğe müntesib olan âile efrâdı bu felâketlerden kendilerini kurtararak, isimlerinin devamını sağlamışlardır.³⁰

Kütahya'nın önemli âlimlerinden olan İshak Fakih,³¹ Celâleddin Ergün Çelebi'nin zamân-ı meşihatinde, Çelebi'nin şöhretini ve kerâmetlerini işiterek huzûruna gelmiş; Çelebi'yle, kendi hâiz olduğu ilim meyânında musâhabe etmek niyetindeymiş. Ancak, Celâleddin Ergün Çelebi'nin huzûruna çıktığında, kendisinde gâlib olan bir hâl ile Çelebi'de şeriat, tarikat ve hakîkatin meczolunduğunu; O'nun insan-ı kâmil olduğunu idrâk ederek, hiç

kaynaklarda ise, II. Yâkub Bey, 831 h./1428 m.târihinde Edirne'ye giderek II. Murad ile görüşüp memleketini ölümünden sonra ona bıraktığını bildirmiş, daha sonra Kütahya'ya dönen Yâkub Bey bir yıl sonra, 832 h./1429 m. târihinde, vefat etmiş ve yaptırmış olduğu imâret mescidinin içine defnedilmiştir. (bkz. Sahih Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârîh*, s. 232; Mustafa Çetin Varlık, "Germiyanogulları", c. XIV, s. 33-35)

³⁰ Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 84-85, 93-94

³¹ Hayâtı hakkında sağlıklı bir bilgiye ulaşamadığımız İshak Fakih'in, Kütahya'nın Germiyanogulları ile Osmanlılar arasında el değiştirdiği dönemde kadılık yapan İshak Fakih Halil olduğu kanaatini taşımaktayız. Günümüzde, Kütahya'da İshak Fakih Mahallesi olarak bilinen mahallede kendisi adına bir câmi, medrese ve kütüphanesi inşâ ettirmiştir. Düzenlenen vakfiyede 825 /1422 târihi; bugün mevcûd olmayan çeşmenin Kütahya Müzesi'nde muhâfaza edilen kitâbesinde ise 823/1420 târihi mevcuttur. *Sefîne*'de aktarılan bu menkıbe için Abdülbâki Gölpınarlı, 1482'de hayatta bulunan, Sultan I. Murad'a (ö. 1389) elçi olarak gönderilen İshak Fakih ile Celâleddin Ergün Çelebi'nin çağdaş olmalarının mümkün olmadığını belirtmektedir. Abdülbâki Gölpınarlı'ya göre, İshak Fakih, Sultan I. Murad'a, Germiyanogulları'ndan Devlet Hâtun'un Yıldırım Bâyezid ile evlendirilmesi için elçilik vazîfesi ile gönderilmiştir. Söz konusu evliliğin 1381'de gerçekleştiğini ve İshak Fakih Külliyesi'nin kitâbesindeki târihlerini de gözönünde bulundurursak Celâleddin Ergün Çelebi ile İshak Fakih'in görüşmüş olmaları mümkün görünmektedir. (Ara Altun, "İshak Fakih Külliyesi", *DİA*, c. XXII, 532-533; Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra*, s. 122)

münâkaşasız Çelebi'nin hizmetine girmiştir. Hattâ daha sonra, vakfettiği bâzı âsârı önce Celâleddin Çelebi, sonra da onun evlâdına şart koştuğu rivâyet edilmektedir.³²

Sefîne'de, Celâleddin Ergün Çelebi'nin mürîdânı arasında, Âhîlik Teşkilâtı'nın kurucusu sayılan Ahî Evran³³ da zikredilmektedir. *Sefîne*'nin rivâyetine göre, Celâleddin Ergün Çelebi, mürîdi bulunan Ahî Evran'a bâzen "Ahî Evran",³⁴ bâzen de "Ahî Enver" diye hitâp buyurmaktaymış. Bunun hikmeti Çelebi'den suâl edildiğinde Çelebi; "*Kardeşim, Mûsâ (a.s) izindedir. Çünkü O, bâzen yılan sûretinde asâ; bâzen de yed-i beyzâ gösterirdi. Yâni, onun mübârek, temiz ayağı, Firavun tabiatlıların gözünde bir ylandır. Yed-i beyzâ temiz kalbi ise, münevver sâf sînesinin cebindedir*"³⁵ buyurarak Ahî

³² Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 85

³³ Gerek târih kaynaklarını, gerekse mevlevî kaynaklarını göz önünde bulundurduğumuzda, XIII. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen, Ahî Evran'ın Celâleddin Ergün Çelebi'nin mürîdi olması mümkün görünmemektedir.

Anadolu'nun çeşitli yerlerinde Ahî Evran nâmına ziyâretgâhlar bulunmaktadır. Kütahya'da da, Ahî Evran Zâviye ve Türbesi olarak tesis edilmiş bir ziyâretgâhdan kaynaklar bahsetmektedir. Mustafa Sâkıb Dede'nin, halkın çokça teveccüh gösterdiği bu makâmdan yola çıkarak Ahî Evran ile Celâleddin Ergün Çelebi'yi münâsebetlendirdiği düşüncesindeyiz.

(bkz. Sahih Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârih*, s. 161, 192; İlhan Şahin, "Ahî Evran", *DİA*, c. I, s. 529-530; Ahmet Yaşar Ocak, "Hacı Bektâş-ı Velî", *DİA*, c. XIV, s. 455-458; Ebru Karakaya, "Kütahya", *DİA*, c. XXVI, s. 584-587)

³⁴ "Evran"; "yılan", "ejderha" anlamlarına gelmektedir.

³⁵ Bu teşbîh, *Mesnevî*'de de yer almaktadır. *Mesnevî*'nin III. cildi, 4244, 4246-4247. beyitlerinde;

"*Âdemî, âsâ-yı Mûsâ gibidir. Âdemî İsâ'nın fûsûnu gibidir. Onun zâhiri bir sopadır; lâkin boğazını açtığı vakit, kevn onun önünde bir lokmadır. Sen İsâ'nın efsûnundan havf ve savt görme; onu gör ki, ondan ölüm kaçıcı oldu*" insan-ı kâmilin sûretinin cisim ve beşer olduğu; bâtını ve mânâsının ise yalnızca Hak olduğu açıklanmıştır. Nitekim, Hz. Mûsâ'nın âsâsının sûreti bir değnek iken, onun mânâsı bütün cihânı yutabilecek büyüklükte ve kuvvette azîm bir ejderhadır. Bunun gibi, insan-ı kâmilin bâtını Hak'dır. Şahiyâtıyla meşhûr Ebû'l-Hasan Harakânî (ö.425/1033) *لو عرفتمني لسجدتمني* [*Eğer siz beni bilse idiniz, bana secde ederdiniz*] buyurarak, bâtınının Hak olduğunu izhâr etmiştir. Bu meyânda Hz. Mevlânâ'nın da bir beyitini nakletmek yerinde olacaktır:

Evran'a bâzen "Ahî Evran" bâzen de "Ahî Enver" diye hitâp etmesinin sebebini açıklamıştır.³⁶

Esâsen de, Timur Kütahya'yı muhasara ettiğinde³⁷, Ahî Evran'ın, "Ahî Evran" teşbihine binâen bir ejderha sûretiyle Kütahya Ergüniye Mevlevihânesi'ni müdâfaa ettiği; Timur'un Ahî Evran'ın mehâbetinden son derece korktuğu ve Ahî Evran ile görüşüp kendisinden özür dilediğinde ise Ahî Evran'ın Timur'a; "*Allâh'ın ikrâmı, pâdişahın ikrâmından zengindir*" buyurarak "Ahî Enver" teşbihi gereğince "yed-i beyzâ" misâli Timur'un özrünü kabul ederek Timur'un Kütahya'yı yağmalamasına mâni olduğu rivâyet edilmektedir.³⁸

Celâleddin Ergün Çelebi'nin zamân-ı meşihatinde, Kütahya Mevlevihânesi yalnızca mevlevî dervişlerinin mânevî eğitimlerinin yapıldığı bir merkez olmakla kalmamıştır. Aynı zamanda Timur istilâsı esnâsında, memleketlerini terk ederek emîn bir memleket arayarak Anadolu'ya hicret edenlerin sığındıkları güvenilir bir mekân da olmuştur. Burada konaklayanların hizmetine Celâleddin Ergün Çelebi, Ahî Erbasan isimli mürîdini tâyin etmiştir. Misâfirlerin cümlesine, Celâleddin Ergün Çelebi'nin himmetiyle hâlen ve kâlen mükemmen hizmet ettiği rivâyet edilir. Bu durum, Çelebi'ye arzedilerek Ahî Erbasan'ın hizmetleri nakledildiğinde, Çelebi; "Muhlis Erbasan" buyurmuştur. Celâleddin Ergün Çelebi'nin bu iltifatına mazhar olan Ahî Erbasan; "*Bu bende-i nâ-çize hâk-pây-ı lâ-mekân-*

"Bu heykel-i âdem nikâbdır. Biz bütün secdelerin kiblesiyiz"

(Ahmed Avnî Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (haz: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), Kitabevi, İstanbul, 2006-2009, c. VI, s. 495-497)

³⁶ Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 86

³⁷ Sahîh Ahmed Dede, Timur'un, Celâleddin Ergün Çelebi'nin vefâtından 30 sene sonra, 805/1403 senesinde, Konya'dan Kütahya'ya geldiğini ve kışı burada geçirdiğini nakletmektedir. (Sahîh Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârih*, s. 233)

³⁸ Mustafa Sâkıb Dede, Ahî Evran'ın kabrinin ziyâretçisi çok mübârek bir mekân olduğunu belirtmektedir. Hattâ, bu zâtın zâviyesinin erzaklarının, Ergüniye Mevlevihânesi'ne ilhak edildiği; zâviyede hizmetli bulunanların da mevlevî dervişlerinin hizmetinde buldukları da rivâyet edilmektedir. (Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 86)

peymâları olmak ma'nâsıyla erbasânlık aksâ'l-merâtib-i teşrîf-i cân-ı nâ-tüvândır. Yoksa her ne ki bu bî-ser ü pâdan cilve-ger-i sâha-i bürüz ola, bi'l-cümle Hazret-i Sultanum'ın eser-i hüsn-i teveccüh-i gavsâne-i bende-i pür-viraneleridir" ifâdeleriyle, hizmetinin ardında Celâleddin Ergün Çelebi'nin himmetinin bulunduğunu itirâf etmiştir.³⁹

Yine *Sefîne*'de aktarıldığına göre; Celâleddin Ergün Çelebi, bir gün mecliste dervişleriyle birlikteyken, sokaktan açık artırma ile ev satan ve kaybolmuş paha biçilemez mücevherini bulan için müjde vaad eden bir tellâl geçmekteymiş. Çelebi dervişlerine tellâlî meclislerine çağırma emretmiş. Çelebi'nin huzûruna çıkan tellâla Çelebi, 20.000 dirhemlik ev için 2 dirhem verdiğini söylemiş, Çelebi'nin alay ettiğini düşünen tellâla Çelebi, kaybolan mücevherinin değerini suâl etmiş, tellâl da, aslında kendinin bir mücevheri bulunmadığını itirâf etmek zorunda kalmıştır. Bunun üzerine Celâleddin Ergün Çelebi, *إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ* (Tevbe, 9/111) [*Şüphesiz Allâhu Teâlâ mü'minlerden mallarını, canlarını kendilerine verilecek Cennet karşılığında satın almıştır*]⁴⁰ âyetini tefsir etmiş ve dünyâ ve içindekilerin Allâhu Teâlâ indinde hiçbir değeri olmadığını izâh etmiştir. Mâmâfih, bir dirhemlik bir sadaka mukâbilinde bâkî kazançlar elde edilebileceğini; ebedî âlemin saraylarını iki dirhemlik bir eve tercih eden nefsinin aldanmış olduğunu ifâde ettikten sonra, iki dirhemlik bir ev için tellâllık ederek, nefsinin harâb ettiği için de tellâlî azarlamıştır. Bunun üzerine hatâsını anlayan tellâl, Çelebi'nin mürîdânı arasına katılmış; tellâllığını Celâleddin Ergün Çelebi'den öğrendiklerini ilân etmek için isti'mâl etmiştir.⁴¹

³⁹ Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 89

⁴⁰ Tevbe Sûresi'nin 111. âyetine *Mesnevî*'de de temâs edilmiş ve III. cildin 4101. beyitinde; Ahmed Avni Bey, mal ve teni, izâfî varlık meydanında eriyip yol olmaya mahkûm kar tâneleri olarak ifâde etmiştir. Allâhu Teâlâ da bu kemâl-i keremiyle o mal ve tenin müşterisidir.

(Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. VI, s. 452;)

⁴¹ Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 88

Vefatlarından önce, Kütahya’da bulunan bütün çelebileri mevlevihânedede cem’ etmiş; büyük bir ziyâfet tertip edilmiş; mukâbelenin ardından ise, Hz. Mevlânâ’nın;

يك كلاهی داشتیم از لیلیو كم شد زمن

در میان دفتر قلب سلیمان یافتیم

beytini okuyarak şerhettiği ve “ ‘Başa dönmek dışında son yoktur’ ilkesince sondan başa döndük, zamanın ihtiyaçlarından kurtulduktan sonra, sınırlamaları ortadan kaldırmakla uğraştık. Veliahdımız, zâtımızın mahsülü, ömrümüzün meyvesi, zamanımızın hulâsası ve dinimizin burhanı olanı, kardeşlerimizin ve dostlarımızın işlerinde halîfe kıldık. Bildirdiklerimize yaptığımız uyarılara şahit olun” buyurarak oğlu Burhâneddin İlyâs Çelebi’yi veliahdı tâyin ettiğini ilân etmiştir. Çelebilere nasihatle bulunduktan sonra, hırkasını giyip, sikkesini oğluna teslim etmiş ve halvethânesine çekilmiştir. Bir müddet de halvette kalan ve bu müddet içerisinde hastalığı ziyâdeleşen Celâleddin Ergün Çelebi’nin, vefâtından bir müddet önce hastalığı hafiflemiş ve bu sayılı günleri değerlendirmek isteyen çelebiler kendisinden bir semâ meclisi talep etmişler. Üç gün müddetince semâ, sohbet ve mârifet dolu bir meclis tertip edilmiş. Üç gün sonunda tâkatsiz kalan Celâleddin Ergün Çelebi, ölüm hoşluğunun akabinde tekrar rahatsızlanmış ancak sekerât-ı mevt hâlindeyken bile dervişân ve çelebiyâna nasihatle bulunmaktan uzak durmamıştır. İşte bu mecliste, Çelebi’nin bu son nasihatleri, Mustafa Sâkıb Dede tarafından *Sefîne*’de nakledilmiş ve şerhedilmiştir.⁴²

Celâleddin Ergün Çelebi, 775/1373 târihinde vefat etmiştir. Vefatlarının ardından, oğlu Burhâneddin İlyas Çelebi postnişin olmuştur.⁴³ Celâleddin Ergün Çelebi’nin vefâtından önce ihvâna **قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ** (Nisâ, 4/174) [*Ey insanlar! Size Rabbiniz’den mucizelerle*

⁴² Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 89-92

⁴³ Esrâr Dede, *Tezkire*, s. 104; İhtifâlcı Mehmed Ziyâ, *Bursa’dan Konya’ya*, s. 236; Ali Enver, *Semâhâne*, s. 29; Saadeddin Nüzhet Ergun, “*Ergün*”, *Türk Şairleri*, c. III, s. 1310

peygamberler geldî âyetini okuduğu ve bu âyetle oğlu Burhâneddin İlyâs Çelebi'yi postnişin tâyin ettiği rivâyet edilmektedir.⁴⁴

3. Celâleddin Ergün Çelebi'den Sonra Kütahya Mevlevihânesi ve Postnişinleri

3.1. Burhâneddin İlyâs Çelebi (729-797-798/1329-1394-1395)

Celâleddin Ergün Çelebi'nin (ö.775/1373) oğlu olan Burhâneddin İlyâs Çelebi, 729/1329 senesinde doğmuştur.⁴⁵ Kırkaltı yaşındayken, babasının işâretiyle Kütahya Mevlevihânesi postnişini olmuştur.⁴⁶ *Sefîne*, Celâleddin Ergün Çelebi sonrasında, Burhâneddin İlyâs Çelebi zamânında da, mevlevihâne'de herhangi bir mesele yaşanmadığını; Çelebi Âilesi üyelerinin, Alâeddin Çelebi'nin, Muzafferüddin ve amcazâdesi Zeynüddin Çelebiler'in (ö.828/1424) Burhâneddin İlyâs Çelebi'ye tereddütsüz biat ettiklerini; Burhâneddin İlyâs Çelebi'nin de babası ve şeyhi Celâleddin Ergün Çelebi'den aldığı maddî-mânevî eğitim ve terbiye ile mevlevihânenin idâresinde ve ihvânın terbiyesinde Celâleddin Ergün Çelebi'nin yokluğunu aratmadığını; hattâ eski vatanına/makâmına ric'at etmişçesine mükemmelen mevlevihânenin idâresini, dervişlerin terbiyesini yerine getirdiğini rivâyet etmektedir.⁴⁷

Burhâneddin İlyâs Çelebi'nin dedesi İlyâs Paşa ile uzun zaman geçirebilmiş olması sebebiyle, İlyâs Paşa'dan müstefid olabilmiştir. İlyâs Paşa'nın da torununun terbiyesinde büyük emek sarfettiği ve onu gayretlendirmek ve tesellî etmek için sık sık *الحمد لله على الحال و الماضي قد زال و من يدري الاستقبال* [*Geçmişe ve şimdiye şükürler olsun, geçtiler, geleceği ise bilmiyoruz*] şeklinde duâ ettiği rivâyet edilmektedir.⁴⁸

Burhâneddin İlyâs Çelebi'nin aklî, naklî ve keşfi ilimlerde, özellikle rüyâ tâbirinde “Yûsuf-ı Sıddîk-i Sâni” derecesinde olduğu; meclislerinin hergün rüyâlarını tâbir ettirmek ve bu yoldaki müş-

⁴⁴ Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 102; Esrar Dede, *Tezkire*, s. 51

⁴⁵ Sahih Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârîh*, s. 214

⁴⁶ Sahih Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârîh*, s. 225

⁴⁷ Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 92, 97

⁴⁸ Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 100

küllerinin cevâbını almak isteyenlerle dolduğu; Burhâneddin İlyâs Çelebi'nin de bu sıkıntıları açık bir şekilde gidererek "İsânü'l-gayb ve tercümânü's-sırrı" şöhretiyle bilindiği ve "Şeyhü'l-ledün" ünvanıyla anıldığı aktarılmaktadır.⁴⁹

Burhâneddin İlyâs Çelebi'nin "Şemseddin Tebrizî'nin sırrı"na vâ-kıf olduğu halk arasında yayılmaya başladığında mevlevihâneye müntesib olanlar artmış; aynı zamanda mevlevihâne muhtaçların, yetimlerin kimsesizlerin barınağı olmuştur. Çelebi'ye bu ihtiyaçları nasıl karşıladığı suâl edildiğinde; وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ (Talâk, 65/2-3) [*Kim Allâhu Teâlâ'dan korkarsa Allâhu Teâla ona bir çıkış yolu ihsân eder. Ve ona beklemediği yerden rızık verir*] âyetiyle cevap vermiştir.⁵⁰

Celâleddin Ergün Çelebi'nin vefâtından önce dervişlere قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ (Nisâ, 4/174) [*Ey insanlar! Size Rabbiniz'den kesin bir delil (burhan) geldi*] âyetiyle, görev müddetinin sona erdiğini ve halifesini işâret ettiği kaynaklarda belirtilmektedir.⁵¹ Bir semâ' meclisi esnâsında, Burhâneddin İlyas Çelebi'nin de حان حين الارتحال [yolculuk vakti yaklaştı] ifâdesi⁵² eşliğinde nâra attığı ve bu şaşkıncı olayın birkaç gün sonrasında da Çelebi'nin 68 yaşında⁵³ vefat ettiği hikâye edilmektedir. Kaynaklar, olayın ardından dervişlerin حان حين الارتحال ifâdesini incelediğini ve bu ifâdenin ebced hesabıyla Burhâneddin İlyas Çelebi'nin vefat târihi olduğunu şaşkınlıkla gördüklerini nakletmektedir.⁵⁴ Burhâneddin İlyas Çelebi, henüz hayattayken kendi vefâtına târih düşmüştür.

⁴⁹ Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 97

⁵⁰ *Sefîne*'de, Burhâneddin İlyâs Çelebi, zenginliği ve iktidârı nedeniyle, Abbâsiler Dönemi'nde vezirlik başta olmak üzere çeşitli makâmlarda görev yapmış ve son derece zengin olan Bermekî Âilesi'ne benzetilmiştir. (bkz: Hakki Dursun Yıldız, "Bermekiler", *DİA*, c. V, s. 517-519; Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 98)

⁵¹ Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 102; Esrar Dede, *Tezkire*, s. 51

⁵² Bu ifâdenin *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye*'nin İstanbul Üniversitesi Kütüphânesi no: 9620 ve no: 1247 numaralı nüshalarında حان حين الارتحال şeklinde geçtiği belirtilmektedir. (Esrar Dede, *Tezkire*, s. 52, dpnt. 7)

⁵³ Sahih Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârîh*, s. 231

⁵⁴ Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 102; Ali Enver, *Semâhâne*, s. 16; Esrar Dede, *Tezkire*, s. 52

Vefat târihi, kaynaklarda⁵⁵ 797-798/1394-1395 olarak belirtilmektedir.⁵⁶ Vefatlarından sonra, amcazâdesi Zeynüddin Çelebi (ö.828/1424) postnişin olmuştur.⁵⁷

Şiirlerinde “Burhân” mahlasını kullanan Burhâneddin İlyâs Çelebi'nin, ulaşılamamış müretteb bir *Divân*'ının olduğu Esrar Dede'den edindiğimiz bilgiler arasındadır.⁵⁸ Aynı zamanda *Sefîne*'de Burhâneddin İlyâs Çelebi'ye âit olan bazı vaaz ve nasihat örneklerine de yer verilmiş ve bu nasihatlerin asırlar sonra dahi canlılığını korudukları; muhibbânın intisâbına ve müridânın sorularının cevâbına vesile oldukları ifâde edilmiştir.⁵⁹

3.2. Zeynüddin Çelebi (ö.828/1424)

Burhâneddin Çelebi'den (ö.797-798/1394-1395) sonra Kütahya Mevlevihânesi şeyhi olan Zeynüddin Çelebi'nin doğum târihi hakkında kesin bir bilgimiz bulunmamaktadır. İlyâs Paşa'nın, oğlu Şâh Melik'ten olan torunudur.⁶⁰ Dolayısıyla Celâleddin Ergün Çelebi'nin de yeğeni olmaktadır. Mevlevî Tarikatı'nda en çok zuhûrunun müşâhede edildiği isimlerden⁶¹ olduğu rivâyet edilen Zeynüddin Çelebi, amcası Celâleddin Ergün Çelebi, amcazâdesi Burhâneddin İlyâs Çelebi ile Muzafferüddin Çelebi'nin tadrîsinden geçmiştir.⁶²

Burhâneddin İlyâs Çelebi'nin vefâtından sonra Kütahya Mevlevihânesi postnişini olan Zeynüddin Çelebi, ihvânın terbiyesiyle 25 sene meşgul olmuştur. II. Yâkub Çelebi'nin vefâtından ve Germiyanogulları'nın dağılmasından önce⁶³, 828/1424 târihinde Zeynüddin Çelebi vefat etmiş, Burhâneddin İlyâs Çelebi'nin ayak-

⁵⁵ Esrar Dede, *Tezkire*, s. 52

⁵⁶ Sahih Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârîh*, s. 231; Ali Enver, *Semâhâne*, s. 16. *Sefîne*'de 18 sene postnişinlik yaptığı bilgisi bulunmaktadır. (Mustafa Sâkib Dede, *Sefîne*, c. I, s. 102)

⁵⁷ Mustafa Sâkib Dede, *Sefîne*, c. I, s. 102; Esrâr Dede, *Tezkire*, s. 53

⁵⁸ Esrar Dede, *Tezkire*, s. 53

⁵⁹ Mustafa Sâkib Dede, *Sefîne*, c. I, s. 99-100

⁶⁰ KMMA, dosya no: 51/29

⁶¹ Esrâr Dede, *Tezkire*, s. 224

⁶² Mustafa Sâkib Dede, *Sefîne*, c. I, s. 102

⁶³ Germiyanogulları hükümdarı II. Yâkub Bey 832/1429 târihinde vefat etmiştir. (Germiyanogulları hakkında bilgi için, Mustafa Çetin Varlık, “Germiyanogulları”, *DİA*, c. XIV, s. 33-35)

cuna defnedilmiştir.⁶⁴ Ancak, Timur'un yağmalamalarından ve siyâsî karışıklıktan mevlevîhâne ve dervişler de etkilenmişlerdir. Muzafferüddin Çelebi ve Alâeddin Çelebiler başta olmak üzere Çelebi Âilesi fertlerinin bir kısmı vefat etmişler, Konya'ya dönmüşler, bir kısmı da özellikle mevlevîliğe hizmet etmek amacıyla çeşitli memleketlere dağılmışlardır.⁶⁵ Kütahya Mevlevîhânesi bu târihten sonra bir türbedâr aracılığıyla varlığını sürdürebilmiştir.⁶⁶ 950/1543 târihinden itibaren Konya'dan Kütahya'ya gönderilen İbrâhim Dede (ö.1010/1601) ve dâmâdı Ulûfecizâde Mehmed Dede (ö.1060/1650) isimli dedeler tarafından mevlevîhâne ihyâ edilmiştir.⁶⁷

3.3 Kâmile Hanım (ö. ?)

Konya Mevlânâ Dergâhı postnişinlerinden, 15. makam çelebisi III. Muhammed Ârif Çelebi'nin (1006/1597-1052/1642?) kızı olan Kâmile Hanım'ın doğum târihi hakkında bir bilgiye ulaşamadık. Kâmile Hanım'ın kardeşleri; Güneş Hân-ı Suğrâ, Âişe ve Kerime Hanımlardır.

Kâmile Hanım iyi bir tahsil görmüştür. Ancak, Kâmile Hanım bir genç kız olduğunda, kendisine erkeklerin ders vermelerine müsâade olunmayıp, ders verebilecek hanım hoca da bulunamayınca, Kâmile Hanım babası III. Muhammed Ârif Çelebi'nin talebeliğine devam etmiştir. Babasından tedris ettiği dersler zaman zaman aksadığında, Kâmile Hanım'ın bu durumdan son derece müteessir olduğu ve

⁶⁴ Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 106

⁶⁵ Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 105-106

⁶⁶ İhtifâlcî Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya*, s. 240

⁶⁷ KMMA, dosya no: 51/29; İhtifâlcî Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya*, s. 240
Bâzı kaynaklarda, Timur Hâdisesi'nden önce de mevlevîhânenin şeyhlik makâmında, Zeynüddin Çelebi'nin (ö.828/1424) hemen akabinde Kütahyalı İbrâhim Dede'nin bulunduğu, Timur Hâdisesi döneminde, mevlevîhânenin işlerinin yalnızca bir türbedâr vâsıtasıyla yürütüldüğü, hâdisenin sona ermesinin akabinde İbrâhim Dede'nin tekrar posta geçerek mevlevîhâneyi canlandırdığı aktarılmaktadır. Ancak, Zeynüddin Çelebi'nin vefat târihi ile Kütahyalı İbrâhim Dede'nin (ö.1010/1601) vefâtı arasında 170 sene kadar bir fark olması sebebiyle Kütahyalı İbrâhim Dede'nin Timur Hâdisesi sonrasında türbedâr olan zattan görevi devraldığını düşünmekteyiz. (bkz: Sezâi Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, Simurg Yayınları, İstanbul, 2003, s. 214, dpnt: 2)

bu üzüntüsüne mukâbil, babasının âlem-i menâmda Kâmile Hanım'ı terbiye ettiği rivâyet edilmektedir.⁶⁸

Kâmile Hanım, Kütahya eşrafından, asil bir âileye mensup olan Mustafa Ağa adında bir zatla evlenerek Kütahya'ya gelin olmuştur. Bu evlilikten Muhammed, Hüseyin, Ebûbekir, Hızır Şâh, Halil, Ali, Fâtıma, Emine, Hatîce, Sâliha, Kerîme, Râbia adlarında 12 evlât sâhibi olmuştur. Ancak, Hızır Şâh, Halil, Ali, Emine, Hatîce, Sâliha, Kerîme, Râbia Çelebiler küçük yaşlarında vefat etmişler; Ebûbekir, Muhammed, Hüseyin⁶⁹ ve Fâtıma⁷⁰ Çelebiler ise uzun ömürlü olmuşlardır.⁷¹

Kâmile Hanım, evlenerek Kütahya'ya geldiğinde, Kütahya Mevlevihânesi, bir nevi fetret dönemi geçirmekteydi. İlyas Paşa (ö.773/1371) oğlu Celâleddin Ergün Çelebi'yle (ö.775/1373) başlayan mevlevihânenin postnişinliğini Celâleddin Ergün Çelebi oğlu Burhâneddin İlyas Çelebi (ö.797-798/1394-1395) ile devam edip; Burhâneddin İlyas Çelebi'nin amcası Şâh Melik'in oğlu Zeynüddin Çelebi'nin 828/1424'de vefâtından sonra kesintiye uğramıştır. Bu döneme rastlayan Timur Olayı'nın, toplumun birçok kesimi gibi mevlevîleri ve mevlevihâneleri de olumsuz etkilemiş; bu bozgunun Kütahya Mevlevihânesi de nasibini almıştır. Zeynüddin Çelebi'nin 828/1424'de vefâtının ardından, Çelebi Âilesi, ya Konya'ya avdet etmek sûretiyle ya da farklı coğrafyalarda hizmet etmek amacıyla Kütahya'dan ayrılmışlar ve mevlevihâne, Kâmile Hanım'ın evlenerek Kütahya'ya gelişine kadar, tâyin edilen bir türbedar ve bâzı dedelerin gayretleriyle idâre edilmiştir.⁷² Bazı kaynaklar, 950/1543 târihinden itibaren de Kütahyalı İbrâhim Dede'nin⁷³ posta oturduğunu, yaklaşık 60 yıllık şeyhlik müddetinin akabinde, 1010/1601 târihinde Dede'nin vefâtından sonra, dâmâdı Ulûfecizâde Kütahyalı

⁶⁸ Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 256

⁶⁹ Kütahya Mevlevihânesi'nde postnişin olan Hüseyin Çelebi'dir.

⁷⁰ Fâtıma Hanım, *Sefîne*'de hal tercümesi bulunan Hacı Fâtıma Hanım'dır.

⁷¹ Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 256-257; İhtifâlcî Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya*, s. 241

⁷² İhtifâlcî Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya*, s. 240

⁷³ Bazı kaynaklar, İbrâhim Dede'nin 1000/1591 târihinde Konya'dan gelerek mevlevihâneyi ihyâ eylediği rivâyet edilmektedir. (İhtifâlcî Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya*, s. 240)

Mehmed Dede'nin⁷⁴ posta geçtiğini ve 50 yıl bu vazîfeyi yerine getirdiğini kaydetmektedirler.⁷⁵ Kâmile Hanım'ın, Kütahya'ya yerleştikten sonra, mevlevihânedede yüzünde peçe olmak sûretiyle *Mesnevî* takrirleri yaptığı ve fukarâ ve dervîşâna hizmet ettiği rivâyet edilmektedir.⁷⁶

Kâmile Hanım ile ilgili olarak *Sefîne*'de aktarılan bir olay dikkat çekicidir: Rivâyete göre, Kâmile Hanım'ın babası III. Muhammed Ârif Çelebi'nin vefâtından sonra, Karahisar Mevlevihânesi'nin postnişinliği, Vezir Kara Mustafa Paşa'nın uygun görmesiyle, III. Muhammed Ârif Çelebi'nin "Şîrzâd" isimli bir câriyeden dünyâyâ gelen Veled adındaki oğluna tevcih edilir. Rivâyete göre, Veled Efendi'nin, bir câriyeden dünyâyâ gelmiş olması ve görevin Veled Efendi'ye tevcih edilmesi, III. Muhammed Ârif Çelebi'nin kızlarını bir miktar üzmüştür. Ve bu sıkıntılı dönemde Kâmile Hanım'ın "*Bu iş, istikrâr ile belli olur*" dediği rivâyet olunur. Esâsen de, rivâyete göre, Veled Efendi, idâre ettiği ilk mukâbelesinde eli-ayağı dolaşarak cez-beye tutulmuş ve birkaç gün içerisinde de vefat etmiştir. Veled Efendi vefat etmeden önce, yukarıdaki vak'a kendisine aktarıldığında Veled Efendi, bunu bir müjde gibi karşılamış ve dervîşlere bağışlanmak üzere 40 kurban kesmiş, dervîşlere hırka parası bağışlamıştır. Yâni, makam dâvâsında olmadığını ispat etmiştir.⁷⁷

⁷⁴ **Ulûfecizâde Kütahyalı Mehmed Dede:** Kütahya'lı olan Mehmed Dede, Kütahya'lı İbrâhim Dede'ye (ö.1010/1601) intisâb etmiş ve aynı zamanda kendisinin dâmâdı olmuştur. Elli sene kadar şeyhlik görevini devam ettiren Dede'nin daha sonra Bursa Mevlevihânesi'nde de görev yaptığına dâir kaynaklarda bilgiler bulunmaktadır. Ancak Bursa Mevlevihânesi'nde şeyhlik yapan zevât arasında bulunmaması bu durumun küçük bir ihtimal olduğu kanâatini güçlendirmektedir. Mehmed Dede, iyi Farsça bilen ve tâlik yazıda mâhir bir zat olarak tanıtılmaktadır. Uzunçarşılı, Mehmed Dede'nin vefat târihi olarak 1100/1688 târihini vermektedir. Ancak, bâzı kaynaklar, 1060/1650 târihinde Kâmile Hanım'ın oğlu Hüseyin Çelebi'nin Kütahya Mevlevihânesi şeyhi olduğunu kaydetmektedirler. Bu durumda, Mehmed Dede'nin vefat târihi göz önüne alındığında 38 senelik bir zaman diliminde, şeyhlik vazîfesiyle olmasa bile ziyâret maksadıyla Bursa Mevlevihânesi'nde bulunmuş olabileceğini düşünebiliriz. (Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf- Sufiler, Devlet, Ulemâ (XVII. Yüzyıl)*, OSAV, İstanbul, 2001, s. 298; Hasan Özönder, "Kütahya Mevlevihânesi", s. 75-76)

⁷⁵ Hasan Özönder, "Kütahya Mevlevihânesi", s. 75-76

⁷⁶ İhtifâlcî Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya*, s. 241

⁷⁷ Burada şöyle bir hatırlatma yapmak yerinde olacaktır. Zirâ, III. Muhammed Ârif Çelebi (ö.1052/1642), Karahisar Mevlevihânesi'nde bir müddet (1635-

Veled Efendi'nin vefâtından sonra, Karahisar Dergâhı'nın postnişinliği Kâmile Hanım'a teklif edilmiştir. Kâmile Hanım'ın da, “*Bu, bu garîp cânâ minnettir. Heyhât ki, bu yüce derece Güneş Hân'a lâyıktır*” buyurarak, kardeşi Güneş Hân-ı Suğrâ'yı tavsiye etmiştir. Ancak, Güneş Hân-ı Suğrâ'nın Karahisar Mevlevihânesi'nde şeyh olduğuna dâir bir bilgiye rastlamadık. Ancak *Sefîne*'de aktarıldığına göre de, Güneş Hân-ı Suğrâ, Kerîme ve Âişe Hanımlar vefatlarından önce kısa süre de olsa Karahisar Mevlevihânesi'nde görev yapmışlar ve burada vefat etmişlerdir.⁷⁸

Kâmile Hanım, cömertliğiyle tanınan, sâliha bir hanım olarak anılmaktadır. Cömertliğiyle ilgili olarak aktarılan bir olay şöyledir: Kâmile Hanım, bütün servetini, fakirlere, yetimlere, eşinin seferleri-

1637) postnişin olarak vazife yaptıktan sonra Konya Mevlânâ Dergâhı'na makam çelebisi olarak tâyin edilmiştir. (1637-1642) III. Muhammed Ârif Çelebi'nin Konya'ya gidişinin ardından posta 1637 târihinde Kehhâlzâde Ebûbekir Dede geçmiştir. Ve bu konuda herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır. Bâzi kaynaklar, Veled Efendi'ye Kütahya Ergüniye Dergâhı postnişinliğinin tevcih edildiğini aktarmaktadırlar. (Hülya Küçük, “Mevlevî Hanım Halife ve Şeyhler”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy: 20, Ankara, 2007, s. 75)

Ancak, III. Muhammed Ârif Çelebi hem Kütahya Dergâhı postnişini değil, hem de vefat ettiğinde Konya'da makam çelebisi idi. Dolayısıyla, Veled Çelebi'ye Kütahya Ergüniye Dergâhı postnişinliği değil de Karahisar Mevlevihânesi postnişinliği tevcih edilmiş olabilir. (Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 258) Bâzi kaynaklarda da, III. Muhammed Ârif Çelebi'nin Kara Mustafa Paşa'nın tevcihi ile posta geçtiğini kaydetmektedirler. (İlgar, Yusuf, “Afyonkarahisar Mevlevihânesi Postnişinleri ve Mevlevî Meşhurları”, *Sultan Divânî ve Afyonkarahisar'da Mevlevîlik*, (haz: Yusuf İlgar), AKÜY, Afyon, 2002) *Sefîne*'ye göre de, Kara Mustafa Paşa'nın, Veled Çelebi'nin Afyonkarahisar Mevlevihânesi'ne postnişin olması için teveccüh buyurduğu rivâyet edilmektedir. (Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 258)

⁷⁸ *Sefîne*'de çelebi hanımların vazifeleri için kullanılan “*nevbet-zen-i tevliyet*” ifâdesinden, bu görevlerin “postnişinlik” olarak değil de, “vakıf mütevelliliği” olarak yerine getirildiğini düşünmekteyiz. (Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 259)

Ayrıca *Sefîne*'de üç hanımın da Afyonkarahisar'da vefat ettikleri bilgisi bulunmaktadır. Ancak, Güneş Hân-ı Suğrâ hâric, Kerîme ve Âişe Hanımların Afyonkarahisar'da medfun olmadıklarını söyleyebiliriz. Zîrâ, III. Muhammed Ârif Çelebi'nin kızı Âişe Hanım, makam çelebisi Ebûbekir Çelebi'nin oğlu Abdurrahman Çelebi'den olan torunu Abdülhalim Çelebi (ö.1090/1680) ile evlenerek Konya'da ikâmet etmiş ve burada vefat etmiştir. (Karahisar Mevlevileri hakkında geniş bilgi için bkz: İlgar, Yusuf, *Karahisar-ı Sâhib Sultan Divânî Mevlevihânesi ve Mevlevî Meşhurları*, Afyonkarahisar, 2008; Sahîh Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârih*, s. 306)

ne harcadığından bir ara, yalnızca kendilerine yetecek kadar yiyecekle, ihtiyaç içerisinde kalırlar. O esnâda, kapıya bir misâfir gelir, Kâmile Hanım ve yardımcıları ellerindeki yiyeceklerini misâfirlere vererek *وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ* (Haşr, 59/9) [*Ve kendilerinde bir ihtiyaç bulursa dahi, onları kendi nefislerine tercih ederler*] âyeti gereğince hareket ederler. Bu olaydan bir süre sonra yine kapı çalınır ve yardımcısı Kâmile Hanım'ı kapıda birinin beklediğini haber verir. Kâmile Hanım kapıya indiğinde, karşısında yaşlı bir pîr bulur. Bu zât Kâmile Hanım'a "*Bu hediyeye, Hüdâvendigâr'dandır ve hünkârımızın bir ihsânıdır. وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بِأَقْيَسٌ* (Nahl, 16/96) [*Allah katında olan şey bâkîdir*] hazînesindedir. Bundan böyle, yaşayışınız rahat, zenginliğiniz kalıcıdır" diyerek ağzı mühürlü bir kese uzatır. Bu bereket dolu kesenin Kâmile Hanım'ın hânesine girmesiyle, Kâmile Hanım *وَإِذَا سَأَلَكَ اللَّهُ كَيْفَ إِحْسَانًا بَلِّغْهُ حَقَّ بَلَاغِهِ* (Kasas, 28/77) [*Allah sana ihsan ettiği gibi ihsânda bulun*] âyeti mücibince eskisinden daha cömert davranmasına rağmen, evde tükenmeyen bir zenginlik peydâ olmuştur. Bu azalmayan servet, Kâmile Hanım'ın vefâtına değin devam etmiş ve hâne halkı tarafından bu bereketin Kâmile Hanım'ın kerâmeti olduğuna karar verilmiştir.⁷⁹

Vefat ettiği târihi bilmediğimiz Kâmile Hanım, Kütahya'da, Zeynüddin Çelebi'nin sağ tarafında medfundur.⁸⁰

3.4. Hüseyin Çelebi (ö. ?)

Konya Mevlânâ Dergâhı makam çelebilerinden III. Muhammed Ârif Çelebi'nin (ö.1052/1642?) kızı olan Kâmile Hanım'ın oğlu Hüseyin Çelebi'nin doğum târihini tesbit edemedik.

Hüseyin Çelebi'nin âilesinden kendisine intikâl eden büyük bir servete sâhip olduğu, ancak onun mütevâzi tabîati ve dünyâyâ meyletmemesi sebebiyle geçimini zirâatle karşılayarak, diğer zamânını ise Kütahya Ergüniye Mevlevihânesi'nin hizmetine hasrettiğini dâmâdı⁸¹ Mustafa Sâkıb Dede nakletmektedir.⁸² Hattâ yalnızca Kü-

⁷⁹ Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 256

⁸⁰ İhtifâlcî Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya*, s. 241

⁸¹ Hüseyin Çelebi'nin kızkardeşi Hacı Fâtıma Hanım'ın evliliğinden bir kızı dünyâyâ gelmiş, ancak küçük yaşta vefat etmiştir. Bunun üzerine eşine câriyeler başışlamak sûretiyle münzevî bir hayata başlayan Hacı Fâtıma

tahya Ergüniye Mevlevihânesi'nin hizmetiyle kalmadığı, bir Konya ziyâreti esnâsında, Konya Mevlânâ Dergâhı'nın matbahının tâmire muhtaç olduğunu görerek matbahın tâmir edilmesinde bilfiil görev yapmıştır. Tâmirât işleminin netîcesinde Belgrad Mevlevihânesi postnişini Adnî Dede (ö.1100/1688) târih düşmüştür.⁸³

Kütahya Ergüniye Mevlevihânesi postnişin listelerinde Kâmile Hanım, Hüseyin Çelebi ve Hacı Fâtıma Hanım zikredilmektedir. Ancak diğer postnişinler gibi müddet-i meşihatleri hakkında bir bilgi bulunmamakta ve “*Kırk sene Ârif Küçük (k.s.) Hazretleri'nin kerîmesi mesnevihan Kâmile Hanım ve mahdûmu Hüseyin Çelebi, kerîmesi Hacı Fâtıma Hanım tarafından idâre edilmiştir*” ifâdesi bulunmaktadır.⁸⁴ Bu ifâde de bu zevâtın meşihatte bulunmadıklarını; Mustafa Sâkîb Dede'nin Konya'dan meşihate tâyinine kadar mevlevihâneye hizmet ettikleri netîcesine ulaşmamızı sağlamaktadır. Kâmile Hanım'ın evlâtlarını mevlevî terbiyesi üzerine yetiştirdiğini; böylece II. Bostan Çelebi'nin emriyle mevlevihâneye postnişin tâyin edilen Mustafa Sâkîb Dede'den önce, Hüseyin Çelebi'nin ve kızkardeşi Hacı Fâtıma Hanım'ın Kütahya Ergüniye Mevlevihânesi'nin hizmetinde bulduklarını söyleyebiliriz. Büyük bir ihtimâlle Hüseyin Çelebi'nin vefâtından sonra II. Bostan Çelebi tarafından postnişin tâyin edilen Mustafa Sâkîb Dede Kütahya'ya vâsıl olduktan sonra, Kütahya Mevlevihânesi tam mânâsıyla düzene girmiş ve Mustafa Sâkîb Dede'den sonra da evlâtları vâsıtasıyla mevlevihâne idâre edilmiş; dervişân terbiye edilmiştir.

Hüseyin Çelebi, Sofya'ya yaptığı bir seyâhat esnâsında, orada vefat etmiştir.⁸⁵

3.5. Mustafa Sâkîb Dede (ö. 1148/1735)

Hanım, kardeşi Hüseyin Çelebi'nin kızı olan Havvâ Hanım'ı evlât edinmiş, eğitimini üstlenmiştir. II. Bostan Çelebi'nin emriyle Kütahya Ergüniye Mevlevihânesi'ne tâyin edilen Mustafa Sâkîb Dede'yi bir müddet sonra evlât edindiği yeğeniyle evlendirmiş, böylece *Sefîne* müellifi Mustafa Sâkîb Dede Hüseyin Çelebi'nin dâmâdı olmuştur. (Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 260-261; İhtifâlcî Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya*, s. 242)

⁸² Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 237

⁸³ Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 237

⁸⁴ KMMA, dosya no: 51/29

⁸⁵ Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 237-238

Mustafa Sâkıb Dede (ö.1148/1735) aslen İzmir'lidir, 1062/1652 senesinde dünyâya gelmiştir. Annesi Halîme Hâtun'dur. Babası el-Hâc İsmâil Efendi'nin ise tüccar olup, Haçlı İstîlâsı öncesinde, Endülüs'den İzmir'e ilticâ etmiş, Muhyiddin İbn Arabî'nin mürîdânından bir şeyhin soyundan gelmektedir.⁸⁶

İzmir'de vâlidesinin yardımıyla ilk tahsilini tamamlayan Mustafa Sâkıb Dede, İstanbul'a gelerek burada çeşitli dersler tahsil etmek ve okutmak maksadıyla Fâtih Medresesi'ne girmiştir. Başarılı bir talebe olan Mustafa Sâkıb Dede, medresedekilerden daha iyi bir hoca bulmak için Köprülü Fâzıl Mustafa Paşa'nın (ö.1102/1691) talebeleri arasına katılmıştır.⁸⁷ Köprülü Fâzıl Mustafa Paşa'nın taht-ı terbiyesindeyken, Çehrin Seferi'ne (1088/1678) iştirâk etmiş ve bu sefer esnâsında da Dervîş el-Hâc Muhammed el-Mevlevî ile tanışarak Mevlevîliğe alâka duymaya başlamıştır.⁸⁸ Sefer dönüşünde, Bursa'da Acem Ahmed Efendi'den Farsça dersleri almıştır.⁸⁹

Bursa'daki tahsil süresi tamamlanmasının ardından Uşak-Menteşe-Hamid-Isparta-Yalvaç-Konya güzergâhını kullanarak Konya'ya ulaşmıştır. Esâsen bu seyâhat esnâsında da hem karşılaştığı âlimlerden çeşitli ilimler tahsil etmiş; hem de Konya'da vaaz ve sohbet halkaları oluşturmuştur.⁹⁰

Konya'da nâmını duyduğu ve daha sonra mürşidi olacak II. Hacı Bostan Çelebi'nin (ö.1117/1705) hocası Elmalılı Halil Efendi'nin tadrîsinde bulunmak istemiştir. Fakat Elmalılı Halil Efendi'nin Konya halkının tutumundan rahatsız olarak Kösec Ahmed Dede'ye yönelmesiyle Mustafa Sâkıb Dede de Kösec Ahmed Dede'nin mürîdânı arasına karışmıştır. Kösec Ahmed Dede'nin taht-ı terbiyesinde *Fûsûs* okuduğu nakledilmektedir.⁹¹

⁸⁶ Ahmed Hâlis Dede, *Tufeyl-i Menâkıb-ı'l-Kibâr-ı Mevlevî fi Menkabeti Hazret-i Şeyh Sâkıb el-Ma'nevî*, Süleymâniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa böl., no: 1186 vr. 3/b, 4/a

⁸⁷ Ahmed Hâlis Dede, *Tufeyl-i Menâkıb*, vr. 7/a

⁸⁸ Ahmed Hâlis Dede, *Tufeyl-i Menâkıb*, vr. 12/b

⁸⁹ Ahmed Hâlis Dede, *Tufeyl-i Menâkıb*, vr. 14/a

⁹⁰ Ahmed Hâlis Dede, *Tufeyl-i Menâkıb*, vr. 14/b

⁹¹ Ahmed Hâlis Dede, *Tufeyl-i Menâkıb*, vr. 16/b

Buradaki tahsîli sona erdikten sonra İstanbul'a giderek, Fâtih Câmîi'nde altı ay kadar vazîfe yapmış, fakat kendisinde beliren bir hastalık sebebiyle, tedâvi maksadıyla Bolu'ya gitmiştir.⁹²

Bolu'dan tekrar İstanbul'a avdetinde ise, Mevlevîliğe intisâb etmiş ve Edirne'ye giderek Neşâtî Dede'nin (ö.1085/1674)⁹³ talebesi olan Seyyid Muhammed Dede'nin⁹⁴ yanında çile çıkararak "Dede" ünvanını almıştır. Galata Mevlevihânesi'ne gelerek Gavsî Dede'nin (ö.1109/1691-92) taht-ı terbiyesinde *Mesnevî* tâlim etmiştir. Daha sonra ise, Nesîb Dede (ö.1126/1714), Hasîb Dede (ö.1132/1719), Lebîb Dede (ö.1126/1714), Vehbî Dede (ö.1112/1700) ve Müneccim Ahmed Dede (ö.1113/1701) ile birlikte Mısır'a gitmişler ve üç ay kadar Siyâhî Dede'nin (ö.1122/1710) hizmetinde bulunmuşlardır.⁹⁵

Mısır seyâhati sonrasında tekrar Galata Mevlevihânesi'ne gelen Mustafa Sâkîb Dede, zaman zaman Beşiktaş Mevlevihânesi'nin mukâbelelerinde de bulunmuş. Buraya zamânın pâdişahı IV. Mehmed de ziyârette bulunmuş ve bu ziyâretler esnâsında Mustafa Sâkîb Dede ile de sohbetleri olurmuş. Ancak bu durum dedeler arasında kıskançlığa sebebiyet vermiş ve Mustafa Sâkîb Dede İstanbul'dan ayrılmak zorunda kalmış. Bu ayrılış vesîlesiyle Balkanlar'ı dolaşan Mustafa Sâkîb Dede, Mevlevîlik tarihi ile ilgili çok mühim bir kaynak olan eseri *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*'ı bu seyâhat esnâsında kaleme almaya başlamıştır.⁹⁶

En son olarak Konya'ya yaptığı seyâhatte, 1102/1690 tarihinde, makam çelebisi II. Hacı Bostan Çelebi (ö.1117/1705) tarafından Kütahya Mevlevihânesi postnişinliğine tâyin edilmiştir.⁹⁷

⁹² Ahmed Hâlis Dede, *Tufeyl-i Menâkıb*, vr. 18/b

⁹³ Neşâtî Dede için bkz: Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, c. II, s. 96-99

⁹⁴ Seyyid Muhammed Dede için bkz: Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne*, c. II, s. 140-143

⁹⁵ Ahmed Hâlis Dede, *Tufeyl-i Menâkıb*, vr. 20/a

⁹⁶ Ahmed Hâlis Dede, *Tufeyl-i Menâkıb*, vr. 26/a

⁹⁷ Ahmet Arı, *Sâkîb Mustafa Dede Hayâtı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Dîvân'ının Tenkidli Metni*, (basılmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1995, s. 5

Mustafa Sâkıb Dede, Kütahya'ya vâsıl olduğunda kendisini karşılayan, III. Muhammed Ârif Çelebi (ö.1052/1642) ahfâdından, Kâmile Hanım'ın kızı Hacı Fâtıma Hanım'dır (1122/1710). Hacı Fâtıma Hanım'ın annesi Kâmile Hanım, evlenerek Kütahya'ya geldiğinde, mevlevîhâne metruk bir vaziyettedir. Kâmile Hanım'ın şahsî gayretleriyle yeniden faaliyete geçen Kütahya Mevlevîhâesi'nin fetret devri sonrası ilk postnişini Mustafa Sâkıb Dede'dir.

Hacı Fâtıma Hanım'ın büyük muhabbet ve güvenine nâil olan Mustafa Sâkıb Dede, Hacı Fâtıma Hanım'ın evlât edindiği, Kütahya Mevlevîhânesi sâbık postnişini Hüseyin Çelebi'nin kızı Havvâ Hanım ile Hacı Fâtıma Hanım tevassutuyla evlenir ve Çelebi âilesinin bir mensûbu olur.⁹⁸ Bu evlilik, Timur istilâsı esnâsında Kütahya'dan ayrılmak zorunda kalan çelebiler sebebiyle, Kütahya'daki nesebi kesilen çelebiler âilesinin devâmı için ehemmiyet arz etmektedir.

Mustafa Sâkıb Dede'nin bu evlilikten Âişe, Muhammed Muhlis (1124/1712), Halîme (1122/1710), Ahmed Hâlis, Mahmûd Hâmid, Ali Şâkir ve Fâtıma (1123/1711) isimlerinde yedi evlâdı dünyâya gelmiştir. Ahmed Hâlis Dede hâricindekiler Mustafa Sâkıb Dede'nin sağlığında vefât etmişlerdir. Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*'de eşi Havvâ Hanım'ın ve evlâtlarının vefâtlarına düştüğü tarihleri de bir araya toplamıştır.⁹⁹

Havvâ Hanım'ın 1123/1711'de vefat etmesinin akabinde, Nesibe Hanım isminde başka bir hanımla evlenen Mustafa Sâkıb Dede'nin bu evlilikten de Hasan, Hüseyin, Abdürrahim ve Fâtıma isminde dört evlâdı dünyâya gelmiştir. Hasan dışındaki evlâtları Dede'nin sağlığında vefât etmiştir. Nesibe Hanım'ın ardından da Ümmühâni isminde bir hanımla evlenen Mustafa Sâkıb Dede'nin bu evliliğinden de Abdüsselâm, Râbia ve Selîme isimli üç evlâdı dünyâya gelmiştir.

⁹⁸ Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 261; Ahmed Hâlis Dede, *Tufeyl-i Menâkıb*, vr. 45/b

Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*'de Kütahya'ya gelmeden evvel kendini "her cihetten zavallı ve kimsesiz" olarak tavsif etmektedir. Hacı Fâtıma Hanım sâyesinde âile, maddî-mânevî servet sâhibi olmuş; Hacı Fâtıma Hanım'ın 23 sene hizmetinde bulunmuş olmaktan şeref duyduğunu belirtmiştir.

