



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHIYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 2

Sayı 2

Temmuz - Aralık 2002

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 1303-3670

Sahibi

Dekan Prof. Dr. M. Salih KIRKGÖZ

Yayın Kurulu

Prof. Dr. A. Osman Ateş (Başkan),
Doç. Dr. Nasi Aslan, Yrd. Doç. Dr. Nebahat Göçeri,
Yrd. Doç. Dr. Nuran Yılmaz, Yrd. Doç. Dr. Hamit Dikmen.

Hakem Kurulu

Prof. Dr. Abdullah Demirtaş, Prof. Dr. Abdülkadir Şener, Prof. Dr. Ali Osman Ateş, Prof. Dr. Ali Osman Koçkuzu, Prof. Dr. Ali Yardım, Prof. Dr. Avni İlhan, Prof. Dr. Beyza Bilgin, Prof. Dr. Celal Kırcı, Prof. Dr. Cemal Tosun, Prof. Dr. E.Ruhi Fıçlalı, Prof. Dr. Ekrem Sarıkçioğlu, Prof. Dr. Emrullah Yüksel, Prof. Dr. Erdoğan Fırat, Prof. Dr. Hakkı Önkal, Prof. Dr. Halis Albayrak, Prof. Dr. Hanifi Özcan, Prof. Dr. Harun Güngör, Prof. Dr. Hasan Onat, Prof. Dr. Hayrettin Karaman, Prof. Dr. Hüseyin Aydın, Prof. Dr. Hüseyin Elmalı, Prof. Dr. Hüseyin Peker, Prof. Dr. Hüseyin Tural, Prof. Dr. İbrahim Çalışkan, Prof. Dr. İbrahim Yıldırım, Prof. Dr. İzzet Er, Prof. Dr. Kerim Yavuz, Prof. Dr. M. Cemal Sofuoğlu, Prof. Dr. M. Emin Köktaş, Prof. Dr. Mehmed S. Hatiboğlu, Prof. Dr. Mehmet Aydın, Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Prof. Dr. Mehmet Dağ, Prof. Dr. Mehmet Demirci, Prof. Dr. Mehmet Paçacı, Prof. Dr. Mehmet S. Aydın, Prof. Dr. Mehmet Şener, Prof. Dr. Mine Mengi, Prof. Dr. Mualla Selçuk, Prof. Dr. Muhammet Nur Doğan, Prof. Dr. Mustafa Fayda, Prof. Dr. Mustafa Kara, Prof. Dr. Mustafa S. Yazıcıoğlu, Prof. Dr. Münir Koştas, Prof. Dr. Nasuhi Karaaslan, Prof. Dr. Nesimi Yazıcı, Prof. Dr. Nevzat Aşık, Prof. Dr. Nusret Çam, Prof. Dr. Osman Horata, Prof. Dr. Özcan Demirel, Prof. Dr. Recep Kılıç, Prof. Dr. S. Hayri Bolay, Prof. Dr. Sadık Cihan, Prof. Dr. Selahaddin Parlador, Prof. Dr. Selahattin Polat, Prof. Dr. Süleyman Uludağ, Prof. Dr. Şerafettin Gölcük, Prof. Dr. Ünver Günay, Prof. Dr. Yunus Apaydın, Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz, Prof. Dr. Ziya Kazıcı.

Yazışma Adresi

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi 01330 Balcalı / Adana
ilahiyat@cu.edu.tr

*Makalelerin bilim, dil ve hukuki bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.
Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.*

Bu sayı Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi'ne Yardım ve Geliştirme Demeği tarafından yayımlanmıştır.

İÇİNDEKİLER

Prof. Dr. Kerim Yavuz Probleme der religiösen und kulturellen Erziehung in der multireligiös-kulturellen Familie und Gesellschaft	1
Prof. Dr. Ali Osman Ateş İlahî Dinlerin Ortak Değerleri / The Common Values of The Divine Religions	15
Yrd. Doç. Dr. Nebahat Göçeri Devlet Politikası Olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Kitaplarında İnsan Anlayışı ve Hoşgörü	27
Yrd. Doç. Dr. Yavuz Köktaş Hadîste İlet: Ümmetin Faziletiyle İlgili Bir Hadîsin Değerlendirilmesi	41
Dr. Asım Yapıcı Dinî Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık	75
Dr. Hayri Kaplan Fakih Bir Sûfi Örneği Olarak Abdulvehhâb eş-Şa'rânî	119
Öğr. Gör. Şemsettin Koçak Neden Taşımali Eğitim?	155
Öğr. Gör. Musa Alp Arapçada Eş veya Yakın Anlamli Kelimelerin Peş Peşe Kullanımı ve Türkçeye Çeviri Teknikleri	171
Antoine Vergote Çev.: Doç. Dr. Halife Keskin, Dr. Asım Yapıcı Kutsal	207
Kitap Tanıtımı Yrd. Doç. Dr. Hasan Kayıklık Benjamin Beit-Hallahmi, Prolegomena to The Psychological Study of Religion	237

**PROBLEME DER RELIGIÖSEN UND KULTURELLEN ERZIEHUNG IN
DER MULTIRELIGIÖS-KULTURELLEN FAMILIE UND
GESELLSCHAFT¹**

Prof Dr. Kerim YAVUZ

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Sehr geehrte Damen und Herren,

Zu Beginn meiner Ausführungen möchte ich Sie alle zu diesem wissenschaftlichen Disput im Rahmen dieser Konferenz begrüßen. Gleichzeitig möchte ich bei dieser Gelegenheit allen danken, die an der Vorbereitung mitgewirkt haben. Mein besonderer Dank gilt dem Initiator der Konferenz Herrn Professor Peter Graf.