⁹⁹ Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 266

Abdüsselâm bebek iken, Râbia ve Selime ise Dede'nin vefâtından bir müddet sonra vefât etmişlerdir.¹⁰⁰

Mustafa Sâkıb Dede, 48 sene Kütahya Ergüniye Mevlevihânesi'ne hizmet ettikten sonra, 1148/1735 senesinde vefât etmiş ve mevlevihâne bahçesine defnedilmiştir.¹⁰¹ Vefâtına Şeyh Gâlib;

Mâtemin gûş eyleyip Gâlib gürûh-ı âşikân

Dediler târîh-i fevtin "hayy" hatm-i mevlevî (1148/1735)

beytini tarih düşürmüştür.¹⁰²

Mustafa Sâkıb Dede, II. Bostan Çelebi'den hilâfetnâme alarak Kütahya'ya gittiğinde, Kütahya Mevlevihânesi yaklaşık bir asırlık suskunluğunu henüz bozmaktaydı. III. Muhammed Ârif Çelebi'nin kızı Kâmile Hanım'ın evlenerek Kütahya'ya gelmesiyle mevlevihâne ihyâ edilmeye başlanmıştır. Kâmile Hanım'ın ecdâdının mirâsına sâhip çıkarak mevlevihânedede tecdid ve tâmir faaliyetine başladığı; ayrıca halkı irşâd etmek; halka *Mesnevî*'yi, mevlevîliği ve mevlevihâneyi tanıtmak için, yüzünde bir peçe bulunarak *Mesnevî* sohbetleri yaptığı rivâyet edilmektedir.¹⁰³

Mustafa Sâkıb Dede'den sonra, mevlevihânenin meşihatinde "çelebi" olarak isimlendirilen evlâd-ı Mevlânâ vazife yapmıştır.

Mustafa Sâkıb Dede'den sonra, tekkelerin kapatıldığı 1925 târihinde kadar mevlevihânenin postnişin listesi şu şekildedir:

Mustafa Sâkıb Dede oğlu Ahmed Hâlis Dede (ö.1191/1177).

Ahmed Hâlis Dede oğlu Abdürrahim Atâ Çelebi (ö.1206/1791).

Abdürrahim Atâ Çelebi oğlu Mehmed Saib Çelebi (ö.1227/1812).

Abdürrahim Atâ Çelebi oğlu Abdülkadir Çelebi (ö.1272/1855).

Abdülkadir Çelebi oğlu İsmâil Hakkı Çelebi (ö.1309/1891).

¹⁰⁰ Ahmed Hâlis Dede, *Tufeyl-i Menâkıb*, vr. 104/b-105/a

¹⁰¹ Ahmed Hâlis Dede, *Tufeyl-i Menâkıb*, vr. 30/b

¹⁰² *Şeyh Gâlib Dîvânı*, (haz: Muhsin Kalkışım), Akçağ Yayınları, Ankara, 1994, s. 148

¹⁰³ İhtifâlcî Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya*, s. 241

İsmâil Hakkı Çelebi oğlu İdris Hamdi Çelebi (ö.1313/1895).¹⁰⁴

İsmâil Hakkı Çelebi'den sonra mevlevihânenin idâresinde birtakım sıkıntılar baş göstermiştir. İsmâil Hakkı Çelebi'nin vefâtıyla oğlu Ergün Çelebi postnişin olmuştur. Ancak yaşının küçük olması sebebiyle Ergün Çelebi'ye Rızâ Çelebi oğlu Hüsâmeddin Çelebi vekâlet etmiştir. Onbeş sene Hüsâmeddin Çelebi'nin vekâletinden sonra, Ergün Çelebi'ye Âmil Çelebi vekâlet etmiştir.¹⁰⁵ Ardarda çocuk yaştaki çelebiler postnişin tâyin edilmeleri; çocuk şeyhlere de yine tâyin ile görevlendirilen dedelerin vekâlet etmeleri zaman zaman birtakım karışıklıklara ve halk nezdinde şikâyetlere sebebiyet vermiştir. Kütahya Mevlevihânesi'nin en son postnişini, Sâkib Çelebi'dir.¹⁰⁶

Sonuç

Mevleviliğin ilk merkezlerinden olan ve mevlevilik açısından ehemmiyetini dâimâ muhafaza eden Kütahya Mevlevihânesi, Konya Mevlânâ Dergâhı'ndan sonra Mevlânâ Âilesi mensupları, çelebiyân tarafından idâre edilmiş tek mevlevihânedir.

Celâleddin Ergün Çelebi'nin meşihati ile temelleri atılan mevlevihâne, mevlevî dervişânın terbiyesi için ehemmiyet arzettiği gibi Kütahya halkı ve çeşitli sebeplerle Kütahya'ya ilticâ etmiş kimseler için de emniyetli bir yer olmuştur. Bu emniyeti tesis eden de, mevlevihânenin temellerini atan Celâleddin Ergün Çelebi olmuştur. Ancak birçok merkez gibi Anadolu'nun da büyük zarar görmesine sebep olan Timur İstilâsı esnâsında Kütahya Mevlevihânesi de zarar görmüştür. Bu vak'a sonrasında çelebiyânın bir kısmının vefâtı, bir kısmının hicretiyle Kütahya Mevlevihânesi uzunca bir müddet türbedâr ve bazı dedegânın gayretleriyle mevcüdiyetini devam ettirebilmiştir.

Konya Mevlânâ Dergâhı postnişini, makam çelebisi III. Muhammed Ârif Çelebi'nin kızı Kâmile Hanım Kütahya eşrâfından bir zâtla evlenerek Afyon'dan Kütahya'ya geldiğinde, mevlevihâne uzun bir

¹⁰⁴ KMMA, 51/29

¹⁰⁵ Küçük, Sezai, *Mevleviliğin Son Yüzyılı*, s. 217

¹⁰⁶ KMMA, 97/42

sessizlik yaşamaktadır. Mesnevihân olan Kâmile Hanım, mevlevihânenin ihyâsı için büyük gayret göstermiştir. Kütahya Mevlevihânesi'ne Mustafa Sâkîb Dede postnişin tâyin edilene kadar Kâmile Hanım, oğlu Hüseyin Çelebi ve kızı Hacı Fâtıma Hanım mevlevihâneye hizmet etmişlerdir. Bu zevâtın isimleri Kütahya Mevlevihânesi postnişin listelerinde zikredilse de makâm-ı meşihatte zikredilmemektedirler.

Mustafa Sâkîb Dede'nin 1102/1690 târihinde, Konya'dan postnişin tâyin edilmesiyle mevlevihâne fetret devrini nihâyetlendirmiştir. Ayrıca, Mustafa Sâkîb Dede'nin, Hüseyin Çelebi'nin kızı, Hacı Fâtıma Hanım'ın evlâtlığı Havvâ Hanım'la evlenmesiyle de mevlevihânenin meşihati "Hânedân-ı Sâkîbiyye" olarak isimlendirilen Kütahya çelebiyânına intikâl etmiştir. Kütahya Mevlevihânesi, mevlevilik târihi içerisinde mühim birçok simânın yetişmesini sağlamış bir merkez olmuştur.

Mevlevihânenin son dönemlerinde de yine çelebiyân makâm-ı meşihatte bulunmuştur. Zaman zaman yaşı küçük bulunan şeyhlerle vekâlet edenler ile ilgili birtakım meseleler yaşanmışsa da, mevlevihâne, tesis edildiği târihten tekkelerin kapatıldığı 1925 târihine kadar çelebiyân tarafından idâre edilmiştir.

Kaynakça

- Ahmed Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, c. II, (haz: Tahsin Yazıcı), MEB Yayınları, İstanbul, 1989
- Ahmed Hâlis Dede, *Tufeyl-i Menâkıbi'l-Kibâr-ı Mevlevî fi Menkabeti Hazret-i Şeyh Sâkıb el-Ma'nevî*, Süleymâniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa böl., no: 1186
- Arı, Ahmet, *Sâkıb Mustafa Dede Hayâtı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Dîvân'ının Tenkidli Metni*, (basılmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1995
- Ali Enver, *Semâ'hâne-i Edeb*, İstanbul, 1309
- Altun, Ara, "İshak Fakih Külliyesi", *DİA*, c. XXII, 532-533
- Doğan, Abdurrahman, *Kütahya Ergüniyye Mevlevîhânesi*, Sır Yayıncılık, Bursa, 2006
- Ergun, Saadeddin Nüzhet, "Ergün", *Türk Şairleri*, c. III
- Esrar Dede, *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye*, (haz: İlhan Genç, AKMY), Ankara, 2000
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 1953
- İhtifâlcî Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya Seyâhat*, Vatan Matbaası, İstanbul, 1328/1912
- İlgar, Yusuf, "Afyonkarahisar Mevlevîhânesi Postnişinleri ve Mevlevî Meşhurları", *Sultan Dîvânî ve Afyonkarahisar'da Mevlevîlik*, (haz: Yusuf İlgar), AKÜY, Afyon, 2002, s. 233-297
- İlgar, Yusuf, *Karahisar-ı Sâhib Sultan Dîvânî Mevlevîhânesi ve Mevlevî Meşhurları*, Afyonkarahisar, 2008
- Karakaya, Ebru, "Kütahya", *DİA*, c. XXVI, s. 584-587
- Konuk, Ahmed Avnî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (haz: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), Kitabevi, İstanbul, 2006-2009, c. VI
- Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi (KMMA) , dosya no: 51, belge no: 29
KMMA, 97/42

- Küçük, Hülya, "Mevlevî Hanım Halife ve Şeyhler", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy: 20, Ankara, 2007
- Küçük, Sezâi, "Dünden Bugüne Kütahya Mevlevihânesi", *EKEV Akademi Dergisi*, sy: 29, 2006, s. 51-64
- Küçük, Sezâi, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, Simurg Yayınları, İstanbul, 2003
- Latif Daşdemir, "Afyonkarahisar'da Mevlevîlik", *Sultan Dîvânî ve Afyonkarahisar'da Mevlevîlik*, (haz: Yusuf İlgar), AKÜY, Afyon, 2002, s. 177-188
- Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, (Matbaa-yı Vehbiyye, 1866), c. I
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Geyikli Baba", *DİA*, c. XIV, s. 45-46
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Hacı Bektâş-ı Velî", *DİA*, c. XIV, s. 455-458
- Sahîh Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye - Mevlevîlerin Tarihi*, (haz: Cem Zorlu), İnsan Yayınları, İstanbul, 2003
- Şahin, İlhan, "Ahî Evran", *DİA*, c. I, s. 529-530
- Şeyh Gâlib Dîvânı, (haz: Muhsin Kalkışım), Akçağ Yayınları, Ankara, 1994
- Tanrıkorur, Bârihüdâ - Parlak, Sevgi, "Kütahya Mevlevihânesi", *DİA*, c. XXVII, s. 1-3
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Kütahya Şehri*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1932
- Varlık, Mustafa Çetin, "Germiyanoğulları", *DİA*, c. XIV, s. 33-35
- Varlık, Mustafa Çetin, "Kütahya", *DİA*, c. XXVI, s. 580-584
- Yıldız, Hakkı Dursun, "Bermekiler", *DİA*, c. V, s. 517-519
- Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf- Sufiler, Devlet, Ulemâ (XVII. Yüzyıl)*, OSAV, İstanbul, 2001
- Yusuf İlgar, "Afyonkarahisar Mevlevihânesi Postnişinleri ve Mevlevî Meşhurları", *Sultan Dîvânî ve Afyonkarahisar'da Mevlevîlik*, (haz: Yusuf İlgar), AKÜY, Afyon, 2002, s. 233-296

دİNLERDE VE İSLAM كÜLTÜRÜNDE SABİR

Mebrure Doğan

Dr., Din Psikolojisi, Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi (Erzincan) Din Kültürü ve
Ahlak Bilgisi Öğretmeni

Öz: Bu çalışmada dinlerde ve İslam kültüründe sabır olgusu ele alınmıştır. Tüm dinlerde olduğu gibi İslam kültüründe sabır, dinî ve ahlakî bir değer olarak kabul edilmektedir. Dinlerin bazısında sabır yalnızca öfke kontrolü veya “acı çekme” fenomeni ile karşılaşıldığında geliştirilen bir tutum olarak anlaşılmaktadır. Oysa İslam kültüründe sabra derin anlamlar yüklenmektedir. Sabır her türlü zorluk, tehdit ve kayıp karşısında gönüllü bir şekilde dayanma, direnme, göğüs germe ve sonucu sakince bekleme eğilimidir. Ayrıca sabır dinî hayatın sorumluluklarını yerine getirmek için bireylere yardımcı, manevî gelişimde motivasyon kaynağı, tasavvuf geleneğinde müridde bulunması gereken bir özellik, “İnsan-ı Kâmil”in ise temel tavırlarından biridir.

Anahtar Kelimeler: Sabır, Din, İslam Kültürü.

Patience In The Religions And Islamic Culture

Abstract: In this research, patience phenomenon in religions and Islamic culture was investigated. Patience is accepted as a religious and moral value in all religions and also Islamic culture. Patience is understood exclusively as anger management or an attitude that is developed when faced with “suffering” in some religions. However the profound meaning is installed to patience in Islamic culture. Patience is to endure voluntarily, to resist and tendency of waiting calmly when faced with all sorts of difficulties, threats or loses. Additionally patience is helpful to individuals in while accomplish their responsibilities related religious life and a source of motivation in spritual development and a feature must be present in disciple, one of the basic attitudes of the perfect human (Al-Insan al-Kamil) in Sufi tradition.

Keywords: Patience, Religion, Islamic Culture.

الصبر في الأديان والثقافة الإسلامية

ملخص: في هذه الدراسة تم فحص ظاهرة الصبر في الأديان عامة والثقافة الإسلامية بصفة خاصة. يعد الصبر قيمة دينية في الإسلام كما كان في جميع الأديان السماوية. من المعروف أن الصبر في بعض الأديان هو السيطرة على الغضب أو موقف يُستشَف عند مواجهة تحمل الألم. ومع ذلك حملت على الصبر المعاني العميقة في الثقافة الإسلامية. فالصبر هو التحمل والمقاومة طوعاً ونزعة الانتظار بهدوء ضد كل أنواع التحديات والتهديدات والخسائر. بالإضافة إلى ذلك الصبر محفز للأفراد على إنجاز مسؤولياتهم المتعلقة بالحياة الدينية ومصدر للتحفيز في التنمية الروحية وميزة يجب أن تكون للمرید وأحد المواقف الأساسية للإنسان المثالي (الإنسان الكامل) في التقاليد الصوفية.

الكلمات المفتاحية: الصبر، الدين، الثقافة الإسلامية

Giriş

Sabır kelimesi Türkçeye Arapçadan geçmiş olup, “*sabera*” kökünden gelmektedir. “Sabır” Arapçada gerekli durumlarda nefsi hapsedmek, kendini tutmak, iradesine hâkim olmak demektir. Ayrıca “*intizar etme, bekleme ve gözleme*” eylemleri “*sabr*” sözcüğüyle ifade edilmektedir.¹ Türkçede kelime karşılığı acı, yoksulluk, haksızlık gibi üzücü durumlar karşısında ses çıkarmadan onların geçmesini bekleme erdemi ve dayanç olan sabır, ayrıca olacak veya gelecek bir şeyi telaş göstermeden bekleme olarak tanımlanmaktadır.²

Sabır, her türlü zorluk, tehdit ve kayıp karşısında gönüllü bir şekilde dayanma, direnme, göğüs germe ve sonucu bekleme eğilimi olmakla birlikte duygusal, bilişsel, davranışsal boyutlarıyla yaşanan çözümleyici psikolojik süreçtir. Bireyin hayatı anlamlandırmasından başlayarak ömrünün sonuna kadar sürecek yaşamsal mücadelesinde ona güç veren, denge ve uyum arayışında destek sağlayan sabır, onu başarıya götüren ve ardından mutluluk hedefine ulaşmasına aracılık eden psikolojik zemini olan varoluşsal bir olgudur.

Din olgusu, insanların dünyaya ve olaylara bakışına yön vermekte, tutumlarında belirleyici rol oynamaktadır. Ayrıca hayatın etkin bir unsuru olarak dinler, doğru eylemler için gerekli motivasyonun potansiyel kaynağı durumundadırlar. Dinler işlevlerini eksiksiz yerine getirdikleri zaman, hayatın zorluklarıyla başa çıkmayla birlikte daha uyumlu, manevi doyuma ulaşmış ve olgunlaşmış insan olmanın yollarını öğretmeye çalışmaktadırlar. İnsanları hakikati ve kalıcı memnuniyet verecek şeyleri aramaya teşvik eden dinler, hayattan beklenenler konusunda olumlu

¹ İbn Manzur Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisanü'l Arab*, Daru'l Maarif, Kahire, Tsz, s. 2391; Ragıb el-İsfahanî, *Müfredat Elfazi'l Kur'an- Kur'an Kavramları Sözlüğü*, (3. Baskı), (Çev.: Yusuf Türker), Pınar Yayınları, İstanbul Mayıs 2012, s. 839-841; Ali Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, Nil Yayınları, İstanbul 2003, s. 434; Hüseyin Ece, *İslam'ın Temel Kavramları*, (3. Baskı), Beyan Yayınları, İstanbul 2010, s. 570.

² Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, (Yeni Baskı), Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara 1988, C: II, s. 1236.

düşünmeye yönlendirmekle birlikte, yıkıcı dürtülerin üstesinden gelecek, insanı daha çok bilgiğe, zihinsel sakinliğe ve mutluluğa götürecektir değer yargılarını sunmaktadırlar. Sabır, bu değer yargılarından biridir.

Tüm dinler aynı zamanda etik kuralları bünyesine alıp bunları sahiplenen kurumlardır.³ Dinlerin metafizik doğruları ile etik kurallar, adeta iç içe geçmiş bir vaziyette bulunmaktadır. Bilhassa geçmişte ahlaki yönden çökmüş toplumlarda ortaya çıkan dinler, toplumda egemen olan değerler sisteminde radikal reformlar gerçekleştirerek etik değerlerin yeniden canlanmasına vesile olmuşlardır.⁴ Öğretisel ve diğer farklılıklara bakılmaksızın dünyadaki tüm büyük dinlerin bireylere iyi insan olmayı öğretme kaygısı taşıdıkları bilinmektedir. Dinler sevgiyi, paylaşımı, sabrı, hoşgörüyü, bağışlayıcılığı, alçakgönüllülüğü ve benzeri eylemleri vurgulamakta ve bireylerin bu özelliklerini geliştirmelerine yardımcı olmaktadır.⁵ Bununla birlikte bağlılarına hayatın anlamı, insanın değeri ve varlığın hikmetine dair telakkiler aşıl原因an dinlerin getirdiği bu öğretiler zamanla insanlığın ortak vicdanını ve faziletler havuzunu oluşturmuştur.⁶ Genel olarak bazı dinlerin dünyayı anlamlandırırken kullandıkları “acı çekme” fenomenine karşı panzehir olarak sunulan sabır aynı zamanda insanlığın evrensel değerler sistemi içerisinde yer alan etik bir değerdir. Zira hemen tüm dinlerde sabrın bir erdem olduğu konusunda ortak bir görüş vardır.

Dinler, sadece insanların sıkıntılı zamanlarında teselli kaynağı olmakla kalmamakta, onlardan başlarına gelen olumsuzlukları manevî gelişimleri için birer fırsata dönüştürmelerini

³ İbrahim Ağâh Çubukçu, “İslam’da Ahlak Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: 20, S: 1, 1972, s. 14.

⁴ Yasin Ceylan, “Etik Değerlerin İnsan Yaşamındaki Yeri”, *İslamiyat*, 2001, S : 3, s. 155-159.

⁵ Nasuh Günay, “Dinlerin Küresel Barışa Katkıları”, *Uluslararası Davraz Kongresi*, Isparta, 24-27 Eylül 2009, s. 3164-3180.

⁶ Recep Kaymakcan, Hasan Meydan, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi” *Değerler Eğitimi Dergisi*, C: 9, No: 2, Haziran 2011, s. 28.

istemektedirler. Dinlerle birlikte özellikle dinlerdeki mistik anlayışlar, bireyin başına gelenleri sabırla göğüsleyebilmesini ve sorunların çözümü için elinden gelenin en iyisini yaparak kaygı ve umutsuzluktan uzak kalacak şekilde tevekkül etmesini öğütlemektedir. Problemleri çözme veya daha huzurlu bir hayat için her an bir öncesinden daha fazla gayret edilmesi konusunda sunduğu motivasyonla birlikte dinler, kendini geliştirme ve olgunlaşma sürecini desteklemektedir.⁷

Dinlerde Sabır

Dinler açısından bakıldığında “sabır” kavramı daha çok ahlaki boyut içerisinde yer almakla birlikte dinî bir olgu olarak da algılanmaktadır. Neredeyse tüm dinler sabrı, olumlu karakterin gelişmesini teşvik eden temel değerlerden biri olarak benimsemektedir. Ruhsal gelişim ve sabırla bağlantılı böyle kapsamlı ve yüzyıllardır süren bir gelenek göz önünde bulundurulduğunda her ikisi arasındaki ilişkiyi keşfetmek, sabrın manevî motivasyon kaynağı olarak değerini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda inanan bireyler de hayatın getirdiği sıkıntı ve dertler karşısında sabırlı olabilmeyi manevî gelişim için bir imkân, Allah’a yakınlaşma vesilesi olarak değerlendirmektedirler.⁸ Konuyla ilgili Schnitker ve Emmons’un yapmış olduğu bir çalışmada dindarlık, ruhsallığın çeşitleri ve sabır arasındaki ilişki araştırılmış ve ruhsal aşkınlık, bireyin inançları, dindarlık ve maneviyatla sabır arasında pozitif yönlü, anlamlı, güçlü bir ilişkinin var olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁹ Buna göre sabır tutumunun kazanılmasının, manevî gelişmişliğin ifadesi olan ruhsal aşkınlığın gelişmesine yardımcı olduğu söylenebilir. Zira sabır olmadan bireyin zorluklar, acılar,

⁷ Ali Ayten, *Tanrı’ya Sığınmak- Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 49, 50, 66.

⁸ Ayten, *Tanrı’ya Sığınmak*, s.19.

⁹ Sarah Schnitker, and Robert Emmons “Patience as Virtue: Religious and Psychological Perspectives”, *Research in the Social Scientific Study of Religion*, Volume: 18, Leiden 2007, s.177-178; Sarah Ann Schnitker, *An Examination of Patience and Well-being*, (Dissertation Doctor of Philosophy in Psychology), California 2010, s.16.

sıkıntılarla etkili bir biçimde başa çıkması, acı ve sıkıntıları gelişme ve olgunlaşma fırsatlarına dönüştürmesi zor görünmektedir.

Fonksiyonalist bir yaklaşımla dinlerin var olmasının tek bir nedeni olduğuna inanan bazı insanlara göre dinler, insanların acı çekmeye anlam bulmalarına yardım etmektedir. Budizm ve Hristiyanlıkta bunun örnekleri mevcuttur. Buda'ya göre dört büyük gerçekten ilki: "Hayat acı çekmedir." Böylece Buda kendisini izleyenlere acı çekmenin erdemini öğretmek istemektedir. Hristiyanlıkta ise acının nedeninin insanın Tanrı'dan uzaklaşması olduğuna inanılmaktadır. Acı ancak İsa'nın çarmıhtaki acısıyla özdeşleştirildiğinde katlanılır olmaktadır. Dinî gelenekler, sadece acıyı insan doğasının merkezi olarak görmemekte aynı zamanda hayatın acılarla dolu olduğu gerçeğine nasıl cevap verilmesi gerektiği konusunda da yönlendirmeler yapmaktadır. Bu yönlendirmelerden biri de "sabırlı olma" konusundadır. Zira acılar karşısında en fazla ihtiyaç duyulan güç sabırdır ve hayatın gerçeği olan acılardan kaçmak nasıl mümkün değilse sabırdan kaçmak da mümkün değildir. Bu doğrultuda sabır gerektiren bir trajedi yaşantısı sadece bireysel gelişim için bir fırsat değil, aynı zamanda maksimum psikolojik gelişim için gerekli olmaktadır.¹⁰

Yaşamlarının anlamlı bir parçası olarak acılarına karşı geliştirdikleri tutumlar, insanlara gerçek bir varoluşun kapılarını açabilmektedir. Bu bağlamda dinî gelenekler, bireysel gelişimi destekleyerek kayıplar ve krizler karşısında bireyleri edilgen kalmak ve katlanmak dışında daha fazla şey yapmaya itmekte, insanın bakış açısını değiştirmesini tavsiye etmekte ve acı çekmenin değişim için şansa dönüştürülebileceğine işaret etmektedir.¹¹ Hayatın acı, zorluk ve sıkıntılarını olgunlaşma fırsatları olarak değerlendiren dinî yaklaşımlar, bireylerin başa çıkma sürecinde başlarına gelenleri anlamlandırmaları aşamasında zihinsel boyutta etkili olmaktadır. Böyle zamanlarda bireyler yaşananlar karşısında dinsel öğütlerin etkisiyle sabırlı davranmanın gerekliliğini

¹⁰ Emmons, *Teşekkür Ederim*, s. 137.

¹¹ Robert A Emmons., *Teşekkür Ederim (Mutluluğun Anahtarı Şükretmek)*, Doğan Kitap, İstanbul 2009, s. 137.

hatırlamakta ve sabırlı davranışa hazır hale gelmektedirler. Sabır, edilgenlik ve katlanma gibi negatif tutumlara benzemediğinden, bir yandan başa çıkma aracı olarak kullanılan, diğer yandan değişim ve dönüşüme imkân veren bir tutum olarak ortaya çıkmakta, kişisel ve manevî gelişimi destekleyen yapısıyla hem dinî-manevî hayatın hem de sekler hayatın önemli bir unsuru olarak işlev görmektedir. Dolayısıyla dinlerin sabır yaklaşımlarını bilmek, farklı dinlerin bireylerin hayatın zorlukları karşısında tavırlarını belirlemelerinde ve bireysel-manevî gelişimlerinde nasıl bir etkiye sahip olduğunu, problemleriyle başa çıkarken zihinsel süreçlerde meydana getirdiği etkiyi ve sabırlı davranma konusunda sağladığı motivasyonu anlamak açısından önem kazanmaktadır. İslam kültüründe sabrın incelenmesinin ise içinde bulunan toplumun sabır yaklaşımının anlaşılması yanında diğer dinlerin sabır yaklaşımlarıyla da mukayeseye imkân sağlayabileceği düşünülmektedir.

Yahudilikte Sabır

Yahudi perspektifinden sabır, Yahudi inancının temel bileşenlerinden biridir. İbranice kutsal kitap boyunca Tanrı sabırlı olarak tanımlanmaktadır.¹² Tanrı'nın sabır ve sevgisi Yahudi insanına Tevrat'ın tamamında hatırlatılırken Eski Ahit'ten çok sayıda anlatı, İsrail ulusuna karşı Tanrı'nın sabrından söz etmektedir.¹³ Bununla birlikte Yahudi tarihi boyunca Tanrı, kendisine dönen ve tövbe eden seçilmiş kulları için "sabırla bekleyen" olarak isimlendirilmiştir. Sabırlı Tanrı karakterine ek olarak, Yahudiler kendilerini teşvik etmek amacıyla sabrı bir erdem olarak kavramlaştırmaktadırlar. Yahudi insanlar bilgece bir yaşama sahip olmak için sabrı geliştirmeyi Tanah boyunca niyaz etmektedirler. Atasözleri kitaplarında ise sabır pratiği ile ilgili olarak "sabırlı bir adam büyük bir anlayış gösterir; fakat çabuk öfkelenen bir adam çılgınlık gösterir." gibi szler¹⁴ yer almakta ve bir anlamda

¹² Exodus 34:6-7.

¹³ Nehemiah 9:29-31.

¹⁴ Schnitker and Emmons, "Patience as Virtue: Religious and Psychological Perspectives" s.178.

öfküyle başa çıkmak için Yahudilere sabırlı olmak tavsiye edilmektedir.¹⁵

Yahudiliğin kutsal kitabı Tevrat'ta sabırla ilgili çok sayıda ayet bulunmaktadır. Örneğin "Sabırlı kişi yığıttan üstündür, kendini denetleyen de kentler fethedenden üstündür."¹⁶ kutsal sözü, sabırlı olmayı yüceltmekte hatta sabırlı bireyi kahramanlaştırmaktadır. Ayrıca Tevrat'ta ve Kitab-ı Mukaddes'in Eski Ahit kısmında ilahî dinlerde sabrın sembol ismi Eyüp peygamberin hikâyesinin geçtiği ve yoğun bir şekilde sabır konusunun işlendiği "Eyüp" bölümü yer almaktadır. Bu bölümde büyük felakete uğrayan doğru bir adamın çektiği acılar anlatılmaktadır. "Eyüp bütün çocuklarını, malını mülkünü yitirmiş ve korkunç bir hastalığa yakalanmıştır. Tanrı'nın bizzat kendisi sonunda Eyüp'e görünmüştür. Arkadaşları Eyüp'ün çektiği acıyı geleneksel dinî kavramlarla açıklamaktadırlar. Onlar Tanrı'nın her zaman iyiliği ödüllendirip kötülüğü cezalandırdığını bu nedenle Eyüp'ün günah işlediği için bu acıları çektiğini düşünmektedirler. Ama bu düşünce Eyüp'ün durumunu açıklamak için çok yetersiz kalmaktadır. Eyüp bu acımasız cezayı hak etmemiştir. Çünkü o, alışılmışın ötesinde iyi ve doğru bir insandır. Eyüp kendisi gibi birinin başına bu denli kötülük gelmesine Tanrı'nın nasıl izin verdiğini anlayamamakta, Tanrı'ya cesurca meydan okumaktadır. O, imanını yitirmemiştir fakat Tanrı'nın önünde aklanıp yeniden iyi insan olarak onuruna kavuşmak istemektedir. Tanrı Eyüp'ün sorularına yanıt vermemiş, ama ilahî güç ve bilgeliğinin şiireselliğiyle imanına karşılık vermiştir. O zaman Eyüp Tanrı'nın yücelik ve bilgeliğini kabul etmiş, öfkeli ve kaba sözlerden ötürü tövbe etmiştir." Kitap, sonuç olarak Eyüp'ün eski gönencine nasıl kavuştuğunu, hatta daha da zengin olduğunu anlatmaktadır. Tanrı Eyüp'ün çektiği acıların nedenini anlamayan

¹⁵ Arthur Segal, Frank Dunne Jr *The Handbook to Jewish Spiritual Renewal: A Path of Transformation for the Modern Jew*, Rabbi Arthur Segal, New York 2009, s.248.

¹⁶ Kitab-ı Mukaddes- Eski ve Yeni Ahit, "Eyub", Ohan Matbaacılık, İstanbul 2001, s.506-542; Süleyman'ın Özdeyişleri, 16/32.

arkadaşlarını azarlamıştır ve yalnız Eyüp Tanrı'nın üstünlüğünü sezebilmiştir.”¹⁷

Kur'an'daki Eyüp peygamber kıssası ile Tevrat'taki kıssanın sembol ismi aynı olmasına rağmen içerik olarak birbirini tutmadığı anlaşılmaktadır. Sabırlılığı nedeniyle tüm Müslümanlara örnek gösterilen Hz. Eyüp'ün “Başıma musibet geldi, sen merhametlilerin en merhametlisisin.”¹⁸ sözü, onun halka şikâyetlenip sızlanmadığını, hatta durumuna sabır göstererek halini yalnızca Rabbine arz ettiğini ve takdire teslimiyetini ifade etmektedir. Yani Eyüp peygamber Hak'tan ne gelse razıdır. Oysa Tevrat'ta Eyüp peygamberin tövbe etmesini gerektirecek derecede isyankâr bir tavır sergilediği, içinde bulunduğu durumu hak etmediğini ifade ederek Tanrı'ya serzenişte bulunduğu belirtilmektedir. Bu durum Kur'an'ın Hz. Eyüp'ün sabırına dair bildirdikleriyle Eski Ahit'in Eyüp kıssasındaki sabır öyküsünün anlatımında ve sabır anlayışı açısından bazı farklılıklar içerdiğini ortaya koymaktadır. Zira Kur'an'da Eyüp peygamberin sabrı övülerek örnek tavrına dikkat çekilirken, Tevrat'ta acılarla denenmesi ön plandadır.

Yahudi kutsal metinlerinden anlaşılmaktadır ki Yahudi perspektifinden sabır, kızgınlıkla hareket etmeme, öfkeye hâkim olma, başa gelene katlanma ve tahammül olarak algılanmaktadır. Oysa gerçekte sabır, öfke kontrolünde yararlı olmakla beraber salt öfke hâkimiyeti değildir. Tevrat'taki Eyüp kıssasında sabır, sıkıntılara şikâyet edip sızlanmadan zorluklara göğüs germe değil, zorunlu bir katlanış ve içinde bulunduğu duruma kahrederek şikâyet etme; yaşanan zorlukları manevî gelişim fırsatları olarak değerlendirip sabır davranışıyla üstesinden gelme değil, Tanrı'nın cezalandırması olarak değerlendirilmekte ve negatif perspektiften yorumlanmaktadır. Hâlbuki sabır olumlu bir süreçtir.

¹⁷ Kitab-ı Mukaddes- Eski ve Yeni Ahit, “Eyub”, s.506-542.

¹⁸ Enbiya, 21/83.

Hristiyanlıkta Sabır

Hristiyanlıkta sabır, bir erdem olarak nitelendirilmektedir. Yahudi kutsal kitaplarındaki gibi Yeni Ahit'te de sabır Tanrı'nın karakterinin temel bir bileşeni olarak tasvir edilmektedir. Havari Pavlus "I Timoty" kitabında Hristiyan sabrını tarif etmektedir. Mesih İsa'nın sınırsız sabrı, ona inanan ve ebedî hayatını kabul edenlere örnek gösterilmektedir. Dahası Tanrı'nın sabrı insanlığın kurtuluşuna imkân sağlamaktadır.¹⁹ İncil'de: "O size karşı sabırlıdır, birinin mahvolmasını istemez fakat herkesin tövbe etmesini ister. Unutmayın ki Rabbimizin sabrı, kurtuluş anlamına gelir."²⁰ ve "Tamamen alçakgönüllü ve nazik olun, birbirinize sevgi taşıyın, sabırlı olun."²¹ kutsal sözleriyle Hristiyanların diğer insanlara karşı sabır göstermesi tavsiye edilmektedir. Ayrıca "Sen oldukça sabırlı ol ve bekle çünkü Rabbin yakında geliyor."²² ayetinin ifade ettiği Mesih'in ikinci gelişini sabırla bekleyen inananlar gibi sabır sergilenebileceği belirtilmektedir. Sabır, Hristiyan perspektifinden pasif bir teslimiyet göstermek değil, bunun yerine bekleyen, cefakâr, umutlu, sevinçli olmak şeklinde anlaşılmaktadır. Bu Hristiyan kavramlaştırma, hayattan ihtirassız bir şekilde kopmayı sembolize eden stoacı sabır kavramından ayrılmaktadır.²³

Hristiyan geleneğinde büyük teologlar sabrın önemini anlatmışlardır. Tertullian bütün günahların temeli olarak sabırsızlığı ve erdemlerin en yükseği olarak sabrı görmüştür. Augustine sabrı bir lütuf olarak değerlendirmiş, sabrın tevazu ve şükranla karşılıklı ilişkisini vurgulamış ve sabır erdeminde azmin nuansı üzerinde durmuştur. Aquinas sabırsızlık ve miskinlik uçları arasında bir orta nokta olarak sabrı kavramlaştırmıştır. Yine o sabır (zorluklara dayanma) ve azmi (hedefe doğru devam eden eylem)

¹⁹ Schnitker and Emmons, "Patience as Virtue: Religious and Psychological Perspectives", s.178.

²⁰ II. Peter, 3/ 9, 15

²¹ Efesliler 4:2

²² James, 5/8

²³ Schnitker and Emmons, "Patience as Virtue: Religious and Psychological Perspectives", s.179.

birbirinden ayırmıştır. Hristiyan dininin enstitülerinde John Calvin öncelikle Tanrı'nın egemenliği ve takdirine güvenin ifadesi olarak sabrı tasvir etmiştir. Son olarak Soren Kierkegaard sabrı bireysel özgürlük duygusuyla kaynaşmış, kaçınılmaz acı çekme karşısında gösterilen tavır olarak vurgulamıştır. Kierkegaard'ın sabır anlayışı için şu yorum yapılmaktadır: "Sabır çekilme, teslim olma, pasiflik veya eylemsizlik değil; bunun yerine kuralların gerektirdiği alan içerisinde özgürlüğün ortaya çıkmasıdır."²⁴

Hristiyanlığın kutsal kitabı İncil'de içinde "sabır" kelimesi geçen pek çok ifade bulunmaktadır. "Yaşlı erkeklere ölçülü, ağırbaşlı, sağduyulu olmalarını buyur. İmanda, sevgide ve sabırda sağlam olsunlar."²⁵ "Rab'bin önünde sakin dur, sabırla bekle; kızıp üzülme işi yolunda olanlara, kötü amaçlarına kavuşanlara."²⁶ "Böylece İbrahim sabırla dayanarak vaade erişti."²⁷ gibi ayetlerde sabır vurgusu yapılmaktadır.

Hristiyanlık öğretisine göre bir Hristiyan ancak denenme ve sıkıntı anlarında sabırlı olmayı öğrenmektedir. Onların yaşantılarına bütünlük ve tam bir doluluk gelmeden önce sabır gelmektedir. Hatta inançlı bir Hristiyanın sıkıntı ve denenmelerle karşılaştığında sevinmesi gerektiği "Kardeşlerim, çeşitli denemelerle yüz yüze geldiğiniz zaman, bunu büyük sevinçle karşılayın."²⁸ ayetinde belirtilmektedir. Zira "Çünkü bilirsiniz ki, imanınızın sınanması dayanma gücünü yaratır."²⁹ ayetinde ifade edildiği gibi bir Hristiyanın denenmelerden geçtiği zaman dayanma gücü artmakta ve bu durum sabrını ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca Hristiyanlık öğretisine göre Tanrı, sabrı geliştirmek için insanlara uygun ortamlar hazırlamaktadır.

²⁴ Soren Kierkegaard, , *Purity of Heart* (D. V. Steere, Trans.),Harper and Brothers. (Original work published 1847) New York 1956 'dan aktaran Schnitker and Emmons, "Patience as Virtue:Religious and Psychological Perspectives", s.179.

²⁵ Titus, 2/2.

²⁶ Mezmurlar, 37/7.

²⁷ İbraniler, 6/15.

²⁸ Yakup, 1/2.

²⁹ Yakup, 1/3.

Uzak Doğu Dinlerinde Sabır

Sabır uzak doğu dinlerinin çoğunda temel bir değer olarak desteklenmektedir. Uzak doğu dinlerinde “acı” teması önemli bir yere sahiptir ve sabır bu bağlamda ele alınmaktadır. Genel çerçevede bu dinlerde acıya tahammül etmek, zorluklara katlanmak insan olgunlaşmasının temel şartıdır. Bu dinlerdeki yaygın anlayışa göre yoğun ve acılı duyguların yararlarından biri insanda cesaret ve kabullenme duygusu uyandırmasıdır. Böyle durumlarda umut ya da korkuyla hareket etmek doğru değildir. Acıyı bastırmaya, ondan kaçınmak için şimdiden kopmaya çalışmak ya da korkulan şeyin başa gelmesinden kurtaracak başka bir şeyler olmasını umut etmek de yararsızdır. Tersine korkulan şeyle karşılaşıldığında, ne kadar sıkıntı çekileceği düşüncesi karşısındaki korkunun, gerçek deneyim sırasında hissedilen korkudan daha büyük olduğu fark edilecektir. Bu kesin ve zorlayıcı bilinçlilik, özgüven ve sabrı üretmektedir. Dolayısıyla acıdan kaçınmak yerine onunla yüzleşmek en doğru çözüm olacaktır.³⁰

Sabır, Budizmin merkezi bir bileşenidir ve “*Mükemmel Bodhi*” yi gerçekleştirmek için bir “*bodhisavattva*” pratiği olarak altı mükemmellikten biridir. 14. Dalai Lama yorumlarında, "saf ahlâka sahip olabilmek için sabrı geliştirmek" gerektiğini ifade etmektedir. Rahula ise Budist yaşamda sabırsızlığın ortadan kaldırılması ve sabrın teşvikinin gerekliliğini açıklamaktadır.³¹

Hayatta acı çekme olsa da bir Budistin karamsar/umutsuz, sabırsız ve öfkeli olmaması gerekmektedir. Hayatta başlıca kötülüklerden biri tutarsızlık ve nefrettir. Bu yüzden acı çekmeye karşı sabırsız olmak yanlıştır. Acı çekmeye sabırsız ve öfkeli olmak onu ortadan kaldırmamaktadır. Tam aksine bireyin sorununa biraz

³⁰ Tara Bennett- Goleman, *Duyguların Simyası: Kalbinize Giden Yolu Aklınızla Açın*, (Çev. Ebru Kılıç), Alfa Yayınları, İstanbul Mayıs 2003, s.52.

³¹ Schnitker and Emmons, “Patience as Virtue: Religious and Psychological Perspectives”, s.180.

daha eklemekte ve artırmakta, ardından zaten nahoş olan bir durumu şiddetlendirmektedir.³²

Sabır Budizmde öfkeye karşı bir panzehir olarak görölmektedir. Dalai Lama'nın “Öfke kontrolü, Budist perspektiften sabrın gücü” kitabında sabır, öfke ile merhamet arasında bir arabulucu olarak tanımlanmaktadır. Zira sabır, merhamete yol açmaktadır ve sabır pratiği, bireyin kendisi ve diğerleri arasındaki ilişkinin dengelenmesi ve değişiminin eğitimi için ana kaledir.³³

Dünyaca ünlü Zen hocası Dalai Lama acıya karşılık vermenin iki temel yolu olduğunu söylemektedir: “Biri görmezden gelmektir, diğeri doğrudan acıya bakıp içine nüfuz etmektir.” O, ruhanî yolu benimseyenlere “acıdan kaçmayın, içine girin” demektedir. Acı çekmek O'nun yararlı olan iç güçler anlamında kullandığı becerilerle birleşince büyük bir cesaretin kapısını açabilecektir. Lama'ya göre bu beyinsel becerilerden biri de sabır ve güvendir.³⁴

Budizm'in iki büyük mezhebinden “Mahayana”da bireyin kendisini kurtuluşa hazırlayabilmek için uyması gereken uygulama esaslarından biri olan meditasyonu yaparken, karşılaştığı olumsuzluklara sabır göstermesi ve hiç usanmadan sürekli gayret içinde olması gerekmektedir.³⁵

Hindu dininde erdemli bir yaşamın parçası olarak sabır gelişimi teşvik edilmektedir. Hinduların ikinci kutsal kitapları Vedalar'da sabır erdemi ile ilgili ifadeler ve öğretimi temel alınmaktadır. Örneğin “Mahabharata”da kraliyet prensi, sabrı için övölmektedir. O, “alçak gönüllölük ve sabır erdemiyle süslenmiş olarak asil zihnini, onun kibar eylemlerinde alçak gönüllölüğü, doğru arkadaşlığı ve her türlüşünü kontrol eden” olarak tarif edilmektedir.

³² Schnitker and Emmons, “Patience as Virtue: Religious and Psychological Perspectives”, s.180.

³³ “Bodhisattva Path” Encyclopedia of Religion, Second Edition, s.997, 998; Bukkyo Dendo Kyokai (Budist İntişar Cemiyeti), *Buda Talimatı*, (3.baskı), Kosaido Printing Co. Ltd, Tokyo Japon 2001, s. 168-169; Schnitker and Emmons, s.180.

³⁴ Goleman, *Duyguların Simyası*, s.437,438.

³⁵Bkz.<http://www.budist.net/budizmde-mezhepler-budist-mezhepleri.html>, Erişim Tarihi: 3 Şubat 2013.

Ayrıca Manu kanununda yer alan "... zorluklara sabırlı ol, arkadaşça, zihninde toplanan her hangi bir özgürlükçü ve bir hediye alıcıya ve tüm yaşayan canlılara karşı merhametli ol" sözü, bireyleri sabırlı bir hayat yaşamaya çağırmaktadır.³⁶ Sabır pratiği diğer ruhsal disiplinlere ek olarak mukaddes mutluluğa yol açan ve suçluluktan arındıran olarak değerlendirilmektedir. Kanun şöyle demektedir: "Vedanın günlük çalışması bireyin yeteneğine göre büyük kurbanların performansı ve acı içinde sabır, ölümlü günahlara neden olanda bile tüm günahları hızlıca tahrip eder"³⁷ ve "...azimli, nazik, sabırlı... eğer o sürekli bu şekilde yaşarsa kesin cenneti kazanır..."³⁸

Uzak doğu dinlerinden Taoizm'de diğer uzak doğu dinleriyle benzer bir şekilde sabır merkezî bir karakter özelliğidir. Taoizmin kurucusu Lao-tzu: "Size öğretmek için üç şeye sahibim. Sadelik, sabır ve merhamet/şefkat. Bu üçü sizin en büyük hazinenizdir." (Lao-tzu, *Tao Te Ching*) demektedir. O, sabrın değerini "sabır, hem dost hem de düşmanla bu yollarla uyum sağlarsın." sözüyle daha fazla açıklamaktadır. Lao-tzu özellikle sabrı, karşılaşılan durumları izah etmek ve bir şekilde duruma karşı mücadele etmek için gerekli ve dürtüden kaçınmaya izin veren bir değer olarak kavramlaştırmaktadır.³⁹

İslam Kültüründe Sabır

Sabır tüm dünya dinleri tarafından önemi vurgulan ve övülen etik bir değer olmakla birlikte dinlerin oluşturmayı hedeflediği ideal insan modelinin de ayrılmaz bir parçasıdır. Ancak çoğunlukla benzerlikler taşımalarına rağmen dinlerin sabra yüklediği anlamlarda farklılıklar da mevcuttur. İslam dininde bazı dinlerden farklı olarak sabır sadece kişilerarası ilişkilerde yarar sağlayan, öfke ile başa çıkmak için gerekli yahut bireye beklemenin faziletini öğreten bir değer değildir. Bilakis gerek İslam dininin temel kaynaklarında

³⁶ Code of Manu 6:8

³⁷ Code of Manu 11:246

³⁸ Code of Manu 4:246

³⁹ Schnitker and Emmons, "Patience as Virtue: Religious and Psychological Perspectives", s.181.

gerekse İslam kültürü içinde önemli bir yere sahip olan tasavvufta, sabra çok derin anlamlar yüklenmiştir. Ayrıca tüm ilahî dinlerde olduğu gibi İslam dininde de Allah çok sabırlıdır ve O'nun güzel isimlerinden biri çok sabırlı anlamında "Sabr" dur. Sabırlı olmak aynı zamanda İslam'a göre tüm peygamberlerin ortak özelliğidir.⁴⁰ İslam'da dünya hayatını anlamlandırmak için sunulan anlam erevesi dâhil inanç, ibadet, ahlak alanlarının tümünde sabrın gerekli görüldüğünden bahsetmek mümkündür. Tasavvuf geleneğinde ise sabır, bunlara ilaveten kâmil insan yolculuğındaki duraklardan yani nefis mertebelerinden biridir.⁴¹

İslam ahlakında nefse karşı verilmesi öngörülen mücadelede Müslüman'ın başarılı olabilmesi için sabır gücüne sahip olması gerekmektedir. Hiçbir zaman bitmeyecek olan nefisle mücadele daha fazla sabır istemekte, mücadelenin azim ve sebatla sürdürülmesi de önemli olmaktadır.⁴² Bu mücadele manevi gelişimin sürekliliğini de beraberinde getirmektedir.

İslam dininde sabır, sıkıntı ve zorluklar karşısında pasifçe tahammül etmek değil, hoşlanılan, hayır bilinende şer; hoşlanılmayan, şer bilinen şeyin de arkasında hayır olabileceği, bunun ancak olayların arkasındaki hikmeti yaratan tarafından bilinebileceği inancıyla, pozitif bir yaklaşımla ve umutlu bir şekilde aktif çaba göstermektir. Yani sabır kavramı İslam'da aktif, proaktif bir eylem olarak grlmektedir. Pasif ve reaktif bir sabır yaklaşımı İslam'ın sabır anlayışına uygun düşmemektedir.⁴³

Diğer dinlerde olduğu gibi İslam'da da kutsal metinler, dindar bireyin anlam dünyasına nüfuz ederek bilişsel algısını

⁴⁰ Hayati Hökelekli, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsan Değerler*, Dem Yayinevi, İstanbul 2013, s. 128-129.

⁴¹ Faruk Karaca, *Dinî Gelişim Teorileri*, Dem Yayınları, İstanbul 2007, s.266; Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2009, s.150; Faruk Karaca, *Din Psikolojisi*, Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon 2011, s. 211.

⁴² Robert Frager, , "Tasavvuf Geleneğinde İşad", (ev.: Ömer olakoğlu), *Manevî Rehberlik ve Ben tesi Psikolojisi zerine Paylaşımlar*, (ss. 23-39), (Ed. Robert Frager), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2009, s. 29.

⁴³ Tallal Alie Turfe, *Patience in İslam: Sabr*, (1st used), Tahrike Tarsile Qur'an Inc., Elmhurst, New York 1996, s.25.

şekillendirmektedir. Ayet ve hadislerde merhamet, diğerkamlık, affedicilik, sabır gibi özelliklere değer atfedilmekte, yapılan teşvikler ahlakî değerlerin tutum haline gelmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla İslam'da sabra hangi anlamların yüklendiğini en kapsamlı biçimde anlamamanın yolu, temel kaynak Kur'an ve sünnetin sabır yaklaşımının anlaşılmasından geçmektedir. Ayrıca İslam kültüründe "sabır" kavramına yüklenen anlamları kavrayabilmek için temel dinî kaynakların yanı sıra kültürümüzde etkili olan ve bir geleneği temsil eden tasavvuf kültürünün penceresinden olaya bakıp durumu değerlendirmek yerinde olacaktır.

Kur'an-ı Kerim'de Sabır

Kur'an'da sabır kavramı, sıkıntı ve zorluklarla karşılaşılması durumunda paniğe ve telaşa kapılmadan, acelecilik göstermeden, sağlam ve emin adımlarla ilerleyip Allah'ın takdirini ve vereceği hükmü bekleme anlamında kullanılmıştır. Ayrıca Kur'an'ın anlam dünyasında sabır, sıkıntılı ve acılı durumlarda itidali korumanın yanı sıra dava yolunda karşılaşılan her türlü güçlüğü üstesinden gelmek için gerekli ruh direncine sahip olmak demektir. Sabır Kur'an'daki anlamlarından biri de "savaşçının savaş alanında gösterdiği tipik bir erdem"dir. Sabır olmadan savaş meydanında son derece lüzumlu olan cesarete sahip olmanın imkânı yoktur.⁴⁴ Kur'an'da sabırla ilgili Allah'a beslenen hakiki inanın ve imanın esaslı bir yönü olarak, düşmanın bitmek tükenmek bilmez taarruzlarına karşı gerçek inançta sebat etme yolunda bükülmez sarsılmaz bir kararlılığa atıfta bulunmaktadır.⁴⁵ İslam, bu eski göçebe erdemini, ona belirli bir dinî yön vermek suretiyle, kendisinin en belli başlı erdemlerinden birine, yani "Allah yolunda sabır"a dönüştürmek istemiştir.⁴⁶

Genel olarak Kur'an incelendiğinde, bazen ahlakla ilgili doğrudan bazen dolaylı, bazen de ibadetler yoluyla bir takım olumlu

⁴⁴ Bakara, 2/249-250; Al-i İmran, 3/146.

⁴⁵ Kaf, 50 /39-40.

⁴⁶ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, Pınar Yayınları, İstanbul 2010, s. 177.

davranışların Müslümanlara kazandırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Daha çok bireysel nitelikli olmak üzere her şeyden önce insanın hoşgörülü ve şükredici olmasını, güçlülere karşı sabretmesini, azimli olmasını, herhangi bir şey hakkında hüküm verirken kuruntu ve iddialardan uzak bir şekilde gerçek bilgiye dayanmasını, ahde vefalı olmasını, dürüst olmasını, sözünde durmasını, emanetlerini ve ahitlerini gözetmesini, ölçü ve tartıda adaletli olmasını, tutum ve davranışlarında dengeli ve tutarlı olmasını, iyimser ve umutlu olmasını, kötülüğü güzellikle savmasını, hatta kötülüğe karşı iyilik etmesini, harcamalarında dengeli olmasını, nezaketli olmasını ve itidalli davranmasını emretmektedir.⁴⁷ Sabır Kur'an'da sayılan bu insanî nitelikler arasında yer almaktadır. Sayılan diğer niteliklere sahip olmak için ise sabırla birlikte güçlü bir inanç, kuvvetli bir irade, gelişmiş bir sorumluluk duygusuna ihtiyaç duyulmaktadır.

Kutsal kitapta sabra ihtiyaç duyulan sınanma konularına yer verilmektedir. Bu konular aynı zamanda seküler ve dinî başa çıkma araçlarının birlikte kullanıldığı dünyevî sıkıntılar veya nimetlerdir. Kur'an'da insanların diğer insanlardan gelebilecek sözlü ya da fiili eziyetlerle, insanların bazısına verilen güç, bilgi, servet ve sosyal statü gibi üstünlüklerle, sınırsız nimetlerle, mallar, evlatlar, hayır ve şer, korku ve açlık, can kaybı, hayat ve ölüm, alın teri ile kazanılmış malların eksiltilmesiyle, geçim vasıtalarının daraltılmasıyla, dünya hayatının cazibesıyla ve Allah'ın emir ve yasaklarıyla sınanacağı bildirilmektedir.⁴⁸ Dolayısıyla dinî yükümlülükler, emir ve yasaklar da müminin itaatinin ve sabrının ölçülmesi açısından önemlidir. İnsan her türlü sınanma neticesinde, bu dünyada başına gelenlere göstermiş olduğu tavrın

⁴⁷ Mustafa Köylü, "Kur'an'ın İnsanlığa Getirdiği Değerler ve Hedefler", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, S: 24-25, s. 76,77.

⁴⁸ Âli İmrân 3/186.; En'am 6/53. ; Furkân 25/20. ; Muhammed 47/4.; En'am 6/165.; Cinn 72/16-17. ; Enfâl 8/28. ; Bakara 2/155. ; Âli İmrân 3/186. ; Teğâbün 64/15.; Teğâbün 64/15. ; Enfâl 8/28; Enbiyâ 21/35. ; A'raf 7/168.; Bakara 2/155; Âli İmrân 3/186.; Mülk 67/2; Mâide 5/48. ; Bakara 2/124; Fecr 89/16.; Tâhâ 20/131.

yanı sıra zerre miktar dahi olsa yaptığı iyilik ve kötülüklerin karşılığını ahirette mükâfat veya ceza olarak görecektir.⁴⁹

Sabır kelimesi Kur'an-ı Kerim'de türevleriyle beraber toplam yüz üç ayette geçmektedir. Sabır ve diğer formlarının zikredildiği surelerin sayısı ise kırk beştir.⁵⁰ Müminlerin çeşitli sınama araçları karşısında gösterdiği sabrın ahirette hesapsız mükâfatlarla karşılık bulacağı, sabırlı bireylerin sabırları sebebiyle iki defa ödüllendirilecekleri Kur'an'da müjdelenmekte ve Allah'ın sabredenlerle beraber olduğu özellikle vurgulanmaktadır.⁵¹ Cennet ödülünü hak edecek müminlerin nitelikleri sıralanırken sabırlı olduklarından söz edilmektedir.⁵² Aynı zamanda Allah, kendi yolunda üstün çaba gösterip zorluklara sabır gösterdiği anlaşılmeden kimsenin cennete girmesine müsaade etmeyeceğini Kur'an'da belirtmektedir.⁵³ Bu ayet, dinî hayatın getirdiği zorluklara karşı sabrın, adeta cennete girmenin ön koşulu olduğunu düşündürmektedir. Buna karşılık Kur'an'da Allah'ı inkâr edenlerin ahirette cezayla karşılaştıkları zaman gösterdikleri sabrın, onları ateşten kurtarmaya yetmeyeceği belirtilerek sabrın sadece dünyada gösterildiğinde karşılığında hem dünyevî hem de uhrevî kazanımlar olacağı, ahirette cezaya sabrın yetersiz olduğu hatırlatılmaktadır.⁵⁴ Ayrıca Kutsal Kitap'ta yerine göre sabrın karşılığının dünya hayatında beklenen sonuca ulaşmak şeklinde alındığının bir örneği sunularak⁵⁵ dünya işlerinde de sabrın olumlu sonuçlar getireceğine, meyvelerin yalnızca ahirete bırakılmadığına dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla bu ayetlerden sabrın müminlerin ayrılmaz bir vasfı olduğu, dünya hayatındaki mücadelede takınılması gereken ve

⁴⁹ Zelzele Suresi, 99/8.