Die Migrationswelle, die in den sechziger Jahren, in den ökonomisch und industriell hochentwickelten westlichen Ländern immer höher schlug, entwickelte die westliche Bevölkerung mit der Zeit immer mehr zu einer multireligiös-kulturellen. So intensivierten sich die zwischenmenschlichen Beziehungen zwischen den einheimischen und fremden Religionen, Kulturen und Lebensformen, sowie ansässigen und ausländischen Menschen, Mehrheiten und Minderheiten. Wir

¹ Bu yazı 28 Ekim - 01 Kasım 2002 tarihleri arasında “Universität Osnabrück Fachbereich Erziehungs- und Kulturwissenschaften, Institut für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien” tarafından düzenlenen “*Der Islam im Westen der Westen im Islam*” konulu uluslararası konferansta ilk açılış konuşması olarak sunulmuştur

*Probleme Der Religiösen Und Kulturellen Erziehung
In Der Multireligiös-Kulturellen Familie Und Gesellschaft*

können diese Praktiken auch als Begegnungen des Christentums und des Islam oder den Christen, Muslimen und den Andersgläubigen bezeichnen

Diese neuen gesellschaftlichen Situationen haben weitreichende Folgen, in denen auch viele Probleme hervortreten. Von Anfang an versuchten die deutschen und türkischen Staatsbehörden entstehende Probleme zu lösen, neue Aufgaben zu stellen und bis zum heutigen Tag in jedem Bereich, auch auf dem Gebiet der religiösen Erziehung wichtige Fortschritte zu erzielen. Wir beugen uns vor dieser Mühe mit dem Respekt und sprechen unseren Dank aus.

In unserem Zirkel in dieser Konferenz wird der Islam im Verhältnis zur säkularen und christlichen Umwelt besprochen. Gleichzeitig wird die Ausbildung von ReligionslehrerInnen für den islamischen Religionsunterricht dargestellt.

Es geht um ein Projekt, das beinhaltet, Kindern islamischen Glaubens, die in Deutschland wohnen, Religionsunterricht zu erteilen. Damit soll auch das Ziel verfolgt werden, diese Kinder einer sinnvollen religiösen und kulturellen Gestaltung zuzuführen. Sie selbst leben alle in einer multikulturellen und religiösen Gesellschaft.

Die Religionen spielten und spielen in der Geschichte und der Gegenwart auch in den Weltkonflikten eine wichtige Rolle. Sie sind auch im Zusammenleben verschiedener Volksgruppen, kultureller Traditionen von Mehrheiten und Minderheiten in fast allen Ländern der Erde von enormer Bedeutung. So schließt das Zusammenleben von Menschen aus verschiedenen Kulturen auch die Begegnung von Menschen unterschiedlicher Religionen ein.

Es ist aber nicht so leicht, mit Menschen verschiedener Religionen und Kulturen zusammenzuleben, trotz guten Willens auf jeder Seite. Seit über 20-25 Jahren intensivieren besonders in den westlichen Ländern viele Theologen, Religionspädagogen und Religionswissenschaftler auf internationalen wissenschaftlichen Tagungen, Kongressen, Foren und Konferenzen mit verschiedenen Namen ihre Bemühungen um eine Kultur- und Religionsbegegnung, mit dem Ziel zum Dialog und gleichzeitig zum Weltfrieden beizutragen und damit

ausdrücklich die gemeinsamen Verantwortungsgefühle zu wecken. An dieser theologischen Zusammenarbeit nehmen auch die türkischen Religionswissenschaftler und Religionspädagogen besonders im Rahmen des christlich-islamischen Dialogs teil. Sie nehmen die religiöse Pluralität theologisch ernst und sie akzeptieren die Bedeutung des Zusammentreffens für die Religionen.

Wir brauchen heute nicht nur religiöse Konferenzen und Versammlungen, so wichtig diese auch sind, sondern Arbeitsgemeinschaften, die die Schwierigkeiten besprechen und sie ausräumen, sowie die Möglichkeiten praktischer Zusammenarbeit erkunden, was wir mit diesem Erziehungsprojekt tun wollen. Denn diese Diskussionen sind notwendig, damit wir erfahren, was wir gemeinsam wollen, was wir hoffen dürfen und womit wir rechnen müssen.

Wie wir schon wissen, fällt bei der Erziehung der Kinder und die Vorbereitung auf das Leben, den Eltern eine große Aufgabe zu. Denn sie haben zu gleicher Zeit in der Familie und in der Gesellschaft, besonders bei der religiösen und kulturellen Erziehung eine bedeutende Rolle.

Also, die Familie ist die kleinste Zelle der Gesellschaft. Die Kinder sind in diesem sozialen Gefüge ein Teil der Familie. Obwohl sie sich als ein Modell für die jeweilige Gesellschaft zeigt, so ist die Familie jedoch kein so umfassendes Gefüge, wie die Gesellschaft. Diese ist wesentlich komplexer, als die Familie. Sie hat auch viel mehr Organisationen, Institute und Dynamik. In der Familie sind viele Fragen und Probleme natürlich ganz anderer Natur und es werden mit unterschiedlichen Methoden versucht, Lösungen zu finden.

Das Verhältnis Eltern-Kind ist die wichtigste Grundlage für eine gesunde Entwicklung, Liebe, Freundschaft, Toleranz, Glaube, Hilfsbereitschaft, Vertrauen, aber auch Sicherheit, Geborgenheit, gegenseitige Achtung usw. Denn all diese Werte werden sehr ausgeprägt in der Familie erlebt.

Deshalb steht die Familie auf dem ersten Platz, wo sich Religionen, Kulturen und Lebensformen zum ersten Mal begegnen, erlebt und gelebt werden. Die Zukunft der Religionen und Kulturen hängt sehr davon ab, wie weit auf sie in der

*Probleme Der Religiösen Und Kulturellen Erziehung
In Der Multireligiös-Kulturellen Familie Und Gesellschaft*

Familie Wert gelegt wird. Das familiäre Leben ist sehr günstig, wenn sich die ersten religiösen Keime zu zeigen und sich zu entwickeln beginnen. Denn die Kinder erhalten die ersten religiösen, moralischen und kulturellen Erfahrungen in der Familie, vermitteln und erleben sie, soweit die Bedingungen dort günstig sind. Also, gemeinsam wirken Familie und Gesellschaft auf die Kinder ein, machen sie mit der Religion und Kultur vertraut und bereiten die Kinder und Jugendlichen so auf das zukünftige Leben vor, mit dem sie einen wichtigen Platz in der Gesellschaft einnehmen können. Bei der Entwicklung der eigenen Persönlichkeit spielen die Religion und die Kultur eine große Rolle. Bei dieser ersten Selbstfindung sind Eltern die ersten Lehrer der Gesellschaft. In der Schule nehmen ausgebildete Fachlehrer die Verantwortung in Zusammenarbeit mit der Familie wahr und wirken so gemeinsam im Interesse der Gesellschaft.

Für die religiöse und kulturelle Erziehung türkischer Kinder, die in Deutschland geboren und dort aufgewachsen sind und deutsche Schulen besuchen, ist das eine große und wichtige Aufgabe, für alle an der Erziehung Beteiligten. Hier ist die Verantwortung muslimischer und deutscher Familie eminent. Bei der Anpassung türkischer oder muslimischer Kinder in einem nicht muslimischen Land muss das Ausbildungsprojekt eine grosse Rolle spielen. Auch die Muslime stehen im Ausland vor einer großen Aufgabe.

Wie die Religion und die Kultur vor allem in den Familien gelernt und erlebt werden, so können auch Grundzüge einer multikulturellen Gesellschaft in der Familie vermittelt und erlebt werden. Religiöse und kulturelle Erziehung sollte in jeder Familie auch Anlass zum Kennenlernen von Fremden sein.

Um sich dem Thema noch exakter zu nähern, hat man in Adana, wo ich mich befinde, in ungefähr 100 türkisch-deutschen Familien d. h. Mischehen über diese Problematik diskutiert unter dem Gesichtspunkt, welche Probleme sich vermutlich in Deutschland für Schüler und Familien ergeben könnten.

Denn sie kennen die beiden Länder und deren Menschen mit ihren Religionen und Kulturen. Die multireligiösen und multikulturellen Familien können eine

multireligiös-kulturelle Gesellschaft besser verstehen, ihre Problematik noch richtiger überblicken, solche Ehen oder Familien sind eine der wichtigsten Orte und gleichzeitig eines der schwierigsten Bewährungsfelder für die islamisch christliche Begegnung. Deshalb haben wir schon gemeinsam mit diesen Familien über eventuell auftretende Probleme diskutiert.

Sie sind der Meinung, je mehr in den Mischehen die Partner sich bemühen die Religion und die Kulturen kennenzulernen und sich so immer mehr aneinander gewöhnen, können sie ein gutes und harmonisches Leben führen, wenn untereinander gemeinsame hausliche Pflichten entstehen und gegenseitige Offenheit, gemeinsame Teilnahme, eheliche und ehrliche Treue und Gleichberechtigung herrschen. Mit diesen Eigenschaften könnte ein multireligiös-kulturelles Leben in Mischehen mit Erfolg geführt werden. Denn die Partner in den Mischehen sehen Multireligiosität und Multikulturellität in der Familie an einen Reichtum. Solche Ehepaare können ihre Religionen und Kulturen als ein Geschenk betrachten. Nach ihrer Auffassung würde diese Einstellung dem mischehelichen Leben einen guten und süßlichen Geschmack geben.

Diese Auffassung würde sich auch auf die Gesellschaft übertragen. Es ist auch möglich, dass es in den vielen Mischehen mitunter auch viele Probleme gibt. Z. B. bedrängende und beunruhigende Kontrolle, autoritäres und einseitiges Verhalten, ständige Einmischung, eingeschränkte Freiheit, Unterdrückung, Neigung zu Gewaltausübung. Das kann mit der Zeit in der Familie zu verschiedenen Schwiegekeiten führen.

Sie können aber mit der Verständigung, dem Einverständnis, dem Frieden, der gegenseitigen Liebe, dem Respekt und mit der Toleranz gelöst werden. Dies könnte auch bei der Lösung der Probleme in der Gesellschaft gelten.

In der Tat sucht der Mensch vor allem die Wege eines glücklichen Lebens. Dies gilt auch für die Familie und die Gesellschaft. Die Fortsetzung des familiären Lebens hängt sehr von der Stabilität, von der richtigen Verbundenheit innerhalb der Familie ab. Man könnte sagen, dass sich die Anpassung in die Richtung entwickelt,

wie die menschlichen Bedürfnisse oder Erwartungen erfüllt werden. Z.B. für wen die *ökonomischen* Bedürfnisse noch wichtiger sind, zeigt sich seiner Adaptation zu der Seite, die sie für ihn besorgt. Wenn die beiden religiös oder areligiös sind oder sich nicht einmischen, können sie sich ihrer Umwelt gut anpassen.

Es ist auch möglich, dass sehr verschiedene Erscheinungen in den Mischehen hervortreten. All dies zeigt uns, dass die multireligiös-kulturelle Familie als eine Brücke zu sehen ist, die uns in die multireligiös-kulturelle Gesellschaft führen kann.

Meine Damen und Herren,

Natürlich können wir diese Aufgaben nicht allem der Familie überlassen. Das geplante Projekt, unterscheiden in 2 Phasen, soll helfen, den türkischen Kindern hier in Deutschland, behilflich zu sein, ihren Platz in der Religion und Kultur zu finden.

Die erste Phase beinhaltet die islamische Ausbildung der Religionslehrer und der Lehrerinnen, die Deutsch und islamische Theologie studieren.