⁵⁰Abdülbaki Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazil-Kur'ani'l-Kerim*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1990,s.399-401; Recep Önal, "Kur'an'da İmanî ve Ahlakî Bir Tavrı Olarak Sabır", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: XII, Sayı: 2, 2008, s.445.

⁵¹ Bakara, 2/153, Enfal, 8/46; Kasas, 28/54; H. Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*, (12. Baskı), Ensar Neşriyat, İstanbul 2009, s.192.

⁵² Ali İmran, 2/17.

⁵³ Ali İmran, 2/142.

⁵⁴ Fussilet, 41/24.

⁵⁵ A'raf, 7/137.;

maddî-manevî anlamda olumlu sonuçları beraberinde getiren bir tavır olduğu anlaşılmaktadır.

Kur'an'da Hz Muhammet'e, kendisinden önceki peygamberlerin gösterdiği sabır örnek gösterilmekte, zorluklar karşısında ve hakkı inkâr edenlere karşı sabırlı olması, sabırla Rabbine yönelmesi hususunda uyarılmaktadır.⁵⁶ Ayrıca Eyüp, İsmail, İdris peygamberlerin örnek sabırlarından Kutsal Kitap'ta söz edilmektedir.⁵⁷

Sabır genellikle insanların sahip olmak isteği bir özelliktir ve ihtiyaç durumunda sabır için dua etme davranışına sıklıkla rastlanmaktadır. Zira sabrın gücü, umudun desteğiyle orantılı olarak artmaktadır. Duanın buradaki fonksiyonu yardım talebinin yanı sıra umut için destek sağlamaktır. Kur'an'da yer alan "üzerimize sabır yağdır"⁵⁸ duasında bulunan mü'minler örnek gösterilerek sabır dua ilişkisine dikkat çekilmektedir. Bunun yanında Kutsal Kitap'ta "sabrın ancak Allah'tandır (Allah'ın inayeti ve yardımı ile)."⁵⁹ ayetiyle sabrın Allah'ın lutfu ve ihsanı olduğu yahut Allah'ın sabır veren olması nedeniyle yalnızca ondan sabır konusunda yardım dileğinde bulunulması gerektiği hatırlatılmaktadır. Dua ile Allah'tan yardım isteyen mü'minler umutlarını artırmak suretiyle sabırlı olmaya pozitif destek sağlamaktadır. Müslümanların sabırlı bireyler oldukları gibi birbirlerine hakkı, merhameti ve sabrı tavsiye eden kimseler oldukları bildirilmektedir.⁶⁰ Kur'an'da sabırdan namazla birlikte de söz edilmekte ve müminler her ikisiyle Allah'tan yardım istemeye teşvik edilmektedir.⁶¹ Elmalılı Hamdi Yazır'a göre; "kul namazla birlikte sabırdaki acılıkları unutmakta veya bu acıları hafifletmektedir. Bütün bunlar ilahi yardımı da beraberinde

⁵⁶ En'am, 6/34.; Nahl, 16/127.; Sad, 38/17.; Müddessir, 74/7.

⁵⁷ Enbiya, 21/85.

⁵⁸ Bakara, 2/249-250.; A'raf, 7/126.

⁵⁹ Nahl, 16/127.

⁶⁰ Asr, 103/3; Beled, 90/17.

⁶¹ Bakara, 2/45, 153.

getirmekte, bununla birlikte kul, sıkıntı zamanlarının kolaylıkla geçmesine imkân bulmaktadır.”⁶²

Kur’an’da Rab’lerinden kendilerine indirilene iman etmiş olanların O’nun teveccühünü umarak sebatkâr davranmalarının karşılığında Rab’lerinin daima sabredenlerin yanında olacağı,⁶³ bu dünyada kendilerine vaat edilenlere kavuşacakları, sonrasında da atalarından, eşlerinden ve çocuklarından doğru yolda olanlarla birlikte ebedi mutluluğu yaşayacakları,⁶⁴ sabretme gücünü Allah’ın vereceği hatırlatılarak sabrın imanla sıkı ilişkisi öğretilmektedir.⁶⁵

Kur’an, karşılaşılan problem ve zorluklara, sıkıntı ve musibetlere karşı aktiviteyi yenileyen bir sabır öğütlemektedir. Zira aktif bir sabır, insana dayanma gücü verip problemlerin üstesinden gelmek için gayret sarf etmeyi öğretmektedir. Ayrıca insan her türlü zorluğa dayanıp aktif bir sabır tutumunu tercih ettiğinde; olgun, strese karşı mukavemet edebilen, psikolojik bunalımdan emin bir kişiliğe sahip olabilecektir.⁶⁶

Sonuç olarak Kur’an’a göre sabır, başa gelenlere tahammül edip öylece beklemeyi değil, dayanmayı, direnmeyi, göğüs germeyi ve hedefe ulaşmak gayesiyle üstün çaba göstermeyi gerektiren neticede olumlu sonuçlara ulaştırın bir tutum ve davranıştır.

Sünnette Sabır

İslam’ın öngördüğü insan modelinin önemli erdemlerinden biri olan sabır, İslam peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.)’in gerek sözlerinde gerekse kişisel yaşantısında yer bulmuştur. Zira O, sabrın önemini vurgulayan sözleriyle müminleri sabırlı olmaya teşvik ederken bir taraftan da Kur’an’ın ifadesiyle “yüce bir ahlak”a sahip olmakla güzel ahlakın zirvesine çıkarak sabır konusundaki

⁶² Elmalılı Muhammet Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur’an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul 1971, C: 1, s. 545.

⁶³ Nahl, 16/110.

⁶⁴ Ra’d,13/23-24.

⁶⁵Nahl, 16/127-128.

⁶⁶ Osman Necati, *Kur’an ve Psikoloji*, Fecr Yayınları, (Çev. Hayati Aydın), 2.Baskı, Ankara, 2004, s.280-282.

örnekliğini ortaya koymuştur. Çünkü güzel ahlak ancak sabırla elde edilebilmektedir. Ayrıca O, sabır ve kararlılığıyla peygamberlik mücadelesini başarıyla sonuçlandırarak sabrın pratik hayattaki yararlarını göstermiştir.

İslam peygamberi sabırlı davranan mümine Allah'ın sabır vereceğini belirterek hiç kimseye sabırdan daha hayırlı ve engin bir lütufta bulunulmadığını ifade etmiştir. Buna göre sabır insana dünyada verilen en hayırlı ve bol sermayedir. Zira hadiste hem yokluğun hem varlığın, hem acının hem neşenin, hem belanın hem nimetin tehlikesine karşı müminin en güvenli kalkanı ve potansiyel gücünün sabır olduğu⁶⁷ ima edilmekte, sabırlı davrandıkça sabır gücünün artacağı belirtilmektedir. Aslında sabır maddî manevî tüm kazanımların ortak kaynağı sayılabileceği gibi sabırlı birey tükenmek bilmeyen değerli bir hazinenin sahibi gibidir.

Sünnete göre dua ile Allah'tan sabır konusunda yardım istenecekse zorlukla karşılaşıldığında istenmelidir. Zira herhangi bir zorluk ve bela yokken Allah'tan sabır dilemek adeta belayı çağırarak, şükredilmesi gereken durumda nankörlük etmek gibi algılanmakta bunun yerine Allah'tan sabır yerine afiyet dilemek gerektiği belirtilmektedir.⁶⁸

“Namaz nurdur, sadaka burhandır, sabır ziyadır...” hadisinde namaz için nur ifadesi kullanılırken, sabır için ziya denmektedir. Kur'an ayetinde geçen “Güneşi ziyalı, ayı nurlu kılan Allah'tır”⁶⁹ ifadesi esas alınarak, ziya kaynaktan çıkan birinci ışık, nur da birinci ışığın yanmasıyla hâsıl olan ikinci ışık olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla ziya, ışığı ve ısısı kendisinden olan cisimler için; nur ise ışığını bir başkasından alan cisimler için

⁶⁷ Buhari, Zekat 50, Rikak 20; Müslim, Zekat 124, (1053); Muvatta, Sadaka 7, (2, 997); Ebu Davud, Zekat 28, (1644); Tirmizi, Birr 77, (2025); Nesai, Zekat 85, (5, 95), İbrahim Canan, *Kütüb-ü Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1993, Cilt:14, s.46-47, M.Yaşar Kandemir, İsmail Lütfi Çakan, Raşit Küçük, *Riyazü's Salihin Tercüme ve Şerhi- Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, Erkam Yay. İstanbul 2001, C:1, s.206.

⁶⁸ Tirmizi, Deavat, 94; İsmail Karagöz, “Kur'an ve Hadislerin Işığında Sabır ve İnsan”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2002, C: 38, S: 1, s.20.

⁶⁹ Yunus, 10/5.

kullanılmaktadır. Her nur ziyadır, ama her ziya nur değildir. Sabrın “ziya” namazın “nur” olarak tasvir edilmesi, sabrın insan hayatındaki her şeyi kuşattığını göstermektedir. Zorluklar karşısında azim ve sebatla birlikte sabır davranışı ile halledilmesi çok zor gibi görünen meselelerin bile çözümlenebildiği tecrübelerle bilinmektedir. Sabrın namazdan önce gelmesinin bir nedeni de namaz ibadetine devam edebilmek için iradeli bir sabra ihtiyaç olmasıdır.⁷⁰

Hadislerde ayrıca kişilerarası sabra dikkat çekilmekte ve sosyal sabır teşvik edilmektedir. İnsanların arasında yaşayıp onların eziyetlerine karşı sabır gösteren müminin ödülünün, insanlarla iletişim kurmayıp onların vereceği eziyetlere sabredemeyen müminden çok daha fazla olduğunu bildiren Hz. Peygamber, müminlerin kendilerini sabra mecbur bırakan ve zorlayan durumlardan kaçınmak maksadıyla insanlardan uzaklaşmalarının arzulan bir durum olmadığına işaret etmekte, eziyetlerle mücadele etmek ve sosyal sabır göstermek suretiyle kazanılacak büyük mükâfatı müjdelemektedir.⁷¹

Müminin şükür-sabır birlikteliğiyle her halükarda hayır üzere ve mutlu olacağı diğer bir hadiste şöyle vurgulanmıştır: “Müminin durumu gıpta ve hayranlığa değer. Çünkü her hali kendisi için bir hayır sebebidir. Böylesi bir özellik sadece müminde vardır. Sevinecek olsa, şükreder bu onun için hayır olur. Başına bela gelecek olsa, sabreder bu da onun için hayır olur.” Bilindiği gibi hayır içinde olmak, mutlu yaşamak, yarınlar umutla bakmak her insanın arzusudur. Dünyada çeşitli meşakkatler, sıkıntılar, külfetler ve tezatlar kadar sabredilecek ve şükredilecek durumların birlikte var olduğu da bir gerçektir.⁷² Dolayısıyla hadiste şükür ve

⁷⁰ Müslim, Taharet 1, (223); Tirmizi, Da'avat 91 , (3512); Nesai, Zekat 1, (5, 5-6), Canan, *Kütüb-ü Sitte Muhtasan Tercüme ve Şerhi*, Cilt:13, s.269; Kandemir, Çakan, Küçük, *Riyazüssalihin Tercüme ve Şerhi-Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, Cilt:1, s.205.

⁷¹ İbn Mâce, Fiten 23; Kandemir, Çakan, Küçük, *Riyazüssalihin Tercüme ve Şerhi-Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, Cilt: 1, s. 211-213.

⁷² Müslim, Zühd 64, Kandemir, Çakan, Küçük, *Riyazüssalihin Tercüme ve Şerhi-Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, Cilt:1, s.211.

sabır d6ngüsünün bireye sağladığı denge ve uyum fonksiyonuna işaret edilerek, beraberinde mutluluk getiren bu şekildeki olgunlaşmış mümin tavrının hayranlık uyandırıcı olduğuna dikkat çekilmektedir.

Hız. Peygamber sabrın felaketle karşılaşılın ilk anda gösterilmesi gereken dayanma davranışı olduğunu haber vermekte⁷³ ve zorunlu değil, iradeli bir sabrı önermektedir. Ebu Ubeyde bu hadisle ilgili olarak “Bu hadis-i şerifin manası, her musibet sahibini keder ve üzüntüden temizleyecek şeyin sabır olduğudur. Fakat musibetin ilk hiddetli ve hararetili olduğu andaki sabır esastır.” demektedir.⁷⁴ İnsanı üzüntü ve kedere boğan musibet ansızın geldiğinde kalbi sarsmakta ve rahatsız etmektedir. Aslında felaketin geldiği an sabırlı davranmak olayın travmatik etkisini zayıflatabilmekte ve sabrı devam ettirmeyi kolaylaştırabilmektedir. Sabır göstermemek ise “Neden bu benim başıma geldi, günahım neydi? ” tarzında Allah’a kızgınlık içeren duyguların ortaya çıkmasına fırsat verebilmektedir ki bu tür başa çıkma olumsuz dinî başa çıkma olup etkisiz bir yöntem olabilir. Sonradan gösterilen sabır ise çaresizliğin neticesi olduğundan bireyin o anki sıkıntısını hafifleten hakikî sabırdan ziyade teslimiyetin verdiği huzur duygusunun ortaya çıkmasını engelleyen bir davranış biçimi veya ruh hali olabilmektedir.

Görüldüğü üzere hadislerde Kur’an’ın sabır anlayışına paralel bir yaklaşım sergilenmektedir. Hadislerde sabrın değerli bir hazine, Allah’tan bir lütuf, insanı birçok olumsuzluktan koruyan bir kalkan, manevî enerji kaynağı, sosyal hayatta yararlı insanî ilişkiler kurmada yardımcı, olgunlaşmış müminin gıptaya değer tavrı, karşılaşılın felaketlerde psikolojik travmalardan mümini ve imanını koruyup dengede kalmasını sağlayan bir güç olduğu belirtilmekte, tüm olumlu davranışların karşılığında asıl hayatı kazandıran ödüller olduğu gibi, sabrın zorluğu ölçüsünce kazanılacak

⁷³ Buhari, Cenaiz 32,43; Ahkam 11; Müslim, Cenaiz 14-15.

⁷⁴ İbni Kayyım El- Cezviyye, *Sabredenler Şükredenler*, (12.Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s. 86-87.

mükâfatın da bol olduğu hatırlatılarak sabra özendirme yapılmaktadır.

Tasavvuf'ta Sabır

Tasavvufun İslam kültürüne önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Hâl ilmi olarak da tanımlanan tasavvuf, İslam'ın içselleştirilmesi ve özüm senerek yaşanmasına dayanmaktadır.⁷⁵ Tasavvufi anlayışta sabır, başa gelen musibetlere karşı Allah'tan başka kimseye şikâyetçi olmamak, yakınmamak, sızlanmamak, nefse ağır gelen hoşşa gitmeyen şeyler karşısında dünya ve âhîret yararını düşünerek hareket etmek, psikolojik dengeyi korumak için insanın kalbinde bulunmakta olan sükûnet ve dayanma gücünü kullanmaktır.⁷⁶ Sabır tasavvufi açıdan nefsi telaştan, dili şikâyetten, organları çirkin davranışlardan koruma, nimet haliyle mihnet hali arasında fark gözetmeyip her iki durumda sükûnetini muhafaza etme, şikâyeti yalnızca Allah'a yapıp halini ona arz etme şeklinde de tarif edilmiştir. Gazâlî sabrı “ din duygusunun nefsanî arzu ve tutkuların baskısına karşı direnç göstermesi “ diye tanımlamaktadır.⁷⁷ Ona göre sabır, zıt görüşlü iki kuvvetin karşılaşması anında bir kuvvetin metanet gösterip dayanması demektir.⁷⁸ Sabrı bela geldiğinde edep ve ciddiyeti muhafaza etmek şeklinde tanımlayan mutasavvıflar da olmuştur.⁷⁹

Sufilerin bazısının tasavvuf tanımlamalarında sabra yer verilmektedir ki bu, sabrın tasavvufta ne derece önemli olduğunun göstergesidir. Örneğin Cüneyd-i Bağdadî tasavvufun kazandırmaya çalıştığı güzel hasletleri sıralarken sekiz özellikten bahsetmektedir

⁷⁵ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatler Tarihi*, (3. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 1995, s. 31-36; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatler*, (4. Baskı), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1994, s. 39; Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, s. 51;

⁷⁶ Dinî Kavramlar Sözlüğü, “Sabır” maddesi, (5.Baskı), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2010, s.567.

⁷⁷ Gazali, *İhyau'ulumi'd-din*, (Çev.: Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul trs., C:IV, s.143; Mustafa Çağrıncı, “Sabır “, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul 2008, C: 3, s.337.

⁷⁸ Gazali, *İhyau'ulumi'd-din*, C:IV, s.119.

⁷⁹ El- Cezviyye, *Sabredenler Şükredenler*, s.19.

ki bunlardan biri sabırdır. İbn-i Nüceyd ise tasavvuf için “emir ve yasaklar altında sabretmek” tanımlamasını yapmaktadır. Sufiler başa gelen sıkıntı ve musibetin başkalarına anlatılmasının sabra uygun olup olmadığı üzerinde durmuşlardır. Şikâyet yollu olmaksızın başa gelen musibetleri açıklamanın sabra aykırı olmayacağı Kur’an’dan Hz. Eyüp örneği ile açıklanmıştır. Hz. Eyüp’ün “Başıma musibet geldi, sen merhametlilerin en merhametlisisin.”⁸⁰ sözü ile hem duasını arz etmek hem de bana merhamet et sözünü açıkça söylememek suretiyle edebe riayet ettiği, sabr-ı cemil örneği gösterdiği yorumları yapılmıştır. Zira tasavvufî anlayışta sabreden derdini yalnızca Allah’a açmalı, şikâyetini başkalarına değil O’na bildirmelidir.⁸¹

Tasavvuf literatüründe sabır, bir hal ve makam kabul edilmektedir. Sabır insanın saadet sırrı, nefis mücadelesinin en önemli şartıdır. Sufi nefisini olgunlaştırıp kemale erdirebilmenin uğraşını, savaşını mücâhede ile vermektedir. Mücâhede, nefsin arzulara, kötü eğilimlere karşı savaşması, iradenin ihtiras ve arzularla muhârebesidir. Ömür boyu sürecek olan bu mücadele geniş bir sabır, sağlam bir irade ve büyük bir çabayı gerektirmektedir. Ayrıca sufinin nefsin istek ve arzularını terk etmesi, her zaman onun arzusunun aksine hareket etmesi, onu zorluğa sürmesi (riyâzet) gerektiğinden⁸² riyâzet ve mücâhede için sabır, düstur olarak benimsenmelidir. Özellikle seyr-i sülûkte yol, sabırla kat edilmektedir. Bundan dolayı tevekkül, rıza, kanaat gibi tasavvuf kültüründe sülûlere kazandırılması amaçlanan hasletlerin temel güdüleyicisi sabırdır.

Sabr kökünden gelen musâbara, sabır üstüne sabırdır. Hatta bu durumda sabır, sabra gark olmakta da sabır sabırdan aciz

⁸⁰ Enbiya, 21/83.

⁸¹ Hucviri, *Keşfu’l-mahcub- Hakikat Bilgisi*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1982, s.120; Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1978, s.284; Çağrı, *TDVİA*, C.35, s.337; İbn Arabi, *İlahî Aşk*, (Çev. Mahmut Kanık), (2. Baskı) İnsan Yayınları, İstanbul 1992, s.124.

⁸² Hüseyin Peker, “Tasavvuf Psikolojisi”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, S:7, s.45.

kalmaktadır. Bazı sūfilerin “sabır, sabırda sabretmektir.” ifadesi, sabrın hakikatinin sabırda sabretmek olduğunu yani sabrın bir hâl olduğunu, rahatlamayı beklemenin sabra uygun düşmediğini anlatmaktadır. Bu manada Şibli’den şu beyit nakledilmektedir: “*Âşıkın sabrı sabra galip geldi ve sabır onun ayağına kapandı. Âşık sabra haykırdı: Ey sabır, sabırlı ol!*”⁸³ Ayrıca sufilere göre kul Mevlâsına hizmet için olanca gücünü harcayarak sabrederken bir yandan da sabrını Rabbine layık görmemektedir.⁸⁴

Sabır konusu tasavvufî kaynaklarda ayetler, hadisler, bazı sahabe ve mutasavvıfların sözleri ile açıklanmaktadır. Örneğin Cüneyd Bağdadî “Sabır hiç yüzü ekşitmeden acıyı yudum yudum içine sindirmendir.” tanımlamasıyla sabrın kolay olmadığını ve bir sabır işi olduğunu, insanın onu yavaş yavaş öğrendiğini, sabrın kazanılabilir, alışılabilir bir durum olduğunu dile getirmekte ve zorluk, güçlük, acı gibi sıkıntılı durumlarda anlam kazandığına dikkat çekmektedir. “Sabır şikâyeti ve sızlanmayı terk etmektir.” tanımıyla ise Rûveym, konuyu can damarından yakalamakta, şartlar ne olursa olsun şikâyet ve sızlanma yerine sabrı tavsiye etmektedir. Zira şikâyetlenme, sabır enerjisini zayıflatabilmektedir. Diğer taraftan “Sabır ismi gibidir.” diyerek ilaç olarak kullanılan tadı acı, adı sabır olan bir ağaca atıfta bulunan Ebu Ali Dekkak sabrın insanın ruhsal hastalıkları için adeta bir ilaç, şifa olduğunu dile getirmektedir.⁸⁵

Hz. Ali sabır ile iman arasında güçlü bağa “İmanda sabır, cesetteki baş hükmündedir.” sözünüle işaret etmektedir. O, sabrın imanda temel duygulardan biri olduğu, içerisinde insan vücudunun yönetim merkezi olan beyni taşıyan baş olmadan vücudun nasıl bir önemi yoksa sabır olmadan da imanın bir değeri olamayacağını belirterek imanda sabrın önemine dikkat çekmektedir. İbrahim Havvas: “Sabır, kitap ve sünnetin hükümleri karşısında gösterilen sebatır.” derken, benzer bir ifade ile Amr b. Osman: “Allah Teala ile sebat etmek, O’nun emirlerini yerine getirirken sebat etmek, ondan

⁸³ Kaşânî, *Tasavvufun Ana Esasları*, s.376.

⁸⁴ Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, s.279-283.

⁸⁵ Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, s.150-151, Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, s.280.

gelen musibetleri sükunet içinde ve gönül hoşluğu ile karşılamaktır.” tanımlamasını yapmaktadır. Zira tasavvufi anlayışa göre sabır makamına ulaşmış bir birey, karşılaştığı belalardan müteessir olmamakla birlikte sabretmekle kazaya rıza göstermiş olmaktadır. İslam’ın esasının rıza, imanın ise sabır olduğu ifade eden mutasavvıflara göre sabır belayı rıza ile karşılamaktır.⁸⁶

Tasavvufi literatürde sabır çeşitlerine de yer verilmektedir. Gazâli sabrı bireyin iradesine bağlı olup olmamasına göre üç kısma ayırmaktadır. Birinci kısım kulun kendi iradesi ve seçiminin söz konusu olduğu sabırdır ki ikiye ayrılır: Taat, Allah’a kulluk konusundaki sabır ve ma’siyete yani nefsin arzularına uymama, isyan etmeme konusundaki sabırdır. Taat, ibadetlerin meşakkatine sabretmektir ki adeta tedavi için acı ilaçlar içmeye benzetilmektedir. Ma’siyete sabır ise günah işlemekten, haramlara el uzatmaktan kaçınma, bunlara mukavemet göstermedir. Bu durum görünüşü güzel olan zehirli tatlılardan uzak durmaya benzetilmektedir.⁸⁷ İkinci kısım bireyin kendi iradesi dışında olan ve sabredilmesi gereken durumun ortadan kaldırılmasının bireyin kendi irade ve seçimiyle mümkün olduğu durumlardır. Mesela herhangi bir şekilde kendisine hakaret edilen, mal ve canına kastedilen birey kendi iradesi ile bu durumu engelleyebilir veya zararını telafi edebilir. Üçüncü kısım hiçbir şekilde kendi iradesi dâhilinde olmayan ve meydana gelmesi veya engellenmesi bireyin seçimine bırakılmamış konulara sabırdır. Musibetler, felaketler, hastalıklar, ölüm v.s. karşısında sabır, bu tür sabra örnektir. Sabrın bu çeşidi en zordur ve çetin bir sınavdır. İkiye ayrılmaktadır: İnsanlardan gelen ve giderilmesi elde olmayan musibetlere (haksızlığa uğramak, iftiraya maruz kalmak, zulüm görmek gibi) hâllere sabretmektir ki peygamberlerin inkârcılara karşı sabrı bu türdendir. Diğeri de, kurtulmanın insanın elinde olmadığı, sevdiklerinin ölümü, hastalık, malının telef olması,

⁸⁶ Eraydın , *Tasavvuf ve Tarikatler*, s.165; Kuşeyri, *Kuşeyrî Risalesi*, s.279; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatler Tarihi*, s.108.

⁸⁷ Emine Yeniterzi, *Mevlana’nın Eserlerinde Sabrın Hikmetleri*, Gözyaşı, 2003, s. 21-26.

tabii afetler gibi musibetlere, doğrudan Allah'tan gelen dertlere sabırdır. ⁸⁸

Sabrın hükmü konusunda yapılan sınıflandırmada sabır farz, nafile, mekruh, haram ve mubah olmak üzere beş gruba ayrılmıştır. Haramlardan uzak durma ve dinî görevlerin yerine getirilmesine dayanma şeklindeki sabır farzdır. Dinen mekruh olandan uzak durma şeklindeki sabır nafile, can mal ve namusun saldırıya uğraması karşısında, ayrıca gereksiz yere açlığa, susuzluğa katlanma anlamındaki sabır haram, bedenine zarar verecek derecedeki acılara katlanma şeklindeki sabır mekruh, dinen yapılmasında bir sakınca görülme-yen konularda sabır göstermek ise mubahtır.⁸⁹ İbn Kayyım el-Cezviyye ise farz yerine vacip hükmünü kullanmış ve vacip sabrı üç kısma ayırmıştır: Birincisi haram ve yasaklara karşı yapılan sabırdır. İkincisi farz ve vaciplerin edaları üzerine sabırdır. Üçüncüsü ise hastalık ve fakirlik gibi kulun elinde olmayan musibetlere karşı yapılan sabırdır.⁹⁰

Ragıb el-İsfahani sabrın biri cismanî, diğeri ruhanî olmak üzere iki çeşidinden söz etmektedir. Cismanî sabır bedeninin maruz kaldığı zahmetli işlere ve acılara katlanmaktır ki bu tam olarak fazilet sayılmamaktadır. Asıl fazilet ruhanî sabır olup iki şekilde tezahür etmektedir. İffet adı verilen birincisi, insana zevk veren şeylerden yararlanmada aşırılıktan sakınmak suretiyle gösterilen sabırdır. İkincisi, istenmeyen durumların başa gelmesi veya hoş-a giden nimetlerden mahrum kalınması halinde sabırlı davranmaktır.⁹¹

Türk-İslam kültürünün unsurlarından biri olan Alevî-Bektâşilik yolunda sabır, Bektâşi ahlakının öğelerindendir. Tarikatın adap ve erkânının temelini oluşturan “Dört Kapı Kırk Makam” içerisinde

⁸⁸ Gazali, *İhyau'ulumî'd-din*, C:IV, s.136, Emine Yeniterzi, ”Mevlana'nın Eserlerinde Sabrın Hikmetleri”, s. 21-26.

⁸⁹ Gazali, , *İhyau'ulumî'd-din*, C:IV, s.129; Çağrı-cı, *TDVİA*, C:35, s.338.

⁹⁰ El- Cezviyye, *Sabredenler Şükredenler*, s.36.

⁹¹ Çağrı-cı, *TDVİA*, C:35, s.336.

sabır, Marifet kapısının makamlarından biri olarak yer almaktadır.⁹²

Ebu Talib-i Mekki'ye göre, nefse en ağır gelen şey sabırdır. Çünkü nefis sabırda acı çekmektedir. Hırs anında gazabı tutmak, insanın nefsini terbiye edip yumuşaklık elde etmesi sabırla olmaktadır. Tevazu ve kendini gizlemek de sabır istemektedir. Edep ve güzel ahlak sabırla elde edilmekte, halkın zahmetlerine dayanmak sabır gerektirmektedir. Gerçekten kul niyetini tahsis için bile amelin evvelinde sabra ihtiyaç duymaktadır.⁹³

Türk-İslam kültürünün oluşumuna katkıda bulunmuş önemli şahsiyetlerden Yunus Emre ve Mevlânâ da insanlara sık sık sabırlı ve erdemli olmayı tavsiye etmiş, eserlerinde dünya hayatının zorluklarını sabırla karşılayıp, karşılığının ahirette kat kat alınacağını telkin etmişlerdir. Mevlânâ'ya göre nefsin beli sabırla bükülmelidir. Sabır, kişi için bir ibadet, Allah'ı düşünme ve anmadır. Allah'a ancak sabırla ulaşılabilir. Mevlânâ için sabır aynı zamanda insan için bir ilaç ve huzura kavuşma yoludur.⁹⁴

Tasavvufi anlayışta sabır, kulun iradî fiillerinde ve iradesi dışında kalan belâ, musibet anlarında olmak üzere iki yerde gereklidir. Kulun iradesi dâhilinde olan fiillerde, emredilenlere uymada sabır, nehy edilenlerden sakınmada sabır olmak üzere iki türdür. Kul emredilen ibadetleri yerine getirmek için sabra muhtaçtır. Nefis kulluktan hoşlanmadığından, günahlardan sakınma konusunda da sabra ihtiyaç vardır.⁹⁵ Kulun iradesi

⁹² Hüseyin Özcan, "Hacı Bektaş Veli'nin Eserlerinde ve Bektaşî Erkannâmelerinde Dervişin Nitelikleri", *Turkish Studies*, International Periodical For The Languages Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 7/1, Winter 2012, s. 1697.

⁹³ Ebû Talib Muhammed bin Ali bin Atiyye el-Mekki el-Acemî, *Kûtu'l-Kulûb fî Muâmaleti'l- Mahbûb ve Vasfî Tarîki'l Mürîd ilâ Makâmı't-Tevhîd*, Daru's-Sadr, Beyrut 2003, C:1, s.394, 395, 401.

⁹⁴ Musa Kaval, "Yunus Emre ve Mevlâna'nın Eserlerinde İnsan ve Tekamülü", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013, 6/2, s.101, 104, 112; İbrahim Aslanoğlu, *Mevlana'nın Aşk ve İnsan Felsefesi*, <http://w3.gazi.edu.tr/~iarslan/mevlanaaskinsan.pdf>, Erişim Tarihi: 07.11.2014.

⁹⁵ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*, s.191.

dâhilinde olmayan şeylere sabır göstermesi ise kendisiyle ilgili Allah'ın meşakkatli (hastalık, zarar v.s.) hükümlerine ve bunlardan doğan sıkıntılara göğüs gererek sabretmesidir.⁹⁶

İnsan zahiri ve batini her türlü menfi, mekruh ve kötülüklerden sakınmak için sabra muhtaçtır. Mutasavvıflara göre kötülüklerden sakınmada ilim yol gösterirken sabır da bu yolu kabul etmektedir. Zahirde ve batında yöneticisi ilim olan kişinin bu durumu, ancak sabrı kendisine mesken ve makam bilmesi ile tamamlanmaktadır. İlim ve sabır, ruh ve ceset gibi birini diğerinden ayırmak mümkün olmayan iki ana unsurdur. Her ikisinin de aslı ve dayanağı akıldır. Akıl sabırla nefse hâkim olurken ilimle de ruha doğru yükselmektedir.⁹⁷ Sabır aklın cevheridir. Akıl ne kadar kâmil olursa sabır da o derece artmaktadır. İlmin olmaması durumunda ise “sabr-ı cemil”in gerçekleşmesi beklenmemektedir. İlmin kemali sabırla, sabrın cemali ilimle ve aklın kemal ve cemali ilim ve sabırla elde edilmektedir.⁹⁸ Herkesin mükâfatı sınırlı olacağı halde, sabredenlerin ecri sonsuz ve hesapsız olacaktır.⁹⁹

Sehl'in “Sabır bir temizleyicidir, eşya onunla temizlenir.” ifadesinde ise bela ve musibete sabreden insanın günah kirlerinden, manevî hastalıklardan temizleneceği ima edilmekte,¹⁰⁰ sabrın manevî arınmaya vesile olduğuna dikkat çekilmektedir. Sufiler dert ve musibetlere sabretmenin manevî gelişim açısından değerini bildiklerinden ondan kaçınmamakta, hatta olumsuz şartlara meydan okumaktadırlar. Örneğin Ebu Kasım Semnun sufi yaklaşımıyla yazmış olduğu sabırla ilgili şiirinde “Öyle zor işler vardır ki, bana meşakkat kadehinden yudum yudum dert içirir. Ben de denize benzeyen sabır kadehimden ona yudum yudum ıstırap

⁹⁶ Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, s.278.

⁹⁷ Suhreverdi, *Avarif'ul Maarif- Tasavvufun Esasları*, (Haz. H. Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz), Vefa Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 611.

⁹⁸ İzzettin Kaşânî, Natanzî, Mahmud bin Ali, *Tasavvufun Ana Esasları (Misbâh'ul-Hidaye ve Miftâhu'l Kifâye)*, (Çev.: Hakkı Uygur), Kurtuba Yayınları, İstanbul 2010, s.376-377.

⁹⁹ Suhreverdi, *Avarif'ul Maarif*, s. 611.

¹⁰⁰ Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, s.151, Kelabâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1979, s.144.

içirdim. Musibet canımı yaktı ama ben de sabır silahı ile onun canını yaktım.”demektedir. Buna benzer bir şekilde sufiler derler ki; “Sabır zehrini yudum yudum iç ve hazmet. Eğer sabır seni öldürürse şehit olarak vefat edersin, eğer ihya ederse aziz olarak yaşarsın.”¹⁰¹

Sabır, arayış halinde zafer işareti, sıkıntı zamanında kurtuluş alametidir. Sabır zaferden emin olanların tavrıdır. Şems-i Tebrizi “Sabrın manası işin sonunu gözlemek; sabırsızlığın manası da işin sonunu göremeyecek kadar kısa görüşlü olmaktır.” sözüyle ilk safın daima işin sonunu iyi görenlere kalacağını, sabrın başarıyı getireceğini ifade etmektedir. Tasavvufi anlayışta sabır, aceleci tabiata sahip olan insanın bu eksikliğini gideren ruhsal bir yardımdır.¹⁰²

Tasavvufi dinî gelişimin tövbe, vera, zühd, fakr sabır, tevekkül, rızadan oluşan yedi evresi arasında beşinci sırada yer alan sabır evresine ulaşan bireyler şiddetli olumsuzlukları kendilerini olayların arkasındaki gerçek faktöre teslim ederek sabırla aşmaktadırlar.¹⁰³ Ardından gelen tevekkül ve rıza evreleri sabrın içselleştirildiği evrelerdir.

Bireyin dinî ve manevî anlamda gelişimini hedefleyen İslam’ın Tasavvufî yorumunda insanın iradesini özgürleştirilmesi, ahlakî yönden olgunluğa ulaşması, Allah’a yakınlaşmasına engel olan bedenî ve dünyevî tutkuların tutsaklığından kurtulabilmesi ve ardından manevî mertebelere kavuşması için nefsi mücadeleye sabırla devam etmesi gerekmektedir. Tasavvufi yaklaşımda sabır, son derece olumsuz şartları şikâyet etmeksizin metanetle karşılamak ve nefse haz veren şeylerden uzaklaşmak anlamlarına gelmektedir. Olumsuzluklara dayanmanın yanı sıra dinî emir ve yasaklara uyma, pozitif davranışlarda istikrarı gerektiren sabır hali, manevî gelişimde çok önemli fonksiyonlar icra etmektedir. Hâlbuki

¹⁰¹ Kelabazi, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s.144, Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, s.281.

¹⁰² Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, (6.Baskı), Yeni Boyut, İstanbul 1995, s.163, Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, s.151.

¹⁰³ Karaca, *Din Psikolojisi*, s.211.

sabrı öğrenemeyen insanlar kolayca umutsuzluğa düşerek isyan eğilimlerinin etkisi altına girebilmekte, bu durum onların inançlarını zayıflatarak manevî gelişimine ket vurabilmektedir.¹⁰⁴ Çünkü ancak sabırdır meyveyi tatlandıran, sabırdır tohumu uzun kış mevsimi boyunca canlı tutan ve buğday durumuna getiren, buğdayın önce una sonra ekmeğe dönüştürülmesini sabırla bekleyen insanlara dayanma gücü veren yine sabırdır. Salikin önünde uzanan uçsuz bucaksız çölleri geçmek ve kendisiyle ilahi maşuku arasında taş yürekli sineler gibi yükselen dağları aşmak için sabır gereklidir.¹⁰⁵ Sabır nefsi olgunlaştırmaktadır. Bu olgunlukla nefis yumuşamakta ve sabır, sabreden kişide alıp verilen nefes gibi dolaşmaya başlamaktadır.¹⁰⁶ Böylece birey sabırla zorlukların üstesinden gelmekte ve sabırla Allah'a ulaşmaktadır.¹⁰⁷

Sonuç olarak tüm dinlerde ve özellikle İslam'ın tasavvufi yorumunda sabrın erdem olarak değerlendirildiği ve dinî yaklaşımlarda sabra yer verildiği anlaşılmaktadır. Genellikle dinler sabrı, olumlu karakterin gelişmesini teşvik eden temel değerlerden biri olarak benimsemekte, inanan bireyler hayatın getirdiği sıkıntı ve dertler karşısında sabırlı olabilmeyi manevî gelişim için bir imkân, Allah'a yakınlaşma vesilesi olarak değerlendirmektedir. Bazı dinler "acı çekme" teması üzerinde daha fazla durarak hayatın bu kaçınılmaz gerçeği karşısında takınılması gereken tavır konusunda görüş belirtmekte ve insanların acı çekmeye bakışını şekillendirmektedir. Zorluk ve sıkıntıları olgunlaşma fırsatları olarak değerlendiren dinî gelenekler, sabrın değerini ve önemini hatırlatarak bireyleri sabırlı davranışa hazırlamaktadırlar.

Dinlerin sabır anlayışlarında benzerliklerin yanında farklılıklar da bulunmaktadır. Uzak doğu dinlerinin çoğunda sabır acı çekmeye karşı temel bir değer olarak desteklenmektedir. Hayat acı çekme

¹⁰⁴ Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, s.259-260.

¹⁰⁵ Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, s.151; Annemarie Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, (Çev. Ergün Kocabıyık), 2. Baskı, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2004, s.140.

¹⁰⁶ Suhreverdi, *Avarif'ul Maarif*, s.611.

¹⁰⁷ Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, s.151.

olsa da bir Budistin sabırsız olmaması gerekmektedir. Hinduizmde sabır erdemli bir yaşamın parçası iken Taoizmde Lao Tzu'nun öğütlerinde yer almaktadır. Yahudiler sabrı bir erdem olarak kavramlaştırmaktadırlar. Ancak Tevrat'ta sabrın öfkeyle başa çıkmak için gerekliliği daha fazla vurgulanmaktadır. Semavî dinlerde sabrın sembolü olan "Eyüp Peygamber" in Kur'an'da şikâyet etmeksizin başına gelenlere sabretmesi örnek gösterilirken Tevrat'ta acılarıyla denenmesi ön plandadır. Hristiyanlıkta da sabır bir erdem kabul edilmekte, Mesih İsa'nın sabrı ona inananlara örnek gösterilmektedir. Hristiyan perspektifinden sabır pasif bir teslimiyet göstermek değil, umutlu ve cefakâr olmak demektir ve bir Hristiyan ancak denenme ve sıkıntı anlarında sabırlı olmayı öğrenmektedir.

Tevrat, İncil ve Kur'an'da sabırla ilgili sabrı ve sabırlı bireyi öven çok sayıda ayet bulunmaktadır. Ayrıca Tevrat'ta ve Yeni Ahit'te sabır Tanrı'nın karakterinin temel bileşeni olarak tasvir edilmektedir. Aynı şekilde İslam'da da Allah çok sabırlıdır ve O'nun güzel isimlerinden biri çok sabırlı anlamında "Sabûr"dur. Fakat İslam dininde bazı dinlerden farklı olarak sabır sadece kişilerarası ilişkilerde yarar sağlayan, öfke ile başa çıkmak için gerekli yahut bireye beklemenin faziletini öğreten bir değer değildir. Gerek İslam dininin temel kaynaklarında gerekse İslam kültürü içinde önemli bir yere sahip olan tasavvufta, sabra çok derin anlamlar yüklenmektedir. İslam dininde sabır, sıkıntı ve zorluklar karşısında pasifçe tahammül etmek değil bilakis hoşlanılan, hayır bilinende şer; hoşlanılmayan, şer bilinen şeyin de arkasında hayır olabileceği, bunun ancak olayların arkasındaki hikmeti yaratan tarafından bilinebileceği inancıyla, pozitif bir yaklaşımla ve umutlu bir şekilde aktif çaba göstermektir. Yani sabır kavramı İslam'da aktif, proaktif bir eylem olarak görülmektedir. Ayrıca İslam'da dünya hayatını anlamlandırmak için sunulan anlam çerçevesi dâhil inanç, ibadet, ahlak alanlarının tümünde sabrın gerekli görüldüğünden bahsetmek mümkündür. Tasavvuf geleneğinde ise sabır, bunlara ilaveten kâmil insan yolculuğundaki duraklardan yani nefis mertebelerinden biridir.

Dinlerde ve İslam kültüründe sabır olgusu hakkındaki öğretilerin farklılıklarına rağmen dinlerin dünyada ve toplumumuzda bireylerin sabır algılarının oluşumuna etki ettiklerinden söz etmek mümkündür. Zira dinler müntesiplerine yaşamlarının amacını keşfetme konusunda yardımcı olarak hayatın zorlukları ve acı veren durumlarla karşılaştıklarında dinî perspektiften yaşadıklarını farklı bakış açısıyla değerlendirmelerine ve yeniden yorumlamalarına imkân sağlamaktadır. Böylece bireyler dayanılmaz zannedilen durumları dayanılabilir ve sabredilebilir olaylar olarak değerlendirebilmektedirler. Acılardan kaçmak yerine, onları dinin sunduğu anlam ve amaç çerçevesinde kendisine sunulan manevî gelişim fırsatları olarak yorumlayan bireyler, manevî kazanım beklentisiyle daha sabırlı olabilmektedirler. Dinî başa çıkma aracı olarak kullandıklarında ise sabır, dindar bireylerin başa çıkma süreçlerine yarar sağladığı gibi, bireysel ve dinî gelişimlerine de önemli oranda destek olmaktadır. Diğer taraftan sabır özelliğini kazanmış bir dindar, dininin kendisine sunduğu insan modeline uygun bir insan olmaya çalışmak suretiyle dindarlığın zirve noktası sayılabilecek manevî olgunlaşmaya da adım adım yaklaşabilmektedir.

Kaynakça

- Abdulgaki Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazi'l Kur'ani'l-Kerim*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1990.
- Ayten, Ali, *Tanrı'ya Sığınmak- Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Bukkyo Dendo Kyokal (Budist İntişar Cemiyeti), *Buda Talimatı*, (3.baskı), Kosaido Printing Co. Ltd, Tokyo Japon 2001.
- Canan, İbrahim, *Kütüb-ü Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1993.
- Ceylan, Yasin ,”Etik Değerlerin İnsan Yaşamındaki Yeri”, *İslâmiyât*, 2001, S: 3, ss. 155-159.
- Çağırcı, Mustafa, “Sabır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul 2008, C: 35.
- Çubukçu, İbrahim Agâh, “İslam’da Ahlak Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: 20, S: 1, 1972, ss. 13-20.
- Dinî Kavramlar Sözlüğü, “Sabır” maddesi, (5.Baskı), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2010.
- Ebû Tâlib Muhammed bin Ali bin Atiyye el-Mekki el-Acemî, *Kütu'l-Kulüb fi Muâmaleti'l- Mahbûb ve Vasfi Tariki'l Mürîd ilâ Makâmı't-Tevhîd*, Daru's-Sadr, C:1, Beyrut 2003.
- Ece Hüseyin, *İslam'ın Temel Kavramları*, (3. Baskı), Beyan Yayınları, İstanbul 2010.
- El- Cezviyye, İbni Kayyım, *Sabredenler Şükredenler*, (12.Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2010.
- El-İsfahani, Ragıb, *Müfredat Elfazi'l Kur'an- Kur'an Kavramları Sözlüğü*, (3. Baskı), (Çev.: Yusuf Türker), Pınar Yayınları, İstanbul Mayıs 2012.
- Emmons Robert A., *Teşekkür Ederim (Mutluluğun Anahtarı Şükretmek)*, Doğan Kitap, İstanbul 2009.

- Encyclopedia of Religion, "Bodhisattva Path" , Second Edition (Ed. Lindsay Jones), 13. Cilt, Thomson Gale, USA 2005.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatler*, (4. Baskı), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1994.
- Frager, Robert, "Tasavvuf Geleneğinde İrşad", (Çev.: Ömer Çolakoğlu), *Manevî Rehberlik ve Ben Ötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*, (ss. 23-39), (Ed. Robert Frager), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2009.
- Günay, Nasuh, "Dinlerin Küresel Barışa Katkıları", *Uluslararası Davraz Kongresi*, Isparta, 24-27 Eylül 2009, ss. 3164-3180.
- Goleman, Tara Bennett, *Duyguların Simyası: Kalbinize Giden Yolu Aklınızla Açın*, (Çev.: Ebru Kılıç), Alfa Yayınları, İstanbul Mayıs 2003.
- Hökelekli Hayati, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsanı Değerler*, Dem Yayınevi, İstanbul 2013.
- Hucviri, *Keşfu'l-mahcub- Hakikat Bilgisi*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1982.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Pınar Yayınları, İstanbul 2010.
- İbn Arabi, *İlahî Aşk*, (Çev. Mahmut Kanık), (2. Baskı) İnsan Yayınları, İstanbul 1992.
- İbn Manzur Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanü'l Arab*, Daru'l Maarif, Kahire, tsz.
- İmam Gazali, *İhyau'ulumi'd-din*, (Çev. Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul trs.
- Kandemir M.Yaşar, Çakan İsmail Lütüfi, Küçük Raşit, *Riyazü's Salihin Tercüme ve Şerhi- Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, Erkam Yayınları, İstanbul 2001.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatler Tarihi*, (3. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 1995.
- Karaca, Faruk, *Dini Gelişim Teorileri*, Dem Yayınları, İstanbul 2007.

- Karaca, Faruk, *Din Psikolojisi*, Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon 2011.
- Karagöz, İsmail, “Kur’an ve Hadislerin Işığında Sabır ve İnsan”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2002, C: 38, S: 1, s. 5-22.
- Karaman, Hayrettin, Çağrıçı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kafi, Gümüş, Sadrettin, *Kur’an Yolu- Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006.
- Kaşânî Natanzî, İzzettin Mahmud bin Ali, *Tasavvufun Ana Esasları (Misbâh’ul-Hidaye ve Miftâhu’l Kifâye)*, (Çev.: Hakkı Uygur), Kurtuba Yayınları, İstanbul 2010.
- Kaval, Musa, “Yunus Emre ve Mevlâna’nın Eserlerinde İnsan ve Tekamülü”, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013, 6/2, s.101-122.
- Kayıklık, Hasan, *Tasavvuf Psikolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2009.
- Kaymakcan, Recep, Meydan, Hasan, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi” *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt:9, No: 2, Haziran 2011, ss. 27-55.
- Kelabâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1979.
- Kierkegaard Soren, , *Purity of Heart* (D. V. Steere, Trans.), Harper and Brothers. (Original work published 1847) New York 1956.
- Kitab-ı Mukaddes- Eski ve Yeni Ahit, “Eyub”, Ohan Matbaacılık, İstanbul 2001.
- Köylü, Mustafa, “Kur’an’ın İnsanlığa Getirdiği Değerler ve Hedefler”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, S: 24-25, ss. 65-88.
- Kuşeyri, Abdulkerim, *Kuşeyri Risalesi*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1978.
- Necati Osman, *Kur’an ve Psikoloji*, Fecr Yayınları, (Çev. Hayati Aydın), 2.Baskı, Ankara, 2004.

- Önal, Recep, “Kur’an’da İmanî ve Ahlakî Bir Tavır Olarak Sabır” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: XII, Sayı: 2, 2008, ss. 439-466.
- Özcan, Hüseyin, “Hacı Bektaş Veli’nin Eserlerinde ve Bektaşî Erkannâmelerinde Dervişin Nitelikleri”, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 7/1 Winter 2012, ss. 1695-1705.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur’an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, (6.Baskı), Yeni Boyut, İstanbul 1995.
- Peker, Hüseyin, “Tasavvuf Psikolojisi”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, S:7, ss. 35-52.
- Segal, Arthur, Dunne Frank Jr *The Handbook to Jewish Spiritual Renewal: A Path of Transformation for the Modern Jew*, Rabbi Arthur Segal, New York 2009.
- Schimmel, Annemarie, *İslam’ın Mistik Boyutları*, (Çev. Ergün Kocabıyık), 2. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2004.
- Schnitker, Sarah and Emmons Robert, “Patience as Virtue: Religious and Psychological Perspectives”, *Research in the Social Scientific Study of Religion*, Volume: 18, Leiden 2007, ss.176-207.
- Schnitker, Sarah Ann, *An Examination of Patience and Well-being*, (Dissertation Doctor of Philosophy in Psychology), California 2010.
- Suhreverdi, *Avarif’ul Maarif- Tasavvufun Esasları*, (Haz. H. Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz), Vefa Yayıncılık, İstanbul 1990.
- Turfe, Tallal Alie, *Patience in İslam: Sabr*, (1st used), Tahrike Tarsile Qur’an Inc., Elmhurst, New York 1996.
- Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, (Yeni Baskı), Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara 1988, C: II
- Ünal Ali, *Kur’an’da Temel Kavramlar*, Nil Yayınları, İstanbul 2003.
- Yazır, Elmalı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Kitapevi, İstanbul 1971.

Yeniterzi, Emine, *Mevlana'nın Eserlerinde Sabrın Hikmetleri*, Gözyaşı, 2003, ss. 21-26.

Yılmaz, H.Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*, Ensar Neşriyat, (12. Baskı), İstanbul 2009.

Aslanoğlu İbrahim, Mevlana'nın Aşk ve İnsan Felsefesi, <http://w3.gazi.edu.tr/~iarslan/mevlanaaskinsan.pdf>, Erişim Tarihi: 07.11.2014.

<http://www.budist.net/budizmde-mezhepler-budist-mezhepleri.html>, Erişim Tarihi: 3 Şubat 2013

POSTMODERN TÜKETİM KÜLTÜRÜ ve DEĞİŞEN MÜSLÜMAN KİMLİĞİ*

Erol Sungur

Arş. Gör. Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F., Din Sosyolojisi

Öz: 80-90'lı yıllarda Müslüman kesim, kamusal alanda kendi dini kimlikleriyle var olma çabası içine girmiş ve bu kesim açısından, din kaynaklı olmayan hiçbir kavram, düşünce ve yaşam tarzına sempatiyle bakılamayacağı anlayışı öne çıkmıştır. Ancak Türkiye'de liberal ekonominin uygulanmaya başlanması ve tüketim kültürünün etkisiyle dindar kesimin öne sürdükleri hedeflerinden sapmalar görülmüştür. Bu sapmalar, İslamcıların sekülerleştiği ve modernleştiği eleştirilerini de beraberinde getirmiştir. Bu makalede, Müslümanların toplumsal alanda gerçekleştirdikleri bazı edimlerin ve Müslüman kimliğinin, postmodernitenin yani geç kapitalizmin etkisiyle nasıl değiştiği ve dini sembol ve göstergelerin bir tüketim nesnesine nasıl dönüştürüldüğü üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Postmodernizm, Postmodern Tüketim, Sosyal Değişim, Müslüman, Kimlik.

Parables of the Qur'an can be a Source for Fatalistic Understanding?

Abstract: In the 1980 and 90's, Muslims had struggled to survive with their religious identities in the public sphere and with regards to this part it came to the forefront that any concept, thought, and lifestyle could not be sympathized if they didn't have a religious source. However, it has been observed some social deviations in the aims of religious people because of the liberal economy and consumer culture in Turkey. These social deviations carried with the critiques that Islamists had secularized and became modern. In this article, it is firstly dealt with how Muslim's identities and their behaviors changed with the effects of postmodernism or late capitalism. Later it is pointed out how the religious symbols and signs was made a consumption object.

Keywords: Postmodernism, Postmodern Consumption, Social Changing, Muslim, Identity.

* Bu makale, 29-30 Ağustos 2014 tarihinde Samsun'da düzenlenen "X. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı"nda sunulan, aynı adlı bildirinin düzenlenmiş ve geliştirilmiş halidir.

الثقافة الاستهلاكية فيما بعد الحادثة و هوية المسلم المتغيرة

ملخص: في الثمانينات والتسعينات كان المسلمون في صراع من أجل البقاء على قيد الحياة للتمسك بالهويات الدينية في المجال العام وأول ما ظهر لديهم أن أي مفهوم، وفكر، ونمط للحياة يتوافق مع هذه الهويات لا يمكن أن تتعاطف معه ومع ذلك قد لوحظت الانحرافات الاجتماعية في أهداف الإسلاميين بسبب الاقتصاد الليبرالي والثقافة الاستهلاكية في تركيا. وهذه الانحرافات أدت إلى انتقادات من قبيل أن الملتزمين أصبحوا علمانيين وعصرانيين. وفي هذه المقالة درست كيف تغيرت هوية المسلم بتأثير ما بعد الحادثة أو الرأسمالية المتأخرة و كيف تحولت الرموز والعلامات الدينية إلى موضوع استهلاكي.

الكلمات المفتاحية: ما بعد الحادثة، الاستهلاك ما بعد الحادثة، والتغيير الاجتماعي، المسلم، الهوية.