Die zweite Phase enthält die Aushildung der Schüler, die von diesen Lehrern und Lehrerinnen in einem christlichen Land unterrichtet werden.

Die erste Ausbildung wird in der Türkei und die zweite wird in Deutschland realisiert. Diese beiden Ausbildungsphasen haben eine besondere Bedeutung. Die erste Bildung umfasst ein deutsches und ein islamisches Studium und die andere ist die muslimische Schülersausbildung. Die beiden richten sich sowohl auf die türkischen Studenten, die in ihrem Land ausgebildet werden und in einer nicht-muslimischen Umwelt islamischen Religionsunterricht geben, als auch auf die muslimischen Schüler, die sich in ihre christliche Umwelt gut einfügen.

Und das, meine Damen und Herren,

ist doch gerade das Neue, niemand vor uns hat das praktiziert. Deshalb sind die religiösen Inhalte, die Auswahl und die Qualität der Kenntnisse, die vermittelt werden, ihr Wahrheitsgehalt, die Anwendung moderner didaktischer Methoden, das Verstehen der Themen und ihre Interpretation der islamischen Kenntnisse sehr

wichtig. Dabei sollen die Anpassungsprobleme im sozialen und gesellschaftlichen Leben im Westen versucht werden, zu lösen. Gleichzeitig dürfen die Schwierigkeiten des Zusammenlebens mit Menschen anderer Religionen und Kulturen nicht übersehen werden. Mit dieser Ausbildung werden sie sowohl mit ihrer Religion und ihrer Kultur als auch mit der Existenz der anderen Religionen in einem nicht-muslimischen Land vertrautgemacht, in dem sie mit ihnen in Freiheit und Vertrauen leben. Auf der anderen Seite lernen die Jugendlichen dort die einheimischen Menschen, ihre Religionen und Kulturen kennen, sie lernen Respekt, Toleranz und Miteinander zu leben. Solche Erwartungen haben natürlich auch die christlichen Mitmenschen. Die beiden Seiten lernen es so sich gegenseitig zu achten, indem sie sich mit großem Respekt und universaler Umarmung der Religion den Menschen gegenüber verhalten. Deshalb hat gerade der Lehrer eine große Verantwortung. Von seinem Wissen und Können, von seiner Begabung wird die positive Auswirkung des Unterrichts abhängen. Wir sehen an die zu Auszubildenden einen großen Anspruch an uns selbst. Wenn der Islam und das islamische Menschenbild nach seinem Selbstverständnis den Studenten und den Schülern in wahren Sinne gelehrt wird, so werden die Verständigungs- und Anpassungsprobleme zu einem großen Teil vielleicht eines Tages der Vergangenheit angehören.

Es ist auch notwendig, dass die nicht im Islam existierenden, aber mit der Zeit in ihn eingeschlichenen und den Islam verfälschenden Gedanken ausgemerzt werde, weil sie überhaupt keinen wissenschaftlichen Wert haben. Auf jeden Fall muss auf die Qualität der Religion großen Wert gelegt werden.

Gestatten Sie mir, wieder auf dieses Projekt zurückzukommen. Welche Fragen könnten sich ergeben?

Es könnte vor allem die Frage bei den anderen islamischen Ländern auftreten. "Warum werden für dieses Projekt die türkischen Lehrer gewählt und nicht wir?"

In Deutschland gibt es verschiedene Religionsgruppen, Gemeinschaften, Radikale usw. Können sich diese unter einem gemeinsamen Curriculum zum

Religionsunterricht einfinden? Falls dies nicht realisierbar ist, welcher gemeinsame Weg könnte eingeschlagen werden? Wäre diese Einigung möglich, dann kommt noch eine weitere Frage: Wie würde der Inhaltsanspruch dieser Ausbildung alle islamischen Familien befriedigen?

Die Muslime versuchen bei ihren Kindern den eigenen Glauben zu festigen und die Überlieferung des Glaubens für die folgenden Generationen zu sichern. Dabei entsteht das Problem, wie der Glaube in einer Welt gelehrt werden kann, damit die Kinder ihre islamisch-kulturelle Identität und ihre Kulturgüter in einem gesellschaftlichen Zusammenleben bewahren können.

Von Zeit zu Zeit sieht man leider, dass es Spannungen zwischen verschiedenen religiösen Gruppierungen gibt. Man kann sie wie folgt unterscheiden:

1. Innere Konflikte z.B. zwischen Religionsgruppen, Gemeinschaften. Sektentrennungen, Radikalen usw.

2. Von außen kommende Einmischungen zwischen Muslimen und Christen, zwischen den Einheimischen und Fremden, zwischen Deutschen und Türken, den Deutschen-Ausländern. Diese Konflikte zeigen sich vor allem in den Gebieten, wo sich die Ausländerabneigung offen zeigt. So können wir auch fragen: Wie kann dieses Projekt dazu beitragen, diese Konflikte einzudämmen oder wie weit kann es bei der Konfliktlösung mitwirken und den Zwiespalt aufheben und diese Ausbildung in einem fremden Land die gegenseitigen Erwartungen erfüllen und das Vertrauen der Menschen fördern?

Viele Muslime schicken ihre Kinder zu den Kulturvereinen, weil sie nicht wollen, dass ihre Kinder sich nicht von ihrem religiösen Glauben und von ihren Wertvorstellungen entfernen oder sie völlig vergessen. Dieses Projekt kann all diese notwendigen Bedürfnisse d. h. die Identität durch die Sicherung der religiösen und kulturellen Tradition im Ausland befriedigen und gegen jede Anfechtung stark machen.

Wenn die muslimischen Kinder die religiöse Ausbildung erfahren, könnte es möglich sein, dass die Deutschen viel mehr begreifen, dass Deutschland eine multikulturelle und multireligiöse Gesellschaft ist. Es wäre schön, wenn sich alle gegenseitig noch toleranter, friedens- und verständnisvoller zeigen können.

Teilweise fühlen sich die Ausländer einsam, sie suchen Freunde. Wer führt sie auf den richtigen Weg? Wer nimmt sie an die Hand? Wie verhindern wir, dass sie nicht in Gruppen geraten, die ideologisch ungefestigt sind, sich fundamentalistisch verhalten und ziellos umherirren. Wie schade ist es um jedes junge Leben!

Auf jeden Fall ist es sehr wichtig, in Deutschland den muslimischen Schülern einen Religionsunterricht zu geben, weil sie mit diesem Projekt ihr eigenes Selbst, ihre Selbsterkenntnis, ihre Selbsterhaltung, ihre innere und geistige Persönlichkeit und ihre eigene Identität kennenlernen und sie bewahren. Falls alle diese Werte nicht vermittelt werden, dann können sich die Kinder oder Jugendlichen im Ausland mit der Zeit in eine Leere fallen oder Suchtstoffe und Rauschgifte benutzen oder entweder einer radikal islamischen Gruppe beitreten oder sich von der Religion entfernen. Also, es bestünde eine Entfremdung des Individuums von sich, seinem Selbst oder von den Werten der Gesellschaft.

Eine andere Frage ist die Muttersprache der türkischen Kinder. Wenn der Religionsunterricht in deutscher Sprache sein wird, dann kommt die Frage: Wie werden sie die türkische Sprache lernen? Wir wissen, dass die Muttersprache der lebendige Träger und Beschützer der Religion, Kultur bzw. der Hauptwerte ist. Wir sind auch stark dafür, dass die türkischen Schüler in Deutschland ihre Muttersprache als Spiegel der Kultur sehr gut lernen und sie pflegen werden. Ich hoffe, dass die deutschen und türkischen Staatsbehörden und das Hochschulwesen dafür einen guten Ausweg finden können.

Worin sehen wir unsere Verantwortung? Wir wollen den Religionslehrern und Religionslehrerinnen eine ausreichende und zielgerichtete, berufliche und pädagogische Ausbildungsmöglichkeit mit einem zielgerichteten Inhalt, auf das Leben in Deutschland orientierend, schaffen.

Vor allem werden sie den Schülern ihren Selbstwert und ihre Zugehörigkeit zu ihrer Religion und ihrer Kultur lehren. Dazu bereit sich die Lehrer auch für das Zusammenleben mit den Andersgläubigen in der christlichen Umwelt vor. Das können sie mit einem weltoffenen, demokratischen und säkularen System realisieren, das schon lange auch die türkische Gesellschaft hat. Deshalb können sich die türkischen Muslime noch besser auf die neue Situation einrichten. Es ist auch wichtig, dass sich die Menschen gegenseitig respektieren. So wird eine ständige Kommunikation zwischen den Christen und Muslimen angestrebt.

Also, welche Rolle spielen ReligionslehrerInnen in dieser Umwelt und welche Schwerpunkte müsste eine religiöse Erziehung hier setzen, wie und mit welchem Inhalt die Kinder zum Verstehen ihre nicht-muslimische Umwelt befähigen? In diesem Zusammenhang wird in der nicht-muslimischen Umwelt auch die Ausübung des islamischen Religionsunterrichtes wichtig. Dabei erhofft man, im Rahmen dieses Projektes den Schülern Einblicke, Überblicke, Kenntnisse, Einsichten, Verständnisse und Einstellungen, wie Offenheit und Betroffenheit zu vermitteln.

Wie können wir dies realisieren? Man könnte auf diese Frage eine leichte Antwort geben: Es kann bei einem systematisch festgelegten und durch ein grundliches Programm der Erziehung untermauertes Plan und durch hochqualifizierte Lehrkräfte realisiert werden.

Das zweite Problem sind die inhaltlichen Festlegungen der Ausbildung für Religionslehrer und Religionslehrerinnen. Das Problem des Islam in einem nicht-muslimischen und säkularistischen Land den dort lebenden islamischen Schülern lebensnah zu vermitteln, die Unterrichtsrichtungen danach festzustellen.

Mit dieser Lehrerausbildung wird vor allem den Schülern, der Gesellschaft und seinem Kulturgut geholfen. Gleichzeitig sollen insbesondere die Entwicklung der Fähigkeiten der Schüler zur Kommunikation, Interaktion und Konfliktlösung im Vordergrund stehen, denn die Entwicklungen dieser Elementarteile sind in zwischenmenschlichen Beziehungen Werkzeuge für das Zusammenleben und den

Frieden. Damit wird gezeigt, wie Muslime, Christen und Andersgläubige einander näher kennenlernen, voneinander lernen und sich füreinander einsetzen.

So bedeutet dieses Bildungsprojekt, dass die Ziele und Inhalte des Lernens auf der Begegnung mit den monotheistischen Religionen bzw. deren Angehörigen hinwirken. Zuerst sollen sie begreifen, dann sollen sie gegenseitiges Verständnis haben. Die Realität wird zeigen, ob diese Wertvorstellungen vermittelt werden könnten. Wenn das gelingt, so ist sie für die Lebenswirklichkeit des Schülers und den Dialog zwischen Menschen anderen Glaubens sehr wichtig.

Es ist auch wichtig, den türkischen ReligionslehrerInnen die deutsche Sprache qualifiziert zu vermitteln.

Eine gründliche pädagogische und didaktische Ausbildung der zukünftigen Lehrer garantiert, sie umfassend auf das Leben in Deutschland vorzubereiten.

Wir müssen ihnen Probleme des methodischen Herangehens vermitteln, um sie für die Wirksamkeit ihrer Lehre in Deutschland zu wappnen d.h. wie kann der islamische Glaube in einer Welt gelehrt werden, die ihm ziemlich fremd ist.