Giriş

Türkiye’de Müslüman kesim 80-90’lı yıllarda, modern anlayışın ve yaşam felsefesinin karşısına kendi kimlik ve hayat anlayışlarıyla çıkmaya başladı. Bu doğrultuda, kendi kamusal alanlarını ve çevrelerini oluşturma gayreti içine girdi. Kendi okullarını, faizsiz bankacılık kurumlarını, iş yerlerini ve hatta gettolarını meydana getirdiler. Tüm bunlar gerçekleştirilirken, modern ve modern yaşam tarzını değiştirme isteği en önemli hedefleri arasındaydı. Bu idealler, o dönemin İslamcı gençlerini tavizsiz, her şeyin siyah ve beyaz olduğunu kabul eden ve ara renkleri reddeden, keskin hatlarla modern yaşam biçimine karşı çıkan sert, köşeli bir gençlik şeklinde oluşturdu. Bu prensipler etrafında gruplaşan bireyler için önemli olan kendilerinin özneliği ve bireyselliği değil, “dava”nın başarıya ulaşmasıydı.¹ Cihan Aktaş o dönemin panoramasını şu şekilde çizmektedir:

İpek başörtüsü örtülmeyecek, devlet memurluğu yapılmayacak, piyango bileti satın alınmayacak, bankaya para yatırılmayacak, içki satan bakkallardan alışveriş yapılmayacak. Namazlar zamanında kılınacak, gece namazlarına kalkılacak, Pazartesi ve Perşembe günleri oruç tutulacak. Hac ziyareti gerçekleştirilmeden önce herhangi bir dış seyahate çıkılmayacak. Hiçbir faaliyet ün, para, konum ve dünyevi bir amaç için gerçekleştirilmeyecek.²

¹ Metin Sever, *Türban ve Kariyer*, Timaş Yay., İstanbul: 2006, s. 9.

² Cihan Aktaş, *Bacı’dan Bayan’a*, Kapı Yay., İstanbul: 2005, s. 9.

Ancak 28 Şubat süreciyle her şey farklı mecralarda ilerledi. Kollektif ruh yerini, bireyselliğe bıraktı. Gençler sert ve katı ideallerini bir yana bırakıp, gündelik yaşamın gerçekleriyle yüzleşmek zorunda kaldılar. Erkekler, bir zamanlar karşı çıktıkları ve düşman belledikleri sisteme daha kolay uyum sağladılar. Kadınlar içinse şartlar ve zaman daha zorlu bir hale geldi. Kadınlar, sadece postmodern darbe ve taraftarlarından çıktıklarıyla değil, aynı zamanda davayı kolayca unutan İslamcı erkekler tarafından da ihanete uğradıkları düşüncesiyle yüzleşmek zorunda kaldılar.³ Ancak zaman ve şartlar bir kez daha değişince, toplumsal alanda başörtülüler ve dindarlar farklı biçim ve anlayışlarla tekrar ortaya çıkmış bulunmakta.

Özellikle AK Parti hükümetiyle ülkemizin ekonomik açıdan gösterdiği değişim, dindar kesimin toplum hayatındaki hareketliliğinin farklı kamusal ve özel alanlara sıçramasını sağlamıştır. Bu sıçrayış, o alışlagelen İslamcılık yaklaşımının benimsediği alanlardan çok farklı ve yenidir. Artık o bilinen dindar ve muhafazakâr kesim yalnızca camiler, Kur'an kursları, tarikat ve cemaat toplantıları ve siyasi partilerin mitinglerinde göz önüne çıkmamaktadır. Radyo, televizyon, beş yıldızlı oteller, çeşitli dernekler, seçkin restaurantlar, lüks AVM'ler, pahalı elbiseler, otomobiller ve eğlence yerleri artık bu kesimin çok yabancı olmadığı mekânlar ve kavramlar olmuştur. Başka bir deyişle "*yer sofrasında bağdaş kurmak*" ve "*komşum açken ben tok yatamam*"⁴ demek bu kesim için bir hayli zorlaşmıştır.

Dindar kesimin bu değişimi yalnızca görünüm ve yaşam tarzıyla sınırlı değildir. Geçmişte hemen her alanda karşımıza çıkan ve kutsal bir anlam atfedilen 'cihad', lüks otel şezlonglarında güneşlenir bir haldedir. Modernizm, kapitalizm ve sekülerleşme gibi kavramlarla mücadele eden Müslümanlar, mesbuk düşmanlarıyla dost olmuş görünümü sergilemektedir. Halifelğin yeniden inşası, İslami devlet ütopyası, İslam'ın tüm medeniyet ve kötülöklere alternatifliği ideali-

³ Sever, *age.*, s. 11.

⁴ Levent Ünsaldı, "Önsöz", Patrick Haenni, *Piyasa İslamı İslam Suretinde Neoliberalizm*, çev. Levent Ünsaldı, Özgür Üniversite Kitaplığı, Ankara: 2011, s. 13.

ni bırakın, artık birçok kişi kolada alkol, yediğinde domuz yağı, dinlediği müzikte veya seyrettiği filmde üzerine titrediği kutsal ve dini kaygıları ve idealleri gözetmemektedir. Geçmişin iddialı sloganlarındaki “*Büyük Şeytan Amerika*” ve onun hayat tarzı, arzulan ve ulaşılması gereken bir amaca dönüşmüş gibidir. Eski İslamcılık, yerini daha sakin, daha çabuk kabullenen ve hatta hedefe ulaşmak için modernist, kapitalist ve seküler dünyanın nimetlerini ve araçlarını rahatlıkla kullanabilen Yeni İslamcılık’a bırakmış bir yapı arz etmektedir. Özellikle Müslümanlar, henüz modernizmle olan problemlerini çözememişken, sahneye modernizmden daha kaypak, akışkan, karışıma ve zıtlıklara imkân tanıyan, merkezîyet yokluğu bağlamında göreceli bir hakikati savunan, süreksizliği ve anlık zaman dilimlerinde yaşamayı salık veren ve “ne koyarsan gider” yaklaşımındaki postmodernizmin ortaya çıkışı, Müslüman kimliğinin bulanıklaşmasını daha da derinleştirmiştir. Postmodernite/postmodernizm karşısındaki Müslüman tipolojisi; tüketim kültürüne eklenen, din merkezli yaşam tarzını piyasa şartları içinde geri plana iten bir kimlik haline gelmiştir. Bu sebeple kamusal alanda daha da görünürlük kazanan Müslümanlar, hem içeriden (dindarlar perspektifinden) hem de dışarıdan (laik, seküler kesimlerce) yozlaştıkları, dini hassasiyetlerini kaybettikleri veyahut dini çıkar için kullandıkları, gerçek yüzlerini ortaya çıkardıkları gibi eleştirilerile⁵ maruz kalmaktadırlar.

Biz bu çalışmamızda, postmodern tüketim kültürü ve anlayışının, Müslümanlar üzerindeki bazı etkilerini genel bir şekilde ele aldık. Postmodern durum karşısında, Müslümanların düşünsel ve fikirsel perspektiften gösterdiği değişimin belirtilerini ve nedenlerini tespit etmeye çalıştık. Çalışmada dindar, Müslüman, muhafazakâr, İslamcı gibi kavramların arasında küçük veya büyük farklılıklar bulunmasına rağmen, biz bu kavramları ortak bir payda üzerinde

⁵ Haenni, *Piyasa İslamı İslam Suretinde Neoliberalizm*, s. 19; Mücahit Bilici, “İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, ed. Nilüfer Göle, *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri*, s. 218, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*, Profil Yay., İstanbul: 2010, s. 225; Bahattin Akşit-Recep Şentürk vd., *Türkiye’de Dindarlık*, İletişim Yay., İstanbul: 2012. s. 163-165.

eşit mesabede kabul ettik. Çünkü Türkiye’de dindarlık ve dindar denildiği zaman nüfusun hemen hemen yüzde doksanına yakın bir kesiminin kendini dindar ve inanan birey kabul ettiği herkesçe malumdur. Ayrıca postmodernizmin tüm bireyleri ortak bir paydada eşitleme yaklaşımının varlığı bilindiği için, metodumuzun herhangi bir yanlışlığa mahal vermeyeceği düşüncesindeyiz. Postmoderniteyi /postmodernizmi genel bir şekilde açıklamamız, Müslümanların postmodern tüketim kültürü karşısındaki konumunu tespit edebilmemiz açısından elzemdir.

Postmodernite ve Postmodernizme Genel Bir Bakış

Postmodern terimindeki “post” öneki, moderniteye karşıtlığı, ondan kopuşu veya bir kırılmayı ima ettiği gibi, yeni bir döneme girildiğinin de anlatımıdır.⁶ Postmodernizm, “post” önekiyle kullanılan birçok “izm”den yalnızca biridir. Yirminci yüzyılın sonlarına doğru “post” önekiyle zuhur etmiş bir hayli kavram bulunmaktadır. Bu zaman diliminde postmodernizmi ima eden “yüksek modernite”, “postendüstriyel toplum” gibi ifadelerin yanında, yirminci yüzyılın son çeyreğini “postist veya postizm”ler çağı şeklinde tanımlamak da mümkündür.⁷

Postmodern kelimesi ilk olarak 1870’lerde İngiliz ressam John Watkins Chapman tarafından yeni bir resim türüne geçişi tanımlamak üzere kullanılmaya başlamıştır.⁸ Kavram, İngiltere ve Amerika’da ortaya çıkmadan önce 1930’da Hispanik⁹ dünyada Federico De Onis tarafından modernizmin gerileyişini ifade etmek için estetik

⁶ Mike Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul: 1996, ss. 21, 22; Steven Best-Douglas Kellner, *Postmodern Teori Eleştirel Soruşturmalara*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul: 2011, s. 47-48.

⁷ Hüsamettin Arslan, “Önsöz”, John W. Murphy, *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul: 2000, s. 1; Best vd., *age.*, s. 19, 205.

⁸ Best vd., *age.*, s. 19.

⁹ Genel olarak İspanyol kökenli ve İspanyol kültüründen türemiş anlamında kullanılan, bir sözcüktür. Latin Amerika ülkeleri halklarına, ABD’de verilen ve sıkça kullanılan bir terimdir. Bkz. <http://tr.wikipedia.org/wiki/ispanik>

bir üslup anlamında kullanılmıştır.¹⁰ Bu yüzden modernizm ve postmodernizm kavramları ne Avrupa ne de Amerika kökenlidir. Her ikisi de Hispanik Amerika kaynaklıdır.¹¹ Postmodern terimi edebiyat alanında ortaya çıkmasına rağmen daha çok mimarlık alanını etkilemiştir. Bu konuda yapılan ilk tartışmalar mimari alanındadır.¹² Terim 1970'lere kadar yaygınlık kazanmamıştır.¹³

Jameson, postmodernitenin ortaya çıkışını 1970'lerin başı kabul ederken, David Harvey de bu tarih konusunda ittifak eder.¹⁴ Postmodernite ve postmodernizm, 1980'li yıllarda Habermas ve Foucault arasındaki çekişmeyle popülerleşmiş olsa da¹⁵ modernizmin tektip üslup ve form dayattığı, soyut bir evrenselcilik ve küresellik anlayışına karşın, kimliğin özgünlüğüne ve toplumun yerelliğine vurgu yapmaktadır.¹⁶ Bazıları içinse en temel özelliği, zuhur ettiği 1960'lı dönemlerden itibaren halihazırdaki modern edebiyat, sanat ve sosyo-politik ortama bir tepki niteliği taşımasıdır.¹⁷

Postmodern kuram, modernitenin akılcılık ve akılcılaştırma kurallarını kabul etmez. Postmodern kuramda, yazılan veya anlatılan ifadeler mantıksal bir düzeni ve açıklamayı takip etmek zorunda değildir. Ana prensip, okuru veya dinleyeni şaşırtmaktır. Bu yüzden edebî bir alan şeklinde kabul edilse de kuram, kesin ayırım ve sınıf-

¹⁰ Perry Anderson, *Postmodernitenin Kökenleri*, çev. Elçin Gen, İletişim Yay., İstanbul: 2000, s. 10; Featherstone, *age.*, s. 28.

¹¹ Anderson, *age.*, s. 9.

¹² Fredric Jameson, *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. Nuri Plümer-Abdülkadir Gölcü, Nirengi Kitap, Ankara: 2011, s. 30; Mark Gottdiener, *Postmodern Göstergeler Maddi Kültür ve Postmodern Yaşam Biçimleri*, çev. Erdal Cengiz-Hakan Gür-Arhan Nur, İmge Kitabevi, Ankara: 2005 s. 178; Anderson *age.*, s. 132.

¹³ Anderson, *age.*, s. 25.

¹⁴ Anderson, *age.*, s. 112.

¹⁵ Featherstone, *age.*, s. 63.

¹⁶ Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis Yay., İstanbul: 2010, s. 35.

¹⁷ Helen Thomas vd., "Modernlik/Postmodernlik", çev. Mehmet Süheyl Ünal, *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, ed. Chris Jencks, çev. ed. İhsan Çapcıoğlu, Birleşik Yay., Ankara: 2012, s. 495.

lamalara da karşı çıkmaktadır.¹⁸ Postmodernistler için tek ve doğrusal bir gerçeklik yoktur. Tüm öznel ve alternatifsel gerçeklikler aynı düzlemedir. Bu yüzden onlara göre “*Hermenötik gerçek, nesnel gerçekliğin yerini alacaktır.*”¹⁹ Modernitenin tek hakikati kendisidir. Postmodernitede ise tek bir hakikat değil, hakikatlerden bahsedilebilir. Modernite hakikati, fizikselin ve rasyonalitenin hegemonyasında, nisbî olanı mutlak hale getirmişken postmodernite de hakikati, izafî bir tarzda parçalamıştır.²⁰ Gerçeklik artık küçük parçalardan müteşekkildir ve tek değildir. Bu gibi özelliklerin de etkisiyle Ernest Gellner, postmodernizmi “*öznellikliğin batağına saplanış*” şeklinde görür.²¹

Postmodernizmde herhangi bir değerlendirme kıstası bulunmadığından “ne yapsan yeridir”²² düşüncesi hâkimdir. Postmodernitede zamanın, mekânın ve gerçekliğin devingen ve dilden dile sürekli değişen bir yapıya bürünmesi, “ilkeselliğin” ortadan kalkmasına nedendir. İlkesizliğin ilke olduğu postmodernite, “ne olursa uyar” anlayışını doğurur.²³

Postmodernistler modernitenin çizgisel zaman anlayışını yanlış bulurlar. Onlara göre zaman “şimdi” merkezlidir.²⁴ Geçmiş kaybolmuş bir süre değil, önemini yitirmiş “şimdi”dir. Gelecek, genişleyen “şimdi”dir. Bu yüzden postmodernist zaman anlayışında ânı ve şimdiyi yaşamak önem kazanır. Zamansal süreci geçmiş-şimdi, şimdi-şimdi, gelecek-şimdi biçiminde anlarlar. Zaman tecrübelerin birbirleriyle birleştiği ortak bir durumdur. Sosyolojik olaylara da bu

¹⁸ George Ritzer, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, çev. Şen Süer Kaya, Ayrıntı Yay., İstanbul: 2011, s. 100.

¹⁹ T. J. Winter, *Postmodern. Dünyada Kibleyi Bulmak*, çev. Ömer Baldık-Muhammed Şeviker, Timaş Yay., İstanbul: 2006, s. 44.

²⁰ Ali Bulaç, *Postmodern Kaosta Kible Arayışı*, İnkılap Yay., İstanbul: 2012, s. 31.

²¹ Yasin Aktay, “Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı Mı, Tanrının İntikamı Mı”, *Din Sosyolojisi*, der. Yasin Aktay-M. Emin Köktaş, Vadi Yay., Ankara: 1998, s. 305.

²² Helen Thomas, “Modernlik/Postmodernlik”, s. 520-521.

²³ Müslüm Turan, *Postmodern Teori*, XII Levha Yay., İstanbul: 2011, s. 143.

²⁴ Zygmunt Bauman, *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var Mı?*, çev. Funda Çoban-İnci Kantarcı, De ki Basım Yay., Ankara: 2010, s. 147.

perspektiften bakarlar. Bir A olayı B olayının nedeni olmadan önce A ve B'nin tecrübeye ortak bir bağlantısı bulunmalıdır.²⁵

Postmodernizmin genel özellikleri şunlardır:

1. Postmodernizm kurumsallaşmış sanat ve sanat normlarına muhalif bir tavra sahiptir.

2. Postmodernizm insanın arzu, istek gibi birincil süreçlerini öne çıkaran bedensel bir estetik oluşturur.

3. Postmodernizm din, felsefe, ideoloji gibi bilimsel ve akademik alanlarda tüm üst anlatılara karşıtlığıyla tanınır.

4. Postmodernizm gündelik hayatta imajların gerçekliğe, zamanın parçalanmışlığının zamanın bütünlüğüne galip geldiği bir vasfa sahiptir.

5. Postmodernizm gündelik hayatın estetikleştirilmesini temel bir mesele görür.²⁶

Zamanımızı tanımlamak için artık “geç modernite”, “düşünsel modernite”, “üstmodernite”, “postmodernite” gibi pek çok isim peydah olmuştur.²⁷ Zaman zaman geç modernlik ifadesi postmoderniteye bir gönderme şeklinde algılanmaktadır.²⁸ Modernizmin geleneğe uyguladığı zaman dışına itme ve değersizleştirme stratejisi, şimdi postmodernizm tarafından modernizme tatbik edilmektedir. Postmodernizmin işini kolaylaştıransa, modernden daha muğlak, müphem ve kaygan olmasıdır. Bu süreçte traji-komik olansa, geleneği istenmeyen evlat ilan eden modernizmin, kendisinin gelenek haline gelmesidir.²⁹

Postmodernizm, kendisine yönelik hiçbir tehdidin bulunmadığı, hiçbir rakiple mücadele etmek zorunda olmayan bir kapitalizmin kültürel mantığıdır. Postmodernizm karşısında direnişe başlamak,

²⁵ Murphy, *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, ss. 141-160.

²⁶ Featherstone, *age*, s. 203-204.

²⁷ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yay., İstanbul: 2011, s. 155, 158.

²⁸ Turan, *age*, s. 1, 2.

²⁹ Thomas vd, *agm.*, s. 511.

ancak bu düzen bütün yönleriyle görüldüğünde mümkün olabilir.³⁰ Baudrillard ve Lyotard postmoderni daha çok yeni bilgi ve teknolojiler sayesinde (bilgisayarlar, medya ve en yenisi internet gibi) toplumun ve ekonominin yapısında meydana gelen değişimler çerçevesinde ele alırken Jameson ve Harvey ise, sermayenin dünya çapında etkili olmasıyla kapitalizmin yüksek bir aşamasının hareketi ve her şeyi homojenleştirme teması etrafında açıklamaktadır.³¹ Jameson, bundan dolayı postmodernizmi “geç dönem kapitalizmi” kabul ederken Harvey, “geç dönem modernizmi” ifadesini kullanmaktadır.³²

Postmodernite kapitalizmden kesin bir kopuş değildir. Çünkü kapitalizm üretim ve tüketim modeli olmaya devam etmekte³³ ve konjonktöre göre kendi durumunu ayarlayıp değiştirebilme yeteneğindedir. Postmodernizm, ne yozlaşmanın yeni bir boyutudur ne de teknolojik ve teknokratik yeni bir ütopyanın habercisidir. O geç kapitalizmin yeniden toplumsal inşası ve kültürün bu yönde modifikasyonudur.³⁴

Sonuçta postmodernite ve postmodernizmden söz etmek, kapitalizmle birlikte tüketim kültürü ve tüketim toplumdan bahsetmeyi, tüketim kültürü ve tüketim toplumundan söz etmek de postmodernite ve postmodernizmden bahsetmeyi zorunlu kılar. Çünkü modernite üretimle, postmodernite tüketimle ilişkilendirilmektedir.³⁵

Tüketim Kültürü, Tüketim Toplumunu ve Postmodern Tüketim

Sanayi ya da üretim kapitalizmi dönemlerinde öne çıkan kavram ve değerler; çalışma, tasarruf, tutumluluk ve birikim iken, tüketim

³⁰ Anderson, *age.*, s. 163.

³¹ Best, *age.*, s. 16, 226-227.

³² Gottdiener, *age.*, s. 212.

³³ Robert Bocoock, *Tüketim*, çev. İrem Kutluk, Dost Kitabevi Ankara: 2009, s. 83; Jameson, *age.*, s. 13, 29.

³⁴ Jameson, *age.*, s. 110.

³⁵ Ritzer, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, s. 100.

kapitalizminin yani geç dönem kapitalist (postmodern) anlayışın değerleri ise harcama ve tüketim üzerine bina edilmiştir.³⁶

1929 dünya ekonomik bunalımdan çıkmak için takip edilen Keynesyen ekonomi politikaları ve fordist üretim³⁷ tarzı ilkönce ABD toplumunda ve daha sonra tüm dünyada etkili bir tüketim anlayışı meydana getirmiştir. İşte bu süreç, tüketim toplumu ve tüketim kültürü kavramlarının ortaya çıkmasına ve tartışılmasına sebep olmuştur.³⁸ Modern (kapitalizmin) tüketim yılları 1950-1960'lı yıllar arasını yani kitlesel tüketimin artmasını kapsamaktadır. 70'li yıllarda postmodern tüketimin varlığı tartışma konusu olmakla beraber, 1980'li yıllarda başlayan tüketim tipolojisi ise daha çok postmodern tüketim bağlamında ele alınmaktadır. Modern ve postmodern tüketim arasındaki farklılık mecburen kavram ve kuramlara da yansımaktadır.³⁹

Tüketim toplumuna giriş ya da geçiş, moderniteden kopmayı simgeler. Bu kopuş, kendi kimliğini aramayı, nesnelere tarafından cezbedilmeyi, toplumda hem kendisine hayran hem de kendi kendisinin seyircisi/seyredilene olmayı kapsar.⁴⁰

1973'ten itibaren bir anlamda kitle üretimi ve tüketimini destekler mahiyetteki fordist üretim tarzı ve Keynes'çi ekonomik politika önemini yitirmiştir. Yerine daha esnek emek süreçlerinin ve piyasa anlayışlarının geçtiği, tüketim tarzlarının değiştiği, küresel coğrafi hareketliliğin ve akışkanlığın öne çıktığı, genelde "esnek" bir yapı şeklinde nitelendirilebilecek posfordist bir anlayış hakim olmuş-

³⁶ Abdülkadir Zorlu, *Modern Tüketim Tarihinden Tüketim Araştırmalarına Tüketim Sosyolojisi*, Glocal Yay, Ankara: 2006, s. 17.

³⁷ Henry Ford'un otomobil fabrikasında, seri üretim amacıyla kurduğu montaj bandı temeline dayanan üretim tipidir. Fordist üretim, hızlı ve çok sayıda üretime imkana tanınması nedeniyle, modernizmin üretim tipini (modern kapitalizmi) ve kitlesel tüketim tarzını temsil etmektedir.

³⁸ Banu Dağtaş-Erdal Dağtaş, *Medya, Tüketim Kültürü ve Yaşam Tarzları*, Ütopya Yay., Ankara: 2009, s. 7.

³⁹ Bocoock, *Tüketim*, s. 15, 21; Zorlu, *Üretim Kapitalizminden Tüketim Kapitalizmine Üretim ve Tüketim Teorileri*, Glocal Yay., Ankara: 2006, s. 25-26.

⁴⁰ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya UğurTanrıöver, Yapı Kredi Yay., İstanbul: İstanbul: 2012, ss. 184-186.

tur.⁴¹ Posfordist dönem, finans ve sermayenin küreselleşip hızlı hareket ettiği, tüketimin birey odaklı özelleştiği, hizmet sektörünün önem kazandığı, yeni üst orta sınıfların peydah olduğu ve farklılaşmanın iştihakla arzalandığı bir dönemi ifade eder.⁴²

Postfordizmin, fordizmden ayrılan belli başlı özellikleri şunlardır:

1. Postfordizmde büyük sayıda üretilen seri ürünler yerine daha kişiye özel ürünler tercih edilir. Bu da büyük fabrikaların yerine daha küçük üretim birimlerinin doğmasına neden olur. Müşteri alacağı ürünün tasarım, estetik ve bireysel gösteriş yönüne daha fazla ağırlık verir.

2. Bireylerin daha kişiye özel ürünler istemesi sebebiyle farklı ve fark edilebilir olma, temel anlayıştır.

3. Postfordizmde yeni ve her seferinde yeniden ayarlanabilen teknolojik aletlerin (bilgisayarlar gibi) varlığı, üretimi daha esnek hale getirir.

4. Alışılmış işçi anlayışı yoktur. İşçiler daha karmaşık teknolojilerle bir arada ve zaman zaman sorumluluk alarak çalışırlar.

5. Üretimdeki ve işçilerdeki farklılaşma, toplumsal hayatta yaşam tarzlarının ve kültür biçimlerinin de farklılaşmasını doğurur.⁴³

Günümüz tüketim kalıpları bireylere, bir ihtiyacı karşılamaktan ziyade prestij, farklılık, gruba aidiyet, kimlik, imaj ve sınıflar arası dikey hareketlilik gibi simgesel vaatler sunmaktadır.⁴⁴ Zamane bireyi bir ürüne ihtiyaç duyduğundan veya fiziksel gereksiniminden dolayı değil, o ürünü, imaj ve statüyle çevreyi etkilemek için satın almaktadır. Artık gerçek fiziksel ihtiyaç nedeniyle satın alma ikincil

⁴¹ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, Metis Yay., İstanbul: 1999, s. 146; Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 35.

⁴² Dağtaş, "Tüketim Kültürü, Yaşam Tarzları, Boş Zaman ve Medya Üzerine Bir Literatür Taraması", *Medya, Tüketim Kültürü ve Yaşam Tarzları*, der. Banu Dağtaş-Erdal Dağtaş, Ütopya Yay., Ankara: 2009, s. 70.

⁴³ Ritzer, *Toplumun McDonaldlaştırılması*, çev. Şen Sürer Kaya, Ayrıntı Yay., İstanbul: 2011, s. 220-221.

⁴⁴ Dağtaş, *Medya, Tüketim Kültürü ve Yaşam Tarzları*, s. 7.

planda gelmektedir.⁴⁵ İhtiyaç, kullanım ve fonksiyon değeri açısından bir nesneye belli bir gereksinimi ifade etse de, günümüzde toplumsal açıdan bir “farklılık” arzusunu⁴⁶ meşrulaştırmak için kullanılan mitsel bir kelime haline dönüşmüştür. İhtiyaçların sınırsızlığı miti, aslında farklılık arzusunun kendisine rasyonel bir çıkarımla, hem psikolojik meşruiyet hem de toplumsal onay kazandırma çabasıdır. Bu yüzden

...tüketim kültürü; maddi ürünlere ve hizmetlere olumlu anlamlar atfedilen hedonist (fanteziler), gösteriş ve bir gruba ya da kültüre ait olma (ülkemizde Batı kültürüne dahil olma) gibi amaçlar için estetikleşmiş ürünler ve hizmetlerin satın alındığı, sahiplenildiği, tüketildiği ve bir bölümünün de peşine düşüldüğü bir ortamın kültürüdür. Arzular ve sosyal formlarıyla tüketim, “bir yaşam tarzı içinde hedonist, gösteriş ve bir gruba ya da kültüre ait olma gibi amaçlar için prestiji yüksek markaları, estetikleşmiş ürünleri ve hizmetleri satın alma, sahiplenme ve kullanma” olarak tanımlanabilir.⁴⁷

Tüketim kapitalizmi materyalist bir anlayışta ürünlerin bolca tüketilmesini hedeflemez. Çünkü tüketim kapitalizmi semiyotiktir. Yani ürünlerin, nesnelere gösterge, sembol ve uyandırdıkları duygular üzerinden hareket eder. Bu nedenle Miller, “*pazarlamacılar bifteği değil, cızırtısını sattıklarını biliyorlar; çünkü prim yapacak bir markanın cızırtısı yüksek kâr payı sunarken bifteğin kendisi her kasa için satabileceği düşük marjlı metadır*”⁴⁸ diyerek postmodernitenin semiyotizmi nasıl kullandığını ve basit bir ürünle beraber göstergeler, semboller, imaj ve prestijler sattığını da örneklemektedir. Postmodern kültür ego gibi ikincil süreçlere değil arzu gibi birincil süreçlere, sözcüklerden ziyade imajlara, nesnelere ve nesnelere du-

⁴⁵ Geoffrey Miller, *Tüketimin Evrimi Cinsiyet, Statü ve Tüketim*, çev. Gülçin Vardar, Alfa Bilim Yay., İstanbul: 2012, s. 7-8.

⁴⁶ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., İstanbul: 2012, s. 83.

⁴⁷ Zorlu, *Tüketim Sosyolojisi*, s. 60-61.

⁴⁸ Miller, *age.*, s. 18.

yulan arzulara dalmayı vurgulamaktadır.⁴⁹ Tüketim kültürü sonuçta postmodern kültür kabul edilir.⁵⁰

Tüketim kültürü, doğrudan tüketim toplumuna gönderme yapar.⁵¹ Tüketim toplumu, bireysel harcamanın arttığı, yeni anlam ve sembollere dönüştüğü, kredi kartlarının yaygınlaştığı, coğrafyalar arasında gerek sanal gerekse gerçek hareketliliğin ve yer değiştirmenin normal hale geldiği bir toplumdur.⁵² Çünkü mekan veya uzam artık iletişim ve fiziksel seyahat için engel değildir.⁵³ Tüketim toplumu, hem ürünlerin hem de toplumsal ve insani ilişkilerin hızla üretilip tüketildiği bir toplumdur.⁵⁴ Çünkü ürünlerin bolluğu bireye, ne kendi ne de diğerleri üzerinde fikir yürütecek fırsat vermektedir. Bu sebeple bazıları için modernitenin akılcı görüşlerini zayıflatan eleştirel düşünce değil, toplumsal bir değişimle ortaya çıkan ve hız kazanan tüketim toplumu olmuştur.⁵⁵

Artık küresel bir tüketim toplumunda yaşıyoruz ve tüketim davranışı kalıplarının, iş ve aile hayatımız dahil hayatımızın diğer her yönünü etkilememesinin imkânı yok. Artık hepimiz daha fazla tüketme baskısı altındayız ve bu yolda kendimiz tüketim ve emek piyasalarında metalara dönüşüyoruz.⁵⁶

Tüketim toplumunun özelliği, nesnelere ve ürünlerin alabildiğince bol bulunmasıdır. Nesne ve ürünlerin, yani her şeyin hizmet şeklinde bireyin kişisel kullanımına sunulmasıdır.⁵⁷ Böylece birey tükettiği her üründe kendisini özel, seçkin ve önemli hissetmektedir. Tüketilen ürün herhangi bir ihtiyacı karşılamaktan veya faydayı sağlamaktan ziyade sizin prestij ve seçkinliğinize özel bir ilgiyi ve hizmet tatminini yerine getirmektedir. İşte bu noktada du-

⁴⁹ Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, s. 122, 164.

⁵⁰ Featherstone, *age.*, s. 145.

⁵¹ Featherstone, *age.*, s. 187.

⁵² Zorlu, *Tüketim Sosyolojisi*, s. 59.

⁵³ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 51.

⁵⁴ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, s. 204.

⁵⁵ Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 326.

⁵⁶ Bauman, *Tüketiciler Dünyasında Etiğin Bir Şansı Var mı?*, s. 53.

⁵⁷ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, s. 188.

rum, çoktan postmodern tüketimin sahasına girmiştir. Günümüz postmodern piyasasında, tüketip tüketmemekte iradesini kullanan ve tasarrufu tercih edenlerin yerinin olmadığına inanılır veya bu tipolojiler zaman dışına itilir. Çünkü “harcama, haz, hesapsızlık” gibi kavramlar “tasarruf, çalışma ve mal varlığı” gibi unsurların tah-tını yerinden etmiştir. Hatta tüketicilik âdeta bir vatandaşlık göreviymiş gibi empoze edilerek, “*tasarruf etmek Amerikalılık değildir*” sözü ön plana çıkarılmıştır.⁵⁸ Sanayi sonrası eğitim rekabetçi tüketimler yaratırken ortaya çıkan tüketim toplumu bir anlamda yeni köleler husule getirir: “Vazgeçilemeyen alışkanlıkların kölesi bireyler” ve “kıskançlık kölesi bireyler.”⁵⁹

Postmodern tüketimin en temel ve belki de en belirgin özelliği satılan malların niceliksel çokluğu değil, ürünle beraber satılan eğlencenin, prestijin, kimlik, statü göstergelerinin ve sembollerin kemmiyet açısından fazlalığıdır.⁶⁰ Postmodern tüketim iki temel açıdan anlaşılmalı çalışmalıdır. Birincisi, bireyin ve toplumun kendilerini tükettikleri nesnelere vasıtasıyla anlamlandırarak ilişki kurmaları, ikincisiyse yine nesnelere aracılığıyla toplumsal sınıflandırma ve farklılaşmanın gösterilmesidir.⁶¹ Modernizmin düsturlarından olan hızlı ve bol üretim anlayışı, postmodernizmde yerini, kitle iletişim araçlarının kullanılarak enformasyon ve hizmet işlemleri ağırlıklı esnek üretime bırakmıştır.⁶² Kültürlerin birer tüketim materyaline dönüşmesi bu esnekliği açıklayan önemli bir unsurdur. Postmodern tüketici portföyü ise, yoğunlaştırılmış reklamlar karşısında kendi zevk ve arzularının tatmin edilmesini, devamlı surette yenilenmesini ve taltif edilmesini bekleyen tipolojidir. Postmodern tüketimde, nesnenin ve bireyin arasındaki ilişkinin bir anlamlar bütününe dönüşmesi ve bu anlamlar sayesinde bireyin toplumsal hayattaki ontolojik özneliğini nasıl bir “modus vivendi”ye

⁵⁸ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, s. 88, 89.

⁵⁹ Ivan İlich, *Şenlikli Toplum*, çev. Ahmet Kot, Ayrıntı Yay., İstanbul: 2011, s. 59.

⁶⁰ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, s. 195.

⁶¹ Baudrillard, *age.*, s. 62.

⁶² Helen Thomas vd, “Modernlik/Postmodernlik”, s. 513-514.

(yaşam tarzı) çevirdiği ön plana çıkmaktadır. Birey, satın aldığı ürünlerle toplumdaki diğer bireylere de belli bir ileti göndermektedir. Postmodern tüketim, akılcı değil daha çok sembollerin tüketimini içeren bir aktivitedir.⁶³

Modern zamanlara kadar iktisadın insan yaşamı ve edimleri üzerindeki etkisi, “*var olmaktan*”, “*sahip olmak*”a doğru bir süreç ve yozlaşma biçiminde yorumlanırken, postmodern dönem içinse bu süreç, “*sahip olmak*”tan, “*gibi görünmek*” şekline dönüşmüştür. Böyle bir durumda da bireysel gerçekliğin toplumsal gücün hegemonyasında bulunması nedeniyle, bireysel gerçeklik ancak “kendisi değilse” yaşam hakkı bulmaktadır.⁶⁴ “Gibi olmak” Baudrillard için de, postmodern dünyayı özetleyen anahtar bir ifadedir.⁶⁵ Bazıları tarafından postmodern çağda tüketimin “sahip olmak” merkezinde geliştiği ifade edilse de Sennett, yeni tüketim biçimlerinin “*sahiplenme duygusunu azalttığına*”⁶⁶ dikkatleri çekmektedir. Postmodern tüketimin insanlara sunduğu anlık tatmin, bireyin kendi ontolojik gerçekliğinden gelen değerlere değil, piyasanın ürettiği yapay (ersatz) değerlere sarılmasını sağlar. Hayatı boyunca saygı görmek ve toplumsal varlığını ispatlamak isteyen birey bu yapay değerleri tüketir. “*Var olabilmek için tüketir, tüketirken tükenir.*”⁶⁷

Postmodern tüketimde ürünler kendi bünyesinde bir tatmin vaadi oluştururlar. Bu vaad, kendini gerçekleştirmek ve özgürlüğünün peşinden gitmek isteyen tüketiciye denenmemiş bir arzunun heyecan ve tecrübe mesajını iletir.⁶⁸ Çünkü postmodernitede her şey

⁶³ Maria Kniazeva-Alladi Venkatesh, “Food for Thought: A Study of Consumption in Postmodern US Culture”, *Journal of Consumer Behaviour*, Vol. 6, Johns Wiley & Sons LTD., 2007, s. 422.

⁶⁴ Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev. Ayşen Ekmekçi-Okşan Taşkent, Ayrıntı Yay., İstanbul: 2010, s. 40-41.

⁶⁵ Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*, s. 16.

⁶⁶ Richard Sennett, *Yeni Kapitalizmin Kültürü*, çev. Aylin Onocak, Ayrıntı Yay., İstanbul: 2011, s. 13.

⁶⁷ Cevahir Kakaliçoğlu, “Küreselleşmenin Ahlaki Serencâmı: Değerlerin Tüketimi”, s. 361, <http://iys.inonu.edu.tr/webpanel/dosyalar/1427/file/CevahirKakalicoglu.pdf>, [9.2.2013]

⁶⁸ Bauman, *Küreselleşme*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul: 2012, s. 86.

birer oyun ve eğlenceyle harmanlanarak sunulmaktadır. Postmodern tüketimin ve tüketicinin istediği, arzunun tatmini değildir. Arzunun yeni bir arzuyu doğurmasıdır.⁶⁹

Postmodern tüketimcilikte arzu duyulan şey, tüketilen “gerçek” çikolata, “gerçek” otomobil, ev veya mobilya değildir. Aslında bu “gerçek” nesnelere, arzuların yerine konan şeylerdir; doyurulması istenen arzular, sembolik arzular olup, kültürel sembolizm tarafından dolayımından, biyolojik olarak sahip olunan arzular değildirlerdir. Baudrillard burada haklıdır...Tüketim doyum vaat eder, “gerçek şeyi” yani gerçek orgazmik doyumunu sağlamaz.⁷⁰

Postmodern tüketici; günlük mutluluk, anlık tatmin isteyen, gerçek ihtiyaçlarını erteleyen, geçmişle geleceğin üst üste bindiği tecrübeyi arzulayan, içerikten ziyade üsluba (biçime, görüntüye) önem veren bireydir. Hayat düsturunu Descartes’ci çıkarımı tersine çevrimleyerek “alışveriş yapıyorum o halde varım” şeklinde özetleyebilen, postmodern süreksizliği de farkında olmaksızın “kullan at, yeniden al”da tecrübe eden bireydir.⁷¹ Bunu sağlayabilmek için “*İnsan benliğindeki sahip olma tutkusunu, bilince gönderilen doğrudan ve dolaylı mesajlarla tüketime yönlendirilmektedir.*”⁷²

Sonuçta postmodern tüketimin genel görünümü şu şekilde özetlenebilir:

Postmodern tüketimin mantığında, nesnelere işlevlerinden, faydalarından, kullanım ve değişim değerlerinden soyutlanarak, sadece göstergesel ve prestij açısından, adeta uzay boşluğunda yüzercesine birbiri ardınca gelmesi ve tatmin edilemeyen bir tatminsizlik yaratması vardır.⁷³ Postmodern tüketimin temel düşüncesinde, sadece

⁶⁹ Bauman, *Kürselleşme*, s. 87.

⁷⁰ Bocock, *Tüketim*, s. 118.

⁷¹ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 193-194; Bauman, *Etğın Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?*, s. 127; Yalçın Kırdar, *Postmodern Pazarlama ve Tüketim Kültürü*, Moss Yay., İstanbul: 2012, s. 46, 175-176.

⁷² Zafer Erginli, “Tüketim Çıkılmazındaki İnsan ve Tasavvuf”, *Bursa’da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-3*, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yay., Bursa: 2004, s. 75.

⁷³ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, s. 219.

metaların üretilip tüketilmesi yoktur. Bedenin, insani ilişkilerin, dinin ve dini motiflerin, cinselliğin, arzuların ve duyguların, kültürlerin vb. şeylerin *gösterisel ve fantastik* bir tarzda tüketilmesi vardır.⁷⁴ Kültürel içerikler ve nitelikler de, artık konfor ve prestij ögesi veya sembolü olduğu andan itibaren birer postmodern tüketim nesnesine dönüşmektedir. Farklı yaklaşımlara rağmen neticede tüketilen nesnelere değil, ilişki biçimleridir.⁷⁵

Nesnelerin, kültürlerin, arzuların, insani değer ve ilişkilerin vs.'nin tüketilmesine, dinlerin, öğretileriyle engel olabileceği düşünülse de pratik olarak bu hâlâ gerçekleş(e)memiş bir varsayımdır. Bocock'un tüketim malları ve arzularından insanları uzaklaştırabilecek ve bilinçdışı arzuların tatminini sağlayabilecek tek gücün din olduğunu ifade etmesi dikkat çekicidir. Günümüzde özellikle dinsel çeşitliliğin arttığı Amerika'da sonu gelmez bir tüketimin olması, Bocock'un iddiasıyla çeliştiği gibi, dinin postmodern tüketime eleştirel yaklaşımının da yeterli olmadığını göstermektedir. Hatta aralarında İslam'ın da bulunduğu pek çok din, tüketimi ıslah etmek yerine tüketimden etkilenen bir durumdadır.⁷⁶ Bu da "*sonuç olarak bir eksiklik duygusu üstüne oturan tüketimin denetim altına alınabilmesi olanaksızdır*"⁷⁷ düşüncesini doğurmaktadır.

Müslüman Kimliğinin, Dini Unsurların ve Sembollerin Postmodern Kapitalizmle Karışımı

A. Postmodern Tüketim Karşısında Müslüman Kimliğin Yeni Eğilimleri:

Müslümanların, fikirsel açıdan yeni eğilim ve yaşam tarzlarının, modernizmin karşısında bir yenilmişlik, kaybetmişlik psikolojisi içinde, tepkisel olarak çıktığını söylemek yanlış gözükmemektedir. Çünkü dindar kesimin modernizm ve sekülerizmle biteviye süren savaşı, modernizmin ürettiği her kavram ve durumun karşısına,

⁷⁴ Baudrillard, *age.*, s. 230.

⁷⁵ Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, çev. Oğuz Adanır-Aslı Karamolloğlu, Boğaziçi Üniversitesi Yay., İstanbul: 2011, s. 242.

⁷⁶ Bocock, *Tüketim*, s. 121-122.

⁷⁷ Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, s. 247.

İslami versiyonunu koyma kaygısını doğurmuştur. İslami hareketlerin Batı odaklı ideolojiler ve izm'ler karşısındaki başarısızlıkları, müslümanları iki yola kanalize etmiştir. Ya daha radikal ve militanca sözde dini örgütlere katılmışlar,⁷⁸ ya da zamanın güncel yaşam tarzlarıyla entegre olmuşlardır. Modanın karşısına İslami moda, pop ve rockun karşısına yeşil pop ve rock, kapitalizmin karşısına erdemli işadama, sosyetik kadın derneklerinin karşısına, en Avrupai ve pahalı tesettür kıyafetleri içinde hayırsever dindar kadın figürlerini yerleştirmeleri buna örnektir.⁷⁹ Adeta “düşmanınızın silahıyla silahlanınız” anlayışı temel alınmıştır. Ancak buradaki silahlanma sürecinde rakibin maddi temelli ilkeleri, düşünceleri ve uygulamaları, İslami idealleri geri plana itmiştir. Müslümanlar bu silahla kendilerini yaralamış gözükmektedir. Coca-Cola'nın karşısına Zemzem Cola'nın, yakın zamanda Türk pop-star yarışmasının karşısına ilahi yarışmalarının konulmasını, akışkanlığın ve merkezsizliğin hakim olduğu postmodern “ağ toplumlarında”⁸⁰ bir çeşit kendi kimliğini oluşturma çabasına örnek gösterebiliriz. Ancak bu değişimdeki hedefler de Batı'nın ulaştığı ve ulaşmak istediği noktalardan farklı değildir ve özgün bir kimlik oluşturma sonucunu getirmemektedir.

Geçmiş dönemlerin cihat, şehitlik gibi din odaklı kimlik vurgusunun yoğun olduğu kavramlarla yapılan bir hicret yerine, bireysel bir sınıf atlama ve parasal birikim meydana getirme şeklindeki bir hicret yeğlenir gözükmektedir.⁸¹ Çünkü postmodern tüketim kültüründe ürün ve nesnelere dolayısıyla gerçekleştirilen bireysel mücadele ön plandadır. Bu gibi görünüşler, Müslümanların sekülerleştiği eleştirilerini beraberinde getirmektedir. Oysa gerçek çatışmanın “İslam” ile “modernleşme” arasında değil, asıl çatışmanın “din” ile “sekülerlik” arasında olduğunu ve bunun böyle anla-

⁷⁸ Winter, *Postmodern Dünyada Kibleyi Bulmak*, ss. 26, 226.

⁷⁹ Patrick Haenni, *Piyasa İslamı İslam Suretinde Neoliberalizm*, ss. 9, 17, 35.

⁸⁰ Manuel Castells, içinde yaşadığımız toplumu, bilgisayar ve telekomünikasyon sistemleri ve kapitalizmin bu sistemler sayesinde yayılması sebebiyle “ağ toplumu” olarak tanımlamaktadır. Bkz. Anthony Giddens, *Sosyoloji*, haz. Cemal Güzel, Ayraç Yay., Ankara: 2005, s. 665-666.

⁸¹ Haenni, *age.*, s. 65.

şılması gerektiğini ifade edenler vardır.⁸² Çünkü Müslümanlar yeni eğilimlerin karşısında, yaşamlarını adeta dini ve seküler olarak ikiye bölmüşlerdir. Yani Müslüman'ın tüm eylemlerinin referansı konumundaki din, kamusal, modernist, kapitalist veya postmodern vb. terimlerle nasıl tanımlarsak tanımlayalım, kendine kesin bir yer bulabilmiş değildir. Bu yüzden gelenekselcilerin; geleneksel perspektif açısından seküler olan hiçbir şey yoktur; tek bir alan vardır, o da dinin belirlediği alandır⁸³ tezi, şu an için geçerliliğini yitirmiş durumdadır.

Yeni eğilimde cemaatsel ve kolektiflik anlayışının yerini, *bireysel ekonomik başarı*⁸⁴ almıştır. Bu anlayış, 'Günümüz Müslümanı'nın temel niteliği ve hedefi haline gelmiştir. Yeni eğilimin Müslüman anlayışı, bireysel, ekonomik yönden gelişmiş, başarılı ve kendini gerçekleştirmiş bir dindar algısına sahiptir. Bu eğilim, kendini diğer dindarlardan farklı, başarılı ve özgür görme anlayışını doğurarak bir çeşit burjuvalaşmaya neden olmaktadır.

Çatışmacı bir şekilde de olsa, dindar ve modern kesimin her ikisinin birbirleriyle diyaloga girdikleri ve karşı tarafın yaşam biçimlerini gözlemleyerek birbirlerinden etkilendikleri de inkâr edilemez. Her iki taraf da şu an için kendi katı söylemlerini bırakmış ve modern dünyanın eğitim, ekonomi, iletişim, tüketim vb. kavramları ve dilleriyle konuşur olmuşlardır.⁸⁵ Gerçekte, İslam'ın kamusal alana girmesi, Müslümanlara öznellik ve özgürlük sağlarken bir taraftan da Müslümanların kolektif ruhu sağlayan cemaat anlayışından kopmasına ve uzaklaşmasına neden olmaktadır.⁸⁶ Günümüz dünyası toplumsal sınıfların, söylemlerin ve tecrübelerin kolektif bir amaç oluşturmaya yönelik eylemlerini sonuçsuz bırakmaktadır.

⁸² Ali Bulaç, "Modern ve Mahrem", *Mahrem'in Göçü*, ed. Nilüfer Göle, Hayy Kitap, İstanbul: 2011, s. 237.

⁸³ Seyyid Hüseyin Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, çev. Şahabeddin Kılıç, İz Yay., İstanbul 1996, s. 16.

⁸⁴ Haenni, *age.*, s. 76.

⁸⁵ Nilüfer Göle, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, Metis Yay., İstanbul: 2000, s. 12.

⁸⁶ Göle, *age.*, s. 33.

Çünkü toplumsal yaşamda kaybolan yön ve bütünlük duygusu,⁸⁷ insanları daha da bireyselliğe ve parçalanmaya itmektedir. Fakat buradaki bireysellik, amaçsız, hedefsiz, izafi yanı ağır basan, sınırlar ve kimlikler arasında geçirgenlik kabiliyetine haiz postmodern bir bireyselliktir. Dini grup ve cemaatler de bu bireysellikten korunabilmiş değildir. Yeni eğilimler sebebiyle cemaatlerin de bir değişim geçirdiğini, geçmişteki İslamcı kavram ve söylemlerini eskisi gibi yüksek perdeden dile getirmediklerine dikkatleri çekmek gerekir. Bunun sebeplerinden biri aşkın bir kaynağa sahip ve bozulmamış din mensuplarının ancak “kendi” olarak kalabileceği⁸⁸ söylenirken, postmodernitenin tüm aşkınlıkları ve meta anlatıları reddetmesi, müslümanın nasıl bir “özne”lik edineceği probleminin ortaya çıkarmaktadır. Müslüman öznenin kendini tanımlaması artık sadece kendi dinsel dili içinde⁸⁹ gerçekleşmemektedir. Postmodern bir kaos ve çoğulculukta feminist, laik, sosyalist ideolojiler, yeni cinsel kimliklerin, lüksün ve elitizmin jargonlarını kullanması veya kullanmak zorunda bırakılması bunun birer kanıtıdır. Çünkü postmodernizm toplumsal yaşamda, kenarda köşede kalmış ve seslerini duyuramamış etnik, yerel, ötekileşmiş, marjinal birey ve grupların fark edilmelerini sağladığı iddiasındadır. Bu yüzden son zamanlarda toplumsal ve gündelik hayatta sıklıkla kadınların, eşcinsellerin, siyahların, bölgesel özerklik savunucularının vb. hak ve özgürlük istekleriyle karşılaşırız.⁹⁰ Postmodernizmin tüm kesimlere söz hakkı verdiği bir ortamda İslamcı hareket içinde kendilerini bireysel yönde geliştiren kadınlar, kendi kimlik ve cinselliklerine özgün yorumlar ve anlayışlar getirmişler ve İslamcı erkeğin “sahte korumacılık” tavrı takındıklarını belirterek onların kadınlar hakkındaki tanımlarını eleştirel biçimde sorgulamışlardır. Sonuçta bireysel, kendi yaşam tarzını kendine özgü yaklaşımlarla inşa eden bir kadın modeli ortaya çıkmıştır. Bu da İslamcı hareket içindeki alı-

⁸⁷ Turan, *Postmodern Teori*, ss. 102-105.

⁸⁸ Ramazan Altıntaş, *Din ve Sekülerleşme*, Pınar Yay., İstanbul: 2005, s. 94.

⁸⁹ Göle, *Modern Mahrem*, s. 35.

⁹⁰ Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s. 64.

şılmış cinsiyet ve rol kimliklerin sarsılmasına neden olmuştur.⁹¹ Geçmiş dönemlerde baba evini terk etmek tüm kadınlar için evlenmekle özdeşken⁹² modernite ve postmodernitede bu özdeşlik kişisel başarı, özgürlük ve kendini gerçekleştirme yönelimleriyle değişmiştir.

Müslümanın dinî anlayışındaki yeni eğilimlerin, daha önce kimliğiyle uyuşmayan, kendisinde görülmemiş düşünce ve hareket tarzlarının ortaya çıkmasının diğer bir nedeni de, Batı'nın icat edip sunduğu her türlü teknolojik, kültürel ve sosyal yeniliğin alternatifini üretme gayretkeşliğidir. Örneğin, gündemde kalabilmek adına İslami sosyalizm, İslami feminizm, İslami çevrecilik gibi yönelimler, dindarları İslam'ın her çağa seslenebilme niteliğini gerçekleştirdikleri yanılışına sürüklemektedir.⁹³ Oysa ki bu, postmodernin eklektizm ve kolaj tekniklerini kullanmaktan başka bir şey değildir. Dindarın merkezî (Mutlak Güç) bir sabitlik içindeki hareketli kimlik anlayışı, yerini "azıcık ondan azıcık bundan" şeklindeki postmodern bir akışkanlığa sürüklemektedir. Bu akışkanlık, kimlikle beraber dindar zihniyetinin kayganlığına yol açan ve çevresindeki kültürle eklemlenen ve kendi İslami düşüncesine bağlantısız "gönüllü yaşayan" bireyler doğurmaktadır.⁹⁴ Bu konuda Müslümanların kendilerini ironik hallere soktuğu teknik gelişmeye örnekse, Malezya tarafından geliştirilen ve daha icadından itibaren işlevselliğinin ve kullanım değerinin şüphe götürdüğü dünyanın ilk abdest alma makinesi, "abdestmatiktir." 2012 yılında görücüye çıkan bu ürün, din ile modernitenin akılcı otomasyonunu mezceden görünümüyle ancak postmodernitenin gadget⁹⁵larına yaklaşabilmektedir. Abdest süre-

⁹¹ Göle, *Modern Mahrem*, s. 41.

⁹² Anthony Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*, çev.İdris Şahin, Ayrıntı Yay., İstanbul: 2010, s. 54.

⁹³ Haenni, *Piyasa İslamı*, ss. 30-31.

⁹⁴ Haenni, *age.*, ss. 17, 31.

⁹⁵ Gadget'lar, ıvır zıvırlar şeklinde tanımlanabilir. Ya da "zımbırtı" biçiminde. Makine gerçekten bir işe yararken zımbırtı, bir işe yaradığı düşünülen nesnedir. Makine belli alanlardaki işlevleri biçimlendirmektedir. Zımbırtı ise, bir çeşit şaşkınlık ve hayranlık alameti olan uyduruk işlevlere sahiptir. Bkz.

since bir makinenin önünde durmak ve aynı zamanda dini bir vecibeyi gerçekleştirdiği düşüncesi, dindara büyük işler başardığı, zamana damgasını vurduğu gibi duyguları yalnızca göstergesel ve yüzeysel olarak verebilmektedir. Bu tür faydasız nesnelere üzerinde yoğunlaşmanın temel nedenlerinden biri, modernitenin büyüme ideolojisinin, az gelişmiş ve gelişmekte olan Müslüman ülkeler için de varılması gereken bir hedef kabul edilmesindedir. Müslümanlar bu süreçte bazen kapitalizmi restore ederek, bazen de sosyalizm, liberalizm veya diğer ideolojilerden devşirmeler⁹⁶ yaparak İslami bir tarz meydana getirdikleri yanılgısına kapılmışlardır. Bu devşirmeler toplumsal hayatın bir çok alanında karşımıza çıkmakta ve İslami yaşam tarzını, kendi dışındaki şekillere büründürerek eklenmiş bir kolaj haline çevirmektedir. Moderniteyle bir tür uzlaşma gerçekleştirme veya onun referans noktalarını kullanmak için aranan uzlaştırıcı kültür, postmodernitenin varsayımları olmuştur. Türkiye’de son yirmi yıl içinde “İslami Kapitalizm”in gelişmesi, Müslümanların neoliberalleşme süreçleriyle yakın ilişkisini göstermesi⁹⁷ açısından bu duruma başka bir örnektir. Bir diğer çarpıcı örnek de, benzerlerine yalnızca Batı kültüründe rastlanabilecek, cinselliğin sınırsızca yaşanmasının bir çeşit somutlaşması ve ticari kaygıya dönüştüğü “sex shop”ların İslami versiyonunun çıkmasıdır. İnternet üzerinden kurulan ve Türk basınında bir hayli ilgi çeken “Helal Seks Shop” Türkiye’nin ilk İslami seks shop’udur.⁹⁸ Burada dini bir kavram olan “helal”in kavramsal ve değersel tüketimi ile cinselliğin tüketimi bir aradadır.