Die Lehrer müssen in der Lage sein, ihre Schüler aus unterschiedlichen Sichtweiten zu verstehen, um sie für den Unterricht zu begeistern.

Emotionale Einstimmung der ReligionslehrerInnen auf das Leben, die Kultur, die Religion in einer nicht-muslimischen und laizistischen Gesellschaft, nimmt einen wichtigen Platz.

Der konkrete Beitrag dieser religiösen Erziehung zum Besseren miteinander, füreinander, des besseren Verständnisses auch für die andere Kultur und Lebensweise zwischen den Muslimen und Christen. Die Verantwortung der Familie und der Gesellschaft darf man dabei nicht vergessen.

Es ist ständig von Integration die Rede. Integration bedeutet das aktive Mitmachen, Miteinanderleben und das gemeinsame Handeln, nachdem man die Gegebenheiten der Umwelt kennengelernt hat.

*Probleme Der Religiösen Und Kulturellen Erziehung
In Der Multireligiös-Kulturellen Familie Und Gesellschaft*

Es ist auch erforderlich, mit den muslimischen Familien ständig in Dialog zu sein, wenn wir mit diesem Projekt noch mehr Erfolg haben wollen. In der Tat stehen die Familien im Ausland vor der grossen Aufgabe, ihre Religion in der nicht-muslimischen Umwelt zu leben.

Gleichwie nehmen christliche und islamische Familien Anteil an der Realisierung des Projektes, damit die Dialogfähigkeit von Deutschen und Ausländern verbessert werden kann. Deshalb fordert diese Ausbildung einen gegenseitigen Lernprozess des multireligiös-kulturellen Zusammenlebens, eventuell auftretende Probleme bzw. Vorurteile in der Gesellschaft erkennen und versuchen, sie ausdiskutieren und abzubauen. Damit schaffen wir gemeinsam die Voraussetzungen für eine gemeinsame, friedliche, freundliche, tolerante, respekt- und vertrauensvolle Zukunft. Wenn wir offen füreinander und im Vertrauen miteinander leben, so können wir ein noch besseres Zusammenleben erreichen.

Trotz allem ergeben sich hier noch mehrere Schwierigkeiten und Konflikte, die sicher nicht alle befriedigend gelöst werden können. Sie können aber mit der gegenseitigen Bereitschaft zum Entgegenkommen erörtert und vielleicht dadurch einer auch für Muslime akzeptablen Lösung nähergebracht werden. Auf jeden Fall kann dieses Projekt eine große Erwartung erfüllen.

Also, wie Sie meinen Ausführungen entnehmen können, ist dieses Projekt von weitreichender Bedeutung, nicht nur für unsere beiden Länder sondern für die weltweite Verständigung insgesamt.

LITERATURVERZEICHNIS

Falaturi, A.: *Der Islam im Dialog*, Islamische Wissenschaftliche Akademie, Handdruck GmbH. Köln 1985.

Günay, Ünver / Yavuz, Kerim: *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4*, M. E. B., 17. Bas., Ankara 1998.

Küng, Hans: *Projekt Weltethos*, Piper, München 1990.

- Lähnemann, J. (Hrsg): *Kulturbegegnung in Schule und Studium ebv Rissen*, Hamburg 1983.
- : *Weltreligionen und Friedenserziehung, Wege zur Toleranz*, ebv Rissen, Hamburg 1989.
- : *Erziehung zur Kulturbegegnung*, ebv Rissen, Hamburg 1985.
- Micksch, Jürgen (Hrsg): *Multikulturelles Zusammenleben*, Verlag O. Lembeck, Frankfurt a.M. 1983.
- Mildenberger, M./ Micksch, J.: *Christen und Muslime im Gespräch*, Verlag O. Lembeck, Frankfurt a. M. 1982.
- Yavuz, Kerim: *Çocuk ve Din*, Çocuk Vakfı, İstanbul 1997.
- : *Günümüzde Din Eğitimi*, Ç. Ü. İlahiyat Fak., Yay., Adana 1998.

*Probleme Der Religiösen Und Kulturellen Erziehung
In Der Multireligiös-Kulturellen Familie Und Gesellschaft*

İLÂHÎ DİNLERİN ORTAK DEĞERLERİ

Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

İnsanlığın medeniyette ulaşacağı en yüce nokta, Havra, Kilise ve Cami'nin Allah yoluna çağırın mabedler olarak kucaklaşıp, Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman, Allah'a inanan tüm insanların barış ve dostluk içinde yaşayacağı mutlu bu- dünya olacaktır. Kan, gözyaşı ve acılarla dolu bütün bir tarihi boyunca insanlık, bu güzel ortamın özlemine çekmiştir. Ancak günümüzde bu konuda insanlık açısından ümit verici çalışmaların yapıldığı da bir gerçektir. Dünyanın seçkin ilim ve din adamları tarafından büyük bir ciddiyet ve titizlik içerisinde dinler arası diyalog çalışmaları sürdürülmektedir. İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in de buyurduğu gibi, yüzlerine baktığımızda bize Allah'ı hatırlatan bu güzel insanların gayret ve çalışmalarından gelecek adına ümitlenmemek mümkün değildir.

Şurası bir gerçektir ki, farklı din ve kültürlere mensup insanları, görmek istediğimiz gibi değil de, kendilerini tanımladıkları ve takdim ettikleri şekilde, önyargılardan ve taassuplardan uzak olarak, objektif bir tarzda, oldukları gibi kabul etmek, toplumlar arasında barış ve dostlukların kurulmasında, en sağlıklı yoldur. Bu husus, çeşitli din ve kültürlere mensup insanların birbirlerini doğru bir şekilde tanıyıp anlamalarını temin edecek, Allah'a inanan insanların birbirlerinden farklı yönlerinin değil, fakat sahip oldukları ortak değerlerinin daha çok olduğunu, Allah'ı sevmenin insanı sevmeyi gerektirdiğini ortaya koyacaktır.

İlahi Dinlerin Ortak Değerleri
The Common Values of The Divine Religions

Tarih boyunca bazı bilim adamları, farklı din ve kültürlerde mevcut olan bir takım buyruklara ve ahlaki değerlere önceki din ve kültürlerden kaynak aramışlardır. Bu durum, söz konusu din ve kültür mensuplarının, kendi dinlerinin ilahi kaynaklı olduğu inancıyla çalışmış ve farklı din mensupları arasında kin ve düşmanlığı artırmıştır. Halbuki bizce burada önemli olan husus, çeşitli din ve toplumlarda yaşayan doğruların, ahlaki değerlerin, bir önceki kaynaktan gelip gelmediği değil, bu doğruların o din ve kültüre mensup toplumlara yön verebilmesi, dünyada doğruların ve ahlaki değerlerin yaşamasıdır¹. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'in en önde gelen ortak noktası ise, Allah'a iman ve O'nu her şeyden çok sevmektir. Bütün bu büyük dinler, inananlarına, Allah'a şükretmeyi, O'ndan ümit etmeyi, O'na sığınıp, dua etmeyi emretmişlerdir² Bundan sonra ise, bu dinlerin öğretisinde insan sevgisi önemli bir husus olarak göze çarpar. İnsan, yeryüzünde en değerli varlıktır. Tüm ilahi dinler, insana önem verilmesini, insanların birbirini sevmesini istemiştir. Bu sevginin bir göstergesi olarak yardımlaşmayı, dayanışmayı, fedakarlığı, paylaşmayı, insanların sıkıntı ve kederlerini giderip, onları sevindirmeyi emretmişlerdir³.

¹ Deuteronomy, 5/10, 6/5, 13; Luke 4/8; Matthew, 22/37; Psalms, 31/23, 116/1; Romans, 8/28; Hebrews 11/6; Kur'an-ı Kerîm, Bakara 62, 165, 177, 285; Maide, 69, el-Buhârî, İmân,18, 37; Müslim, İman,67, 135; Ebû Dâvud, Zekât,5; Tirmizî, İlim,10; Nesâî, İman, 2, 3; İbn Mâce, Fiten,23; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 114.

² Deuteronomy, 33/27; Psalms, 2/12, 14/6, 30/12, 31/24, 42/5, 46/1, 57/1, 59/16, 61/4, 71/14, 78/7, 119/166, 131/3, 136/3, 26, 146/5; First Samuel, 22/3; Matthew, 6/5-13, 16/36, 26/26-27; First Thessalonians, 5/17-18; First Corinthians, 13/13; Second Corinthians, 9/15; Romans, 12/2; Hebrews, 11/1; Revelation, 11/17; Kur'an-ı Kerîm, Bakara, 152,172; Nahl, 98,114; Ankebût, 17; A'raf, 180, 200; Ğâfir, 56, 60, 65; Fussilet, 36; Mü'minûn, 97, 98; Sebe, 13, 15; Zümer, 53; Hicr, 56; Felak, 1; Nâs, 1; el-Buhârî, İmân, 2; Teheccüd, 6; Müslim, Tevbe, 23, 30, 68; Münâfikûn, 79-81; Ebû Dâvud, Edeb, 11; Tirmizî, Birr, 35; Daavât, 99; Tefsîru Sûre 2/16; Nesâî, İstiâze, 2, 7, 11, 16, 18, 21; İbn Mâce, Mukaddime, 13, 23, 29; Duâ, 1, 2; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 334, 397, 484; IV, 11, 12, 278, 375; VI, 19.

³ Psalms, 25/16-17; 38/39; 46/1; 91/15; 107/44; Proverbs, 10/12; 15/17; Jeremiah, 31/13; Ecclesiastes, 11/9-10; Matthew, 19/21; Mark, 10/21; Luke, 6/27, 29, 30; 22/45-46; John, 13/34; Romans, 12/9-10; 13/10; First Corinthians, 13/1, 13; Second Corinthians, 2/2-4; Galatians, 5/23-24; Colossians, 3/13-14; Philippians, 1/10; Kur'an-ı Kerîm, Bakara, 30; Âl-i İmrân, 92; Mâide, 5; İnsân, 8; Tîn, 4; el-Buhârî, İmân, 7, 9; Ezân, 36; Cihâd, 34; Mezâlim, 3; Müslim, İmân, 66, 67, 71, 73, 93; Zekât, 56; Birr, 59; Ebû Dâvud, Sünnet, 15; Edeb, 38, 131; Tirmizî,

Şurası önemli bir husustur ki, ilahi dinlerin gayesi, insanın Dünya ve Ahiret mutluluğunu temin etmektir. İnsanın Dünya'daki huzur ve mutluluğu ise, ancak adaletin sağlanıp barışın temin edilmesiyle mümkün olabilir. Onun için bütün büyük dinler, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet, mensuplarına adaletli olmayı ve barışı korumayı emretmişlerdir⁴. Bu sebeple, Yahudilikte de Hıristiyanlık'ta da, İslamiyet'te de Ahirete iman ve Allah'ın huzurunda hesap verme inancı vardır. Bu dinlerin bildirdiğine göre, insanın dünyadayken yaptığı iyi veya kötü her davranış, Yazıcı Melekler tarafından tespit edilmektedir. İnsanoğlu Ahiret'te, Allah'ın Yüce Mahkemesi'nde yaptıklarından hesaba çekilecek, mükafat veya ceza olarak herkes yaptıklarının karşılığını görecektir. Dünya bir imtihan yeridir⁵. Onun için bütün ilahi dinler, Allah'ın razı olduğu hayırlı işlerle, hoşlanmadığı, günah sayılan davranışları açık bir şekilde belirtmişlerdir. Başka ilahlara tapmak (şirk), anne-babaya hürmetsizlik, adam öldürmek, zina yapmak, hırsızlık, yalan söylemek, yalancı şahitlik, komşu haklarına tecavüz, kendini beğenmişlik, cimrilik,

İmân, 10; Kıyâmet, 59, 60; Menâkıb, 28; Zühd, 2; Zekât, 9; Birr, 19; Nesâî, İmân, 2, 4, 19; İbn Mâce, Fiten, 23; Mukaddime, 11, 17; Zühd, 24, 53; Ahmed b. Hanbel, II, 274, 312, 316; V, 154.