Sonuçta da İslam ile yan yana gelmesi düşünülemez kavram ve söylemler birlikte kullanılır hale gelmiştir. Böyle bir yaklaşım, kuralsız ve disiplinsiz melezliğin, karışımın ve akışkanlığın savunul-

Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, ss. 61, 126-127; *Nesneler Sistemi*, ss. 144-146.

⁹⁶ Bulaç, *Postmodern Kaosta Kible Arayışı*, s. 25.

⁹⁷ Banu Gökariksel- Anna J. Secor, “New transnational geographies of İslamism, capitalism and subjectivity: the veiling-fashion industry in Turkey”, *AREA*, Vol. 41, No:1, 2009, s. 11.

⁹⁸ Tayfun Atay, http://www.radikal.com.tr/yazarlar/tayfun_atay/helal_sex_shop_memelekete_hayirli_olsun-1156296 [22.10.2013.]

cusu, postmodernitenin genel bir özelliğidir. Çünkü postmodern düşünce ve kapitalizm heterotopik⁹⁹ dünyalar yaratmaktadır.

B. Dini Unsur ve Sembollerin Postmodern Kapitalizmle Karışımı ve Tüketimi

Çağımızda dinin ve dinî doktrinlerin, piyasayı ve ekonomiyi düzenlemesi ve bunların ahlaki kurallarını koyma beklentisi acil ve öncelikli sorun olarak görülmemektedir. Değişimle beraber, dinî ve dinsel işlevi tamamen tersine dönmüş gibidir. Beklenti, “*dinsel ürün-arz*” noktasında yoğunlaşmıştır. Bu da “dinsel ürün”ün radikal boyutlarından soyutlaştırılmasını ve evcilleştirilmiş bir hale dönüşmesini sağlayacaktır. İkinci etkiyse, dini hassasiyetini ön plana çıkarmayanlara pazarlanma endişesi açısından “*dinsel ürün*”ün, kendini tanımladığı ve sembolleştirdiği yönlerinin ılımlaşmasına ve sekülerleşmesine neden olacaktır.¹⁰⁰ Piyasa ve ekonomide kaygı, İslami prensipler ve bu prensiplerle ayakta kalmak değildir. İslami düsturların doktrinel boyutu da değildir. Bu süreçte “*teolojik bir perspektifle İslami değerleri övmenin anlamı yoktur. Önemli olan sosyal fonksiyonlarını ön plana çıkararak İslam’ı satmaktır.*”¹⁰¹ Dinsel içerikli ürün, doktrinsel boyutunun ve kimlik endişesinin daha arka saflarda kaldığı ticari bir ürün haline gelmiş konumdadır.¹⁰² Yeni eğilimlerde, dinsel içerikli öğenin piyasaya sunumunda, dinsel vurgular azaltılarak, ürünün sadece dindar bir kesime değil, tüm kesimlere hitap etmesi sağlanmaya çalışılmaktadır. Bu gerçekleştirilirken de, ister istemez İslami motifler daha geri plana itilmektedir.¹⁰³ Yani her malın bir alıcısı vardır anlayışının gereği, bir ürünün hitap ettiği kesimlerin daha da genişletilmesi, daha da “globalleştirilmesi” ağır basmaktadır. Çünkü postmodernite dine, kamusal

⁹⁹ “Heterotopia” kavramıyla Foucault, birbirleriyle yan yana bulunması imkan dahilinde olmayan çok sayıda dünya ve yaşam tarzının yine birbirleriyle ortak paydasının bulunmasının olanaksız olduğu bir mekanda üst üste binmesi, yan yana gelmesini kast etmektedir. Bkz. Harvey, Postmodernliğin Durumu, s. 64.

¹⁰⁰ Haenni, *Piyasa İslamı*, s. 58.

¹⁰¹ Haenni, *age.*, s. 61.

¹⁰² Haenni, *age.*, s. 64.

¹⁰³ Haenni, *age.*, s. 72.

alana çok taşmamakla birlikte, bireyin veya küçük grupların kendilerine hitap eden ve (hitap ettiği konular genellikle hoşgörü, ahlaklı olma, insan sevgisi, dürüstlük vb. gibi) toplumsal yaşamda bir şeyleri değiştirme gereği duymayan, suya sabuna dokunmayan konuları kapsayan bir İslam'a tahammül edebilir. Bu yaklaşım, postmodernitenin meta anlatılara, birey ve topluma genel bir gerçekliğin öğretilmesine karşıt olmasını akla getirmektedir. Çünkü postmodernite, modernitenin aksine toplumsal hayatta dine yer verir. Ancak dine yalnızca kültürel bir öge şeklinde varlık hakkı tanır. Bu yaklaşımı kabul etmek ise, İslam'ın din olarak kendi varlığı ve prensipleriyle çelişmesi demektir. Neticede postmodernite toplumsal hayat çemberinde dine ve İslam'a yer verir. Yalnız bu yer, merkezde değil çevrede (periferi) bulunmalıdır. Bunu da düzenleyen postmodern tüketim kapitalizminin piyasa kurallarıdır.

Bireycilik, parasal birikim ve güç, yeni eğilimin önemli hedefleri arasındadır. Sosyal adalet, azla yetinme, sade yaşam ve zenginlik-tense fakirliği yeğleme gibi anlayışların '*yeni eğilim dünyası*' içinde yeri yoktur. Haenni, bu açıdan bu yeni eğilimin fakirliği "*potansiyel günahkârlık*" olarak algıladığını ve yoksulların bulunmadığı ve yer verilmediği bu dünyaya "*piyasa İslamı*" demektedir.¹⁰⁴ Dindarlar, ekonomik açıdan yükseldikçe, sınıf atlayıp sınıf değiştirdikçe bir çeşit burjuvalaşma görünümü sergilemektedirler. Buradaki burjuvalaşmada, geçmiş hâkim sınıfların benzer hareketlerini sergileyen ve değerlerini kabul eden bir yabancılaşma, başkalaşma söz konusudur. Yani yeni eğilim, bir tür "*karşıt elitler*" doğurmaktadır.¹⁰⁵

Yeni eğilim hareketlerini ve icraatlarını meşru bir zemine oturtmak için de yeni bir mit oluşturur: "*Paranın-zenginliğin hem Batı ile hesaplaşmada rövanş almanın aracı hem de Allah'ın sevgili kulu olmanın bir göstergesi olduğudur...*"¹⁰⁶ Bu durumlarıyla Müslümanların artık mazlum rolünden soyunduklarını ve kendilerini de maz-

¹⁰⁴ Haenni, *age.*, s. 83.

¹⁰⁵ Göle, *Mahremin Göçü*, Hayy Kitap, İstanbul: 2011, s. 100.

¹⁰⁶ Haenni, *Piyasa İslamı*, s.87- 88.

lum olarak görmediklerini düşünenler vardır.¹⁰⁷ Yeni elit dindarlar, oluşturdukları sosyetik yaşam tarzıyla toplumun fakir kesimlerinden ve belli ibadet türleriyle (para odaklı yardımlar vb.) de toplumun diğer dindarlarından ayrılırlar. Hal ve tavırları, hem sosyal hem de dinî açıdan kurtuluşu gerçekleştirmiş, örnek vatandaşı ve örnek kul tutumudur.

İslam'ın tüketiminden, tüketimin İslam'ına doğru bir evrilme yaşadığını düşünen Bilici, anlattığı bir anekdotla yeni Müslüman eğilimlerin, dini nitelikli göstergeleri nasıl tükettiklerini şöyle örneklemektedir:

Caprice Hotel'in açık büfe kısmında (96 yazında) asılı olan bir hatırlatma vardı: "Yiyiniz, içiniz; fakat israf etmeyiniz." Bir ayet olan bu ifadenin altında "Ayeti Kerim'e" yazılıydı. Burada ayetin hem genel anlamda tüketim hem de özel olarak açık büfe bağlamında araçsallaştırılması ve "İslam'ın tüketimi"ne oranla –çünkü, doğrusu "Ayet-i Kerime"dir- daha az doğruluk/mükemmellik kaygıları taşınması bu tür bir geçiş sürecini örneklemektedir.¹⁰⁸

Bir diğer örnek ise, 2014 yılı içinde Caprice Otel sahip ve sermayesinin bir projesi olan ve Rize gibi küçük ve muhafazakar şehirlerin bile billboardlarını süsleyen "Ebu Eyyüp El-Ensari House" adıyla zuhur eden Malezya tatilidir. Reklamlarda, yine Müslümanlara sözde İslami unvanlara göre hazırlanmış, beşyıldızlı otel ve tatil köyü fırsatları sunulmakta ve bu sefer hedef coğrafya yurtdışı olmaktadır. Ancak burada kapitalizmin unsurları ile İslam tarihinin önemli bir figürü olan Eyyüp El-Ensari sembolü, ticari bir araç şeklinde tüketilmektedir. Sahabe evinin, İslam tarihinde peygamberi ağırlaması ve İslamın Medine dönemindeki ilk toplantılarının burada yapılması açısından önemi büyüktür. Bu önemli sembol, kapitalizmin otel tatili projesiyle karıştırılarak Müslümanların tüketimine sunulmaktadır. Bu tüketim esnasında dini sembollerin varlığı, lüksün

¹⁰⁷ Göle, *Mahrem'in Göçü*, s. 103.

¹⁰⁸ Mücahit Bilici, "İslam'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı", s. 225, bkz. 19 no'lu dipnot.

ve israfın göz ardı edilmesinde adeta bir çeşit paravan görevi görmektedir.

Avrupa'daki Müslüman firmaların kendi dini logolarını ve kavramlarını kullanarak satışlarının % 40'ını Müslüman olmayan kitlelere pazarlıyor olması, tesettür ve dini içerikli kıyafetlerin anlam ve sembollerinin de birer pazarlama metana indirildiğinin kanıtıdır.¹⁰⁹ Saad, dinin ve dinî ürünlerin büyük bir ticarî güce ve sektöre sahip, şimdiye kadar tasarlanan en mükemmel ve pazarlamacılar için eşsiz bir ürün olduğunu öne sürer. Dinî film, kanallar, kitaplar ve müzik, yüksek bir kâr marjına sahiptir. Bu yüzden din, pazarlamacılar için eşsiz bir üründür. Saad, dinin bu niteliğini dört özelliği dolayısıyla kazandığına inanmaktadır. Birincisi din, herkesin elde etmek isteyeceği ölümsüzlük garantisi verir. İkincisi, din, kuşaklar arası değişmeyen bir marka bağlılığı meydana getirir. Üçüncüsü, din, bu marka bağımlılığının yaşam boyu sürmesini sağlar çünkü din değiştirmek ölümü ya da cehennemi gerektirir. Dördüncüsü, çocuklar doğar doğmaz bu ürünün hedef kitlesi ve marka bağımlı-sıdırlar. Din bu özellikleriyle olumlu ya da olumsuz tüm durumlarda kendi marka bağımlılarını tutundurmak için makul açıklamalara sahiptir. Bu özelliğiyle "defolu" olmasına rağmen devamlı müşteri bulabilen tek üründür. Saad böylece pazarlama ile din arasında benzerliklerin varlığını¹¹⁰ ve bunun evrensel insan genleri sayesinde tüm türlerde benzeştiğini ileri süren evrimci bir psikologtur.

Saad'ın din hakkındaki yaklaşımına çeşitli eleştiriler getirebilmek mümkünse de din, postmodern tüketimle giderek iç içe giren, zaman-mekan sıkışması yaratan yeni tüketim araçlarını ve anlayışını engellemekte daha etkisiz bir hale gelmiştir. Hatta ürünlerin içerik açısından dini bağlantısı bireyi gizli bir şekilde tüketime yönlendirmektedir.¹¹¹ Günümüz postmodern tüketim anlayışında bireyler

¹⁰⁹ Haenni, *age.*, s. 68. Bkz. 68 no'lu dipnot. Haenni'nin eserinde, Müslüman giyim, sanat, müzik vb. alanlarındaki kapitalist sisteme eklemelenmenin çeşitliliğini ve örneklerine bolca rastlanmaktadır.

¹¹⁰ Gaad Saad, *Tüketim İçgüdüsü Neden Ferari, fast food ve porno seviyoruz?*, çev. Nadir Özata, MediaCat Kitapları, İstanbul: 2012, s. 255-261.

¹¹¹ Ritzer, *Dünyayı Büyülemek*, s. 190.

dindar da olsa, bu edimi gerçekleştirebilmek için şeytan ve şeytanî hislerle bir uzlaşma ve barış sağlamak zorundadır. Hörisch'in "sympathy with devil"(şeytanla uzlaşma) şeklinde ifade ettiği bu özellik, postmodern bireyin en önemli argümanıdır.¹¹² Çünkü dinin normları karşısında hedonist nitelikler taşıyan tüketim, kutsal ve seküler bölgeler arasındaki karışımı zorunlu kılmaktadır. Bu yalnızca bireyden değil, piyasa sisteminin nüfuzundan da kaynaklanmaktadır. Bu nüfuz, postmodern tüketim veya tüketim istidadının, ister kutsal isterse dünyevi olsun bütün sembol, gösterge ve değerleri kendi mantığında eritmeye çabalamasıdır. Örneğin bir fabrikatörün "Hiçbir şey kazanmayan biri, hiçbir şeye değmez, yoktur değeri"¹¹³ şeklindeki sözleri, varlığın değersel niteliğini, arkasından bir harcamanın gelebileceği tüketim potansiyeline çevrimlemektedir. Çünkü postmodern dönemde tüketici, nesneyle ilişkisini değiştirmiştir. Tüketici, bir nesneye niyetlenirken artık nesnenin kullanım veya fayda değerini göz önünde bulundurmamaktadır. Nesne onun için, kişisel ve toplumsal alanda bir anlamlar bütününe sağlayacak semboldür. Örneğin, çamaşır makinesi, buzdolabı veya bulaşık makinesi gibi aletler, kendi başlarına tek bir anlama ve anlatıma sahip değildir. Her bir nesne diğer nesnelere bir gönderme yapar. Bu gönderide, bireyin diğer kişiler tarafından saygıyı hak edecek prestiji sağlayan bir göstergeler bütünü kodlanmıştır. Birey bu prestiji bütüncül şekilde elde etmek için, bir nesneden diğer nesneye hareket zorunluluğunun farkına vararak veya varmadan "zincirleme"¹¹⁴ bir tüketimi gerçekleştirir. Günümüzde aldığımız bir teknolojik aletin diğer bir teknolojik aleti gerektirmesi bu duruma örnektir. Veya bir kadının bir elbise aldığı anda, ona uygun çanta, ayakkabı, eşarp, takı vb. şeyler almak zorunda kalması bu durumu daha açık örneklemektedir. Sonuçta ortaya, nesneye kimin hükmettiği sorusu çıkmaktadır? Birey mi nesnelere, yoksa nesnelere mi bireye hâkimdir? Postmodern kimlik, bütün büyük anlatıları, tahkiyeleri reddettiği

¹¹² Boris Groys-Jochen Hörisch vd., *İlahi Kapitalizm*, haz. Marc Jongen, çev. Mesut Keskin, Avesta Yay., Diyarbakır: 2010. s. 40.

¹¹³ Groys vd., *İlahi Kapitalizm*, s. 47.

¹¹⁴ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, s. 17-18.

veya birbirine karıştırdığı için, bir anlamsızlık ve boşluklar dünyasında varlığını, ancak somut kalabilmiş nesnelere aynasında tanımlayabilmektedir. Baudrillard, öznenin nesne üzerindeki hakimiyetinin yitildiğini ve artık nesnenin hakimiyet çağının başladığını ifade etmektedir. Oyunu ve kuralları belirleyen modern özne değil, postmodern çağın nesnelere aynasıdır.¹¹⁵ Bu anlayış doğrultusunda, ürünler ve nesnelere değiştikçe kimliklerin de değişmesi mecburiyeti doğmaktadır. Böylece postmodernitede kimlikler, sürekli bir yolda ve hareket halinde olma durumunu pratik ederler. Bu süreçte kimlik toplumsal “kök”ten uzaklaşma ve “kökünden sökülme” edimine maruz kalır.¹¹⁶ Kimlikler sürekli bir değişim ve hareketlilik halinde olduğundan, bir çeşit “nihayetsizlik” özelliği sergileyerek devamlı postmodern bir yeniden üretime (reprodüksiyona) maruz kalmaktadırlar.¹¹⁷ Her şeyin çok çabuk unutulduğu ve yeni tarzların hızlıca benimsendiği postmodernitede, böylece “palimpsest kimlik”¹¹⁸ler doğar. Oysa kimlik konusunda temel düşünce, “*Kimlik ne yaptığınızdan çok nereye ait olduğunuzla ilgilidir; bu genel bir kuraldır.*”¹¹⁹ Zaman açısından postmodernitede, “son” veya “ölüm”ün olmayışı, zaman tasavvurunu bozar ve yaşamı “şimdi”de¹²⁰ veya “anlık” dilimlerde tecrübe etmeye yönlendirir. Çünkü artık postmodernitede aşkınlığın yerine içkinliğin hâkimiyetinden söz edilmektedir. Bu anlayış, varlığı veya toplumu bütünleştiren, farklılaştıran kolektif bilinç veya kimliğin yitirilmesine neden olmaktadır.¹²¹

Göle, mekân kavramından hareketle hem sekülerin hem de dinsel mekân üzerindeki etki ve anlam yükleme fonksiyonlarının değişerek seküler ve dinsel karşılıklı alışveriş yaptıkları “yeni me-

¹¹⁵ Best, *Postmodern Teori*, s. 162-165.

¹¹⁶ Bauman, *Tüketiciler Dünyasında Etiğin Bir Şansı Var mı?*, s. 21.

¹¹⁷ Bauman, *age.*, s. 16-17.

¹¹⁸ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 111. Palimpsest, eski yazılı parşömenin silinip, aynı yüzeye yeniden yazı yazılması ve bu şekilde oluşturulmuş eserdir. Kavram burada, postmodern kimliklerin konar göçer, akışkan özelliğini ve uyuşma imkanı bulunmayan farklı kimlikleri iç içe geçen karışımını ifade etmektedir.

¹¹⁹ Sennett, *Yeni Kapitalizmin Kültürü*, s. 50.

¹²⁰ Turan, *Postmodern Teori*, s. 121.

¹²¹ Turan, *age.*, s. 121-122.

kan” anlayışından bahseder. Bu tür yeni mekânlar hem sekülerin hem de dinsel bünyesinde çatlaklar ve tavizler doğurur. Bu nedenle sıklıkla karşımıza “Budist Katolikler”, “Yogacı Müslümanlar” gibi yeni tipolojiler çıkar. Göle bu değişimi, sekülerin benlik, devlet ve kamusal alanlarda hakimiyetini kaybetmesine yorar.¹²² Göle, tüm bunlara değişim geçiren yeni bir modernite perspektifinden baksa da, biz bu tür değişimlerin daha çok postmodern özellikler gösterdiğini düşünüyoruz. Çünkü postmodernite zıtlıkları birarada kabul ederken, modernite dinsel ve metafiziksel olana şans tanımamaktadır.

Sonuç

Günümüzde dindar erkek ve kadının toplumsal yaşamında, bir değişimin olduğu yadsınamaz. Özellikle bu değişimin kendi dini inançlarıyla ters düşmesiye, durumu biraz daha dikkat çekici bir hâle sokmaktadır. Bu yüzden, Müslümanların sekülerleştiği veya Protestanlaştığı eleştirilerinin sıklıkla dile getirildiğine şahit olmaktadır. Ancak Müslümanların bu eleştirilere mâruz kalmasının en temel nedenlerinden biri, Müslümanların doksanlı yıllardaki davranış biçimlerinde yatmaktadır. Dindarların, kendilerine katı ve keskin hatlardan meydana gelmiş bir toplumsal alan yaratma çabaları, günümüzün keskin ve katı sınırları reddeden postmodern toplum anlayışıyla otomatik olarak çelişmiş ve çatışmıştır. Buradaki asıl sorun, dindar kesimin din anlayışının, dinin bizzat istediği öğretilerin ötesine taşınmak istenmesinden kaynaklanmaktadır. Yani Müslüman kesim, kendileri için önemli prensiplerden ifrat ve tefrit arasında salınmanın sıkıntısını çekmektedirler. Bundan dolayı da, ellerinde olmayan ve kendi iradeleri dışında bir kırılma yaşamaktadırlar. Bu kırılmanın sebeplerinden biri, Müslüman kesimin kendi özdeğer kaynaklı bir kimlik inşa edememesidir.

Kendine has kuralları bulunan ve tavizlerin verilmeden bireysel varlığın ortaya konulamadığı ve kabul görmediği günümüz toplumunda, dindar kadın ve erkek için kimlik, önemli bir meseledir. Hız

¹²² Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, çev. Erkal Ünal, Metis Yay., İstanbul: 2012, s. 24-25.

ve değişim gibi temel iki özelliğe sahip çağımız toplumunda dindar kadın ve erkek, “özne” olma isteği ve kamusal alanda var olma ideali sebebiyle, kendi kimliğini ve dinginliğini kaybetmiştir. Âdeta toplumsal hız ve değişimin akıntısına kapılarak “özne”leşmekten ziyade homojenleşmiş ve ‘nesne’leşmiştir. Çünkü postmodern tüketim kültüründe ilişkiler artık nesnelere gösterdiği imaj ve prestijler üzerinde yürütölmekte ve Müslömanlar da bu anlayışa kapılmaktadırlar. Kimlik oluşturma sürecini, daha çok farklı kültür ve dinsel geleneklerin ürün ve anlayışlarının üzerine birkaç İslami motif eklemekle çözecekleri yanılgısındadırlar. Bu tür eklemeler, Müslömanları özgün kimlik kurma yerine, diğer kültür ve geleneklerin kimliklerine eklenme sonucuna götürmektedir. Bu sonuç, postmodernitenin tüm bireyleri aynı paydada eşitleme anlayışıyla uyuşmakta ve bir araya gelme şansı dahi bulunmayan yaşam tarzlarının ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Müslömanlar bu noktada sadece diğer etnik ve kültürel gruplarla benzeşmenin ötesinde, kendi dini anlayış, unsur ve sembollerinin de postmodern tüketim kapitalizmi karşısında birer meta haline gelmesine bilerek veya bilmeyerek katkı sağlamaktadırlar. Bu ise, İslami bir yaşam tarzı ve toplum kurma hedefinin çok uzağına düşmektedir. Dini unsur ve sembollerin birer ürün haline geldiğinin en büyük kanıtı ise, içinde dinî temalı nesnelere kullanan bireylerin hem dindar hem de seköler kimliklere sahip olmasıdır.

Dindar kesim içindeki tüm bu değişimlerin bir diğer dinamiği, (belki de tüm diğer alanlardaki değişimleri de etkileyen güç,) dindarların kendi içlerinden çıkan siyasi bir iktidarın otoriteyi ele almış olmasından kaynaklanmaktadır. AK Parti hükümeti ile gelen siyasi ve ekonomik istikrar, dindar kesim içinde yeni zengin ve orta sınıflar yaratmıştır. Bu yeni sınıflar, artık toplumsal tabaka ve statü değıştirdikleri mantığına bürünerek en azından görünüşte, önceden yadırgadıkları ve eleştirdikleri hâkim sınıfların rollerine benzer davranış sergilemektedirler.

Şu an için modern ve seköler dünyanın nimetleri; dindar kesimin ‘artık istenilen menzile varılmıştır’ halüsinasyonunu bozacak açık siyasi, ideolojik ve dinî bir düşman çıkıncaya kadar, geçer ak-

çedir. Bu ortamı sağlayan en büyük güç de posmodern melezlik ve kapitalist piyasadır. Özellikle, dindar kadın ve erkeğin, sekülerizm ve kapitalizmin kurallarının geçerli olduğu bir kamusal alanda kendi dinî ve içsel değerlerini yitirdikleri görülmektedir. Kamusal alanda dindarlık görüntülerinin sayısı artmıştır. Başörtüsü serbestçe kullanılmakta, başörtülü kadın sayısı fazlalaşmakta, günlük konuşma dilinde dini literatüre daha çok rastlanılmaktadır. Kılık kıyafette örtü gibi fenomenlerle dindarlık daha görünür hale gelmiştir. Ancak bu sadece dışsal bir değişimi gözler önüne sermektedir. Kamusal alanda, niceliksel ve görüntüsel bir artış gözükse de, dindar kesimin içsel, dinî ve niteliksel açıdan, kadın ve erkek ayırt etmesizin bir kayba uğradığını söylemek mümkündür. Çünkü neticede postmodern tüketim kültüründe var olabilme ancak imaj, gösterge ve semboller üzerinden gerçekleşmektedir.

Kaynakça

- Aktaş, Cihan, *Bacı'dan Bayan'a*, Kapı Yay., İstanbul: 2005.
- Aktay, Yasin, "Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı Mı, Tanrı'nın İntikamı Mı?", *Din Sosyolojisi*, der. Yasin Aktay-M. Emin Köktaş, Vadi Yay., Ankara: 1998, ss. 299-313.
- Akşit, Bahattin-Şentürk, Recep ve diğerleri, *Türkiye'de Dindarlık Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*, İletişim yay., İstanbul: 2012.
- Altıntaş, Ramazan, *Din ve Sekülerleşme*, Pınar Yay., İstanbul: 2005.
- Anderson, Perry, *Postmodernitenin Kökenleri*, çev. Elçin Gen, İletişim Yay., İstanbul: 2009.

- Arslan, Hüsamettin, “Önsöz”, John W. Murphy, *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul: 2000.
- Atay, Tayfun, http://www.radikal.com.tr/yazarlar/tayfun_atay/helal_sex_shop_memlekete_hayirli_olsun-1156296 [22.10.2013.]
- Barbarosoğlu, Fatma Karabıyık, *İmaj ve Takva*, Profil Yay., İstanbul: 2010.
- Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., İstanbul: 2012.
- _____, *Nesneler Sistemi*, çev. Oğuz Adanır-Aslı Karamolloğlu, Boğaziçi Üniversitesi Yay., İstanbul: 2011.
- Bauman, Zygmunt, *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?*, çev. Funda Çoban-İnci Kantarcı, De ki Basım Yay., Ankara: 2010.
- _____, *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yay., İstanbul: 2011.
- _____, *Küreselleşme*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul: 2012.
- Best, Steven-Kellner, Douglas, *Postmodern Teori Eleştirel Soruştur- malar*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul: 2011.
- Bilici, Mücahit, “İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Otel Örnek Olayı,” *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, Nilüfer Göle, Metis Yay., İstanbul: 2000, ss. 216-236.
- Bocock, Robert, *Tüketim*, çev. İrem Kutluk, Dost Kitabevi, Ankara: 2009.
- Bulaç, Ali, *Postmodern Kaosta Kible Arayışı*, İnkılap Yay., İstanbul: 2012.
- _____, “Modern ve Mahrem”, *Mahremin Göçü*, ed. Nilüfer Göle, Hayy Kitap, İstanbul: 2011, ss. 234-239.
- Dağtaş, Banu-Dağtaş, Erdal, *Medya, Tüketim Kültürü ve Yaşam Tarzları*, Ütopya Yay., Ankara: 2009.
- _____, Banu-Dağtaş, Erdal, “Tüketim Kültürü, Yaşam Tarzları, Boş Zamanlar ve Medya Üzerine Bir Literatür Taraması”, *Medya*,

- Tüketim Kültürü ve Yaşam Tarzları*, der. Banu Dağtaş-Erdal Dağtaş, Ütopya Yay., Ankara: 2009, ss. 27-76.
- Debord, Guy, *Gösteri Toplumu*, çev. Ayşen Ekmekçi-Okşan Taşkent, Ayrıntı Yay., İstanbul: 2010.
- Erginli, Zafer, "Tüketim Çıkmazındaki İnsan ve Tasavvuf", *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-3*, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yay., Bursa: 2004, ss. 67-87.
- Featherstone, Mike, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul: 1996.
- Giddens, Anthony, *Mahremiyetin Dönüşümü Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*, çev. İdris Şahin, Ayrıntı Yay., İstanbul: 2010.
- Gottdiener, Mark, *Postmodern Göstergeler Maddi Kültür ve Postmodern Yaşam Biçimleri*, çev. Erdal Cengiz – Hakan Gür – Arhan Nur, İmge Kitabevi, İstanbul: 2005.
- Gökarıksel, Banu-Secor, Anna J., "New transnational geographies of Islamism, capitalism and subjectivity: the veiling-fashion industry in Turkey", *AREA*, Vol 41, No:1, 2009, pp. 6-18.
- Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem*, Metis Yay., İstanbul: 2010.
- _____, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, Metis Yay, İstanbul: 2000.
- _____, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, çev. Erkal Ünal, Metis Yay., İstanbul: 2012.
- Groys, Boris- Hörisch, Jochen vd., Haz. Marc Jongen, çev. Mesut Keskin, *İlahî Kapitalizm*, Avesta Yay., Diyarbakır: 2010.
- Haenni, Patrick, *Piyasa İslamı İslam Suretinde Neoliberalizm*, çev. Levent Ünsaldı, Özgür Üniversite Kitaplığı, Ankara: 2011.
- Harvey, David, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, Metis Yay., İstanbul: 1999.
- Illich, İvan, *Şenlikli Toplum*, çev. Ahmet Kot, Ayrıntı Yay., İstanbul: 2011.
- Jameson, Fredric, *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. Nuri Plümer-Abdülkadir Gölcü, Nirengi Kitap, Ankara: 2011.

- Kakaliçoğlu, Cevahir, “Küreselleşmenin Ahlaki Serencâmı: Değerlerin Tüketimi”, ss.357-365, <http://iys.inonu.edu.tr/webpanel/dosyalar/1427/file/CevahirKakalicoglu.pdf>, [9.2.2013]
- Kırdar, Yalçın, *Postmodern Pazarlama ve Tüketim Kültürü*, Moss Yay., İstanbul: 2012.
- Knıazeva, Maria-Venkatesh, Alladi, “Food for Thought: A Study of Consumption in Postmodern US Culture”, *Journal of Consumer Behaviour*, Vol. 6, Johns Wiley & Sons LTD., 2007, pp. 419-435.
- Miller, Geoffrey, *Tüketimin Evrimi Cinsiyet, Statü ve Tüketim*, çev. Gülçin Vardar, Alfa Bilim Yay., İstanbul: 2012.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, çev. Şahabeddin Kılıç, İz Yay., İstanbul: 1996.
- Ritzer, George, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, çev. Şen Süer Kaya, Ayrıntı Yay., İstanbul: 2011.
- _____, *Toplumun McDonaldlaştırılması*, çev. Şen Süer Kaya, Ayrıntı Yay., İstanbul: 2011.
- Saad, Gaad, *Tüketim İçgüdüğü Neden Ferrari, fast-food ve porno seviyoruz?*, çev. Nadir Özata, MediaCat Kitapları, İstanbul: 2012.
- Sennett, Richard, *Yeni Kapitalizmin Kültürü*, çev. Aylin Onacak, Ayrıntı Yay., İstanbul: 2011.
- Sever, Metin, *Türban ve Kariyer*, Timaş Yay., İstanbul: 2006.
- Thomas, Helen-Walsh, David F., “Modernlik/Postmodernlik”, çev. Mehmet Süheyl Ünal, *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, ed. Chris Jenks, çev.ed. İhsan Çapcıoğlu, Birleşik Yay., Ankara: 2012, ss. 492-527.
- Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Yapı Kredi Yay., İstanbul: 2012.
- Turan, Müslüm, *Postmodern Teori*, XII Levha Yay., İstanbul: 2011.
- Ünsaldı, Levent, “Önsöz”, Patrick Haenni, *Piyasa İslamı İslam Suretinde Neoliberalizm*, çev. Levent Ünsaldı, Özgür Üniversite Kitaplığı, Ankara: 2011.

Winter, T.J.(Abdülhakim Murad), *Postmodern Dünyada Kibleyi Bulmak*, çev. Ömer Baldık-Muhammed Şeviker, Timaş Yay., İstanbul: 2006.

Zorlu, Abdülkadir, *Modern Tüketim Tarihinden Tüketim Araştırmalarına Tüketim Sosyolojisi*, Glocal Yay., Ankara: 2006.

_____, *Üretim Kapitalizminden, Tüketim Kapitalizmine Üretim ve Tüketim Teorileri*, Glocal Yay., Ankara: 2006.

KUR'AN TANRI SÖZÜ MÜDÜR?

Wilfred Cantwell Smith | çev. Mehmet Demirtaş

| Yrd.Doç.Dr., Gaziosmanpaşa Ü. İlahiyat F., Felsefe ve Din Bilimleri

Bu eserimizdeki son konu 1963 yılında Yale İlahiyat Fakültesinde benim Taylor hakkındaki konferanslarımı oluşturan ilk üç konuşmanın sunumudur. Bu benim teoloji alanında (İslam ya da Karşılaştırmalı Dinlerden farklı olarak) halka açık ilk toplantımdı. Bu toplantıda Hıristiyan dinleyicilere İslam hakkında soru sormam için ciddi bir fırsatım oldu. Benim kendi cevaplarım daha sonraki sorularla birlikte günümüzde bir teoloğun karşılaştırmalı bir şekilde üstesinden gelmesi gereken ve sonraki iki konuşmada geliştirilen konuşmalarımın alakalıdır. Üçüncüsü moda tabirle çoğunlukla Protestanlığın eleştirisi hakkında “Dini Hakikatler Hakkında Sorular” başlığı altında 1967 yılında yayımlandı. Her zamanki gibi ben bu bölümü sonraki yıl Hindistan’da Müslüman dinleyicilerime sorma fırsatım olur diye yayımlamadım. Bu konferanslarda hem Müslümanların hem de Hıristiyanların cevapları doğrusu beni şaşırttı. Her iki grup ta beklenmedik cevaplarıyla bana cesaret verdiler.

Daha çok üç konu hakkında konuşulabilir: Hıristiyan, İslam ve dinleyicilerle ilgili yapılan karşılıklı müzakereler. Ben, modern dünyada bir entelektüel olarak daima hakikate olan sadakatimin nihai bağlılığı ve sorumluluğumdan dolayı üniversite dışında her konunun asıl dinleyicilerini oluşturan arkadaşlarımla hâkimiyeti altında denenmeye maruz kaldım. Bu düşünceleri ancak bir başka yerde uzun uzadıya açıkça söyledim ve belli bir dinin, bir din araştırmacısının ya da gerçekten herhangi bir beşeri toplumun delillerinin prensipte sadece diğer aydınlarca değil, aynı zamanda tüm insanların haklarında yazdıkları şeyleri akıllı ve uyanık grup ya

da grup üyelerince ikna edilmesi gerekir. Ortaya atılan iddiaların köklü olabilmesi için bu son derece önemlidir. (aynı zamanda aksine bir şekilde: bir kez bu prensip kavranılırsa ilmi keşifler gerçekten köklü olur.

Muhtemelen bu eserin bir soruyla, son derece ciddi bir soruyla kapanması gerektiği haiz oldu.

Tanrı'nın insanlarla konuşuyor olması bu güne kadar, imana ait ya keyifli bir açıklama veya sessiz bir zan olarak süregelmiştir. Ancak son zamanlarda böyle bir inancın neler ifade edebileceği hususu biraz muğlak bir görünüm arz etmektedir. Ben, bu konuyu "Kur'an Tanrı Sözü Müdür?" sorusunu sorarak açıklayabileceğimizi ve bu sorunun tartışmaya değer bir soru olduğunu ve bir an için dikkatli bir düşünme ile karşılığı verilecek olan bir soru olduğunu düşünüyorum.

Fakat ben, bu soruya verilebilecek muhtemel bir cevabın çok fazla önem taşımayacağını düşünmekteyim. Verilebilecek her bir cevabın belli aşamalarını formüle etmek için çok çaba harcamamız gerekmektedir. Belki de o belli bir tür cevabın uygun düşüncesine neden olabilen bazı delillerin yansımalarını sunuyor olacağım. Her bir durumda herhangi yararlı bir cevabın daha ince ve daha muğlak olması gerektiğini ileri sürüyor olacağım. Ancak bu safhaya geçmeden önce sorunun bizzat kendinin ve bu soruya verilecek cevaplarla ilgili bir kimse hangi tür yolu düşünürse düşünsün, ben o cevapların çok ilginç geleceğini iddia ediyorum. Modern dünyayla ilgili olarak böyle bir sorunun bazı yönlerini düşünmenin bir karşılığı vardır.

Her şeyden önce bizim, dikkat çeken bir olguyu gözlemlememiz gerekir. Normal olarak geçmişte bu sorunun iki tür cevabı vardı, yani bir "evet" diğeri de "hayır" idi. Bu cevapların her biri apaçık, netti. Bazı insanlar bir yönünü, diğeri de başka yönlerini ele almışlardı. Fakat cevaplar ne olursa olsun her bir kesim cevabını tam bir inanç ve güven içinde vermişti. On dört asırdır insanlığın çoğu, tamamen keskin bir şekilde iki kısma ayrıldı ve onların arasındaki sınır, çok açık hatta bazı zamanlarda çok derindi. Öyle

ki, bir taraftan Kur'an'ın Tanrı sözü olduğunu savunanlar, diğer taraftan Kur'an'ın Tanrı sözü olmadığını savunanlar vardı. Şu an için ben bunun üzerinde düşünülmesi gereken çok dikkat çekici tuhaf bir durum olduğunu düşünüyorum.

Öyleyse hadi, onun ne kadar tuhaf bir konu olduğu üzerinde duralım. Soru her şeye rağmen basit bir soru değildir. Zira bu problem birçok insanın ilgisini çekiyor ve bilhassa da asırlardır bir çözüme kavuşturulamıyorsa, o halde bu problemi açıklığa kavuşturabilmek için çalışmak boş bir uğraş olmayacaktır. Ayrıca bu problem ve diğerleri, kuşkusuz birbirinden farklı değildir. Fakat bu birincisi, bizim için bu sorunun çok açık bir biçimde önemli olduğunu ortaya koymak için kâfi gelecektir. Kur'an'ın Tanrı sözü müdür? şeklindeki soruyu “evet” olarak cevaplayanların cevabı çok hararetli olmuştur. Öyle ki onlar, sadece bu amaç için yaşamıyorlar, aynı zamanda yaşamlarını bu cevaba uygun olarak sürdürmek; bunu günden güne, yıldan yıla ve nesilden nesile aktarabilmek; tavırlarını, hedeflerini bu doğrultuda oluşturmak ve her hangi bir saldırı karşısında bu inancı için ciddi bir biçimde ölmeyi bile göze alabiliyorlardı.¹

Cevapları “hayır” olanların ise “bir anlamda buna mukabil” bir iştihak ve coşkunlukları yoktu. Fakat onların da bu konudaki çabaları hiçte azımsanmayacak derecede ve tepkilerinin ciddiyeti hiç te az olmamıştır. Onların inancı tıpkı kesin bir biçimde cevabın sadece “hayır” olduğunu kabul etmek değil, aynı zamanda çok açık bir biçimde “hayır” olduğunu söylemek ve konunun ele alınıp sıkıntıya girmeye değmeyecek kadar aşikâr bir konu olduğu görüşündeydiler. Batı'nın bu soru karşısında tam bir vurdumduymazlık tavrı sergilemesi onların tutumlarına olan

¹ Hıristiyanlar, Kur'an'ın Kutsal Kitaba benzediğini varsayarak bu konu hususunda Müslümanların tüm gücünü kaçırma tehlikesiyle karşı karşıyalar. Üstelik İsa'nın da Tanrı sözü olduğunu söyleyerek paralellik kurmaları aynı tehlikeyi çağrılmıştır. Baştan sona bu şimdiki tartışma zihinde canlı bir şekilde doğmalıdır. Müslümanların Kur'an'a olan tutumu, Hıristiyanların İsa'ya olan tutumu gibidir.

güvenin bir göstergesidir. Batılılar, asırlardır Kur'an'ın Tanrı sözü olup olmadığı konusunu kendilerine sormayıp bu konu karşısında ilgisiz kalmayı tercih etmişlerdir. Onların bu konu ile ilgilenmelerini engelleyecek zaman ya da ilgiyle ilgili bir sorunları yoktu; fakat onlar, böyle bir konunun çok önemli bir konu olmadığı düşüncesine sahiptiler. Çünkü onlar, kalplerinde cevabın ne olduğunu peşinen çok iyi biliyorlardı.

Bir kimse bugün bile birçok modern insan için bu sorunun cevabının hala bu şekilde doğru kabul edildiğini tahmin edebilir.

Bu yüzyılın başında İngiltere, Hint ip oyununun bir aldatmaca olduğu hususunda yeterli bir şekilde ikna olmuştu. Ancak onlar yeterince emin değildiler ve inanma arzusu ve keşfetme isteği ile gerçeği keşfetmeye ilgilidiler: Diğer taraftan Kur'an'a "hayır" diyenler "evet" diyenler gibi gerçekten belli bir seviyede kendi konumunu korudular. O halde sorun: Ne soruya bu ya da o şekilde cevap verenler açısından, ne bu kitabın Tanrı'nın sözü olduğunu kabul edenler açısından, ne de bazı sıradan kalabalıklar açısından basit ve geçici bir düşüncedir. Bunlar (Kur'an- kabul edenler), yüz milyonlarca insanlardan oluşmaktadır. Daha önce de dikkat çektiğimiz üzere bu konu, yüzyıllardır dünyanın büyük bir kesimince yüz milyonlarca insan tarafından savunulan bir konudur. Medeniyet kurmak ve devam ettirmek basit bir iş değildir. Öyle ki büyük medeniyetler, bu inanç temeli üzerine kurulmuş olup insanların sadakatini kazanmış, mensuplarına parlak hakikatler sunmuş, onlara bağlılığı telkin edip rüyalarına girmiş olan o büyük kültürler bu inançtan zuhur etmiştir. Binlerce yıl önce dünya bugün görüldüğünden çok farklı konumda idi. O zamanlar Avrupa kısmen az gelişmiş bir ülke iken, tam tersine bin bir gece masallarındaki gibi çocuklarımızı bile ihtişamıyla hayretler içerisinde bırakan İslam İmparatorlukları; bilimin, ekonominin, askeriye ve sanatın merkezi olmuştur. Aynı zamanda bizim üzerinde tartıştığımız ve soruya "evet" cevabını verenlerce (tesadüfi bir biçimde değil) imparatorluk kurulmuş ve yüceltilmiştir. Onlar (soruya "evet" cevabını verenler), tüm başarılarını muhafaza etmişler ve bu inanç üzerine her şeylerini kurmuşlardır.

Ancak soruya “hayır” diyenler de eşit derecede etkili olmuşlardır. Onların bu etkisini yok saymak doğru değildir. Onlar da sayıca yüzlerce, binlerce hatta milyonlarca kişi idiler. Yine aynı şekilde bu kimseler, büyük medeniyetler inşa edip büyük kültür dinamiklerine sahiptiler. Müslüman olmayan bir kimse, eğer soruya pozitif cevap verenler tarafından (Müslümanlarca) dünyada gerçekleştirilen şeyi kabul etmezse kendi dünyasını tahrif eder. Keza, Müslümanlar da Müslüman olmayanların başarılarını görmede ve onları takdir etmede başarısız olurlarsa onlar da kendi dünyalarını tahrif etmiş olurlar.

Bu söylenilenle konunun önemsiz olduğu söylenmiyor. Ondan daha ziyade reddedilmek düşüncesi hemen hemen neredeyse dini konuların insanlık tarihinde önemsiz olduğu tezidir. Daha modern bir bilgiye, karşıtını savunma konusunda sadakatli olunabilir. Tanrı'nın sözü, insanoğlunun çok önemli bir ilgisidir ya da olmalıdır. Hatta seküler bir tarihçi bile insanın dindarlığı ve güçlü ifadelerini ve onun son zamanlarda sahip olduğu alışkanlık ya da adetlerini son derece önem verip dikkate almalıdır.

Eğer İslam Tarihi kendi içinde İslam'ın niteliğini anlamayı başaramazsa o zaman onun anlaşılması mümkün olmaz ve o, basmakalıp bir şey olur. Ancak belki de biraz daha provokatif bir şekilde şu da söylenebilir: Avrupa Tarihi de Müslümanların sorusuna “Hayır” demeye devam ederse gerçekten bu tarihin de tam olarak anlaşılması mümkün değildir. Belli noktalarda bu durum, Paiters Savaşı'ndaki Charles Martel'de, Haçlı Seferin'de, Leopanta'da, Viyana Kuşatması'nı da çok açık olduğu gibi diğer hususların da arka planında yatan temel gerçektir. Bir tarihinin Avrupa Tarihinin bu hususlarını dile getirmeden yazabilmesinin yegâne sebebi ise O'nun bu soru karşısında takınılan menfi tavrı kesin olarak reddetmesi ve okuyucularının da kendisiyle aynı tutumda olacağını düşünmesidir. Birçok kişi, sadece İslam dünyasının değil, aynı zamanda Hıristiyanların da tarihinin bilinenden çok farklı olarak bu soru karşısındaki tavırları dikkate alınmak suretiyle ele alınması gerektiğini tartışacaktır.

Şaşılabilecek derecede çok mensubu olan bu iki kesim, aynı şekilde çok etkin bir nüfuza da sahip olmuştur. Zira her iki kesim, oldukça üst düzey bir zekâyâ sahip olan erkek ve kadınlara sahiptir. Aynı şekilde hiç şüphesiz her iki kesimde de düşük seviyeli kimseler bulunmuştur. Bunlar olmasaydı insanlık tarihi daha farklı olurdu. Nitekim gerek bu soruya “evet” cevabını veren ve gerekse “hayır” cevabını veren kesimlerde; keskin, süper zekâlı kimseler bulunmuş ve her bir cevap ta bu zeki, engin ufuklu, gayri resmi, dikkatli, cesur, kritik düşünceli, samimi kimseler tarafından desteklenmiştir. Bazen insanların dini inançları basit olarak kendilerine sunulduğu şekliyle kabul ettikleri söylenir. Fakat bu bir toplumun yüzde doksan dokuzu için doğru olsa bile, eğer diğer yüzde birlik bir kesim takipçilerinin kabul ettiği liderler bağımsız düşünürler olursa bir anlamda tamamen savunulabilir ve güç bela değerli bir yorum olurdu. İnsanların sizin sadece duymayıp, şahsen bizzat gördüğünüz bir gerçeği kabul etmeleri için ne bir tarihçi bunun yüzde yüz olduğunu tartışacak, ne de bilinçli bir vaiz veya ebeveyn bunu ileri sürecektir. Elbette bilinçsiz bir şekilde inananlar veya inanmayanlar daima var olmuştur. Fakat bunlar gerçekte bizim “evet” ya da “hayır” sorumuza karşı cevaplarını bilinçli ve samimi bir şekilde verenlere oranla daima ikinci derecede olmuştur.

Belki de şu ana kadar söylediğim şeyler, sadece basit bir laf gibi gelebilir. Hepimiz, insanların dinî sorulara farklı cevaplar verdiklerini biliyoruz. Peki, öyleyse bu telaş niye? İşte bu nokta, bizi daha ileri düzeyde bir konuya getirir ki; biz insanoğlu, bu soruya sadece iki zıt cevap vermekle yetinmedik, bilakis aynı zamanda böyle bir gerçeği endişe etmeden kabul etme noktasına geldik. Bu önemlidir. Zira bu köklü fark, her iki grubun da bu hususu kesin olarak kabul etmelerinden daha çok kendi cevapları hakkında endişeye düşmelerine neden olabilirdi. En azından ortada entelektüel düzeyde bir çaba bulunmaktadır: Farklılığı makul kılmak, onu kavramsallaştırmak ve makul bir şekilde yorumlamak nasıl mümkündür? (Biz, şimdilik dinî ve ahlaki etkileri bir tarafa bırakalım, bu entelektüel problem şu an için bize yeterlidir.) Ayrıca

zihinlerimiz böyle önemli bir konunun altında yatan bu uzlaşmaz ayrılığı kabul etme hususunda tatmin olacak mı?

Bu kabul aslında görüldüğünden biraz daha karmaşıktır ve bu karışıklık her iki kesimde de mevcuttur. Nitekim yapılan araştırmalar her iki kesimin de bu hususu yeniden değerlendirme yönünde eğilimlerinin olduğunu göstermektedir. Bu aslında şaşırtıcı bir şey değildir. Çünkü entelektüel düzeyde ayrılığı tamamen kabul etmek kişiyi oldukça önemli teorik bir problemle baş başa bırakacaktır. Bu tip sorunları çözmektense o sorundan kaçmak ya da gizlenmek kesinlikle daha rahat ve daha kolaydır. Muhtemelen bu tavır gayr-i Müslim ve negatif taraf arasında karşı tarafta ilmi anlayışın mevcut olmadığı düşünülerek benimsenmiş olabilir. Zira eğer kişi bunu bilmiyor ve değer vermiyorsa o zaman karşı tarafın tavrını ciddi bir aydınlanma seçeneğinden uzak, makul temellere dayanmadan kabul edilen düşünceler, yani "hurafeler" olarak değerlendirebilir.

Bu tutum aslında çoğunlukla ya açık bir biçimde ya da gizlice bilinçli bir şekilde ve hor görerek, kurnazca, habersiz bir şekilde olmaktadır. Müslümanlar tarafında da aynı şeyler olmaktadır. Orada da daha ileri, daha hassas bir itiraz mevcuttur. Bazı Müslümanlar Muhammed'in peygamberliğinin -Kur'an'ın Tanrı'dan geldiği inancına- o kadar rasyonel, aşikâr ve apaçık olduğuna öylesine ciddi bir biçimde inanmışlar ki, onu reddeden bir kimseyi ya aptal ya inatçı ya da hem aptal hem de inatçı olarak görürler. İşte birçok sert mizaçlı Müslümanın, batının İslami akademik araştırmalarına karşı gösterdiği tepkilerin temelinde yatan düşünce budur. Müslümanlara ait diğer bir tavır ise bu anlayıştan ziyade, gayr-i Müslimlerin ahlaki dürüstlüğünden şüphe etmeleridir. Zira onlar gayr-i Müslimlerin Kur'an'ın Tanrı'dan gelişinin teorik geçerliliğini bildiklerini, fakat kendilerince ya da (Tanrı) tarafından iyi bildikleri bazı sebeplerden dolayı, onu seçip boyun eğmeyi ve onun mesajına uygun olarak yaşamayı tercih etmediklerini iddia ederler. Onlara göre bu görüş Hıristiyanların o kadar anlayışsız, ruhen hissiz, Kur'an'ın otantikliğini göremeyecek derecede kör olmayıp, sadece kendisine sunulan bu görüşe uygun olarak

yaşamayı reddeden bir kimse olduğuna dair iddialarıdır. Ben, bu tip insanlarla karşılaşmışım. Bazen merak ediyorum. Müslüman kesim tarafından takınılan bu tutum, eğer bilinçli ya da bilinçsiz ise o zaman bu durum hayal edildiğinden daha yaygındır.

Her iki kesimde de durumu gerçek mahiyetinde kavrayamayan pek çok kimse olabilmekte, benim önerim daha kesin olarak her iki kesimin gerçek manada ilmi kapasiteye ve samimiyete sahip olmayı idrak etme pozisyonunda olmasıdır. Diğer tarafı gizli bir şekilde hor görmek, belki psikolojik olarak tatmin edici bir sığınak olabilir; fakat ahlaken kınanması gereken, ilmî açıdan da savunulması imkânsız olan bir sığınaktır. Bizim problemimiz, gerçeklere dayanmaktadır ve öyle de olmalıdır. Zira “Kur’an Tanrı Kelamı mıdır?” sorusuna ilmi seviyesi yüksek birçok kimse “evet” cevabını verirken, yine ilmi seviyesi yüksek ve samimi birçok kimse ise “hayır” cevabını vermektedir.

Bu konuyu oldukça ileri ve ilave bir incelikle keşfedersek konu daha büyük bir önem arz eder. Zira her ne kadar cevaplar gerçekte bugüne kadar verilmiş olsa da soru hakiki manada henüz sorulmamıştır? Ben, bununla sorunun mantıken cevaplardan önce gelmesi gerekirken, tarihsel olarak onları takip ettiğini kastetmekteyim. Fakat bu bir ön kabul olup, kesinliği net olarak ispatlanmış değildir. Gerçekten bir dinî dünya görüşü çoğunlukla bir öngörü konusu değil midir? Karşılaştırmalı din akademisyenlerin profesyonel görevi eğer mümkünse büyük insan topluluklarının dinî yaşamında devam eden şeyi ilmî olarak ifade etmektir. Bizim işimiz, tam olarak iman sahibi kimselerin kendi iç dünyalarında benimsedikleri pozisyonları teorik formülasyonlar içinde açıklığa kavuşturmak ve özellikle onların dini durumlarıyla alakalı olan soruları cevaplamaktır. Çoğu durumda şüphesiz ki bu, burada olduğundan çok daha ilginç ve hassas bir iştir. Zira bazen sadece bu soruların neler olduklarını tespit etmek bile yıllarca sürecek sabırlı araştırmaları ve çok hassas derin anlayışları gerektirecektir. Hatta bazen bu konuda olduğu gibi soru gayet apaçık ve besbelli olduğu halde, bir türlü pratikte açıkça

(sorulamamış) ortaya konulmamıştır. Bu gerçek de bazı konuların açıklığa kavuşmasında bize yardımcı olabilir.

Müslüman dünyasında geçen birçok asır boyunca, burada olduğu gibi bir soruyu başlık olarak taşıyan ne bir konu, ne de teologlar tarafından yazılan bir kitabı bulursunuz. Zira Müslümanlar, “Kur'an,Tanrı sözü müdür?” sorusunu açıkça sormamışlardır. Öyle ki, içinde cevabın olumlu olarak verildiği birçok kitap ve metinler mevcut olmasına rağmen; içinde sorunun sorulduğu kitaplar ya da metinler mevcut değildir. Çünkü cevap zaten peşinen kabul edilmiş, biliniyor ve verilmiştir. Belki de bu cevap kesin bir şekilde kabul edilmemiş, ancak bunun tartışılması, açıklanması ve desteklenmesi gerekir. Kuşkusuz teolojik okullar arasındaki uzun tartışmalar, açıklamalar, ayrılıklar, yorum farklılıkları, inceliklerin dışındaki araştırmalar, uzun teolojik tartışmalar ve çatışmaların tarihi hakkındaki bütün bir tartışma ve münakaşa, ayrılan kollarıyla beraber sorunun sorulduğu başlık altında değil, cevabın verildiği başlık altında yer almıştır.

Benzer şekilde batıda da durum aynıdır. Zira burada olduğu gibi Hıristiyan bir papaz tarafından Hıristiyan teolojisi içerisinde benim bu bölümdeki başlığında olduğu gibi “Kur'an Tanrı sözü müdür?” gibi bir başlık taşıyan konunun dile getirilmesi muhtevasına bakılmaksızın çok yeni olarak görülecektir. Tekrar ettiğim gibi sebep aynıdır, yani cevabın sabit olup sorunun açıkça sorulamamış olmasıdır. Önceki bir dizi Yale konferanslarını gözden geçiren bir kimse, sorumuza “hayır” cevabının verildiğini birçok kez görecektir. Asırlar boyunca gerçekleştirilen teolojik seminerler ve Hıristiyanlıkla ilgili aktivitelerde pek çok kez defalarca bu “hayır” cevabı tekrar edilegelmiştir. Başlangıçtan itibaren söylediğim ve ortaya koyduğum üzere bu soru üzerinde ciddi olarak düşünülmesi gerekir. Bu soru ortaya konulurken onun, sadece yeni değil, aynı zamanda önemli ve köktenci bir soru olduğu da düşünülmelidir. Gerçekten zamanımızın en derin hareketlerinden biri, kilise liderlerinin durmadan rahatsız edici bir şekilde farkında oldukları ve başlangıç safhasında sıkıntılı bir şekilde bu tür soruları retorik olarak değil ancak samimi bir şekilde sormaya başlamalarıdır.

Çünkü artık geçmişten bu güne kabul görmüş olan klasik cevaplar yeterli olmamakta veya en azından ne ifade ettikleri tam olarak anlayılamamaktadır.

İslam dünyası da kendini derin bir krize sokabilecek bir şekilde sadece cevapla yetinmek yerine bu soruyu dile getirmeye başlamıştır. Artık Lahor, Kahire, İstanbul ve Jakarta'da ki gençler, gerek kendi din adamlarına gerekse kendi kendilerine "Kur'an Tanrı sözü müdür" sorusunu sormaktadırlar. On üç asırdır bu soruyu sormak zihni devamlı meşgul eden can sıkıcı ve uğursuz bir konu olarak görülmüştür.

Aslında bu soru, gerçek bir soru olduğu sürece hem Hıristiyan hem de Müslüman teolojisi için eş zamanlı olarak aynı nedenlerden dolayı bir tehlike oluşturmaktadır.

Zira bu soruyu soran bir Hıristiyan teolog muhtemelen kâfir olarak görüleceği gibi yine aynı eylemi yapan bir Müslüman bugün halkı tarafından öldürülebilecektir. Bu hassas konuyu irdelemeden önce yaşadığımız dönüşüm ya da en azından bizde iz bırakan modernitenin dinamikleri geçmiş durumlar ve cevaplar hakkında hala büyük bir meselenin olması en azından bizde bir iz bırakıyor. Her iki taraf ta diğerinin düşüncelerine önyargılı olarak bakıyor. Eğer bu karşılıklı ithamların düşük zevkleri terkedilebilirse her iki kesimin de haklılık paylarının bulunduğu görülür. Zira her iki kesimin tavrı da teknik manada sadece bir ön yargıdır.

Müslümanlar, Kur'an-ı önce okuyup sonuçta onun ilahi bir kitap olduğuna karar vermezler; onlar, önce Kur'an'ın ilahi bir kitap olduğuna inanır, sonra onu okurlar. Bu durum büyük bir farklılığa yol açar. Ben, Hıristiyanlara ve seküler Kur'an araştırmacılarına eğer Kur'an-ı dinî bir doküman olarak anlamak istiyorlarsa, bu ruh içinde Kur'an'a yaklaşımları gerektiğinde ısrar ediyorum. Müslüman olmayan bir kimse bu kitabı kavramalı, onun ayrıntıları üzerinde düşünmeli ve kendi kendine hatta şu soruyu sormalıdır: Burada Müslümanları Kur'an'ın Tanrı'dan geldiğine inanmalarına götüren şey nedir? Eğer O, bu soruyu sormazsa onun yansıtıcı etkisini kaçıracaktır. Diğer taraftan şayet Müslüman olmayan kişi,

bu kitabı kavrar ve kendi kendine şu soruyu sorarsa: Eğer ben bu kitabın Tanrı sözü olduğuna inanırsam bu cümleler bana neler ifade eder? İşte bu soruyu bu kişi sorabilirse o takdirde asırlar boyunca Müslüman dünyasında olup biten şeyleri çok daha etkili bir şekilde anlayabilecektir.

Bu sadece cevaplarını peşinen “hayır” olarak veren Hıristiyan teologlar ve misyonerler için geçerli olan bir durum değildir. Batılı akademik araştırmacılar da kendi kendilerine Kur'an'ın beşeri ya da ilahi olup olmadığını sorarak araştırmıyorlar. Onlar önce bu kitabın beşeri bir kitap olduğunu kabul edip sonra o anlayışla onun üzerinde çalışıyorlar. Bazı duyarlı gayr-i Müslim araştırmacılar, çalışmalarında Müslümanların bu kitabın Tanrı sözü olduğuna inandıklarını hatırlamışlar; ancak bazıları bu konuya bile bile dikkat etmemişlerdir. Aslında neredeyse hiçbir araştırmacı, açıkça kendisine “acaba Tanrı şu anda bu ifadelerle benimle konuşuyor mu?” diye bir soru sormamıştır. Ben, Hıristiyan papazlarının geçmişte “Kur'an Tanrı sözü müdür?” başlığı altında bir ders verip vermediklerinden kuşku duyuyorum. Aynı zamanda batıdaki hiçbir akademik araştırmacının da bu konu üzerinde bir ders vermediğinden eminim. Çünkü bunun bir ihtiyaç olabileceği onların aklına bile gelmemiştir. Eğer batılı Kur'an araştırmacılarını (Jeffery, Richard Bell, Blachère, von Kremer vb.) dikkatle incerseniz, onların da şimdiye kadar akıllarına böyle bir soru gelmediğinin farkına varırsınız. Onlar, Kur'an'ın Muhammed'in sözü olduğu sonucunu çıkarmışlar; bilakis daha başlangıçta bunu benimsemişler. Bu konuyu izah etmeye çalışan araştırmacılardan biri, şu ifadeyi kullanmaktadır: “Biz, Kur'an hakkında en az Müslümanların onun Tanrı sözü olduğuna inandıkları kadar onun Muhammed'in sözü olduğuna inanıyoruz.”

Şu halde gerek “evet” diyen kesimin, gerekse “hayır” diyen kesimin tavırları sadece birer peşin hükümden ibarettir. İkinci önemli husus, her iki tavrın da hala işlemekte olduğudur. Zira her iki tavır da pragmatik bir haklılığa sahiptir. Her iki durumu da benimseyen ve tutarlı bir şekilde devam ettirenler bunun mükâfatını görecekler. Belki de nihayetinde Hıristiyan ya da

başkalarının herhangi bir dini durumları için bizzat Kur'an'ı kabul etmek ve doğruluğunu onaylamaktan daha ziyade ellerinde daha fazla tutarlı bir delil yoktur. O kimseler ki, genelde şöyle derler: "Yüzyıllardır babalarımız Kur'an'la yaşadı ve Kur'an, kendini onlara kanıtladı, kabul ettirdi; bizler de bizzat Kur'an-ı tetkik ettik ve onun doğru olduğuna inandık." Kur'an-ın Tanrı sözü olduğunu kabul edenler bu inançla Tanrı'nın kendileriyle Kur'an vasıtasıyla konuştuğunu kabul ederler. Onlar, yaşamlarını Kur'an'a göre düzenlerler ve bu şekilde yaşayarak Tanrı'nın huzurunda ödüllendirileceklerine inanırlar. Kur'an ise onlara, kendisine uydukları takdirde bu dünyada rehberlik, cesaret, iç huzur, sabır; öbür dünyada ise ebedi saadet vaat etmektedir. Biz, öbür dünyada olacaklarla ilgili herhangi bir delile sahip değiliz, fakat bu dünya, bedelini yerine getirip inananlara vaadini gerçekleştirmiştir. Gerek İslam Tarihi gerekse Müslüman arkadaşlarımın dindarlığı, Müslümanların olumlu cevabını desteklemektedir.

Benzer şekilde gayr-i Müslimlerin olumsuz cevapları da aynı derecede kendini teyit etmektedir. Daha öncede bahsettiğim gibi batılı bilim adamları ve diğer pek çok kimse, Kur'an-ın Tanrı sözü olabileceği ihtimalini hiç göz önünde bulundurmamışlar ve onun kaynağının beşeri olduğunu kabul etmişlerdir. Bu nedenle onlar Kur'an'ı; Muhammed'in kendi psikolojisi, yaşadığı çevre, miras aldığı tarih ve gelenek ve onun karşılaşılabileceği sosyo-ekonomik kültürel muhit içerisinde ele almışlardır. Onlar, belli şeyleri aramışlar ve aradıklarını da bulmuşlardır. Müslümanlar, bu araştırmacıların hepsinin dürüst olmadığını düşünerek onları protesto edebilirler; ancak gerçekte onlar da insandır, herkes gibi onlar da yanlış yapabilir ve onların da kendilerince doğru olarak kabul ettikleri değerleri vardır. Öyle ki aslında onlar, entelektüel dürüstlük, bilimsel metot, tarafsızlık, disipline olmuş bir araştırmayla harekete geçebilirler. Hipotezlerinin gerçekleri açıklamada başarısız olduğu yerde onlar, hipotezlerini değiştirmek durumundadır. Eğer öyle olmazsa sonraki nesil sadece metot üzerinde değil, aynı zamanda çok verimli bir şekilde bunu ortaya koymayı gerçekleştireceklerdir. Bugün aslında batı kültürü artık

Kur'an üzerindeki bir yığın önyargıyı kaldırmış, yeni bir tarihi tablo oluşturmuş, gelişmeler kaydetmiş, saldırgan olmayan yeni yorumlar inşa etmiştir.

Kur'an'ın Tanrı sözü olduğuna inananlar, bu inançlarının kendilerini Tanrı'nın bilgisine götürdüğünü kabul ederler. Bunun aksine Kur'an'ın Muhammed'in sözü olduğuna inananlar da bu inançlarının kendilerini Muhammed'in bilgisine götürdüğünü kabul ederler. Bu konuda her bir kesim diğerini körlükle itham eder. Söylediğim şeyleri sizler de belki de farkına varacaksınız ki, bu konuda her iki kesimin de haklı olduğunu düşünüyorum.

Ben, şematik olarak basitleştirilmiş bir usulde sorumuza aslında dogmatik ve çatışmacı cevaplardan birini ya da diğerini benimseyen insanların yüzyıllardır ortaya çıkan durumunu tasvir ettim. Şu anda bu konuyla ve insanoğlunu ilgilendiren diğer konularla ilgili olarak üstü kapalı bir şekilde konuştum. Öyle ki değişim, fark edilmeye başlandı ve gelecekte bu alanda sadece muhtevada değil, aynı zamanda şekilde de tamamen yeni bir şeyler geliştirmeyi kurgulayacağım.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi geçmişte bu sorunun esas olarak iki cevabı olmuştur yani, birisi "evet", diğeri de "hayır" dır. Bu cevapların her ikisi de hem kişisel hem de sosyal boyutta olmuştur. Ancak kişisel boyutta bile bu cevaplar bireysel değil, sosyal eğilimli olmuştur. Bir toplum bir cevabı, diğeri toplum da başka bir cevabı vermiştir. Her iki toplumda birbirlerinden tam bir kopukluk içerisinde ve birbirlerinden habersiz yaşamışlar, bu iki topluluk arasındaki temas, çatışmadan daha çok rekabette, savaşta birbirlerini küçümseme ve sindirme şeklinde olmuştur. Şu andan itibaren en azından aradaki şiddeti, hali hazırda devam eden çekişmeleri ve bilhassa da karşılıklı hor görmeyi geride bırakmak mümkündür. Zira şu anda her iki kesimde de birbirini dışlama ve hafife alma hali yok olmaya başlamıştır. Geçmişte medeniyetler birbirlerine karşı ilgisiz yaşamışlar, fakat gelecekte üzerinde yaşanan tek bir dünya olduğunu fark etmek zorundayız. Artık hepimiz birbirimizin canlı bir şekilde farkındayız, birbirimizin farkında olmaya derece derece hem kültürel, hem de teolojik olarak

devam etmeliyiz. Şu andan itibaren yaşamımız, global bir toplumda hepimizin birlikte katılımcılar olarak yaşadığı bir yaşamdır.

Buraya kadar ele alınan hususlar göstermiştir ki, artık her iki kesimce de önemli kabul edilen sorulara karşı her iki kesimin de farklı cevaplar verdiği ve bundan da hiç rahatsızlık duymadıkları günler kesinlikle geride kalmıştır. En azından ben, bir entelektüel olarak bu mantığa sığmayan ikilikten rahatsızım ve kendimi her ne kadar henüz evrensel bir geçerliliğe ulaşmış görmesem de en azından geçmiş ikiliğin sınırlarını açık bir şekilde aşmış olan bir cevap için çalışmak zorunda hissediyorum.

Bu ayrılıktan doğan rahatsızlığa gösterilebilecek diğer bir tepki de entelektüel düzeyde değil, bilakis pratik düzeydedir. Burada bir çözüm aramak demek, şu an ki iki kutupluluk gerçeğine hakkını verecek olan yeni bir entelektüel cevabı bularak bir çözüm aramak değildir. Aksine, içinde bu ikiliğin birbirine benzer bir biçimde birbirinin yerine geçeceği yeni bir durumu yaratmaya çaba göstererek mümkün olur. Müslüman kesimince bu, ahlaki görev biçiminde ortaya çıkar. İslam dini yeryüzünde üç ya da dört büyük misyoner akımdan biridir.² Zira baştanbaşa İslam Tarihi, “evet” ve “hayır” cevaplarını benimseyenlerce ikiye bölünen bir dünyayı kabul etmek istemeyen, bu nedenle de “evet” demeye gönülsüz olanları “evet” demeye ikna etmeye çalışan bir tarihtir. Diğer taraftan bu “evet” cevabını boşa çıkarmayı hedefleyen bir karşı misyon da vardı. Geçmişte bu boşa çıkarma düşüncesi hem batılı laikler hem de Hıristiyanlarca yaygın bir fikirdi. Onlar, Kur’an’ın Tanrı’nın sözü olduğu düşüncesine karşı çıkarak İsa’nın, Tanrı’nın sözü olduğunu kabul ettiler.

Bu noktaya daha sonra döneriz. Şu an ben, bu entelektüel problemin bu misyonerlik düşüncesi içinde çözülemeyeceği kanaatindeyim. Her iki taraf içinde mevcut durum çok radikal bir

² William Muir, *The Life of Mohammed from Original Sources*, T.H.Weir, ed., Edinburgh: John Grant, 1912, s. Xxviii,

biçimde değişmeli ve soru artık daha uzun bir şekilde devam etmemelidir.

Kaç kişinin geleneksel anlayıştan daha çok kapsayıcı, tutarlı ve birleştirici teorik bir cevabı oluşturma konusunda benim entelektüel duygumu paylaşacağını bilmiyorum. Tamamen bundan başka zaten desteklenmesi gereken belli çağdaş tarihi düşünceler mevcuttur. Tüm bunlar biz beğensek de beğenmesek de yeni soru ve cevap analizlerinin aslında geliştirildiğine işarettir. Bu düşünceler doğrudan yukarıda bahsettiğim noktalarla alakalıdır. İki grup arasındaki tecrit etme düşüncesi, birbirine karışma ve diğeri hakkında yeterince bilgi sahibi olmaması da daima uyanık olmasına müsaade etmektedir.

Ben, her iki kesimin cevabının da hâlihazırda yürürlükte olduğunu iddia ediyorum. Bu onların kendi öncülleri ve kendi gruplarının sınırları içinde doğrudur. Bu durumu daha doğru bir ifadeyle anlatmak istersek, bu iki grup arasındaki birbirlerine karşı olan bu tutum devam ettiği sürece her bir grup kendi düşünce eksenini içerisinde geçerliliğini sürdürmüştür. Ancak şu an bunlar arasındaki tecridin (izolasyonun) kaybolmaya başlamasıyla birlikte, gerek pragmatik gerekse teorik olarak bu cevapların yetersizliği ortaya çıkmaktadır.

Öncelikle batılı oryantalist ilim adamları tarafından dikkatli bir şekilde ortaya konan “hayır” cevabını ele alalım. Söylediğimiz gibi bu “hayır” cevabı sorumuza “evet” diyenler arasında geliştiği günden bugüne Müslüman toplumunun dini yaşamları hakkındaki gerçekleri dışta bırakarak Kur'an hakkındaki tüm gerçekleri bizzat hesap ederek ortaya konmuştur. Kur'an üzerine araştırma yapan batılı ilmi, Kur'an-ı yedinci yüzyıla ait bir Arap dokümanı olarak görmüş ve onu kabaca analiz edip açıklamıştır. Yine bu batılı oryantalist ilim anlayışı, hiçbir zaman Kur'an-ı imanlı kimselerin inançlarının daimi bir besin kaynağı olan çağdaş ve edebi bir kitap olarak; sekizinci, on ikinci hatta yirminci yüzyıla ait bir doküman olarak görmemiş ve yorumlamamıştır. Öyle ki bu ilim, Kur'an-ı edebi bir doküman olarak araştırmış ve anlamış, ancak onu dinî bir doküman olarak (Sadık bir Müslüman için sonsuzun sadece

düşünülmediği aynı zamanda gerçekten var olduğu, zamanın içinde olduğu, onu kendi tarihsel çevresinden yukarı kaldırıp ona kendini tanıtan ve sadece teoride değil, aynı zamanda pratikte yaşam verici ve yaşamın kendisi olduğunu) anlamaya çalışmamıştır. (s. 295) Acaba Kur'an Batı şüpheciliğinin anladığı manaya nasıl ulaşmıştır. Yine Kur'an yüzyıllar boyunca Müslümanların inancına uygun olarak sürekli faal olan toplumsal dini yaşamın gerçek hayat verici kaynağı olma boyutuna nasıl ulaşmıştır?

Müslümanlar hakkında bu son anlattığımız şeyler iyice bilindikçe ve imanlı insanlar olan Müslümanlarla birlikte yaşayıp onları anlamaya başladıkça, İslam Tarihinin sadece dış olgular içinde gelişmediğini aynı zamanda onun içinde Tanrı'nın kendileriyle her daim beraber olduğunu ve buna karşılık yaşam tarzlarını Tanrı'nın istediği şekilde ona kulluk ederek gerçekleştirmek isteyenlerin de tarihi olduğunu anlamamız gerekir. Batının geleneksel cevabı söz konusu fenomenin sadece belli bir yönünü açıklamaktadır. Bu gerçek gidebileceği noktaya kadar doğrudur fakat ulaşamadığı seviyelerde ise iyice açığa çıkmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bilimsel araştırma her zaman için hipotezlerini değiştirmeye hazır bir konumdadır ve şu bir gerçektir ki gayr-i Müslim batı, şu anda "hayır" cevabını yumuşatmaya, hatta geri çekmeye başlamıştır. Harvard Üniversitesinde görev yapan Batılı İslam araştırmacılarının en kıdemlisi, Arapça Profesörü Sir Hamilton Gibb'in son makalesindeki şu açık ifadeyi örnek olarak verebiliriz: "Şahsen ben, vahiy (revelation) terimini Muhammed'in şahsi tecrübesinin ifadesi olarak tereddütsüz kabul ederim. Fakat bununla beraber diğer monist dinler gibi İslamın da bilhassa içerdiği vahiy kavramlarının artık makullüğü kalmamış, Ortaçağ'a ait ifadelerle dile getirilmesi açısından baştanbaşa bir yeniden yorum zaruriyetiyle karşı karşıyadır."³

³ Hamilton A.R. Gibb, 'Pre-Islamic Monotheism in Arabia', *Harvard Theological Review* 55 (1962): 269.

Benzer şekilde Kenneth Cragg gibi bir Hıristiyan teolog da artık Kur'an'ı teolojik olarak reddedecek şekilde cevap vermiyor.⁴ Öyle ki, bir sonraki araştırmacı nesil Müslümanların geleneksel cevabını kabul etmeyerek gayr-i Müslimlerin geleneksel cevaplarının da çok ötesine gidecektir. Kuşkusuz bu neslin vereceği cevap henüz belli değildir. Bu nedenle gayr-i Müslim bir İslam araştırmacısının ilk önce tartıştığımız soruyu sormakla meşgul olacağını iddia etmek çok fazla hayalcilik olmasa gerek. Zira bu kişi şu anda bir araştırmacının ortasındadır ve yakın bir gelecekte araştırmacının ortasında kendini düşünerek yeni bir cevap için ne basitçe “evet” ne de basitçe “hayır” demeyecek; fakat biraz daha hassas, ince, karmaşık, kesin olmayan ve iyice içine nüfuz edilmiş bir şekilde cevap verecektir.

Benzer düşünceler Müslüman dünyasındaki geleneksel “evet” cevabını benimseyen kesim için de geçerlidir. Zira bu cevap, çok fazla işlerlik kazanmış ve zengin bir şekilde değerli, verimli ve yaratıcılığını ortaya koymuş ve kendini doğrulamıştır. Ancak bu cevap kendi mantığı içinde işlerlik kazanmış ve diğerlerinden büyük oranda soyutlanmış bir toplumdaki kendisini doğrulamıştır. Tıpkı “hayır” cevabının doyurucu bir şekilde Kur'an'ın kendisini açıklamaya çalıştığı gibi “evet” cevabının neden olduğu gerçekler açıklanmıyor, bu nedenle Müslümanların “evet” cevabı, aksine gerçekler karşısında Kur'an'ın kendisiyle gerçeklerin üstesinden gelinmesi gereken bir şey olarak anlaşılıyor, fakat bu durum “hayırcıların” ortaya koydukları gerçeklerin üstesinden gelemiyor. Müslümanların müspet cevabı ya da toplumun geliştirdiği cevabın hassasiyeti sayesinde toplumda ortaya çıkan meselelerin üstesinden gelinmiştir. Fakat günümüzde Kur'an üzerine araştırma yapan batılı ilimlerin yeni tarihsel verileri işleme tarzı bizzat ortaya koymaktadır ki mesela, sadece bu sorunların örtüsü kaldırılmıyor, aynı zamanda Müslümanlarca da kullanılabilir bir duruma

⁴ Bkz. Örneğin, *The Call of Minaret*, New York: Oxford University Press, 1956 ve *Sandals et the Mosque*, London: S.C.M. New York: Oxford University Press, 1959.

getiriliyor. Zira, harici şüphecî tarihsel tenkitçiliğın ortaya koyduğu bilgiler, yeni oluşumlar, geleneksel “evet” cevabını kendi geleneksel formu içerisinde yetersiz bir cevap olarak görmektedir.

Şu ana kadar ki durum, ardında yatan politik sebeplerden dolayı son derece karmaşıktır: öyle ki batı ilmi, cevabında ısrarcı olmuş ve Müslümanları kötülemiştir. Müslümanlar da bu ilmi anlayışı batı emperyalizminin bir aracı, Müslümanların imanını bozmak için hassasiyetle düşünölmüş art niyetli bir organizasyon olarak görmüşlerdir. Nitekim batı emperyalizminin neredeyse kırbaçlanmaya değmeyecek kadar ölmek üzere olan bir at olduğunu hissedenler bile yeni ortaya çıkacak şeylerden muaftırlar. Çünkü bu gayr-i Müslimlere ait ilim, bugünlerde sadece imansız batı tarafından değil, aynı zamanda Hindistan’daki Hindular, Japonya’daki Budistler ve hatta belli derecede yeni Müslüman nesillerin bizzat kendileri tarafından da dikkate alınmaktadır. Tecrit etme (İzolasyon), prensipte kaybolmaya yüz tutmuş hatta kaybolmuştur. Artık diğerleri gibi Müslümanlar da şu andan itibaren kendi yaşamlarını hatta dini yaşamlarını bir dünya toplumunun katılımcı bir üyesi olarak yaşayacaklardır.

Kur’an’ın insan ürünü olduğu önermesine anlam veren tarihsel gerçekler, artık Müslümanlar tarafından reddedilemeyeceği gibi Kur’an’ın inananlar için bir kurtuluş, Tanrı’nın kudreti ve ilahi bir sözü olduğu önermesine anlam veren tarihsel gerçekler de gayr-i Müslim araştırmacılar tarafından inkâr edilemeyecektir.

Aradaki bu kopukluğın son alametlerinden biri de batılı ve Müslüman araştırmacıların bu konuları ele almak üzere zaman zaman düzenledikleri yeni katılımcı akademik organizasyonlardır. Zira bu amaç doğrultusunda İslam hakkında bir açıklama yapacak Batılı bir araştırmacı bunu Müslüman araştırmacılar huzurunda, yine İslam hakkında bir araştırma yapacak bir Müslüman araştırmacı da yine bu malum soruya basitçe “evet” cevabını vermeyen kimseler huzurunda yapmaktadır.

Müslüman dünyasının çoğu, dış iddiaların hücumları ve tehditleri olarak gördükleri şeylere karşı bir savunma pozisyonu

almalarına rağmen, bu konuya ait en akıllı ve dürüst ruhlu kimselerin bizzat kendi toplumu içindeki samimiyetleri gerek kendi geleneklerindeki aşkın unsurlara eşit yer verecek ve gerekse ufukları global, tarihi anlayışları realist olanlara da manalı ve ikna edici olarak yeni bir cevap arayışı içinde olacaktır. Modernist bir Pakistanlının ortaya koymuş olduğu bir araştırmada da klasik İslami terminoloji içinde bizim sorumuza keskin zihinli kimselerin verdiği cevaplar, o kadar da basit ve safça değildir.⁵ Bir arkadaşım, bir zamanlar bana hanımının Kur'an'ın Muhammed'e Levhi Mahfuz'dan hacmi belli bir kitap olarak inmediğini öğrendiğinde ürktüğünü söyledi. Yine başka bir zamanda bir arkadaşım bana tıpkı Mesih'in Handel'e açıklandığı gibi Kur'an'da Tanrı tarafından Muhammed'e yapılan bir açıklama ve bir söz dedi.

Bir başka deyişle İslam Dünyası artık, bu soruya daha hassas, daha tarihi, geleneksel "hayır" ve "evet" cevaplarından daha kompleks bir cevap arayışı içine girmeye başlamaktadır.

Her iki geleneksel grubun daha şümüllü bir cevap arayışı içinde olduğu bu yeni konunun önemi ise, büyük bir potansiyel yeniliğe haiz olarak her iki grubun da birbirlerine ait kitaplar üzerinde düşünme ve araştırma yapmaya başladığı yeni bir anlayışın ortaya çıkmasıdır. (s. 298)

Muhtemelen ben, bilgi birliğine ve insanlığın birliğine ciddi olarak inandığım için hem Müslümanları hem de gayr-i Müslimleri tatmin edecek cevabın gelecekte tek bir cevap olacağını düşünüyorum. Bunun hem Hıristiyan teolojisi hem de İslam teolojisi için çok önemli radikal bir durum olduğunun bilincindeyim. Fakat bunun radikal olması beni rahatsız etmiyor. Çünkü ben, tam bir inançla yirmi ve yirmi birinci yüzyıllarda insanlığın dini tarihinin çok büyük yeni bir değişim süreci içine gireceğine inanmaktayım. Zira Hıristiyan teolojisinin bu soruyu ele

⁵ F. Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and orthodoxy*, London and New York: Allen&Unwin, 1958.

almak ve buna yeni bir cevap aramak zorunda kalması da hem bir aydınlanmanın hem de sadece Hıristiyan yaşamı için değil, Müslüman yaşamı içinde gelişen bir yenileşmenin göstergesidir. Aynı şekilde prensipte sorumuza gerçekten bir Hıristiyan için yeterli bir şekilde nasıl cevap verileceğini bilmiyorum, keza eşzamanlı olarak Müslümanlar için bu cevap yeterli olacak mı ve eğer bu mümkünse her iki gruba ait bir din tarihinin olması ne kadar tuhaf!

Ben, Hıristiyan ve Müslümanların aralarındaki farklılığa son vereceklerini söylemek istemiyorum. Onlar, ahlaken farklı cevapları seçseler bile ilmi olarak anlayışlarının birbirine yaklaşması gerektiğini ileri sürüyorum. Evrene gösterilen tepki mevcut dinî cevap herhalde kişisel ya da bir grup macerası olarak devam edebilir. Fakat diğer taraftan teori ve bunları evrenselleştirmek, birer entelektüel olan bizlerin görevidir.

Ben, muhtelif vesilelerle karşılaştırmalı din çalışmalarının görevinin, aynı zamanda birden çok gelenek için geçerli olacak formüller üretmek olduğunu başka yerlerde de dile getirmiştım. Bu görüşüm pek hoş karşılanmasa da şu andan itibaren Hıristiyan teologlarının profesyonel olarak İslam Teolojisinin merkezi bir konusu üzerinde çalışacak olmaları gerçeği, benim bu görüşümü sadece teyit etmeyecek, aynı zamanda ona canlılık kazandıracak ve insanoğlunun dinî gelişimindeki yeni bir çağa öncülük edecektir.

(Pasajda bu yeniçağın doğuşunun Hıristiyan ve Müslüman misyonerlerinin gelecekte canını sıkıyan başka türlü bir soruyla ilgili olduğu önerisinin bir kenara bırakılmasına müsaade edilebilir.) (s.299)

Tüm insanların zihninde bu çalışma boyunca açmaya sormaya çalıştığımız cevabı henüz bilinmeyen; fakat bulunması gereken benzer soruların mevcut olduğu sorunun kendisi basit olmasa da artık anlaşılması gereken bir dünyada yaşıyoruz.⁶ Zira bu noktada

⁶ Belki de şunu ilave etmek gereksiz (Ümit ediyorum bu nokta açıkçası baştanbaşa ima eder) bu tüm tartışmanın muhtemelen, yeri değiştirilebilir. Hıristiyan terminolojisi

minimum düzeyde de olsa bizim henüz, Tanrı'nın bugüne kadar insanlarla konuşmuş olduğu ve bugün de konuşmaya devam ettiği tüm usulleri tam olarak bilmediğimiz de iddia edilebilecektir. (s. 300)

içerisinde Hindu ya da Budist konularla paralellik kurularak yapılabilir. Kur'an üzerindeki Batılı/Müslüman ayrılık düşüncesi en azından prensipte Hıristiyan pozisyonunda Seküler/Hıristiyan ayrılığına uygulanabilir. Ben, böyle bir sorunun yani İsa'nın Tanrı sözü, Onun oğlu, cisimleşmiş vahiy, Tanrı'nın kendisi ve O'nun yerine geçtiği türünden düşüncelerle ilgili olarak genel bir "evet" ve "hayır" cevabının ideal olarak sorulması gerektiğini düşünüyorum. Soru önemli, kaderi belirleyici ve şimdiye kadar değişmeden duruyor. Ancak cevap, ne çok basit ne de çok fazla kişiseldir.

İSLÂM HUKUK TARİHİNDE SÜNNİ MEZHEPLERİN ROLÜ

George Makdisi* | çev. Yakup Mahmutoğlu

| Yrd. Doç. Dr., Bayburt Üniversitesi İlahiyat F., İslam Hukuku

İslam hukuk tarihinin en ilginç olaylarından birisi de, fıkıh mezheplerinin gelişim sürecidir. Bu olgu, her ne kadar bizce sürekli anlaşılmamışsa da ilgimizi uyandırmada çoğunlukla başarılı olmuştur. Hukuk ekollerinin önemini kavramanın zorluğuna, mezhep (*madhhab*) teriminin çevirisindeki farklı bakış açıları kanıt teşkil etmektedir. Zira mezhep terimi ilk olarak “sect”, daha sonra “rite” veya “school” diye [İngilizceye] çevrilmiştir. Fakat Sünni bir mezhep (*madhhab*) için “sect” kavramı kullanılamaz. Çünkü muhalif bir dinî bünyeye tatbik edilen “sect” terimi, aynı cemaat içerisindeki diğer üyelerin gözünde sapkın olandır. Hepsi doğru (*orthodox*) olmadaki eşit kabul edilen Sünni mezhepler (*madhhabs*) için durum böyle değildir. “Rite” terimi de yeterli değildir, bu terim dinsel ayinlerle belirlenmiş Hıristiyan kilisesinin bölünmüşlüğüne ifade eder. Ve Hıristiyanlıktaki belli formaliteler gerektiren bir ayinden (*rite*) diğerine geçişin (*transfer*) aksine İslâm’da bir mezhepten diğerine geçiş herhangi bir formalite gerektirmeksizin yapılır. Daha iyi bir terim ihtiyacı için “school”, kabul edilebilecek en iyi terimdir; en az zorluk çıkarandır. Bunu kullanırken merhum Profesör Schacht’in, ilk dönem [hukuk] ekoller[i] hakkında ne dediğini hep akılda tutmalıyız: [Ona göre] “Eski hukuk ekolleri” terimi, ne kesin bir organizasyonu, ne her ekol içindeki sıkı bir doktrin tekdüzeliğini, ne herhangi bir örgün öğretimi, ne herhangi resmi statüyü, ne de terimin batılı anlamda bir hukukî bünyesinin varlığını gerektirir.¹

* YAZARIN NOTU: Bu bildiri, 10 Kasım 1977’de, Middle East Studies Derneği’nin New York’taki yıllık toplantısına başkanlık konuşması olarak sunulmuştur.

Bir hukuk ekolü fikri, o ekolün üyeleri tarafından takip edilen bir doktrinin varlığını gerektirir. Fakat bu fikir, yapabileceklerinin en iyisine yönelik olarak hukukun kaynakları üzerinde düşünmeden yani içtihat (*ijtihād*) pratiği, kişisel muhakeme, birçok bireysel faaliyetten sonra bireysel hukukî görüşlere ulaşmaları beklenen hukukçuların var olduğu bir sistem ile uyumlu değildir. Bu içtihadın sonucu, fetva (*fatwā*) veya hukukî görüştür. Onların ekolü bir bütün olarak bir tarafa dursun, fetva olarak hukukçular heyeti tarafından ortaya konulan bir şey yoktu. Üstelik İslam, içtihat faaliyetini teşvik eder. Hz. Peygamber'e dayanan bir gelenek bunu açıkça ortaya koyar ki, içtihat yapan bir hukukçu hata yapsa bile ahirette bir ödül alır. Ve eğer [içtihat] doğru ise iki misli ödüllendirilir. İçtihat uygulaması için kendisine verilen teşvik öylesinedir ki, sonuç ne olursa olsun ödüllendirilir.

İçtihadın kişisel olması, doğal olarak anlaşmazlığa yol açar. Bir hukuki görüş aynı ekol üyelerinin farklı veya diğer ekollerin başka görüşleri ile karşı karşıya kalacaktır. Bu görüş ayrılığı (*khilāf*), birinin kendi görüş veya tezinin geçerli olduğunu savunmayı amaçlayan tartışmaya (*munāzara*) ve rakibini, kendi görüşünün geçerliliğine ikna etmeye veya onun tezinin çürüterek onu susturmaya yol açar.

Süreç, kişisel resmî görüşten (*fatwā*) ilerleyerek, kişisel akıl yürütmeye (*ijtihād*), oradan da görüş ayrılığına (*khilāf*) ve sonunda da tartışma (*munāzara*) vasıtasıyla fikir birliğine (*ijma*) vardı. Bu süreç,

Bu bildiri, "The Significance of the Sunni Schools of Law in Islamic Religious History" adıyla, International Journal of Middle East Studies [(Int J Middle East Stud.), Cambridge University Press, Vol. 10, No. 1 (Feb., 1979), pp. 1-8]'de yayınlanmıştır. [Ç.N].

Bildirinin aslına sadık kalınarak çeviri yapılmaya çalışılmakla beraber bildiri metninin daha akıcı/anlaşılır olmasını sağlamak için, metne, çevirmen tarafından köşeli parantez ([]) içerisinde açıklayıcı ifadeler eklenmiştir. Ayrıca metinde geçen bazı hususlara açıklık getirmek için çevirinin dipnot kısmına, ([Ç.N]) remziyle çevirmen tarafından açıklayıcı notlar eklenmiş ve bunların orijinal metnin dipnotlarıyla karışmaması için (*) işareti kullanılmıştır.

¹ J. Schacht, *Esquisse d'une histoire du droit musulman* (Paris: Max Besson, 1953), s.24; a.mlf., *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), s.28.

Müslüman eğitim tarihinde bolca belgelenmiştir. Bu öyle bir süreçtir ki, her bir bireysel hukukçuyu ve tüm Sünnî ekolleri içeren hukuk ekolleri (*madhâhib*) ile kesişmiştir. Süreç, en başta, tanınmış hukuk ekollerinin olmadığı İslâm'ın birinci yüzyılında bu şekilde işledi; coğrafi olarak belirlenen ekollerin ortaya çıktığı ertesini yüzyılda [da], aynı şekilde seyir etti. Hukuk ekolleri kişisel [adla anılır] olduğu zamana kadar bu şekilde işlemeye devam etti ve daha sonra kişisel ekoller çoğalmaya devam ederek sayıları yüzlerle ifade edildi ve Sünnî ekoller nihayet dörde kadar azalınca aynı kaldı. Kısacası, süreç, bildiğimiz gibi hukuk ekollerinin gelişimi öncesiyle aynıydı ve sonra da bu gelişimi boyunca aynı kaldı. Bunun nedeni, anlatıldığı gibi ekoller değil, söz konusu süreç ile ama daha ziyade bireysel hukukçularla ilgilidir.

Gerçekten, bir hukukçunun en yüksek işlevi hukukî görüşler, fetvalar (*fatâwâ*) yayınlamasıydı ve bunu, kendi hukukî görüşlerini başka hukukçuların diğer hukukî görüşleriyle karşılaştırmak zorunda olduğu tüm süreyi bilerek kendi yargılarına göre yapardı. Tüm ekoller arasında olduğu gibi her ekol içinde [de] kişisel hukukî görüşler birbiriyle kapıştırılır ve en iyi savunulan görüş hayatta kalırdı. Bu nedenle tartışma sahasında, biri, kendi ekolünden bir üçüncü kişiye karşı diğer ekol hukukçusunun tezini onaylayan bir hukukçu bulabilir. Aksi olsaydı, hukuk ekolleri diğerine karşı eşit derecede Sünnî 'doğru' (orthodox) kabul edilebilir olmazdı.

Schacht, Şâfiî'den ilginç bir ibare alıntı yapar, şöyle ki, her Müslüman başşehir (capital) bir hukuk bilgisi bünyesine sahiptir ve o başşehirin hukukçuları, Şâfiî'nin öğretilerinin çoğunu benimseyen birinin görüşüne tabi' olur (*mâ min bilâdi'l-muslimîna baladun illâ wa-fihî 'ilmun qad sâra ahluhû ilâ 'ttibâ'i qauli rajulin min ahlîhî fi akthari aqwâlih*).^{2*} Şüphesiz bunun anlamı şudur, bir önder (*leader*)

² J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: The Clarendon Press, 1950), s.7. Arapça metin için bkz. Şâfiî, *Kitâbu'l-Umm*, I-VII (Kahire: Bulâk baskısı, 1321-1325/1903-1907), VII, s.246.

* Schacht'ın, Şâfiî'den aktardığı metnin Arapçası şudur:

münazarada kendi görüşleri ile diğerlerine galip gelerek, önemli bir hukukçu olarak itibar kazanır. O, başarılı bir şekilde tezini savunarak ve rakibini imha ederek (demolishing) şöhretine sahip olmuştur. eş-Şâfiî'den [aktarılan] bu ibare, hukuk ekolleri söz konusu olduğunda coğrafi bölgelerin önemini ortaya çıkarmasına -Schacht'ın dikkat çekmek istediği bir nokta- ek olarak önderlik veya reislik/riyâset (*riyâsa*) elde etmiş hukukçuların önemini de -benim dikkat çekmek istediğim nokta- gözler önüne sermektedir.

Aslında bu reislik (*riyâsa*)³ veya liderlik, kişisel hukuk ekollerinin çoğalmasına yol açmıştır. 3./9. yüzyılın başında veya o sıralar, yaklaşık beş yüz hukuk ekolünün kaybolduğu söyleniyor.⁴ Fakat o zaman bile ekoller, henüz dört sayısına kadar düşmemişti. Biz biliyoruz ki İslâm'ın birinci yüzyılı bireysel hukukçular üretti. İkinci yüzyılın başları, bu esnada coğrafi olarak belirlenen ekollerin ortaya çıktığı dönemdir ve bu ikinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren, coğrafi ekoller kişisel ekollerin önünü açtı.

Kişisel hukuk ekollerine dair bir aydınlanma için eski kaynaklara başvurduğumuzda, itikâdi/kelâmî (theological) akımlar için de kullanılan iki terimle karşı karşıya geliriz. Bu terimler; *ehlu'l-hadîs*, yani gelenekçiler ve *ehlu'r-re'y*, yani akılcılar veya *ashâbu'l-hadîs* ve *ashâbu'r-re'y*'dir. Akılcılar için *ehlu'r-re'y* terimi yanında *ehlu'l-keîâm*, *ehlu'n-nazar* ve *ehlu'l-kuyâs* gibi diğer terimler de kullanılmıştır.

Tarihi kaynaklar çeşitli kişisel hukuk ekollerini, *hadis* taraftarları veya *re'y* taraftarları şeklinde bu iki terimden biri veya diğeri altında kaydeder. Fakat kaynaklar tutarlı değildir. İbn Kuteybe⁵,

“ما من بلاد المسلمين بلد إلا وفيه علم فقد صار أهله إلى اتباع قول رجل من أهله في أكثر أقواله” (İslâm beldelerinin her birindeki ilim ehli, kavillerinin çoğunda ehil olan adamın kavline ittiba' etmiştir). [Ç.N].

³ Reislik kavramı hakkında, bkz. G. C. Anawati ve Louis Gardet (Louvain) onuruna hazırlanmış mevcut Karışımlar (*Mélanges*) içinde, George Makdisi tarafından yapılan çalışma.

⁴ A. Mez, *The Renaissance of Islam*, (London: Luzac, 1937), s.212.

⁵ İbn Kuteybe, *Kitâbu'l-Ma'arîf*, ed. F. Wüstenfeld (Göttingen, 1850), s.248'den iktibasla I. Goldziher, *Die Zhirten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte* (Leipzig: O. Schulze, 1884), s.4, dipnot. 1.

Ahmed b. Hanbel hariç, *ashâbu'r-re'y*'in akılcı akımına bağlı olarak hukuk ekollerinin bütün isim vericilerini (eponyms) kaydeder ve *ashâbu'l-hadîs* veya gelenekçilerden bahsettiği zaman [da], sadece bireysel geleneksel uzmanlara değinir. Diğer taraftan, 10. yüzyıl coğrafyacı el-Makdisî,* Evzaî (ö.157/774), İbn Munzir (ö.236/850-861)*, ve İshâk b. Râheveyh (238//852-853) ile birlikte Ahmed b. Hanbel'in takipçilerini, sanki Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Zâhirîlerin anıldıkları adlarda hukuk ekollerine (*mezâhibu'l-fikh*) ait değillermiş gibi onları, *ashâbu'l-hadîs* olarak dikkate alır.⁶ Aynı çalışmanın başka bir yerinde el-Makdisî, Şâfiîlerden, Hanefîlerin aksine, *ashâbu'l-hadîs* olarak bahseder⁷ ve yine aynı yazara⁸ ait başka bir paragrafta Şâfiî ve Ebû Hanife, Ahmed b. Hanbel'in aksine, *re'y*[ekolün]e mensup [hukukçular] olarak kabul edilir.

Şehristânî, Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Dâvûd b. Halefî* *ashâbu'l-hadîs* ve sadece Ebû Hanife'nin ekolünü *ashâbu'r-re'y* ola-

* Tam adı Ebû Abdullah Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-Makdisî eş-Şâmî' olan el-Makdisî, miladî olarak 945/946-1000 yılları arasında yaşamıştır. [Ç.N].

* Yazar, İbn Munzir'in miladî ölüm tarihi için -muhtemelen hataen- yazdığı 850-861tarihi, 850-851 olmalı. [Ç.N].

⁶ el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rîfeti'l-Ekâlîm*, ed. M. J. De Goeje (Leiden: E.J. Brill, 1906), s.37, Satırlar: 5, 7-8 (bundan sonra eser el-Makdisî diye anılacak).

⁷ el-Makdisî, s.38, Satır aralığı: s.8-9.

⁸ el-Makdisî, s.142, Satır: 11.

* Tam adı Dâvûd b. Ali b. Halef el-İsfehânî olan bu kişi, Zâhirî mezhebinin kurucusu olduğu için Dâvûd ez-Zâhirî adıyla meşhur olmuştur. 202/817 yılında Küfe'de doğmuştur. Önce Basra ve Bağdat'ta, içlerinde Ebû Sevr el-Kelbî, Süleyman b. Harb ve Amr b. Merzûk, el-Ka'nebî gibi âlimlerin bulunduğu birçok âlimden ders görmüştür. Daha sonra muhaddis ve fakih İshak b. Râhûye'nin derslerine katılmak için Nisabur'a gitmiştir. 270/884 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Daha fazla bilgi için bk. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul ty., I, s.348-349; Itr, Nureddin, "Dâvûd ez-Zahirî", *DİA*, IX, s.49; Bakkal, Ali, *İslâm Fıkıh Mezhepleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007, s.211. [Ç.N].

rak sınıflandırdı.⁹ İbn Haldûn da bu sınıflandırmayı yapar fakat Dâvûd'u, ayrı bir üçüncü sınıfın başına yerleştirir.¹⁰

İbn Nedîm¹¹ ve el-Makdisî,¹² Hanbelîleri, Evzâ'ileri ve Sevrîleri gelenekçilerin (*ashâbu'l-hadîs*) en önemli hukuk ekolleri olarak tasnif etti. es-Subkî'ye göre¹³, 4./10. yüzyılın başında bahsedilen hukuk ilmi (jurisprudence) ekolleri, Şâfiî, Mâlikî, Sevrî, Hanefî ve [Zâhiri İmam] Dâvûdî'dir. el-Makdisî'ye¹⁴ göre aynı yüzyılın sonunda bahsedilen fıkıh ekolleri Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Dâvûdî'dir. Bu kaynaklara göre, 4./10. yüzyılda, Hanbelîler bir hukuk ekolü olarak anılmamaktadır.

Aşikâr olan şey kaynakların kafa karıştırıcı olduğudur. Bazı karışıklıkların sebebi *ashâbu'l-hadîs* teriminin yanlış anlaşılmasının bir sonucudur. Ashabu'l-hadise ait olan kişiler gelenekler konusunda yeterince uzman değillerdi. *Ashâbu'l-hadîs* terimi, sadece modern bilginler için kafa karıştırıcı değil; hatta bazı Müslümanların bunu kendilerine açıklamaları gereken bir terimdi. Bu nedenle, Şa'rânî, *ehlu'l-hadîsten* bahsederken aşağıdaki gibi terimin anlamını açıklamak için zaman ayırdı: "*ehlu'l-hadîs* (kelimesi kelimesine: sünnet halkı) ile kastedilen anlam, hadis hafızları olmasalar bile hukukçular arasındaki gelenekçileri kapsar" (*al-muradu bi-ahli'l-hadith mâ yashmulu ahla's-sunna mina'l-fuqahâ', wa-in lam yakûnû huffâzan*).^{15*}

⁹ Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, 5 Cilt (İbn Hazm'ın, *el-Fisal fî milel ve'l-ahvâ' ve'n-Nihâl* adlı eserinin kenarında [Kahire: el-Edebiye Yy., 1317-1321/1899-1930]), II, s.45, satırlar: 25-30 ve s.46, satırlar: 15-16.

¹⁰ İbn Haldûn, *el-Mukaddime* (Kahire, 1274/1857-1858), s.218, Satır:1; F. Rosenthal, *The Muqaddima*, I-III [New York: Bollingen Vakfı, 1958], III, s.5)'e atıfla Goldziher, *Die Zahiriten*, s.5, dipnot. 3.

¹¹ *Fihrist*, s.225'ten iktibasla Mez, *Renaissance of Islam*, s.209, dipnot. 3.

¹² el-Makdisî, s. 37.

¹³ es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, I-VI (Kahire: el-Hüseymiyye Yy., 1324-1906), II, s.337.

¹⁴ el-Makdisî, s.37, satır: 5.

¹⁵ eş-Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mizân*, I-II (Kahire: Kastelli, 1279/1862-1863), I, s.63'e atıfla Goldziher, *Die Zahiriten*, s. 3 dipnot. 1. Burada eş-Şa'rânî, Ebu Bekr b. İyâş'tan (ö.193/808-809); bkz. İbnu'l-İmâd, *eş-Şuzürâtü'z-Zehab*, I-VIII [Ka-

Bu alanda âlimlerin zihinlerini işgal eden sorunlardan biri, daha önce ortaya çıkan şahsa özgü (*personal*) hukuk ekollerinin ortadan kalkarak sadece dördünün yaşıyor olmasıdır. el-Makdisî'nin *coğrafyasındaki* bir metne dayanarak, âlimler bu olguyu, ekolün coğrafi konumuna bağlı olarak, hacıların Mekke'ye giden anayollardan uzak ve ana faaliyetlerin dışında kalmaları ile açıklıyorlar. Söz konusu metinde, el-Makdisî, Kur'ân'ı değişik biçimde okuyuşu ile yedi okuma arasında anılan İbn 'Âmir'a (ö.118/736) ilişkin bir itirazı cevaplandırıyor. el-Makdisî'nin dediğine göre, eğer İbn 'Âmir Hicâz'da veya Irak'ta olsaydı, o, ne tanınmayan biri olur ne de onun okumaları istisnâi (abberant) kabul edilirdi. Fakat o, kendisini görmek ve okumalarını yaymak (transmit) için az miktarda kişi tarafından ziyaret edilen bir dış bölge olan Mısır'da idi. Sonra el-Makdisî anlatmaya devam eder: "Öncü hukukçulardan biri olan el-Evzâ'î'yi görmüyor musunuz? Onun [hukuk] ekolü (*madhhab*) [işte] bu nedenle yaşamıyordu." Şimdi, eğer bu tanınmış iki insan [İbn 'Âmir ve el-Evzâ'î] hacıların gittikleri anayollar üzerinde olsaydı, onların doktrinleri (*madhhab*) de Doğu'nun ve Batı'nın hacıları tarafından yayılmış olacaktı.

el-Makdisî'nin bu düşüncesi, başkalarının olduğu gibi bu iki bilinen insan için de doğru olabilir. Fakat bu, İbn Hanbel gibi Bağdat'ta kurulmuş olan İbn Cerir et-Taberî benzeri hukuk ekollerinin, Hanbelî hukuk ekolü yaşıyorken niçin daha sonradan kaybolduğunu açıklamaz. Dahası, İslam'ın herhangi bir yerinde, hukuk ekolünün serpilmesini durdurmak için hiçbir sebep yoktu. Çünkü onların hareket özgürlüğü, ilgili savunucuları kadar serbest oldu. Onlar, öğretilerini yaymak için bir şehirden diğerine dolaşp durdular. Bir Müslüman, Latin Batı'daki emsali aksine, herhangi bir İslam şehrinin bir 'vatandaş'ı [sayılır] idi.

Bilinen başka bir neden, hayatta kalan ekollerin hükümdar (prince) tarafından kayırıldıklarıdır. Bu, eğer doğru ise, hükümdarın

hire: Kudsi Yayınları, 1350/1931-1932], I, s.334, 5-9. Satırlar) gelen bir rivayet üzerine yorum yapıyor.

* İfadenin Arapçası: المراد بأهل الحديث ما يشمل أهل السنة من الفقهاء وإن لم يكونوا حفاضا [Ç.N].

yönetimi altında bulunan belli bir yöre için yardımcı olurdu. Fakat bu gerekçe (reason) de yetersizdir. Bir kere hükümdarlar nadiren çok uzun süre iktidarda bulunurlardı. Ancak daha önemli olan, hükümdarın kendisi için en iyisini yapan hukuk ekolünü kayırarak ihsanda bulunduğu gerçeğidir. Hukuk doktorları veya hukuk ekolleri için öncelikle önemli olan hükümdarın dikkatini çekmek ve ona yapabileceklerinin karşılığında kayırılarak güvence altına alınmalarıydı.

Bana göre, İslâm'da hukuk ekolleri olgusunu anlamamanın anahtarı, hukuk ile gelenekçiliğın etkileşim içinde olmasıydı. Bu, gelenekçilik ve akılcılık arasındaki mücadelede bulunmaktı. Mücadelenin dönüm noktası, *mihne** veya Engizisyondu.* Dahası, bu, Müslümanların kültür başkenti olan Bağdat'ta bulunmaktı.

Nebevî uygulamaların (traditions) geliştirilmesi konusundaki gerçekler ve hukukî çalışmalar dikkate alındığı zaman, ekollerin gelişimi iyi anlaşılabilir. Bu gelişim tarihinde iki büyük önemli anlar vardır; onlar, hayatta kalan dört hukuk ekolünün son ikisi ile ilgilidir: [Bunlardan biri] Şâfiî'nin hukuk ekolü ve [diğeri de] Ahmed b. Hanbel'in hukuk ekolüdür. Akli sentezi ve hukuktaki otoritesi için Şâfiî ve Engizisyon [mihne dönemi] içindeki kahramanca mücadelesi için Ahmed b. Hanbel.

Ben, Şâfiî'nin başarısı üzerinde durmak istemiyorum ki ona Schacht oldukça iyi bir şekilde değindi. Şâfiî vasıtasıyla gelenekçi

* Abbâsi halifelerinden bazıları döneminde halku'l-Kur'an konusunda bazı âlimlerin sorguya çekilip eziyet edilmesine ilişkin olaylara verilen isimdir. Mihne olayı, Abbâsi halifelerinden Me'mûn tarafından başlatılmıştır. Halife Me'mûn, temayül ettiği şia ve mutezile mezheplerinin tesiriyle, 218/833 yılında Kur'an'ın mahlûk olduğunu resmen ilan edip değişik vilayetlerdeki âmillerine hadisçilerin ve fıkıhçıların Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul ve tasdik etmelerini sağlamaları emrini vermiştir. Bkz. Koçyiğit, Talat, *Kelâmcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1984, s.192, 194; Yücesoy, Hayrettin, "Mihne", *DİA*, XXX, s.26. Krş. İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan (ö.571), *Tebyînu Kezibi'l-Mufteri*, 3. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, Beyrut 1404/1984, s.116. [Ç.N].

* Sorgulama anlamına gelen Engizisyon, zalim işkence yöntemlerini benimseyen ve suçu mutlaka itiraf ettirme anlayışına dayanan dini bir yargılama sistemidir. Bkz. <http://tr.wikipedia.org/wiki/Engizisyon>. [Ç.N].

tez, diğer eski ekoller üzerinde kabul gördü. Yani Şâfiî, belirli bir şehrin yaşayan geleneğini Hz. Peygamber'in geleneği ile değiştirdi.

Fakat akılcılar ile gelenekçiler arasındaki büyük mücadele ve belirleyici olan nihayet gelmişti ki o *ehl-i kelâm* olan Mu'tezililer ile *ehl-i hadis* olan gelenekçiler arasındaydı. Bunların, Şâfiî zamanının iki karşıt grubu olduğuna dikkat edilsin. Akılcılar (rationalists), Şâfiî'den sonra önemlerini yitirmiş değillerdi. Aksine onların baskısı (force), politik güç içerisinde giderek artmaktaydı. Gerçekten, Şâfiî 204/820'de öldüğünde, Mü'tezililik, Me'mûn hilafetinde henüz kendi siyasî iktidarının zirvesine ulaşıyordu. Bu dönem, felsefe ve bilim üzerine yapılan çalışmaların Yunanca'dan çevrilmesi şeklindeki önemli hareketin dönemiydi. Bu dönem aynı zamanda, büyük Engizisyon dönemiydi. Mü'tezililer vasıtasıyla ayakta kalan Engizisyon, el-Me'mûn, el-Mu'tasım, el-Vâsık ve el-Mütevekkil'den oluşan dört halife döneminde bir terör saltanatı kurdu. Bu saltanat, Halife Mütevekkil'in ikinci yılı olmamıştı ki durma noktasına geldi. O zamandan itibaren Mü'tezilelik politik güç olarak sona erdi. Gelenekselcilik akılcı kuvvetler üzerine üstünlüğü ele aldı. Gelenekçi hareketin kahramanı, sırf sabır ve inat ile zulmü kurutan Ahmed b. Hanbel oldu. Bu dindar adamın pasif direnişi karşısında Mutezile hareketi siyasî gücünü tüketti; artık bir daha onu geri kazanamaz.

Hukuk ekolleri coğrafi tanımlamadan kişisel tanımlamaya dönüşünce iki karşıt güç arasındaki mücadele belirginleşti. Hukuk ekollerinin kişisel tanımlamaya doğru değişimi, bizatihi Hz. Peygamber ve O'nun talebelerine (*ashâb*) benzemeye çalışmak için gelenekçilerin bir toplanma çağrısı göstergesidir. Hz. Peygamber takipçilerine önder olduğu gibi, her ekol, takipçileri (*ashâb*) ile birlikte bir önderden (*imâm*) oluşuyordu. Önderlik ölçütü, büyük bir İslam hukuku bilgisine sahip birinin dünya çapında kabulüydü.

Şahsî ekollerin (personal schools) çoğalması bu şekilde sonuçlandı. Birçok ekol kendi lideriyle ortaya çıkmış fakat sadece dört tanesi varlığını sürdürmüştür. İlk üç ekol, Engizisyonundan önce ortaya çıkmıştır. Eğer diğer çok sayıda ekol ortadan kaybolduysa, bu, kendi liderleri adına hukukî bilgi eksikliği yüzünden değildir. Kanatime göre, bu daha ziyade, daimi düşmanı (perennial enemy) olan

akılcılığa karşı sağlam bir cephe hazırlamak amacıyla saflarını sıklaştırmak için gelenekçiler tarafından oluşturulan bir doğal hareket yüzündendi.

İbn Hanbel ekolünün gelişimiyle ağdaş başka şahsî ekoller ortaya çıktı, [bu ekoller] değişen zaman periyodlarında [yaşamaya] devam etti ve sonra kayboldular. Bu dönemde, Hanbelî ekolü yanında iki önemli ekol, [Dâvûd ez-]Zâhirî ve Cerîr[et-Taberî] hukuk ekolleridir. 5./11. yüzyıl bitmeden önce, her iki ekol Bağdat'tan kayboldu. Fakat Hanbelî hukuk ekolü, bir hukuk danışmanı olarak Ahmed b. Hanbel'in niteliklerini başarisızca yalanlayan Cerr ekol lideri, büyük tarihî İbn Cerîr et-Taberî'nin devam eden saldırısı karşısında aynen kaldı.

Oysaki İbn Cerîr'in eleştirisi haklı ya da haksız olabilmekle beraber hukukî bilgi ihtilaflı değildi. Hanbelî ekol, kendi liderinin hukukî duruşunun bir sonucu olarak değil, fakat daha çok Kur'an'ın yaratılmış [halku'l-Kur'an] olma niteliği sorunu zerine Mu'tezle akılcılığına karşı alınan bir gelenekçi teolojik duruşun sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İbn Hanbel, Kur'an'ın, Allah'ın yaratılmamış sözleri olduğunu savundu ve bu doktrin, İslâm'ın katı gelenekçi tezi olarak kalmış oldu. Allah'ın yaratılmamış sözleri doktrinini içeren [bu] inanç, Halife el-Kdir ve el-Kim adı altında, 5./11. yüzyılın ilk onlu yıllarında resmen ilan edildi. Kökeni doğru, Hanbelî ekolü, itikd- hukukî (theological-juridical) ekoldür ve bu ikili yapı ile İslâm [düşüncesi] içinde hayatta kalmada tektir.

İslam tarihinde bir sonuç çok açıktır. İslam, her şeyden önce bir nomokrasidir.* Onun dehasının en yüksek ifadesi [veya karşılığı]

* Nomokrasi, Yunanca *nomos* (kanun) ve *kratos* (g, saltanat), hukukun üstünlüğüne dayanan bir yönetim biçimidir. Başka bir ifadeyle yöneticiyi kanunun üstünde gören diktatörlükler ya da teokratik sistemlerin aksine rasyonel kanunlar ve vatandaşlık hakları üzerine kurulmuş olan bir yönetimdir. Nomokraside otorite (egemenlik) kanunda mevcuttur. Bkz. <http://tr.wikipedia.org/wiki/Nomokrasi>. Kısaca kanun hâkimiyeti veya yasalara/ hukuka dayalı yönetim biçimidir. Bkz. Meriç, Cemil, "Demokrasi" *Hisar Dergişi*, Sayı:98, şubat 1972 <<http://fildisikule.8m.com/hisar98.html>>; a.mlf., "Kanavie" *Bu lke*, İletişim Yayınları, İstanbul 2010, s. 325.

kendi hukuku içerisinde mevcuttur. Ve onun hukuku, kendi dehasının diğer karşılıkları (expression) için meşruiyet kaynağıdır. Hadisçiler (the traditionists), hukuk ekolleri içerisindeki karşılıklarını kendileri bulmak zorundaydılar. Ve [nihayet] Hanbelî ekolü, onların zaferinin en yüksek ifadesidir. İslâm'da, kalıcı muhafazakâr bir kuvvet olarak hukuk, hem meşrulaştırıcı merci (agency) hem de ılımlılık merciidir. Bunun için [hukuk] yetkiye (authority) ve akla (reason) dayanmalıdır. Meşrulaştırma, hukuk ekollerinden biri ile işbirliği içinde olan çeşitli hareketler tarafından aranmıştır. Mesela, Hanefî ekole sızmış Mu'tezilîler ve Şâfiî ekole sızmış Eş'ârîler gibi.¹⁶

İlimlilik mercii olarak İslâm hukuku, sonunda, analoji¹⁷ ilkesini kabul etmeyi reddederek gelenekçilik içinde aşırı gitmiş olan Zâhirî ekolü dışlayarak Hanbelîlerin temsil ettiği kendi [hukuk] ekollerinin gelenekçi gelişme çizgisini tutturdu. 5./11. yüzyılın üçüncü çeyreği sonunda, bu ekolün nesli Bağdat'ta tükenmiş oldu.¹⁸ Bunun anlamı, bu tarihten uzun süre önce bu şehirde etkinliğini kaybetmişti. Zâhirî ekolün ortaya çıkışının önemi, giderek büyüyen geleneksellik hareketinden daha fazla gelenekçi olmasında yatıyor. Bu, gelenekçi nüfuzun çılgına döndüğünün bir göstergesiydi. Onun yok oluşu/ölümü (demise), bir ılımlılık mercii olarak hukukun etkinliğinin bir göstergesidir. [İbn] Cerîr[et-Taber]î ekolüne gelince, onun yok oluşu, kurucusunun, Ahmed b. Hanbelî bir fakih (jurisconsult)

Nitekim hukukun hâkimiyetine dayalı devlet yönetiminin kastedildiği nomokratik sistemde, Allah ve Resulünün ortaya koyduğu ilkeler (nasslar) hâkimiyetin sınırlarını belirler. Hâkimiyetin temsilcisi olan beşeri otorite bu sınırları aşamaz. Bu bakımdan nomokrasi, kamu hâkimiyetinin temel meşruiyet kaynağı addedilmiştir. Bkz. Türcan, Talip, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s.137; Şentürk, Recep, *İnsan Hakları ve İslâm Sosyolojik ve Fıkhi Yaklaşımlar*, Etkileşim Yayınları İstanbul 2007, 142-143; Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, s.135. [Ç.N].

¹⁶ Bkz. Makdisi, G., "İslâm Tarihinde Eş'ârî ve Eş'ârîler", *Studia Islamica*, Cilt. XVII (1962).

¹⁷ Zâhirîlik ve *kuyâs* üzerine bkz. Goldziher, *Die Zdhiren*; ve R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue: Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane* (Paris: J. Vrin, 1956).

¹⁸ Makdisi, G., *Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XI^e siècle* (Damascus: Publications de l'Institut Français de Damas, 1963), s.280 ve notlar.

değil bir muhaddis (tradition-expert) olarak tanımlayarak ona hücum etmesinden olabilir. Bu, hadisçi-hukukçu kuşkusunu uyan-dırılmış olabilir. Çünkü Cerirî ekolün, *hadis-karşıtı* (anti-*hadith*) akılcılık yönünde gelişme ihtimali vardı.

İlmli gelenekçilik, Hanbeli ekolün kuruluşunda nihai ifadesini bularak, hukuk ve kelâm içinde zafer kazandı. Yıpranma, varlığa filizlenmiş hukuk ekollerini alıkoyduğunda Hanbelî ekol, hukuk ekollerinin mührü olarak ortaya çıktı.

Hukukun üstünlüğü ve gelenekçi hareketin zaferi, Engizisyonun başarısızlığının ardından İslam kurumlarının geliştirilmesiyle, fazlasıyla ispatlanmıştır. İslâmî ilimlerin biri veya diğeri için geliştirilmiş kolejler olarak mescidler (*masjids*), artık giderek daha fazla hukukçuların tekeline olmuşlardır. Yalnızca unvandan ibaret profesörler, sadece hukuk profesörü oluyorlardı. Hukukun öğretimi, öğrenme faaliyetinin başlıca hedefi oldu. Diğerkonular da yardımcı konular olarak sunuluyordu. Mescidler, şehir dışından, çok uzak İslam topraklarının her yerinden gelen öğrencileri yerleştirmek için mescidhan (*masjid-khân*) şeklinde kompleks (complexes) hale getirildiler. Zira [böyle olması], hadisleri (traditions) öğrenmek için seyahat eden hadis öğrencisinin aksine, çeşitli yerlerde kalan öğrencinin kaldığı süreye bir sınır koymadan veya çeşitli öğretmenler ile takip ettiği bir müfredatı olan hukuk öğrencisi ve bitirmek için genellikle dört yılını alan temel kurs içindi. Bundan dolayı uzun vadeli barınma esaslı ve her gün biri sabah ve diğeri akşam olmak üzere iki uzun oturumun gerçekleştiği koleje yakın olması zorunluluğı vardı. Onun [öğrencinin] çalışmalarının sohbet (*suhba*) dönemi yani lisansüstü çalışmalarının olduğu yıllar ve profesörüne asistan olarak çalıştığı esnada hukuk profesörlüğü için [geçirdiği] çıraklık dönemi çok daha fazla yıllar aldı. *Mescid-han* kompleksi daha sonra medreseye dönüştürüldü: Mükemmel hukuk koleji.

Mescidden mescid-hana, [daha sonra] *medreseye* [doğru] bu kurumsal evrim meydana geldiği zaman, Mu'tezililiğin akılcı hareketi yeraltına gitmişti. Onun yerini, daha ılımlı akılcılık olan Eş'arilik aldı. Her iki hareket, meşruiyet kazanmak için, üstünlükleri şimdi bir emrivaki olan hukuk ekollerine sızdılar. Mutezililik Hanefî ekole

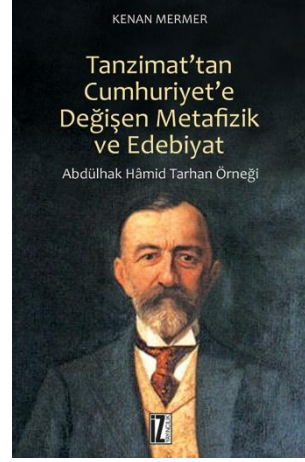
ve Eşarîlik [de] Şâfiî ekole sızdı. Fakat Hanbelî ekol gelenekçi hareketin öncüsü olarak davranarak, hukuk ekolleri büyük oranda gelenekçi kaldı.

Bu sızma, Hanefî ve Şâfiî hukuk ekollerinin gelişmesine ve yeni üyelerle kendi saflarının kabarmasına büyük katkı sağladı. 5./11. yüzyılda medresenin gelişimi Hanefî ve Şâfiî hukuk ekollerinde yoğunlaştı. Bu medreseler, *mescid*-kolejlerden farklı olarak, hukuk öğrencilerine oda ve tahta verdi. Geleneksel tepki, Hanbelî hukuk ekolü nezdindeki medresenin kabulü ve tüm dört hukuk ekolü içerisindeki gelenekçilik kuvvetlerini bir araya toplamaya bir kez deha hizmet eden *dâru'l-hadîs* veya geleneklerin koleji adlı yeni öğrenim kurumunun tanıtımı ile takip eden yüzyılda bir kez daha kendini hissettirir oldu.

Bu öğrenim kurumları vakıf, hayır vakfı üzerine kuruluydu. Bu vakfın temel prensibi, bir vakıf müessesesi içerisinde İslâm'ın ilkeleleriyle bağdaşmayan hiçbir şeyin yer alamayacağıydı. Mesela, akılcı kelâmın (rationalist theology) öğretimi, böylesi bir kurumda açıkça yürütülemez. Bu prensip, öğrenim kurumlarının geleneksel evrimini güvence altına aldı.

Hanbelî hukuk ekolü İslâm'daki geleneksel hareketin eşsiz başarısını temsil eder. O, diğer hukuk ekollerinden daha mükemmel bir şekilde hukuk ve geleneğin kaynaşımını özetler. Çünkü İslâm dehasının özü hukuk ve gelenekselliğin her ikisi içerisinde ifade edilir ve İslâm özünde, bir gelenekçi nomokrasidir. Bu yüzden Hanbelî ekol, onun sürekli devam eden daha küçük üyeliğine, kısıtlı coğrafi temsiline rağmen, yine de yüzyıllar boyunca hayatta kaldı ve İslâm'da modern hareketlere nüfuz etmeye devam etti

Kenan Mermer, **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Değişen
Metafizik ve Edebiyat - Abdülhak Hâmid Tarhan Örneği**,
İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, 415 s.



*Ben ne yazarsam senin için eyvâh
Olacaktır o **Makber**'in zeyli*

Din olgusu, Türk edebiyatına İslam öncesi dönemde olduğu gibi bu dinin kabulünden sonra da değişik yönleriyle kaynaklık etmiştir. Bunun sonucunda hemen her kamışın mürekkebinde tevhîdi esas alan duygu, düşünce ve estetik zevk meydana gelmiştir. Farklı dönem, tasnif ya da isimlerle ele alınsa da genel itibarla Tanzimat'a kadar bu durum böyle süregelmiştir. Keskin bir hat olarak ise Tanzimat'tan sonra siyasi, askeri, sosyal, ekonomik değişikliklerin edebiyata da yansımalarıyla din-edebiyat ilişkisi ve her olay ve olguda tevhîdi esas alan anlayış, yerini yüzünü Batı'ya dönen seküler zihniyet ve akımlara bırakmıştır. Tanıtıp değerlendirmeye çalışacağımız eser, özellikle din ve felsefenin ilgi alanına giren “metafizik paradigmalara” ve bu konuda Batı yönünde kırılış

gösteren zihinlerin durumunu, edebiyat bağlamında ve şahıs merkezli ele almıştır.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslam Edebiyatı A.B.D. Öğretim Üyesi Kenan MERMER tarafından önce doktora tezi¹ olarak çalışılan eser, güncel ve kapsamlı konuları işlemekle birlikte hayli yoğun bir mesainin, içeriğiyle de ideolojik düşünce sistemlerine, paradigmalara, dini, felsefi ve edebi sahalara vakıf bir altyapının ürünü olarak dikkat çekmektedir. Kanaatimize göre eser, Türk İslam Edebiyatı alanına farklı bakış açıları ve özellikle çalışılacak tezler yönünden yenilikler getirebilecek bir çalışmadır.

Nicelik ve niteliği bakımından klasik ve moderni mezceden özelliğiyle eser, bu türden çalışmaların devamının geleceği izlenimini vermektedir. Yüksek lisans tezini de² kitaplaştıran³ yazarın eseri, bu bakımdan *ikinci* olma özelliği taşımaktadır.

Çalışma, klasik/geleneksel Türk İslam Edebiyatı tezlerinin (inceleme-metin-şiiir tahlilleri vb.) aksine yakın tarihimizde büyük zihniyet dönüşümlerinin yaşandığı karmaşık bir dönemi ve bu dönemin dini/kelamî ya da felsefi diyebileceğimiz problemlerini Abdülhak Hâmid Tarhan ve edebiyat parantezinde ele almaktadır. Öteden beri söylene gelen Türk edebiyatının yüzünü Doğu'dan Batı'ya çevirdiği gerçeği ise bu eserle birlikte daha da somutlaşmaktadır.

Eser, giriş ve üç bölümden oluşmakta olup bölümlerin alt başlıkları, ana başlık ile muntazam bir şekilde kompoze edilmiştir. Nitelikli bir çalışma olarak gördüğümüz bu eseri tanıtırken,

¹ Kenan Mermer, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Değişen Paradigmada Metafizik Farklılık: Albülhak Hâmid Tarhan*, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2010, Danışman: Doç Dr. Zülfikar Güngör.

² Kenan Mermer, *Mustafa Ma'nevî'nin Hayatı ve Divanı*, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2004, Danışman: Prof. Dr. Ali Yılmaz.

³ Karabâş-ı Veli Oğlu Şeyh Mustafa Manevî'nin Hayatı ve Divanı (Transkripsiyonlu-Mukayeseli Metin), Emin Yayınları, Bursa, 2011.

Tarhan'la ilgili yapılan diğer çalışmalarla karşılaştırma yapmadan, direkt bu eser üzerinden giderek tespitlerimizi yapmaya gayret göstereceğiz. Nitekim eser, diğer çalışmalarını tutarlı bir şekilde kaynak olarak kullanmakta ve gerek metin içinde gerek dipnotlarda bu kaynaklara atıflar yapmaktadır.

Tanıtım ve Giriş

Eserin giriş bölümü; *Kavramsal Çerçeve-Alan Sınırlaması ve Siyasî Tarih Açısından Tanzimat Mantalitesi* olmak üzere iki alt başlıktan oluşmaktadır. Yazar, inceleme alanı olan 19. yüzyılı trajik ve karmaşık olarak tanımlamakta ve bunun sebeplerine değinmektedir. Bundan sonra Doğu-Batı karşılaşması ve çatışması üzerinde durmaktadır. Bunun sonucunda ise inanca ve edebiyata olan etkileri bağlamında ve Pozitivizm-Aydınlanma dizgesinden ele alarak çağın kendine has bir yeri olduğu yorumunu yapmaktadır. Yazar, bu minvalde Abdülhak Hâmid Tarhan'ın çizgi dışında seyreden “metafizik kaygılarını, duygusal çekişmelerini, çatallaşan hayat görüşünü ve tezatların arasından beliren *üçüncü bir gri yolu* takip eder gibi oluşunu” anlama-anlamlandırma gayretine girmektedir.

Kurgu ve gerçeklik üzerinden Mark Twain'in bir cümlesiyle Bölüme giriş yapan yazar, çalışmasında Paradigma, Doğu-Batı, Tanzimat Mantalitesi, Pozitivizm, “Metafizik” üst başlığıyla Allah, Akıl, Kader, Ruh, Varoluş, Ölüm ve Zaman mefhumlarını ağırlık noktası olarak belirlemiş, önce bunları yorumlar ve değerlendirmelerle kavramsal zeminde izah etmiştir. Daha sonra siyasi tarih açısından ve sosyal hayat çerçevesinde detaylandırarak Tarhan'ın sanat algısını ve eyleyişini psikolojik bir mihverden yorumlamaya çalışmıştır.

Yazar, edebî olduğu kadar tarihî bir çalışma yaptığının farkında olarak tarihi hangi bakış açısı ve felsefeyle yargıladığını belirtmiş ve kullandığı metot olan “Hermenötik” kavramının içini doldurmuştur. Böyle bir kurgu okuyucuyu sonraki bölümlere hazırladığı gibi bu kavramlar karşısında Tarhan'ın konumunu da açığa çıkarmaktadır. Bu yüzdendir ki giriş bölümünün iyi kavranması deyim yerindeyse

eserin kalan üçte ikisinin anlamlandırılabilmesine de yardımcı olacaktır.

Çalışmanın *zamansal sınırı*, Tanzimat Fermanı'nın ilanı olan 1839 ve saltanatın kaldırıldığı 1922 yılları arasındaki zaman dilimini kapsamaktadır. Sınır bu şekilde çizilmiş olsa da atıf yapılan hadiseler bakımından bu çizgiyi 1839'dan öne ya da 1922'den arkaya çekmek mümkün gözükmemektedir.

Yazar, *Siyasi Tarih Açısından Tanzimat Mantalitesi* alt başlığında, öncelikle Tazminat kavramının anlam derinliği, kavram hakkında yapılan yorumlar ve hükümlerle konuya giriş yapmıştır. Kendisinin de ortaya bir Tanzimat yorumu koyabilmesi için bu farklı fikirleri ifade etmeyi önemli görmüştür.

Tanzimat Fermanı'nın tahliline geçmeden önce, bir bakıma fermanı hazırlayan süreçler gündeme gelmekte, gelişen hadise, hadise kahramanları, ortaya yeni çıkan durumlar ve bu mantalitenin siyasi-sosyal yansımalarına değinmektedir. Ayrıca fermanı, Islahat Fermanı parametreleriyle de ele alarak, bu karşılaştırmayla konuya vurgu yapmaktadır. Burada hattın Jön Türk, Meşrutiyet ve İttihat-Terakkî eksenli genişlediği görülmektedir. Böylece yazar, Tarhan'ın içinde bulunduğu siyasi arka plan belirginleştirmekte ve özelde onun bu yapının neresinde bulunduğu üzerinde durmaktadır.

Birinci Bölüm: 19. Yüzyıl Sosyal Hayat-Edebiyat İlişkisi Çerçevesinde Abdülhak Hâmid Tarhan'ın Hayatı

Yazar, bu bölüm altı alt başlık üzerine kompoze etmiştir. İlk olarak *Sosyal Hayat ve Edebiyat Çerçevesinde Abdülhak Hâmid Tarhan* başlığı yer almaktadır. Konuya felsefi bir giriş yapan yazar, ontolojik ve metafizik problemler, sosyal hayatta sekülerleşme, insani felsefe anlayışları gibi kapsamlı konulara değinmekte Tarhan'ın izleğinde, sosyal ve edebi hayat ilişkilerine dair bilgiler vermektedir. Yazar bu yönüyle kuru bir biyografi yazımı yapmamaktadır. Aksine tarihi etkileşimleri bağlamında ele almış, hedef seçtiği kişide bu etkilerin tezahürlerini, içinde bulunduğu ortam ve şartlarını açıklığa kavuşturduktan sonra referanslarla

tanıtmaya, değerlendirmeye ve kendi yorumlarını da aktarmaya çalışmıştır.

Yazar, etkileşim bağlamında toplumun ilerleme fikriyle ikiye bölündüğü gerçeğinden yola çıkarak “buçukluk” analojisi geliştirmiş buçuklukların bir *üçüncü payda* oluşturabileceği fikriyle bu analojiyi Tarhan üzerinden yorumlamaya girişmiştir. Yazar, takibini “Metonimik, Simgeleştirme, Batılılaşma, Ötekileştirme, Oryantalistik” gibi kavramlar eşliğinde sürdürmüş ve konuyu hazmetmeye yardımcı bazı ipuçları vererek bu mefhumların sosyal hayata izdüşümlerini irdelemiştir. Bunun yanı sıra yazar; aile, eğitim, hukuk, tenkit, Hürriyet, Meşrutiyet, vatan mefkureleri, şiirde Romantizm, edebiyatta yeni türler, Realizm, geleneği devam ettiren şairler eksenli divan şiiri, gibi çok geniş bir yelpazede devrin sosyal ve edebi hayatını, Tarhan’ın bu öğeler karşısındaki konumunu ele alarak yer yer birbirinden bağımsız ya da çok farklı dünyalardan eski-yeni kavramları ve problemleri bir bütün halinde sunarak çözmeye çalışmıştır.

Bölümün ikinci alt başlığı, *Dedesinin Mirasçısı ya da Bir Annenin Öksüzü* adını taşımaktadır. Tarhan’ın hayatına, psikolojisine ya da sanat/dünya görüşüne katkısını göstermesi açısından bu başlığın konmasının ayrıca önemli olduğunu düşünmekteyiz. Tarhan’ı anlama ve anlamlandırma denemesinde yazar, karargâhını mal sahibi dede Abdülhak Molla ve Çerkezistan’dan koparılıp getirilen esir, anne Müntehâ Nasib Hanım arasında gerilen ve çatallaşan hatta kurduğunu görmekteyiz. Yine de onun hayatı salt genetik bahisle açıklanmamıştır. Yeri geldiğinde *tezatlar şairinin* hayatıyla ilgili bütün taşların altında bakıldığını söyleyebiliriz. Yazar, ayrıca onun hayatı hakkında bilgiler vermekte, eğer varsa bilgi kirliliklerini temizlemektedir. (*Birinin aslı bir geniş mâzi/Birinin aslı bir büyük nisyân*)

Tarhan’ın hayatı bölümündeki üçüncü durak, onun özellikle memuriyetinin geçtiği yerlerden ve şiirlerinden mülhem olarak *Okyanus ve Çöl İçre Bir Hayat: Tedrisatı ve Memuriyetleri* alt başlığıdır. Diğer başlıklarda olduğu gibi yazar, Tarhan’ın hayatını; sanatçı kişiliğinin oluşumu, gelişmesi ve sosyo-psikolojisi

bağlamında ele almıştır. Yazara göre Tarhan'ın ilk zihinsel maceralarının başlangıcı ise tedrisat hayatı özellikle özel hocalardan aldığı dersler dönemine denk düşmektedir. Hocaları bağlamındaki çatallaşmayı gören yazar, yorumunu da bunun üzerinden geliştirmektedir.

Tedrisatından sonra yazar, onun memuriyet hayatına eğilerek, Tarhan'ı kavrayabilmek adına Doğu-Batı hattındaki mesleki çizgisini takip etmeye çalışmaktadır. Yazar, onun Doğu kültürüyle dolu olsa da bir bakıma askıda olan zihninin, Avrupa'daki memuriyetleri sırasında Batı yönünde bir kırılma vaktinin geldiği tespitini yapmaktadır. Kırılmanın nedenleri ve iki kırık arasında onun *üçüncü yol gibi* bir kırılma noktası aradığı üzerindeki karıncalanmaları işlemektedir. Özeldede ise sanatına etkisi boyutuyla onun buralarda yaşadıkları, başına gelenler, hazları ya da can sıkıntılarından doğan eser yaratımları üzerine okumasını gerçekleştirmekte, yine de onun şairliğinin yalnızca hadiseler üzerinden okunmayacağı gerçeğine de dikkat çekmektedir.

Dördüncü alt başlık Tarhan'ın sanat hayatını ve dünya görüşünü kavrama da önemli olan *Halef-Selef İlişkileri ve Arkadaşları* konusudur. Yazar, konuya dikkat çekici bir girişle başlamaktadır. Bu girişte; "kimleri okudunuz?" sorusuna karşılık "yazmaktan okumaya vaktim kalmadı" cevabını veren Tarhan'ın ilginç ve kayıtsız bir kişiliğe sahip olduğu yorumu yer almaktadır. Bu bağlamda yazar, haklı olarak böyle bir şairin kendisine üstad seç(e)meyeceğinin altını çizmektedir. Yine de Tarhan'ın hayatında önemli bir yer işgal eden Namık Kemal ve Recâizâde Mahmud Ekrem gibi isimlerin onun halef-selef yolundaki işaret taşları olduğunu da kabul etmektedir. Fakat onun bu ilişkiye dair değerlendirmesini "gibi" edatıyla vurguladığı *üçüncü yol* olabilme ihtimali gölgesinde ve farazî mektepler üzerinden yapmayı da ihmal etmemektedir.

Yazar, Tarhan'ın hayatında önemli yere sahip olduklarını düşündüğü kişiler ekseninde konuyu sürdürmektedir. Bu bağlamda iki eşini merkeze koyarak *Fatma-Lücienne (Lüsyen) Gerginliği* adını verdiği başlıkta, ilk eşi Fatma Hanım ile dördüncü

eşi olan Lücienne (Lüsyen) hattındaki tezatlık ve gerginliği, hayatına etkilerini ve onun verdiği tepkileri bağlamında konuyu ele almaktadır. Burada yazarın, onun bu kadınlar ile yaşadıklarının, hissettiklerinin, ıstıraplı hüznü, acı ya da tatlı yanlarının ve düşündüklerinin sağlamasından sonra elde ettiği sonucu tahlil edip bir karakter kritiği yaparak kişiliğine ve sanatına dair bazı çıkarımlarda bulunduğunu görmekteyiz. (*Çık Fatma lahnden kıyâm et/Yâdımdaki hâline devam et*)

Tarhan'ın hayatı bölümünün son başlığı *Hakk'a Yürüyüş Yahut Hiç* adını taşımaktadır. Yazar, onun tezatlıkları ve *üçüncü bir yolu* arayıp da hep o yolun karanlık ve kör noktalarında kalışlıklarından mülhem böyle bir başlığı uygun görmüştür. Yani, bu bölümde Tarhan'ın, ölümü bir yandan Allah'a kavuşma olarak görürken, bir yandan da ölüm ve ahireti düşünürken zihnine batan cam kırıkları yüzünden hiçlik olarak görmesine atıf yapmıştır.

İkinci Bölüm: Abdülhak Hâmid Tarhan'ın Sanatçı Kimliği

ve Eserleri

Bu bölümde Tarhan'ın *Sanatçı Kimliği* ve *Eserleri* konusu yer almaktadır. Yazar, onun sanatçı kişiliğine yolculuk yaparken artık onun bu yönünün kendine sadık kaldığı şuuruyla konuya genel bir giriş yapmaktadır. Gerek şiir gerek tiyatro yazımı bakımından *Hâmidâne Tavır*'da ekol, yöneliş, Doğu-Batı etkisi ve kendine has duruşu gibi konuları onu anlamlandırma ve yorumlamada temel saik olarak gördüğü psikoloji üssünde incelemeye tabi tutmaktadır. Bu bölümde işlenen konular arasında; gelenekle birleştiği-ayrıldığı noktalar, Doğu-Batı kırılmaları, Türk Edebiyatına katkısı ve getirdiği yenilikler, psikolojisinin sanatına vurduğu fırça darbelerini aydınlatan hayatından kesitler ve bu bağlamdaki yorumlar, büyük sanatkarların vasıfları ve Tarhan örneği, psikolojik hikayesinin şiir anlayışındaki rolü, şiir algısı, şiirine malzeme olan öğeler, dili, üslubu, dünyevi mizacının eserlerindeki izdüşümü gibi Tarhan'ın sanatçı kimliğini aydınlatan konular yer almaktadır. (*Ben geh mütevazı olurum geh mütekebbir/Hep nefsim için nefsim olur âmir-i mücbir*)

Yazar, *Bazı Ekollere Yansıyan Yönü* alt başlığında onun bu yönünün olağandışı, istemsiz bir şekilde gerçekleştiğini ve böyle bir derdinin olmadığından bahsetmiştir. Fakat o amaç edinmese de eserleri vasıtasıyla Tarhan'ın bazı ekollere etkisini, referanslarla "Servet-i Fünûn, Fecr-i Âti, Nev-Yunanîlik, Milli Edebiyat, Nâyiler hatta II. Yeni arasındaki çizgilere uzatarak bir bağ kurmanın mümkün olabileceği kanaatine yer vermiştir.

Doğu'nun Büyük Mirası konusu, onun şiiriyet ve sanat dünyasının oluşumu bağlamında sebep-sonuç ilişkisiyle işlenmiştir. Yazar, Tarhan'a kalan Doğu mirası terekesinin İran ve Hindistan'ın masalsı coğrafyasından Âsitane'ye uzanan geniş bir saha olduğunu dile getirmiştir. Daha sonra bu terekede ayrıntılı bir miras taksimi hesabı yaparak kendine kalan kazanç ve borçları, sanat hayatına katkısı çerçevesinde ele almıştır. Bu bağlamdaki okumasını; onun şiirindeki Doğu edebiyat geleneği ile bağdaşan yerler ve Fuzûlî ile kesişen noktalar ekseninde yapmayı uygun görmüş ve bunun da sebeplerini açıklamıştır.

Tarhan'ın daha çok Doğu mirası yediğini ima eden yazar, onun içinde bulunduğu şartların ve ortamların da etkisiyle sanatçı kimliğine Batı'dan da mirasın kaldığını *Hâmid'in Sanatında Pozitivist Yönelişler* başlığıyla anlamlandırmakta ve tespitlerini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda yazar, "Metafizik ve Doğu-Batı çatışmalarını" izah ettikten sonra konuyu buradan çeşitli Pozitivistlere, felsefecilere ve pozitivist yönelişlerin -varoluş problemler izleğinde- Tarhan boyutuna/izdüşümlerine bağlamakta ve onun pozitivist söylemlerine dikkat çekmektedir.

Yazar, daha sonra Batı'nın bir başka akımıyla; *Romantizm Ekseninde Tarhan'ı* tahlil etmeye devam etmektedir. Bu bağlamda yazarın niyeti ve anlatmak istediği Romantizm'in tarihi serüveni değil, Tarhan'ın hayatına etkileri ve bu akımın çeşitlerinden hangisini seçtiği problemidir. Yani onun romantik damarından akan kanın hangi gruptan olduğunu kritik etmektedir. Nitekim yazar bu bağlamda ondaki Romantik akislerin "aşk-tabiat-ütopya" üçgeninde çetrefil geçkileri olan bir tarzda olduğu tespitine

varmaktadır. (*Kalbimi aklıma tercîh ederim/Fikrimi his ile tashih ederim*)

Hâmid'in Tarihi Süzen ve Kurgulayan Tarafı başlığında yazar, Tarhan'ın bazen reel bazen masalcı/kurgulayıcı tarih yazıcılığı meselesinde; “Endülüs-Aşk-Esaret” sacayaklarını kurmuş ve konuyu bu ayakların her birine tam örneklik teşkil edebilecek eserleri çerçevesinde incelemektedir. Bu yöndeki örneklerin tiyatral eserlerinde göze çarptığına değinen yazar, onun bu bağlamda geniş bir efsanevi alana yayılarak tiyatroyu vicdanî/fikrî mesajını telkin aracı olarak gördüğünden bahsetmektedir. Yazarın bu üç kavramı yorumlayıcı özellikte eserleri seçmesinde, bu tiyatrolardaki ana karakterlerin ikili düzeyde kurgulanmış olması hasebiyle onun tezatlı düşünüşünü ortaya koyma gayesi bulunmaktadır.

Yazar, Tarhan'ın *Eserleri*'ni tahlilde, onun nitelik bakımından asıl etkinliğinin şiir sahasında olduğuna dikkat çekerken konuyu da deruni hislerini serdettiği ve buralarda nefeslendiğine atıfla özellikle şairliği ve şiirleri merkezinde irdemiştir. Buna göre ise şiir eserleri *Fikrin Dalgalanışı* parantezinde ele alarak 12 şiir kitabında farklı denizlerin dalgasıyla kıyıya vuran bir Tarhan şiir portresinin fotoğrafı çekmiştir. (*Eyvâh ne yer ne yâr kaldı/Gönlüm dolu âh u zâr kaldı*)

Tarhan'ın *Tiyatroları*, bu eserlerdeki mesajların tahlili, eserlerin içeriği, şekli, yazarın üslubu, tarihi-siyasi-sosyal-psikolojik-ekonomik vb. çerçevelerde eserlerin dayandığı arka plan, savaş, ruh, aşk, metafizik endişe ve problemler gibi konuların ele alındığı 25 eser, *Mesajın Öncelenmesi* bağlamında incelemeye tabi tutulmuştur.

Abdülhak Hâmid'in Mektupları (I-II) bölümünde, şairin 1867-1912 yılları arasında değişik zaman dilimlerinde farklı kişiler arasında geçen yazışmaları, mektupların nasıl bir evreni kapsadığı ve birinci elden kaynaklar olması hasebiyle şairin ruh halini anlamlandırmada ne derecede önemli olduğu meselesi tartışılmaktadır.

Abdülhak Hâmid'in Hatıraları başlığı, şairin daha önce gazetelerde yayımladığı hatıralar “Hayat ve Hâtırâtım, Hâtırât, Üstâd-ı Azam’ın Hususî Rûznâmelerinden Sahifeler ve Eserlerimi Nasıl Yazdım” bölümlerinden müteşekkildir. Tarhan’ın karmaşık kişiliği dolayısıyla temkinli davranan yazar, hatıraların bu yönden bazı muammalara gebe olduğuna temas etse de yine onu anlamlandırma yolunda tam bir kaynak vazifesi gördüğünü belirtmeden geçmemektedir.

Üçüncü Bölüm: Hâmid’in Eserlerine Yansıyan Metafizik Algısının Doğu ve Batı Yönündeki Kırılışları

Doğu-Batı yönündeki kırılışları konusu, buraya kadar anlatıla gelen Tarhan eksenli yansımaların daha açık ve net ortaya çıktığı bir bölüm olarak dikkati çekmektedir. Önceki konuların hepsini bir anlamda bu bölümün anlaşılabilmesi için yapılan ısınma hareketleri ve hazırlık süreci olarak değerlendirebiliriz. Yazar, bu bölümdeki Tarhan okumalarını Doğu-Batı eksenli kırılmalar şeklinde yapmış, şairin hangi konularda ve kaç derecelik açılarla dümenini Doğu’ya ya da Batı’ya kırdığını, rotasını nasıl çizdiğini detaylı bir şekilde incelemeye tabi tutmaktadır.

Doğu-Batı eksenli kırılışlarda yazar önce *Doğu Yönünde Kırılışları* ele almıştır. Yazar, konuya “Doğu” kavramı üzerinden girizgâh yapmıştır. Bu bağlamda Doğu inanç ve kültürünün Tarhan’da çok geniş bir coğrafyaya ve kökü çok derinlere yayıldığını gören yazar, bu derinliği kulaçlamanın ve coğrafi olarak bir Doğu çizmenin zor olduğunu bilse de cesur bir şekilde elini taşın altına koymuş ve **kavramsal** bir merkezde şairin Doğu yönündeki kırılışlarını göstermeye gayret göstermiştir. Bu kavramları da Doğu’nun en merkezî fikir ve inançları eşliğinden yorumladığını belirten yazar, sacayaklarını “Allah-Aşk-Ölüm” üzerine kurmuştur. Bunun yanı sıra konuyu bu ayaklarla bağlantısı olan “Ruh ve Ahiret” konularıyla da genişletmiştir.

Yazar, Allah kavramına geçmeden önce konuya hazırlayıcı olması bakımından hususen şiirlerinden hareketle tespit ettiği Tarhan’ın din algılarını; “Orta Yol, Panteist-Romantik Tasavvurla Takip Ettiği

Diğer Yol, Agnostik Bir Tavrıla İzlediği Dar Patikalar ve Metafizik Tecrübeler Işığında Konuştuğu Hususî Yerler” olmak üzere dörtlü bir taksimle detaylandırmıştır. Fakat bu yolların, onun duruşu ve psikolojisi dolayısıyla mutlak bir sınırlama olmadığına da dikkat çekmiştir.

Bu girizgâhtan sonra *Tarhan'daki Allah Fikri ve İnancı* başlığına yer vermiştir. Yazar, bu başlıktaki fikir ve inanç kavramlarına değinerek böyle bir çizgi çekişinin nedenini; anlamlı her fikrin inanca dönüşmemesiyle ilişkilendirmektedir. Yazar, Tarhan'ın din algısında olduğu gibi böyle bir konuda da kafasının karışık, buhranlı ruh hali ya da metafizik problemlere sadece zihni olarak kafa yorduğu tespitini yapmıştır. Bu bağlamda onun, Yaraticıyı farklı veçhelerden ele aldığı yorumunu yapmış ve “Yaraticı ve Düzenleyici Bir Güç Olarak Allah, Panteist Algı Çemberinde Gelişen Allah Fikri, Vedüd-Rahîm-Halîm İsimleri Paralelinde Allah Fikri ve Pozitif İnanç Ekseninde Tanrı'nın İmkânı” alt başlıklarını koyarak, Tarhan'daki Allah fikri ve inancı konusunu, tespit ve örneklerle izah etmektedir. Buna göre yazar, onun fikrinde Allah başka başka isimlerde iken, inandığının yalnızca “Allah” olduğu sonucuna varmıştır. (*Allah... derim, gelir mecâlim/Allah... derim, biter zevâlim*)

Yazar, *Ruh* konusunu Tarhan'ın bu kavram hakkındaki tahayyülü ve algılayışına binaen *Maddi Dünyanın Acı Çeken İkizi* tespiti çerçevesinde okumuştur. Kavramlarının köken dairesini genişleterek giriş yapan yazar bundan sonra Hâmid'in “ruhu” hangi kodlar içerisinde kabul ettiği konusuna yer vermiştir. Ayrıca yine bu kavram üzerinden onu anlamlandırmaya ve karakter tahlilini yapmaya devam etmiştir.

Sacayağının ikincisi olan *Ölüm* konusu Tarhan'dan mülhem olarak *Bir Kısaç ve Yokluk Tuzağı ve Sıfırlayıcı Olarak Ölüm* başlıkları altında değerlendirilmiştir. Buna göre yazar, onun bütün sıfatları soyutlanmış olarak mutlak bir şekilde bütün referanslarını ölümden alması dolayısıyla onu bir “yokluk şairi” olarak tanımlamıştır. Onun ölümü yorumlamasında ve bu sanrılı sürecinde Doğu yönünde kırılışlar yaptığını ifade etmiştir. Fakat her ne kadar ölüm gerçeğini kabullenme sürecinde sorunlar yaşamış

olduğunu veya kabullendiğini söylese de yine de *üçüncü bir yol* aramaktan geri durmadığı tespitini yapmış, şiirleri üzerinden yorumlarını geliştirmiş ve karanlığı aydınlatmaya çalışmıştır. (*Ya muradullâh nedir icâddan?/Halkedip insanları, hayvanları/Sonra mahvetmek ne sırdır anları*)

Yazar, Tarhan'ın *Ahret İnancıyla* ilgili düşüncelerini ise Tarhan'ın bu konuda kafasını karıştıran *Sonsuzluk Yorumu* izleği üzerinden gerçekleştirmiştir. Okumamıza göre Tarhan'ın kendi işine gelmeyen ya da içinden çıkamadığı konularda hep farklı eksenler aramasının ya da bulur *gibi* olmasının yazarın onu anlamlandırmada zor durumda bıraktığını ve bu yüzden de tekrarlara düşmeye mecbur bıraktığını söyleyebiliriz.

Batı Yönünde Kırılışlar konusunda yazar, Tarhan'ın kişiliğini yansıtan bir şekilde, bu kırılışın yaşadığı zamana ayak uydurma pratiği olduğu kadar, nihilist ve başıboş bir şiir evrenine doğru at koşturması olarak yorumlamıştır. Onun Batı'ya yaklaştığı yanlarını ve etkilenişlerini bu bağlamda ele almıştır. Kanaatimiz ve okumamıza göre, Tarhan'ın tanım yerindeyse "Doğulu bir Batılı" profili çizdiğini görmekteyiz. Yazar da görüşümüzü destekler şekilde onun Batı yönüne yürüyüşünün salt imansız ya da bilime tapar bir hava da değil, her konuda olduğu gibi *ikircikli* hatta *üçüncü* bir yolu gösteri *gibi* olduğuna atıflar yapmıştır. Tarhan'ın mısra, beyit, diyalog ve tiradlarının inşa ettiği Batı kırılışının hallerini Aydınlanma'nın temel karakteristik öğelerinden olan "Akıl ve Varoluş-Zaman" başlıkları altında ele almıştır.

Tarhan'ın *Akıl ve Varoluş* konusuna bakışı yazara göre, onun karanlık yönleriyle ortaya çıktığı bir alandır. Bu izahtan sonra akıl ve varoluş meselesine Batı merkezli olarak eğilen yazar, bu kavramlar hakkında özet bilgiler vererek konuyu Tarhan'a bağlamıştır. Yine onun satırlarından mülhem olarak *İdrake Çarpan Yıldırımlar* ve *Varoluşun Karanlık Yüzü* başlıklarıyla Tarhan'ın eserlerinde bu konunun tezahürlerini yansıtmaya çalışmış ve birtakım çıkarımlar yapmıştır. (*Ben akıldan isterim delâlet/Aklım bana gösterir delâlet*)

Zaman Kavramı başlığı altında yazar, Tarhan'ın odaklandığı şeyleri yüceltmek yahut yerin dibine sokmak gibi bir ruh halinden hareketle okumasını gerçekleştirmiştir. Buna göre yazar, onun zaman kavramını *tahavvül eden veya yok eden yönüyle* ele aldığı tespitini yapmış ve Tarhan'ın bu kanaatinden sonra bu kavramın bağlantılı olduğu öğeleri sıralamıştır.

Batı yönündeki kırılışların hemen aynı minvaldeki problem ya da konular etrafında gelgitler yaptığını görmekteyiz. Buna göre yazar, *Kader-Hürriyet İlişkisi* adında bir başlık açmayı uygun bulmuştur. Bu başlıkta genel hatlarıyla kader ve hürriyet kavramlarını derinlemesine tahlil etmiştir. Daha sonra Tarhan'dan referanslarla onun kader görüşüne temas etmiştir. Buna göre onun cebri kader algısını yansıtan *Boğaza Geçirilen İlmek Olarak Kader: Fatalite*; tesadüfi kader algısını yansıtan *Tesadüflerin Dünyası*; cüzi irade bağlamında ise *Hürriyetin Gölgesinde Bir Ölçü Olarak Kader* başlıkları olmak üzere üç farklı hat tespit ederek Tarhan'ın bu yönde takibe devam etmiş ve kırılışların boyutunu ortaya çıkarmıştır.

Eserin son başlığı zaman, kader, varoluş gibi kavramlarla da ilintili olan *Fenâ-Yokoluş* konusudur. Tam bir yön belirtmese de yazara göre Tarhan bu konuda yüzünü Batı'ya dönmüş bir kişidir. Yazar, konunun başında yanlış anlaşılmalara mahal vermemek adına buradaki *fenâ* kavramının tasavvuf ıstılahından farklı olduğunu, onda bu kavramın “yok olmak” ile eş anlamlı olduğu şeklinde sözlük anlamıyla kullandığını ifade etmiştir. Yazar, bu kavramın tarihsel serüvenine yer verdikten sonra Tarhan'ın fenâ'sının, ahiret şuurunu yitirmiş olduğunu fakat tam bir nihilizme gitmediğine dikkat çekmiştir. Bu bağlamda yok oluş kavramı altında Tarhan'ın fenâ yorumuyla paralel olarak “*Şüpheli Bir Düşüş* ve *Nahif Bir Nihilite*” alt başlıklarıyla konuyu örnekleriyle gözler önüne sermiştir. Yazar tahlilinde Tarhan'ın bu yolda tezatlarla dolu zikzaklar çizmeye devam ettiğini belirtmiştir. Yine de yazar ortaya koyduğu tezini kuvvetlendiren delilleri bulmaktan da geri kalmamıştır. (*Hiç neşesi kalmamış bu bağın/Serv ü çemen ü çenâr muğber*)

Eser, sonuç bölümüyle tamamlanmaktadır. Sonucu geniş perspektifte ele alan yazar, baştan beri anlattıklarının, Devlet-i Âliyye’de teessüs eden siyasal, sosyal, manevi, psikolojik, ve ekonomik yeni ortam ve kodlar sebebiyle farklı algılanan zaman dilimi olduğunu tekrar hatırlatarak, değişen bu şeylerin *edebiyat* vadisine inmemesini ve onda da yeni düzenlemeler yapmamasının düşünülmez olduğundan hareketle bir nevi tezinin niçin böyle bir konuda olduğunu ifade etmektedir. Bundan sonra ise tespit etmiş olduğu çıkarımlarla eserini sonuçlandırmıştır.

Değerlendirme

Edebiyatların kuruluş, gelişim, değişim ve dönüşüm süreçlerinin ayrıntılı bir şekilde araştırılıp incelemesi ve bu sayede tarihi süreçte geçirdiği tahavvülün yansımalarını siyasal, sosyal vb. bağlamlarda şahısları merkeze koyarak göstermeye dayalı çalışmalar alanımızdaki boşlukları doldurması ve yeni bakış açıları getirmesi bakımından önemlidir. Bu vesileyle değerlendirmeye tabi tuttuğumuz eser, genel olarak problemler etrafında böyle türden olguları değişik veçheleriyle göstermektedir. Eser, özellikle din merkezli paradigmanın değişmesi meselesine; etkileşimler, kavramlar ve kuramlar eşliğinde edebiyat penceresinden getirdiği açıklama, yorumlama ve anlamlandırma gayretiyle de dikkat çekmektedir.

Bu çalışmada hem Devlet-i Âliyye dediğimiz yapının yönünü Batı tarafına kırma süreci hem de rol model olarak tayin edilen A. H. Tarhan üzerinden bu kırılışın boyutları irdelenmektedir. Ayrıca bu hassas ve bir o kadar çetrefilli konuda Tarhan'ın hedef tahtasına konulması, bu olgunun yansımalarının görülebilmesi adına -*üçüncü gri* yol araması dışında- ideal bir örnek teşkil etmektedir. Tarhan ile ilgili yapılmış pek çok çalışma olsa da, bu eser onu özeldede değişen metafizik paradigma ve bunun tevhid merkezli edebiyata yansımalarını ele alması bakımından gözle görülür bir boşluğu doldurmaktadır.

Yazarın konulara girmeden önce yaptığı tatminkar referanslar, ön bilgiler, tespitler ve yorumlar insicamlı bir şekilde yer almakta

iken, dikkat çekici kurgu sayesinde ana konunun kavranabilmesi adına okuyucuyu da hazır hale getirmektedir. Fakat bazı yerlerde ön bilgilerin çokluğu ana konuya bağlayıcılık bakımında sapmalara yol açmaktadır. Amaç okuyucuyu ısındırmak olsa da asıl konu bu yüzden bazen silik kalabilmektedir.

Çalışmanın konusu, işleniş şekli, orta yolu takip eden yapıcı yorumlar ve tenkitlerden sonra yazarın kendi iddialarındaki tutarlılık da göze çarpmaktadır. Eserin başarılı yanlarından bir diğeri, okuyucunun not almasına ya da tespitlerde bulunmasına, yeni bakış açıları ve ufuklara zemin hazırlamasıdır. Nitekim bilinçli bir okuyucu, eser boyunca okuyarak zihninde harmanladığı sonuçları eksik ya da fazla yanlarıyla bu çalışmanın sonuç kısmında görecektir. Bu da yazar ile okuyucu arasındaki bağlantının kurulduğuna işaret etmekte ve eserin anlaşılıp anlaşılmama endişesi karşısında yazarın haklı zaferini ortaya çıkarmaktadır.

İşlediği konuların özelliklerinden dolayı eserin kavramlara boğulması, değişik etki ya da tepki ilişkilerinin takip edilmesi ya da akademik dil ve üslubun öne çıkarılması gibi zorunlulukları dolayısıyla yazılan tezler bazen okuyucuda bıkkınlık ve sıkılma hissi uyandırabilmektedir. Faka bu çalışma, konuya ilgi duyanların keyif alarak okuyacakları özelliğindedir.

Yazar, Tarhan'ı anlamlandırma yolunda süreği bir takiptedir. Bu yolda tutarlı bir ipucu bulduğunda sonuna kadar giden bir duruş sergilemiştir. Bunun yanı sıra bir iz, işaret bulmak, bulduğunda da bu izi daha görünür hale getirmek için gerekirse uzun uzadıya girizgâhlar yapmıştır. Bu yolda Tarhan'la içselleşmiş, onu kendine bir mecra ve macera seçmiştir. Kanaatimize göre bunun altında yatan temel saik; ortaya koyduğu tezi en iyi şekilde savunabilmenin gerekliliklerini yerine getirme bilinci ve ileri-geri atıflarla önce kendisini daha sonra okuyucu tatmin gayretidir.

Her şeye rağmen biz eseri, konuların -derinlemesine tahlillerinin yapılarak- köklerine kadar inen bir yapıda, olay ve olguları sebep-sonuç ilişkisi içerisinde, siyasi-sosyal hayat ya da psikolojik/ruhi

haller gibi parametrelerle ele alan sistemli/bütünlüğün bozulmadığı bir çalışma olarak görmekteyiz.

Sonuç olarak bu çalışma; Türk edebiyat tarihi sürecinin, dönemler içerisinde rotasını hangi konularda ne yöne, nasıl ve ne kadar kırdığı, yeni akımların entelektüel boyutta algılanışı ve edebiyata yansımaları, bu akım ve paradigmalara kimlerin öncülük ettiği gibi konuları tamamlayıcı bir şekilde aydınlığa kavuşturması ve bilhassa kaynağı ve çıkış yatağı din olan bir edebiyat ırmağının bu kaynak ve yatağını değiştirmesine amil olan etkenleri somutlaştırması bakımından sahasında dikkate alınması gereken bir eserdir.

Oğuz YILMAZ

Arş. Gör., Süleyman Demirel Ü. İlahiyat F., Türk İslam Edebiyatı
oguzyilmaz@sdu.edu.tr

**DİN EĞİTİMİNDE SORUNLAR VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ:
DİN EĞİTİMİ ABD 16. KOORDİNASYON TOPLANTISI İZLENİMLERİ**

Bayramali Nazıroğlu*

Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi

Giriş

Her yıl farklı bir İlahiyat fakültesinin ev sahipliğinde gerçekleştirilen Din Eğitimi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantılarınının 16'ncısı 23-24 Mayıs 2014 tarihlerinde Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öncülüğünde Rize'de gerçekleştirildi. Toplantıya Türkiye'nin farklı üniversitelerinden 80'e yakın din eğitimi uzmanı akademisyen ve bölgede görev yapan DKAB öğretmeni, Kuran-ı Kerim öğreticisi, din görevlisi, din eğitimi kurum yöneticisi gibi alan uzmanları katıldı. Toplantıda önce açılış konuşmaları ve açılış paneli yapıldı. Ardından din eğitimi ve öğretiminin yapıldığı dört farklı alanda oluşturulan çalıştaylarda, din eğitimi ve öğretiminin sorunları tespit edilmeye ve bu sorunlara yönelik çözüm önerileri getirilmeye çalışıldı.

2013 yılına kadar Din Eğitimi Anabilim Dalıyla ilgili olarak Türkiye'de mutad şekilde yapılan koordinasyon toplantılarında genel oturumlar aracılığıyla üretilen bilgi ve tecrübelerin derli toplu hale getirilmesi için genelde sonuç raporları tanzim edilmekteydi. 2013 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin ev sahipliğinde yapılan toplantı ise, küçük çaplı bir sempozyum şeklinde gerçekleşti ve ortaya çıkan bilimsel veriler daha sonra organizasyon tarafından kitaplaştırıldı.¹ Bu kitapta daha önce yapılan toplantıların bir

* Bu tanıtım yazısının oluşmasında çeşitli şekillerde emeği geçen Lisansüstü öğrencilerimiz Arş. Gör. Mustafa Çetin, Arş. Gör. Muzaffer Üzümcü, Arş. Gör. Musa Türkan, İlhan Tetik ve Halil Özdemir'e teşekkür ediyorum.

¹ Bkz., Fahri Kayadibi (Ed.), Din Eğitimi Kalite, Dem Yayınları, İstanbul: 2014.

kısımının sonuç raporlarına da yer verildi. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde yapılan toplantı ise, hem tüm katılımcıların iştirak ettiği genel oturumlar şeklinde hem de özel çalışma grupları oluşturularak gerçekleştirildi. Bu bağlamda hem genel oturumlarda hem de çalıştaylarda dile getirilen hususların en azından ana hatlarıyla katılımcılarla ve kamuoyuyla paylaşılması için bir tanıtım ve değerlendirme yapmanın doğru olacağına kanaat getirildi. Bu yazı, bahsedilen kanaat sonucu ortaya çıkmış bir tanıtım yazısı olarak gerek bireysel sunumlarda gerekse grup çalışmalarında ortaya çıkan düşünce, kanaat, bilgi ve bilimsel verileri konu edinmektedir.

AÇILIŞ KONUŞMALARI

Programın açılışında RTEÜ İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Başkanı Yrd. Doç. Dr. Bayramali Nazıroğlu, RTEÜ İlahiyat Fak. Dekanı Prof. Dr. Süleyman Mollaibrahimoğlu, RTEÜ Rektörü Prof. Dr. Hüseyin Karaman ve Rize Valisi Nurullah Çakır, birer konuşma yaptılar.

Nazıroğlu, konuşmasında ilk olarak programın içeriği hakkında bilgi vererek, program esnasında, okul öncesi dönemden Yükseköğretime kadar Türkiye’de din eğitimi veren kurumların sorunları ve bu sorunların çözüm yolları üzerinde, din eğitimi bilimi alanında uzmanlaşmış bilim insanlarının tespit ve tekliflerine tanıklık edileceğini; din eğitimi veren kurumların sorunları ve bu sorunların muhtemel çözüm yollarının, açılış panelinde ana hatlarıyla ele alınacağı; daha sonra bu hususların, 4 farklı Çalıştay grubunda detaylandırılarak elde edilen sonuçların, program sonunda bütün katılımcıların katkılarını sunacakları genel oturumda tartışılacağı belirtti. Ardından, ülkemizde Cumhuriyet’in ilk yıllarından itibaren din eğitiminin kurumsal olarak hem niceliksel hem de niteliksel anlamda ciddi sorunlar yaşadığını; 1924, 1950, 1980, 1997 ve 2012 yıllarında yaşanan siyasal ve hukuki gelişmelerin din eğitiminde önemli dönüşümlere yol açtığını ifade etti. Nazıroğlu, “*Bilhassa 2000’li yıllardan itibaren eğitim alanında yapılan reformlar, din eğitiminin kemiyet sorunlarını büyük oranda ortadan kaldırmış; ancak aynı şekilde tüm toplumun*

keyfiyete dair beklentilerini karşılayacak olumlu gelişmeler, güçlü siyasi olanaklara rağmen sağlanamamıştır. Bunun pek çok nedeni bulunmakla birlikte en önemli nedenlerinden biri, yeterince mutfak çalışmalarının yapılmayışı veya yapılan mutfak çalışmalarının yeterince önemsenmeyişi olsa gerektir. Bu bağlamda toplantımızın din eğitimi kurumlarının süreç yenilemesinde tüm paydaşlara yeni ufuklar açacağına olan inancımı belirtmek istiyorum.” diyerek sözlerini tamamladı.

RTEÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Süleyman Mollaibrahimoğlu ise, din konusunun herkesi ilgilendiren geniş bir alan olduğunu, yakın tarihte ülkenin içinden geçtiği birtakım iniş-çıkışlara rağmen her geçen gün din eğitiminin öneminin arttığını belirterek, her yıl ilahiyat fakültelerinin kontenjanlarının dolmasındaki manayı iyi okumak gerektiğini ifade etti. Mollaibrahimoğlu, gerek İlahiyat fakültelerinin gerekse paydaşları olan MEB ve DİB’de görev yapan mezunlarımızın yeterlikleri ve konu ile ilgili daha farklı sorunlarla ilgili olarak, hemen hemen her platformda bir takım tartışmaların olduğunu, bu toplantıdan da din eğitimi adına önemli sonuçlar çıkmasını ümitle beklediğini dile getirdi.

RTEÜ Rektörü Prof. Dr. Hüseyin Karaman ise, yaptığı konuşmada, ülkemizde, ‘Din Eğitimi Alanı’nda 900 civarında lisansüstü çalışma yapıldığını; bu birikimin Türkiye’de Din Eğitimi alanındaki sorunların çözümünde ve eğitimin planlanmasında yetkin kişiler için bir fırsat olduğunu, bu bağlamda, akademik camianın ürettiği teorik bilginin, din eğitimi uygulamalarına dönüşmesi için yapılan çalışmaların dikkate alınması gerektiğini belirtti. Karaman ayrıca, “İnsanlara dini bilgiyi doğru ve sağlıklı bir şekilde aktaracak en önemli kurum, günümüz itibariyle İlahiyat Fakülteleri ve DİB’dir.” diyerek bu kurumların kolektif çalışmalarının, sonuç ve verim adına daha sağlıklı ve daha doğru olacağına işaret etti. Son olarak, Günlük tartışmalardan bağımsız olarak bizlere düşen sorumluluğun; “müellim olmayan, muallim eğitimciler yetiştirmek” olduğunu ifade etti.

Rize Valisi Nurullah akır da yaptığı değerlendirmede Rize ilinin, hem yakın Cumhuriyet Dönemi Tarihi'ne hem de Osmanlı Tarihi'ne bakıldığında Din Eğitimi ile ilgili temel değerleri sırtlanarak gelmiş bir il olduğuna değinerek, Rize'nin manevi dinamikleriyle zengin bir il olduğunu ifade etti. akır, usulün çoğu zaman asıldan ve esastan önce geldiğini ifade ederek, Din Eğitimi'nde usulün belirlenmesinin asıldan önce gelmesi gerektiğine atıfla; usulde handikaplar yaşadığımızı söyleyerek konuyla ilgili spesifik örnekler verdi. Bu bağlamda, Kutlu Doğum Haftalarında Hz. Peygamber'i anlatmanın, sadece önümüze gelene gl dağıtmakla sınırlı kalmasına veya manevi bakımın sadece yaşlılara iek götürme olarak algılanmasına yönelik eleştirilerini dile getirdi. Buradan hareketle de modern ağda Din Eğitimi'nin fonksiyonunu en iyi şekilde yerine getirmesi için, çağın gereklerine ve gelişmelerine uygun olarak yeni metot ve yöntemlerin geliştirilmesinin önem ve gerekliliğini vurguladı. Son olarak, tahrip gücünün yüksek olduğu bir çağda, din eğitiminin tamir gücünün de yüksek, hatta ondan kat kat ileri olmaması halinde, geleceğimizin sadece din eğitimi adına değil insanlık adına da karanlığa düşeceğini ifade ederek sözlerini tamamladı.

AçILIş PANELİ: TÜRKİYE'DE DİN EĞİTİMİ KURUMLARI

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ğretim yesi Prof. Dr. Fahri Kayadibi moderatörlüğünde gerçekleştirilen Açılış Panelinde; Din İşleri Yüksek Kurulu yesi ve Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ğretim yesi Prof. Dr. M. şevki Aydın "*Diyamet İşleri Başkanlığı Okul ncesi Kur'an Kursu Modeli*"; Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. M. Faruk Bayraktar "*İmam-Hatip Ortaokulları ve Bir Meslek Lisesi Olarak İmam-Hatip Liseleri*"; Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ğretim yesi Prof. Dr. Ahmet Koç "*İlahiyat Fakültesi ve İDKAB Bölümleri*" ve Din ğretimi Genel Müdür Vekili Nazif Yılmaz "*İlk ve Orta ğretimde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ve Seçmeli Din Dersleri*" adlı sunumlarını yaptılar.

İlk sunumu gerçekleştiren M. şevki Aydın, sunumunda din eğitimi açısından kemiyet olarak bir yerlere gelmemize rağmen

keyfiyet olarak istenilen seviyeye gelinemediğinden bahsederek, eğitim sisteminin ezber dayalı olması nedeniyle istenilen noktaya ulaşamayacağını ifade etti. Ardından, ezber dayalı din eğitiminin terkedilmesi, din eğitiminde düşünen, sorgulayan, araştıran bir anlayışa geçilmesi gerektiğinin altını çizdi. Çünkü ezberci bir anlayışla çağın ihtiyaçlarını ve gereklerini kavramış, güncel sorunlarına sağlam cevaplar üreten iyi bir dindar yetiştiremeyeceğimizi söyledi. Daha sonra okul öncesi eğitimin önemine değinerek DİB tarafından geliştirilen Öğretim Programı hakkındaki değerlendirmelerini sundu ve bu eğitimin başarıya ulaşması için programın uzmanlarca hazırlanması ve nitelikli öğretmenlerle uygulamaya geçirilmesi gerektiğini vurguladı.

Aydın'ın ardından söz alan M. Faruk Bayraktar, imam hatip liselerinde din eğitimi ile ilgili konuşmasının başlarında; eğitimin amacının öncelikle ruh sağlığını geliştirerek bireyin gelişimine yardımcı olmak olduğunu belirtti. Ardından, din eğitiminde başarısının ruhun ihtiyaçlarını göz önüne alınmasından geçtiğini vurguladı ve bu eğitimin yapılmasında imam hatip liselerinin büyük önem taşıdığını ifade etti. Bayraktar, Diyanet İşleri Başkanlığı personelinin çoğunluğunun İHL kökenli olduğunu, örgün eğitim veren okullardaki DKAB öğretmenlerinin ve İHL'lerde eğitim veren öğretmenlerin çoğunluğunun da yine İHL kökenli olduğunu, dolayısıyla bu okullarda kalitenin artırılmasının din eğitiminin verimliliği açısından kaçınılmaz olduğunu belirtti. "*İHL nevi şahsına münhasır bir kurumdur.*" diyen Bayraktar, edebiyat, sanat ve siyasette bu okul mensup ve mezunlarının etkin rol oynadığını hatırlattı. Bayraktar, "*Bunun yanı sıra İHL, çocuklarının dini ve milli değerlerle donatılmalarını ve bunu yaparken diğer ilimlerden de faydalanmalarını sağlamak isteyen ailelerin ihtiyaçlarına cevap veren önemli bir kurumdur.*" diyerek konuşmasının birinci bölümünü tamamladı.

Bayraktar, konuşmasının ikinci bölümünde imam hatip liselerinde sıklıkla yaşanan sorunları ve çözüm önerilerini şu şekilde sırladı:

1. Zeki çocukların başka okullara gönderilmesi nedeniyle öğrencilerin akademik başarı durumlarının istenen düzeyde olmaması
2. İstemedikleri halde kontenjan fazlası öğrencilerin İHL'ye yerleştirilmeleri
3. Meslek dersi öğretmenlerinin sayısının yeterli olmaması; açığın ücretli öğretmenlerle kapatılması
4. Okulu sevdirecek İHL şuuru kazandıracak faaliyetlerin yetersizliği
5. İmam-Hatip Ortaokullarında Temel Dini Bilgiler, DKAB ve Siyer derslerinde konu tekrarına düşülmesi
6. Günlük ders saatinin 8 saat olması, bunun öğrencilerde bıkkınlığa ve yorgunluğa yol açması
7. Velilerin öğrencilerle yeteri kadar ilgilenmemesi
8. Okuldaki en küçük problemlerin velilere yansıtılması, bunun sonucunda da velilerin öğretmeni müdüre, müdürü milli eğitim müdürüne şikayet ederek bir şikayet silsilesini oluşturması
9. Öğrencilerin ve öğretmenlerin okumaması

Bayraktar, bu sorunları ortadan kaldırmak için getirdiği önerileri de şu şekilde aktardı:

1. Öncelikle ders saatleri 6 saate indirilmeli
2. Okulun kalitesini artırmak için ezbercilikten uzak bir öğretim süreci geliştirilmeli
3. Kur'an eğitiminde meal okumanın önemi üzerinde durulmalı
4. Bizzat meslek dersi öğretmenleri meal okuyarak rol model olmalı
5. Osmanlıdaki eğitim disiplini örnek alınmalı
6. Öğretmenler çeşitli kitaplarla derse girmeli ve bunları tanıtıp tavsiye etmeli

Bayraktar'ın ardından söz alan Ahmet Koç, konuşmasının başında Türkiye'de yüksek din eğitimi konusunda genel bir çerçeve çizeceğini, amacının konuyu enine boyuna tartışmak yerine yapılacak çalıştaylara zemin oluşturmak olduğunu belirtti ve temel hedefinin mevcut durumu istatistiki bilgiler ve ana temalar çerçevesinde sunmak olduğunu ifade etti. Koç, daha sonra

medreselerin bir kenarda tutulduğu takdirde kurumsallaşma açısından ilahiyat fakültelerinin çok eski bir geçmişe sahip olmadığını belirtti. Dolayısıyla ilahiyat fakültelerinin temelini çok eski olmaması nedeniyle problemlerimizin çokluğuna ve bu konuda daha kat edeceğimiz çok fazla mesafenin olduğuna işaret etti. Daha sonra yüksek din öğretimindeki gelişmelere değinerek ilahiyat fakültelerinin dışında 1959'da başlayan Yüksek İslam Enstitüsü serüveninden bahsetti. 1982'de bütün yüksek din öğretimi kurumlarının ilahiyat fakültesi çatısı altında toplandığını belirtti. 1982'de yüksek din öğretimine 8 ilahiyat fakültesiyle başladığını, 1998'e gelindiğinde yeni ilahiyat fakültelerinin de açılmasıyla ilahiyat fakültesi sayısının 20'ye yaklaştığını ifade etti. Bunun yanında 1998'de öğretmen yetiştirme politikaları çerçevesinde ilahiyat fakülteleri ve öğretmen yetiştiren kurumlarla ilgili yeniden bir takım düzenlemeler yapıldığını dile getirerek, şu andaki ilahiyat fakültelerinin program açısından temelini oluşturduğunu belirtti. Daha sonra 2005'ten sonra ilahiyat fakültelerinde hızlı bir niceliksel artış olduğunu, bugün gelinen noktada ise 2013-2014 yükseköğretim programları kontenjan kılavuzunda 48 ilahiyat fakültesinin öğrenci aldığını ifade etti. Oysa açık olarak bulunan ilahiyat fakültesi sayısının 86 civarında olduğunu ve bu fakültelerin yanında yenilerinin de açıldığını belirtti. Öte yandan 44 DKAB bölümünün bulunduğunu ifade etti. Yükseköğretimde halen 100'ü aşkın din eğitimi kurumunun mevcut olduğunu belirtti. Öğretim kontenjanları açısından 10 bin civarında ilahiyat, 6 bine yakın DKAB ve bununla birlikte İLİTAM ve diğer programlar da dikkate alındığında 2013-2014 yılında 20 bin civarında öğrencinin yüksek din öğretimi aldığını vurgulayan Koç, daha sonra yenilerinin de ilave edilebileceğini ifade ederek yüksek din öğretimi açısından çalıştayda ele alınabilecek konuları şu şekilde sıraladı:

1. Program Değerlendirme
2. Öğretim Elemanı Meselesi
3. Öğrenci
4. Öğretme ve Öğrenme Süreci
5. Fiziki ve Teknik Yapı

6. Lisansüstü Eğitim,
7. Pedagojik Formasyon,
8. DKAB Bölümleri,
9. Bologna Süreci, Akreditasyon,
10. Öğrenci ve Öğretim Elemanı Değişim Programları

Açılış Panelinde son konuşmacı olan Nazif Yılmaz, başlıca iki temel konu üzerinde odaklandı: Birincisi seçmeli din dersleri; ikincisi ise okullarda din eğitimi ve öğretimi faaliyetlerindeki problemler. Yılmaz, Türkiye’deki ortaokullarda en çok seçilen seçmeli dersin yüzdeler oran olarak %31 ile Kur’an dersinin olduğunu, ardından Hz Muhammed’in Hayatı dersinin geldiğini, üçüncü sırada ise, Temel Dini Bilgiler dersinin seçildiğini ifade etti. Liseye gelindiğinde ise, ortaokullardan farklı olarak %31’le Siyer dersinin birinci sırada tercih edildiğini, ardından ikinci sırada Temel Dini Bilgiler dersinin ve üçüncü sırada ise, Kur’an dersinin seçildiğini belirtti. Buradan hareketle velilerin bilinçli olarak Kur’an ve Siyer derslerini tercih ettikleri söyledi. Bu anlamda velilerin, çocuklarının bu eğitimi yaz Kur’an kurslarında ve Diyanet İşleri Başkanlığının kurslarında almalarını daha doğru bulduklarını dile getirdi. Yılmaz konuşmasının devamında Anayasanın 24. Maddesine göre seçmeli derslerin bir hak olduğunu ve bu hakkın 30 Mart 2012 tarihinde 6287 sayılı kanunun kabul edilmesiyle somutlaştığını dile getirdi. Okullarda din eğitiminin üç şekilde verildiğini belirten Yılmaz, birinci olarak zorunlu DKAB dersini, ikincisi olarak “Din, Ahlak ve Değerler” alanındaki seçmeli dersleri, üçüncüsü olarak da mesleki din eğitimi kurumları olan İHL’lerde yapılan din eğitimi ve öğretimini zikretti. Yılmaz, daha sonra Seçmeli din dersleriyle ilgili bazı tespit ve önerilerde bulunarak bunları maddeler halinde şu şekilde sıraladı:

1. Din eğitimi verecek olan öğretmen adaylarına fakülteadaki eğitim-öğretim süreci içerisinde seçmeli derslerin öğretim programlarına ilişkin bilgi verilmemesi.

2. Seçmeli derslerdeki başarının istenen düzeyde olmaması ve velilerin beklentilerine cevap vermemesi nedeniyle bu derslerin seçiminde olumsuz tutumun ortaya çıkması.

3. Öğretmenlerin öğretme niteliğine ve iyi bir koordinasyon becerisine sahip olmayışı.

4. Bazı okullarda idarecilerin seçmeli derslerin seçiminde gerekli özeni göstermemeleri, hatta seçilmemesi için, öğretmen yokluğu gibi bahaneler ileri sürmeleri. Yahut dersi bir şekilde kamufle ederek velinin tercihinin imkân vermemeleri.

5. Seçmeli dersleri verecek öğretmenin yetersizliği. Yani dersi seçtirmek isteyen okul idaresinin öğretmen eksikliğinden dolayı bunu gerçekleştirememesi.

6. Kuran-ı Kerim dersinde öğretmenlerin okuma ve öğretme becerilerinin zayıflığı.

7. Öğretmen ihtiyacı olduğu için dışarıdan görevlendirilen din görevlilerinin pedagojik yanlışlıkları ve bu alanda bilgilerinin olmayışı.

8. Seçmeli derslerin seçimine yönelik kamuoyundan yeterince teşvik olmaması.

9. Öğrencilerin ders yükleri ve seçmeli derslerin son saatlere bırakılması.

10. Kur'an-ı Kerim dersinde çevre imkânlarından yararlanılamayışı.

11. Kız ve erkek öğrencilerin aynı sınıflarda eğitim görmeleri

12. Fiziki imkânsızlıklar.

13. Çocukların farklı tercihleri.

14. MEB tarafından hazırlanan seçmeli derslere ait öğretim materyalleri ve kitapların istenen düzeyde olmaması.

Yılmaz, bunları sıraladıktan sonra bu toplantıda bulunma sebebinin esasında Din Öğretimi Genel Müdürlüğü olarak ne iş yaptıklarını, neleri yapabileceklerini ve nelerin yapılması gerektiğini konuşmak olduğunu ifade etti. Çünkü Türkiye'nin din eğitimini şekillendiren kadronun burada olduğunu ve bu kadro ile asıl bunun konuşulması gerektiğini belirtti. Bu bağlamda din öğretimi genel müdürlüğünün yapısına da değindi. Din öğretimi genel müdürlüğünün; genel müdür, daire başkanları, eğitim uzmanları, uzman yardımcıları, şef ve memurlardan oluşan altmış kişilik bir kadrodan oluştuğunu belirtti. 2012 yılından itibaren de 81 ildeki

Milli Eğitim M¼d¼rl¼klerinin b¼nyesinde din ¼đretiminden sorumlu Şube m¼d¼rleri ve milli eğitim m¼d¼r yardımcılarının bulunduğunu belirtti. Yılmaz, yeni sisteme g¼re d¼z İHL'nin kalmadığı b¼t¼n İHL'lerin Anadolu formatına d¼n¼Őt¼r¼ld¼đ¼n¼ s¼yledikten sonra yeni sistemle birlikte bu kurumlara TEOG sınavıyla ¼đrenci aldığını belirtti. Toplam okul sayısının 872'si Anadolu İmam Hatip, 1339'u ise, İmam Hatip Ortaokulu olmak ¼zere 2203 olduğunu ifade etti. ¼đrenci sayılarına ilişkin olarak da toplam 474 bin lise ¼đrencisinin, 227 bininin erkek, 246 bininin ise, kız olduğunu a¼ıkladı. Bunun yanında 239 bini ortaokul ¼đrencisi olmak ¼zere lise ¼đrencileriyle birlikte toplam ¼đrenci sayısının yaklaşık 713 bin civarında olduğunu belirtti.

Yılmaz, ¼đretmen sayılarına ilişkin olarak da İmam hatip liselerinin a¼ılmasıyla 10 bin civarında meslek dersi ¼đretmeni normunun olduğunu ve mevcut normun 6 bin civarında olması nedeniyle 4 bin civarında meslek dersleri ¼đretmenine ihtiyaç duyulduğunu s¼yledi. Ayrıca T¼rkiye'de 15 bine yakın DKAB ¼đretmenine ihtiyaçlarının olduğunu ifade ederek mezun olacak ¼đretmenlere acilen ihtiyaçlarının olduğunu belirtti. Yılmaz, MEB'e bağlı ¼ç t¼r proje okulunun olduğunu ve bu okulların idareci ve ¼đretmenlerinin bakanlık tarafından atadığını belirtti. Birinci t¼r proje okulunun Konya, Kayseri gibi illerde TDV ile ortaklaŐa a¼ılan Uluslararası İHL; ikinci t¼r proje okullarının Arapça hazırlığı olan Beyoğlu İHL, İngilizce hazırlığı olan Kartal ve G¼ng¼ren İHL; ¼ç¼nc¼ proje okullarının da Bahçelievler Abdurrahman G¼rses Anadolu İHL ve Denizli Cedide Abalıoğlu Anadolu İHL gibi hafızlık ¼ncelikli okullar olduğunu belirtti. Yılmaz, sonuç olarak ¼đretim programlarının hocalar tarafından ¼đrencilere tanıtılması ve fak¼lterde idealist ¼đrencilerin yetiŐmesi gerektiğini, DKAB mezunu ¼đrencilerin Kur'an eğitim ve ¼đretiminde istenen başarıyı yakalayamadığını, Siyer dersinde beklenen başarının elde edilemediğini ve fak¼lte-okul iŐbirliđinin artırılması gerektiğini s¼yleyerek s¼zlerini tamamladı.

ÇALIŞTAYLAR

Komisyon I: *Okul Öncesi Din Eğitimi (Diyanet İşleri Başkanlığı/Okul Öncesi Kur'an Kursu Modeli) - Sorunlar ve Çözüm Önerileri-*

Katılımcılar

1. Prof. Dr. Ramazan BUYRUKÇU (Oturma Başkanı)
2. İlhan TETİK (Raportör)
3. Prof. Dr. M. Şevki AYDIN
4. Doç. Dr. Abdülcelil BİLGİN
5. Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir ÇEKİN
6. Yrd. Doç. Dr. Ahmet YEMENİCİ
7. Yrd. Doç. Dr. Ayhan ÖZ
8. Yrd. Doç. Dr. Ayşegül GÜN
9. Yrd. Doç. Dr. Bülent ÇELİKEL
10. Yrd. Doç. Dr. H. Yusuf ACUNER
11. Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÇOBAN
12. Yrd. Doç. Dr. Veli ÖZTÜRK
13. Öğr. Gör. Şemsettin KOÇAK
14. Arş. Gör. Adnan TELLİ
15. Arş. Gör. Ahmet BAYRAKTAR
16. Arş. Gör. Cemil OSMANOĞLU
17. Arş. Gör. Fatih ÖZKAN
18. Arş. Gör. Hüseyin ALGUR
19. Yusuf Doğan (Rize İl Müftüsü),
20. Duygu Kaçanaroğlu (Rize Sahil Camii KK Öğreticisi)
21. Süheyla Yıldırım(Okul Öncesi Öğretmeni)

Sorunlar

1. Kitap yetersizliği
2. Materyal yetersizliği
3. Öğretici yetersizliği
4. Yaş gurubu sınırı
5. Bilgi formu (öğrenci-aile)
6. Kalabalık sınıflar
7. Eğitim ortamının elverişsizliği

8. Programın ağır oluğu
9. Ailelerle iletişim eksikliği
10. Hizmet içi eğitim

özüm Önerileri

1. Programdan materyal geliştirmeye kadar çok yönlü çalışmalar yapılmalı
2. Süreç tedrici olarak geliştirilmeli
3. “Ne öğreteceğiz?”, “Nasıl öğreteceğiz?” sorularını cevaplandırmadan okul öncesi öğretime geçilmemeli
4. Öğretim programının hazırlanmasında, din psikolojisi ve din eğitimi alanında spesifik olarak çalışma yapanlardan yararlanılmalı
5. Okul öncesi din eğitimiyle ilgili olarak yüksek lisans ve doktora çalışmaları yapılmalı
6. Kişilik gelişimine engel olmayacak kazanımlara yer verilmeli
7. Süreç tamamen bilimsel zemine oturtularak yürütülmeli
8. Eğitim bilimlerinin onaylamadığı bir şeyi din eğitimin de onaylamayacağı unutulmamalı
9. Alan bilgisi gerektiren eğitim alanı, öğretmen tarafından; diğer eğitim ise, okul öncesi öğretmeni tarafından verilmeli
10. İlahiyatların bünyesinde yapılandırmaya gidilmeli veya okul öncesi eğitime öncelik verilmeli
11. Okul öncesi öğretmenliği lisans programlarına din ve ahlak ile ilgili dersler eklenmeli
12. Okul öncesi öğretmenlerine DİB tarafından hizmet içi eğitim verilmeli
13. Cami ve Kur’an Kursu dışında çocuklar için daha cazip mekanlar oluşturulmalı
14. Eğitime elverişli olmayan yerlerde eğitim yapılmamalı
15. Sağlığa ve hijyen kurallarına uygun olmayan yerlerde eğitim yapılmamalı
16. DİB, bu konuda öncülük yapmalı ve diğer kurumlara örnek olmalı

Komisyon II: *Örgün Eğitimde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ve Seçmeli Din Eğitimi Dersleri -Sorunlar ve Çözüm Önerileri-*

Katılımcılar

1. Prof. Dr. Halis AYHAN (Oturma Başkanı)
2. Arş. Gör. Osman TAŞKIN (Raportör)
3. Prof. Dr. İrfan BAŞKURT
4. Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU
5. Prof. Dr. Şakir GÖZÜTOK
6. Doç. Dr. Eyüp ŞİMŞEK
7. Yrd. Doç. Dr. Bayramali NAZIROĞLU
8. Yrd. Doç. Dr. E. Zehra TURAN
9. Yrd. Doç. Dr. Hasan MEYDAN
10. Yrd. Doç. Dr. İbrahim TURAN
11. Yrd. Doç. Dr. İslam MUSAYEV
12. Yrd. Doç. Dr. Kubatali TOPCHUBAEV
13. Yrd. Doç. Dr. Macid YILMAZ
14. Yrd. Doç. Dr. Mehmet BULUT
15. Yrd. Doç. Dr. Mehmet YAŞAR
16. Yrd. Doç. Dr. M. Nur PAKDEMİRLİ
17. Arş. Gör. Ahmet BEKEN
18. Arş. Gör. Sümeyra BİLECİK
19. Arş. Gör. Ahmet ÇAKMAK
20. Arş. Gör. Kerim AYDIN
21. Arş. Gör. Rahime KAVAK
22. Kenan Demirtaş (Eğt. Uzmanı)

Sorunlar

1. DKAB ve seçmeli din derslerinde yöntem ve metot sorunları
2. Geleneksel ve modern yöntem tartışmaları
3. DKAB dersi ile seçmeli din dersleri arasında içerik benzeşmesi
4. Bazı konuların tekrar edilmesi
5. Seçmeli din derslerinde ders kitabı ve materyal eksikliği ve var olan materyalin yetersizliği
6. Seçmeli din derslerinde ölçme ve değerlendirme sorunu

7. Seçmeli din derslerinde niteliksel ve niceliksel öğretmen yetersizliği
8. Öğretim programının merkezîyetçi bir anlayışla yapılması
9. Din derslerinde din dilinin kullanımı sorunu, çocukların dersleri anlayamamaları
10. Ayetlerin ve dini kavramların öğrenci seviyesine uygunluğu sorunu

Çözüm Önerileri

1. DKAB öğretmenleri gerek seçmeli gerekse zorunlu dersleri daha verimli hale getirmek için geleneksel anlatım yöntemlerinin dışında modern yöntem ve teknikleri kullanılmalı
2. Paydaş kurumlar DKAB öğretmenlerine hizmet içi eğitim vermeli, DKAB lisans eğitimine devam eden kurumlarda bu soruna yönelik güncel yaklaşımlar takip edilmeli
3. DKAB dersi ile seçmeli din dersi arasındaki benzeşmenin kaldırılması için seçmeli din dersi programlarının içerikleri zorunlu din dersleri ışığında gözden geçirilmeli
4. Seçmeli din derslerinde duyuşsal ve davranışsal öğrenme alanlarına yönelik içerik ve kazanımlar oluşturulmalı.
5. Zorunlu DKAB derslerinde dua ve sure ezberleri, seçmeli din dersleri ile eşgüdüm içerisinde yürütülmeli
6. Ders kitapları yoğun bilgi akışından kurtarılmalı
7. DKAB ders kitaplarında yer alan etkinlikler, öğrencileri aktif hale getirmeye yönelik olmalı
8. Seçmeli din dersleri konusunda var olan ciddi boyutlardaki ders kitabı ve yardımcı materyal eksikliği giderilmeli
9. Materyallerin hazırlanması sürecinde öğrencinin gelişimsel özelliklerine uyulmalı
10. Seçmeli din derslerinde ölçme ve değerlendirme konusu etraflıca tartışılmalı/Seçmeli din derslerine ölçme ve değerlendirmenin sağlayacağı katkılar etraflıca tartışılmalı
11. İlahiyat fakültesine alınacak öğrencilerin özel yetenek sınavına tabi tutulmaları tartışılmalı
12. Öğretim programı uygulayıcılara esneklik tanıyacak şekilde düzenlenmeli

13. Ders planı hazırlamada, içerik oluşturmada ve kazanımlara ulaşmada öğretmenlere daha fazla yetki verilmeli

14. DKAB dersleri ve seçmeli din derslerinde din dilinin öğrencinin gelişim seviyesine göre düzenlenmeli

15. Kuran-ı Kerim, öğrencilere anlaşılır bir şekilde sunulmalı, ayrıca öğrencilere yönelik meal hazırlanmalı

Komisyon III: *İmam-Hatip Ortaokulları ve Bir Meslek Lisesi Olarak İmam-Hatip Liseleri, Sorunları ve Çözüm Önerileri*

Katılımcılar

1. Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR (Oturum Başkanı)
2. Arş. Gör. Mustafa ÇETİN (Raportör)
3. Prof. Dr. M. Faruk BAYRAKTAR
4. Doç. Dr. Adem KORUKÇU
5. Yrd. Doç. Dr. Ahmet DOĞAN
6. Yrd. Doç. Dr. Abdullah AKIN
7. Yrd. Doç. Dr. İrfan SEVİNÇ
8. Yrd. Doç. Dr. Mehmet AYAS
9. Yrd. Doç. Dr. İsmail ARICI
10. Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞENGÜN
11. Yrd. Doç. Dr. Mücahit ARPACI
12. Yrd. Doç. Dr. Osman TAŞTEKİN
13. Yrd. Doç. Dr. Safinaz ASRİ
14. Yrd. Doç. Dr. Soner TEKER
15. Öğr. Gör. Âdem GÜNEŞ
16. Arş. Gör. Mustafa Fatih AY
17. Arş. Gör. Osman ABALI
18. Arş. Gör. Servet SAĞINCI
19. Arş. Gör. Kübra CEVHERLİ

Sorunlar

1. Bazı yerlerdeki yerel yöneticilerin İHL açılması hakkındaki olumsuz tutumları

2. Öğretmenlerdeki niteliksel yetersizlikler

3. Ortaöğretime geçişte uygulanan sınav sistemi

4. İmam Hatip Ortaokullarında ara sınıflara nakille gelen öğrencilerin Arapça ve Kur'an bilgisi eksiklikleri
5. İmam-Hatiplerin lise kısmından mezun olanların mesleki yeterliliğe sahip olmaması
6. İmam Hatiplerde aidiyet duygusunun oluşturulamaması
7. 28 Şubat sürecinin olumsuz etkilerinin giderilememesi
8. Ders kitaplarının içeriklerinde bulunan yanlışlıklar
9. Bazı okullarda Kur'an-ı Kerim derslerinin rutin ders saatleri dışında okutulması
10. İHL Ortaokullarında ders yükü ve sayısının fazla olması
11. İmam Hatip Liselerinin statülerindeki belirsizlik
12. İHL'lerdeki meslek dersleri öğretmenlerinin mesleki formasyon yetersizlikleri
13. Disiplin sorunu
14. Velilerin ilgisizliği
15. İdareci seçimindeki problemler

Çözüm Önerileri

1. İmam-Hatip Okulu açma konusunda Milli Eğitim Müdürlükleri anket yaparak ihtiyaç analizi yapmalı.
2. Öğretmenlerin alan bilgisi ve öğretmenlik meslek bilgisi açısından eğitimi yeniden değerlendirilmeli.
3. İHO'lara geçecek öğrencilere oryantasyon programı hazırlanmalı.
4. Kurum kültürü oluşturmak için sosyal medya kullanılmalı.
5. Derece yapan öğrenciler ödüllendirilmeli.
6. İHL mezunlarına daha fazla uygulama yaptırılmalı.
7. İHL ders kitaplarında yazarların kişisel görüşlerinin kitaplara yansıtılmamasına dikkat edilmeli.
8. Ders materyalleri, öğrenci seviyesine uygun, görsel içerik bakımından zengin, öğrenciye uygun ve kaliteli olmalı.
9. Ders saati sayısı ve yükleri azaltılmalı.
10. İlahiyat fakülteleri ile İHL arasındaki ilişki yeniden tanımlanmalı.
11. Öğretmenlere hizmet içi eğitimler verilmeli.

12. İHL öğretmenlerinin mesleki standartlarını yükseltmek amacıyla ilahiyat fakültelerinin müfredatlarıyla koordinasyon sağlanmalı.

13. Veli-okul işbirliği arttırılmalı.

Komisyon IV: *İlahiyat Fakülteleri ve İDKAB Bölümleri-Sorunlar ve Çözüm Önerileri-*

Katılımcılar

1. Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Oturum Başkanı)
2. Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT (Raportör)
3. Prof. Dr. Ahmet KOÇ
4. Prof. Dr. Fahri KAYADİBİ
5. Yrd. Doç. Dr. Yusuf BATAR
6. Yrd. Doç. Dr. Hamza AKTAŞ
7. Yrd. Doç. Dr. Saadettin ÖZDEMİR
8. Yrd. Doç. Dr. Şeref GÖKÜŞ
9. Yrd. Doç. Dr. Ömer DEMİR
10. Yrd. Doç. Dr. Ramazan DİLER
11. Yrd. Doç. Dr. Süleyman KARACELİL
12. Yrd. Doç. Dr. Şükrü KEYİFLİ
13. Yrd. Doç. Dr. Dilaram AKRAMOVA
14. Arş. Gör. Tecelli KARASU
15. Arş. Gör. Tuncay KARATEKE
16. Arş. Gör. Yusuf CEYLAN
17. Arş. Gör. Mualla ERDEN

Sorunlar

1. İlahiyat fakültesi programlarında Kur'an öğretim yöntemleri ile ilgili eksikler olması

2. İlahiyat Fakóltesi mezunları ve DKAB mezunlarının Kur'an öğretimindeki başarılarını karşılaştıran detaylı akademik çalışmaların bulunmaması
3. DKAB programlarında Kur'an derslerinin eksik olması
4. Program geliştirmede bilimsel kriterler doğrultusunda çalışmalar yapılmaması
5. İlahiyat fakólterindeki öğretim üyelerinin çoğunluğunun DKAB ders programlarının amaçları konusunda bilgi sahibi olmaması
6. DKAB'ların yeterlilikleri göz önünde bulundurularak bir program geliştirme çalışmasının yapılmamış olması
7. Programların toplumsal ihtiyaçlara cevap vermemesi
8. Pedagojik formasyon uygulamasının öğrencilerin motivasyonunu düşürmesi
9. Mezun olanların büyük bir bölümünün sadece öğretmen olmak istemesi
10. Öğrencilerin büyük bir bölümünün din hizmetleri alanında çalışmak istememesi
11. Fakólterin hedefleriyle toplumun ihtiyaçlarının örtüşmemesi
12. İlahiyat Fakólterinin sayıları ve kontenjanlarının fazlalığı
13. II. Öğretimin ek ders yükü getirmesinin öğretim üyelerinin akademik çalışmalarına ket vurması ve öğretim üyelerinde motivasyon eksikliğine yol açması
14. Hızlı politika değişikliklerinin söz konusu kurumların yapıları ve müfredatları üzerinde etkili olması
15. Programlarda engelli ve dezavantajlı gruplarla ilgili teorik ve uygulamalı derslerin olmaması
16. Programların din hizmetleri üretmek anlamında engellileri bir hedef kitle olarak görmemesi
17. Din eğitimi alanında yapılan çalışmaların bir bütün oluşturacak şekilde hazırlanmaması
18. Kurumsal açıdan bakıldığında din eğitiminin ne'liği/niçin'liği konusunda netliğin olmaması

19. Din bilimleri ile ilgili olarak mevcut kafa karışıklığının /algı hatasının İlahiyat fakültelerinde yetişen öğrencilerin formasyonunu olumsuz etkilemesi

20. Öğretim elemanlarında pedagojik formasyon eksikliği olması

21. Lise mezunu ve İmam Hatip Lisesi mezunlarının bir arada fakültelere kabul edilmesi

Çözüm Önerileri

1. Fıkıh, mezhepler tarihi ve kelam gibi derslerde toplumsal farklılıklar gözetilmeli

2. Kur'an derslerinde özel öğretim yöntemleri geliştirilmeli

3. İlahiyat Fakülteleri programları, konunun uzmanları tarafından toplumun ihtiyaçları göz önünde tutularak program geliştirme süreçlerine uygun bir şekilde yeniden yapılandırılmalı

4. İlahiyat temel alanı korunarak fakülteler, öğretmenlik, din hizmetleri ve sosyal hizmetler şeklinde üç temel alanda yapılandırılmalı

5. Seçmeli dersler konusunda ihtiyaçlar göz önünde tutularak ortak bazı dersler belirlenmeli ve ortak bir program uygulanmalı

6. KPSS Alan sınavları, İmam-Hatip Lisesi ve DKAB programlarının gerektirdiği yeterlikleri karşılayacak şekilde düzenlenmeli

7. Öğretim kadrosunun eğitici kimlikleri pedagojik yeterlikler doğrultusunda geliştirilmeli

8. Dini danışmanlık alanında hizmet yapacak kişilerin eğitimi profesyonelleşmeli

9. İstihdam alanları ile ilişkili hukuki düzenlemeler yapılmalı

10. İlahiyat eğitimin kalitesinin artırılabilmesi için ders programlarında halkla iletişim kurabilmede etkili olabilecek sanat ve spor alanları eklenmeli

11. Kontejanlar gözden geçirilmeli

12. Uzaktan eğitim programları, örgün lisans programları ile ortak bir hale getirilerek yüzyüze eğitim ile desteklenmeli

13. Yüzyüze programda devam ile ilgili problem yaşayan öğrencilerin uzaktan eğitim yoluyla ders almaları sağlanmalı

14. Uzaktan eğitim, bu alandaki kuramlar ve ihtiyaçlar çerçevesinde yeniden gözden geçirilmeli
15. İlahiyat n lisans ve İLİTAM kontenjanları azaltılmalı
16. DKAB bölümü mezunları DİB eleman alımlarında ilahiyat fakültesi mezunu olarak sayılmalı.
17. İlahiyat Fakültesi ğrencilerinin din hizmetlerine ynelmemesinin ardında yatan sebepleri ortaya koyabilmek amacıyla bilimsel araştırmalar yapılmalı
18. Öğrenci kaynağı olan İmam Hatip Liselerinin alt yapısı iyileştirilmeli
19. Fakültelerin akademik yapısı disiplin merkezli olmaktan çok, disiplinler arası bir yaklaşımla yeniden gözden geçirilmeli
20. Din eğitimi anabilim dalının İlahiyat fakültelerinin içerisindeki işlevi, konumu ve etkinliği netleştirilmeli
21. Arapça eğitimi konusunda İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat fakülteleri için yeterlilik düzeylerinin belirlenmesi konusunda çalışma yapılmalı
22. Arapça konusunda ulusal bir seviye belirleme sınavı hazırlanıp yeterliliklerle ilişkilendirilmeli
23. Temel İslam Bilimleri ile ilgili dersler Arapça yapılmalı
24. Diyanet İşleri Başkanlığı ve Din ğretimi Genel Müdürlüğü başarılı öğrencileri desteklemeli
25. Öğrencilerin istihdam alanlarına ilişkin motivasyonları artırılmalı
26. Din eğitimi ile siyaset arasındaki ilişki yeniden düzenlenmeli
27. İlahiyat ğrencilerinin niversite/fakülte kültürünü edinmeleri sağlanmalı
28. Bologna süreciyle iş yükü uygulamalarına riayet edilmeli

DEĞERLENDİRME OTURUMU

Çalıştaylar tamamlandıktan sonra, oturum başkanlığını Emekli YK yesi Prof. Dr. Halis Ayhan'ın yaptığı ve alıştaylardaki komisyon başkanları Prof. Dr. Ramazan Buyrukçu, Prof. Dr. Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu, Prof. Dr. Nurullah Altaş ve Prof. Dr. Muhittin Okumuşlar'ın kendi komisyonlarıyla ilgili sorun ve tespitleri paylaştıkları bir değerlendirme oturumu yapıldı.

Halis Ayhan, oturum açılışında yaptığı konuşmada, insanlığın en önemli meselesinin, eğitim öğretim meselesi olduğunu, eğitim öğretimin en temel meselesinin ise insanın kendini bilmesi olduğunu belirtti. *“Kendini bilmek, evreni ve yaratıcıyı bilebilmenin temel koşuludur. İnsan; varoluş nedeni ve hayatın anlamı hakkında ancak eğitim ve öğretimle anlamlı cevaplar bulabilir.”* diyen Ayhan, bunun ardından İlahiyat Fakültelerinin sayısının artmasının din eğitimcilerinin üzerindeki sorumluluğu arttırdığını ifade etti. *“Yüz kişi okutarak içinden bir tane başarılı insan çıkmasını bekliyorsak, bin kişiyi okutarak içinden on tane başarılı insan çıkması için çabalamamız gerekir.”* diyen Ayhan, İlahiyat fakültesi öğrencilerinin sayısının artmasının olumlu bir gelişme olduğunu vurguladı ve hocaların daha fazla fedakârlık göstererek azami emek sarf etmesinin önemine işaret etti.

Ardından sözü alan Okul Öncesi Din Eğitimi (Diyanet İşleri Başkanlığı/Okul Öncesi Kur'an Kursu Modeli) Komisyonu Oturum Başkanı Ramazan Buyrukçu, okul öncesi dönemin, çocuğun kişilik gelişimi açısından önemli bir dönem olduğunu, bu dönemde dini ve ahlaki değerlerin kazanılmasının büyük önem arz ettiğini, ancak - ne yazık ki- örgün öğretim içerisinde okul öncesi döneme yönelik din eğitimi faaliyetlerinin gerçekleşmediğini, oysa din ve ahlak eğitiminin bu kritik dönemde doğru bir şekilde öğretilmesinin çok hayati bir mesele olduğunu belirtti. Komisyondaki tartışmaları özetlerken, *“Okul öncesi Kur'an kursu modelinin, çok problemli ve üzerinde az çalışılan bir konu olması sebebiyle, bu konuyla ilgili çok fazla problem ve buna mukabil çok fazla çözüm önerisi ortaya çıkmıştır.”* diyen Buyrukçu, DİB'in hazırladığı programın katılımcılara ulaşmaması sebebiyle program üzerinde çok fazla konuşulamamasının bir şanssızlık olduğunu; buna karşın konuyla ilgili tartışmaların Rize'de yapılmasının Rize'nin pilot il olması ve bu sebeple konunun uygulayıcıları olan öğretmenlerin de tartışmalara katkı sağlamasının ise, bir şans olduğunu belirtti. Buyrukçu, daha sonra okul öncesi eğitimin, çocuğun kişilik oluşumu ve gelişimi açısından önemli bir dönem olduğunu ve dini-ahlaki değerlerin bu kişiliğin oluşumunda büyük bir yer tuttuğunu söyledi ve DİB'in

Türkiye’deki bu boşluğu doldurduğunu ifade ederek konuyla ilgili komisyonda yapılan tartışmalar neticesinde; programın yaygınlaşmasına geçilmeden önce yeniden gözden geçirilerek geliştirilmesi, değerlendirilmesi ve kitapların da bu değerlendirmeler ışığında hazırlanmasının faydalı olacağı dışüncesinin oluştuğunu ifade etti. Buyrukçu, daha sonra komisyonda tespit edilen ve yukarıda verilen sorun ve çözüm önerilerini sıralayarak konuşmasını tamamladı.

Buyrukçu’nun ardından söz alan Mustafa Tavukçuoğlu, “Örgün Eğitimde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ve Seçmeli Din Eğitimi Dersleri” komisyonunda tespit edilen sorunları ve bunlara yönelik çözüm önerilerini katılımcılarla paylaştı.

Daha sonra “İlahiyat Fakülteleri ve İDKAB Bölümleri” Komisyonunda ele alınan meseleleri komisyon başkanı Nurullah Altaş değerlendirdi. Altaş, İlahiyat programlarının geliştirme sürecinde karşılaşılan sorunlardan en önemlilerinden birinin YÖK’ün fikir alışverişinde bulunmadan program geliştirme çalışması yapması olduğunu belirtti. “*İlahiyat programlarının geliştirilmesinde iki önemli faktör dikkate alınmaktadır.*” diyen Altaş, bunlardan birincisinin istihdam alanı olduğunu, diğerin de yetiştirilmek istenen insanın nitelikleriyle ilgili olduğunu söyledi. “*Yetiştirilmek istenen insan tipi önemli bir konudur.*” diyen Altaş, mevcut durumda yetiştirilen insanlardan resmi bir din çerçevesi beklentisine gidildiğini ve devletin bakışına paralel ilahiyatçılardan da rol değeriftirmesinin beklendiğini vurgulayarak, bunun çoğulculuğa cevap verecek insanı yetiştirmediğini dile getirdi. Aynı zamanda sivil dini söylemlerin veya dini anlama biçimlerinin geliştirilmesinin teşvik edilmediği, fikir üretilmesine müsaade edilmediğini ve yetişen insanların da Din İşleri Yüksek Kurulu’nun kurallarına göre hareket etmek zorunda kaldığını söyleyen Altaş, “yetiştirilmek istenen insan tipi nasıl olmalı?” sorusunun önemine dikkat çekti ve yetiştirilen insanın, “oğulcu mu”, “tek tipi mi”; “resmi söylemi destekleyen mi”, “farklı anlayışları teşvik ederek gelişimi destekleyen mi” olacağının bu soruya verilecek cevaba bağlı

olduğunu belirtti. Altaş, başkanlığını yaptığı komisyonda ortaya çıkan fikirleri dinleyicilerle paylaşarak konuşmasını bitirdi.

Altaş'ın ardından "İmam-Hatip Ortaokulları ve Bir Meslek Lisesi Olarak İmam-Hatip Liseleri" başlıklı komisyonun başkanı olan Muhiddin Okumuşlar, İmam-hatip okullarıyla ilgili oturumu kategorize ederek değerlendireceğini belirtti ve oturumda öğretmenler, öğrenciler, öğretim programı, materyal ve öğrenme ortamı ile ilgili sorunlar ve bunlara yönelik çözüm önerilerinin dile getirildiğini ifade etti. Okumuşlar, komisyondaki tartışmalar ışığında, öğretmen yetiştirme sürecinin alan bilgisi ve meslek bilgisi açısından yeniden değerlendirilmesine duyulan ihtiyacı vurgulayarak, günümüzde ciddi anlamda bir öğretmen-öğrenci iletişimi sorunu olduğunu, çünkü öğrenci profilinin değiştiğini fakat öğretmenlerin değişmediğini, İmam-Hatip öğrencilerinin gelişen dünyaya ayak uydurmaya çalışırken öğretmenlerin bu süreçte öğrencilere ayak uydurmadıklarını aktardı. Bunun için öğretmenlerin empatik yeteneklerinin geliştirilmesi ve dikteye dayalı öğretimin yerini öğrenmeye dayalı eğitimin alması gerektiğini nakletti. Okumuşlar daha sonra komisyonda tartışılan hususları sıralayarak konuşmasını sonlandırdı.

Değerlendirme oturumu, daha sonra karşılıklı soru cevaplarla devam etti. Toplantı, 2015 yılındaki toplantının Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi evsahipliğinde Diyarbakır'da yapılması kararlaştırılarak noktalandı.

EK-1: Toplantı Düzenleme Kurulu

KURUM	Unvan	Adı Soyadı
Recep Tayyip Erdoğan Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Bayramali NAZIROĞLU
Recep Tayyip Erdoğan Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Hacı Yusuf ACUNER
Recep Tayyip Erdoğan Ünv.	Öğr. Gör.	Âdem GÜNEŞ
Recep Tayyip Erdoğan Ünv.	Arş. Gör.	Musa TÜRKAN

EK-2: Katılımcı Listesi

KURUM	Unvan	Adı Soyadı
Marmara Ünv.	Prof. Dr.	Ahmet KOÇ
İstanbul Ünv.	Prof. Dr.	Fahri KAYADİBİ
İstanbul Ünv.	Prof. Dr.	İrfan BAŞKURT
Düzce Ünv.	Prof. Dr.	M. Faruk BAYRAKTAR
YÖK Emekli Üyesi	Prof. Dr.	Halis AYHAN
Erciyes Ünv.	Prof. Dr.	M. Şevki AYDIN
Necmettin Erbakan Ünv.	Prof. Dr.	Muhiddin OKUMUŞLAR
Necmettin Erbakan Ünv.	Prof. Dr.	Mustafa TAVUKÇUOğLU
Atatürk Ünv.	Prof. Dr.	Nurullah ALTAŞ
Süleyman Demirel Ünv.	Prof. Dr.	Ramazan BUYRUKÇU
Yüzüncü Yıl Ünv.	Prof. Dr.	Şakir GÖZÜTOK
İstanbul Ünv.	Doç. Dr.	Ayşe Zişan FURAT
Atatürk Ünv.	Doç. Dr.	Eyüp ŞİMŞEK
Kastamonu Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Abdulkadir ÇEKİN
Çanakale 18 Mart Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Abdullah AKIN
Osmaniye Korkut Ata Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Ahmet DOğAN
Yıldırım Beyazıt Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Ahmet YEMENİCİ
Abant İzzet Baysal Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Ayhan ÖZ
Amasya Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Ayşegül GÜN
Recep Tayyip Erdoğan Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Bayramali NAZIROğLU
Dokuz Eylül Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Bülent ÇELİKEL
Gaziantep Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Dilaram AKRAMOVA
N. Hacı Bektaş Veli Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	E. Zehra TURAN
Recep Tayyip Erdoğan Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	H. Yusuf ACUNER
Gümüşhane Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Hamza AKTAŞ
Bülent Ecevit Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Hasan MEYDAN

Ondokuz Mayıs Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	İbrahim TURAN
K. Sütçü İmam Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	İrfan SEVİNÇ
Hakkâri Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	İslam MUSAYEV
Atatürk Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	İsmail ARICI
Gaziosmanpaşa Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Kubatali TOPCHUBAEV
Celal Bayar Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	M. Nur PAKDEMİRLİ
Atatürk Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Macid YILMAZ
Gaziosmanpaşa Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Mehmet AYAS
Kastamonu Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Mehmet BULUT
Abant İzzet Baysal Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Mehmet YAŞAR
K.Sütçü İmam Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Mustafa ÇOBAN
Dicle Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Mücahit ARPACI
Erzincan Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Osman TAŞTEKİN
Bayburt Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Ömer DEMİR
Ağrı İbrahim Çeçen Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Ramazan DİLER
Süleyman Demirel Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Saadettin ÖZDEMİR
Akdeniz Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Soner TEKER
Adıyaman Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Süleyman KARACELİL
Akdeniz Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Şeref GÖKÜŞ
Dokuz Eylül Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Şükrü KEYİFLİ
Dokuz Eylül Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Veli ÖZTÜRK
Muş Alparslan Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Yusuf BATAR
Süleyman Demirel Ünv.	Yrd. Doç. Dr.	Zafer YILDIZ
R. Tayyip Erdoğan Ünv.	Öğr. Gör.	Âdem GÜNEŞ
Çukurova Ünv.	Öğr. Gör.	Şemsettin KOÇAK
Sakarya Ünv.	Arş. Gör.	Adnan TELLİ
Atatürk Ünv.	Arş. Gör.	Ahmet BAYRAKTAR
Çukurova Ünv.	Arş. Gör.	Ahmet BEKEN
Atatürk Ünv.	Arş. Gör.	Ahmet ÇAKMAK
Erciyes Ünv.	Arş. Gör.	Cemil OSMANOĞLU

Uludağ Üniv.	Arş. Gör.	Fatih ÖZKAN
Giresun Üniv.	Arş. Gör.	Hüseyin ALGUR
Uludağ Üniv.	Arş. Gör.	Kerim AYDIN
Sakarya Üniv.	Arş. Gör.	Kübra CEVHERLİ
Yıldırım Beyazıt Üniv.	Arş. Gör.	Mualla ERDEN
R. Tayyip Erdoğan Üniv.	Arş. Gör.	Musa TÜRKAN
Artvin Çoruh Üniv.	Arş. Gör.	Mustafa ÇETİN
Atatürk Üniv.	Arş. Gör.	Mustafa Fatih AY
Çukurova Üniv.	Arş. Gör.	Osman ABALI
Artvin Çoruh Üniv.	Arş. Gör.	Osman TAŞKIN
Fırat Üniv.	Arş. Gör.	Rahime KAVAK
Bozok Üniv.	Arş. Gör.	Servet SAĞINCI
Amasya Üniv.	Arş. Gör.	Sümevra BİLECİK
Muş Alpaslan Üniv.	Arş. Gör.	Tecelli KARASU
Fırat Üniv.	Arş. Gör.	Tuncay KARATEKE
Dokuz Eylül Üniv.	Arş. Gör.	Yusuf CEYLAN
Din Öğretimi Genel Müdürlüğü	Genel Müdür	Nazif YILMAZ
Din Öğretimi Genel Müdürlüğü	Eğt. Uzm.	Kenan DEMİRTAŞ
R. Tayyip Erdoğan Üniv.	Dr. Öğrencisi	İlhan TETİK
R. Tayyip Erdoğan Üniv.	YL Öğrencisi	Tolgahan POLAT
DİB	İl Müftüsü	Yusuf DOĞAN
DİB	KK Öğreticisi	Duygu Kaçanaroğlu
MEB	OÖ Öğretmeni	Süheyla YILDIRIM