⁴ Genesis, 18/19; Second Samuel, 15/4; Job, 8/3; Psalms, 89/14; Proverbs, 8/15; Isaiah, 56/1; 59/9-10; Jeremiah, 23/5; Matthew, 5/9-10; Luke, 6/27-29; 18/2-6; Hebrews, 6/10; James, 3/17-18; Colossians, 1/20-22; Kur'an-ı Kerim, Bakara, 220, 224; Âl-i İmrân, 21; Nisâ, 114, 128, 135; Mâide, 8, 42; En'âm, 115, 152; Enfâl, 1; A'râf, 56, 85, 170; Şuarâ, 152; Neml, 48; Hucurât, 9-10; Nahl, 90; Talâk, 2; Mümtehine, 8; Hûd, 85; Rahmân, 9; Hadîd, 25; el-Buhârî, Sulh, 1, 11; Müslim, İmâre, 18; Ebû Dâvud, Edeb, 50; Tirmizî, Ahkâm, 1; Nesâî, Âdâbu'l-Kudât, 1; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 159, 160, 203; VI, 75, 403, 445.

⁵ Deuteronomy, 32/36, 39; First Samuel 2/6; Psalms, 1/5; 17/15; 110/6; Proverbs, 16/2; 21/2; 24/12; Isaiah, 2/16-22; 3/13-14; 5/15-16; 13/6-11; 24/17-23; 26/19; 66/14; Jeremiah, 29/11; Ezekiel, 37/12-14; Hosea, 6/1-3; Amos, 5/18-20; Zephaniah, 1/7, 14-16; Matthew, 5/22, 29; 7/1-2; 10/28; 12/36; 18/8-9; 24/29-44; 25/31-46; Mark, 9/43-49; 10/17; Luke, 12/5; 17/26-36; 20/27; 24/43; John, 12/48; Acts, 23/6-8; Romans, 2/5-6; 14/11-12; Kur'an-ı Kerim, Bakara, 4, 114, 130, 201, 217, 284; Âl-i İmrân, 22, 45, 56, 77, 145, 148; Nisâ, 77; Mâide, 5, 33; En'âm, 62, 92; Yûnus, 21, 30; Ra'd, 18, 21, 40; İbrâhîm, 41, 51; İsrâ, 14; Enbiyâ, 1, 47; Mü'minûn, 117; Şuarâ, 113; Ankebût, 27; Sâd, 16, 26, 53; Zümer, 9, 26, 45; Şûrâ, 20; Mücâdele, 8; Kalem, 33; Hâkka, 26; Müddessir, 53; Kıyâmet, 21, 36; Ğâfir, 17, 27, 39; Nebe, 27; İnşikâk, 8; A'lâ, 17, 19; Duhâ, 4; el-Buhârî, İlim, 35; Enbiyâ, 3, 9; Rikâk, 21, 49, 50; Müslim, İman, 316, 327, 367, 371; Cennet, 79; Ebû Dâvud, Salât, 145; Cenâiz, 1; Tirmizî, Salât, 188; Kıyâmet, 25; Hudûd, 3; Nesâî, Salât, 9; Tahrim, 2; İbn Mâce, İkâmet, 202; Zühd, 34.

kıskançlık, öfke, oburluk, tembellik, zulüm, iftira etmek başlıca günahlardandır⁶.

İnsan günah işlemekten kaçınmalı, herhangi bir şekilde günaha girerse, bundan pişmanlık duyup, samimi bir şekilde tövbe etmelidir. Yine insan, sorumluluk duygusu ile hareket etmeli, iyi ada kötü, bu dünyada yaptığı her şeyden hesaba çekileceğini unutmamalı, iradesini hayırlı işler yapıp, çirkin davranışlardan, haramları işlemekten kaçınmakta kullanmalı, kötülöklere, haramlara karşı nefesine hakim olmalıdır⁷.

Ana-babaya itaat ve sevgi, mülkiyet hakkına ve alın terine saygı, dürüst ve çalışkan olmak, sabırlı ve affedici olmak, iffetli ve namuslu olmak, alçak gönüllölük ve cömertlik, kanaatkarlık hoşgörölü ve merhametli olmak vb. davranışlar, hem Yahudilik, hem Hıristiyanlık, hem de İslamiyet tarafından övölen

⁶ Genesis, 18/25; 49/7; Exodus, 20/2, 7, 14-17; 22/21, 26-27; 23/1, 7, 9, 20; Leviticus, 19/13, 29; 20/9-21; Deutoronomy, 13/7-17; 19/14; Judges, 10/13-15; Psalms, 10/3; 15/3; 16/4; 27/12; 37/8; Proverbs, 6/19; 8/13; 10/18, 26; 11/24; 14/5; 15/18-19; 19/5; 20/4, 20; 24/30; 25/18; 26/16; 27/4; 29/22-23; İsaiah, 44/15-18; 45/20; Jeremiah, 49/16; Amos, 5/26-27; Zechariah, 8/16; Matthew, 15/19; 19/19; 25/26; Mark, 7/21-23; 10/19; 12/33; Luke, 18/20; John, 10/10; Acts, 7/42-43; Romans, 7/7; 13/10; Galatians, 1/20; First Corinthians, 6/8; 8/4-6; 13/4; Ephesians, 4/19, 25-26; 5/5; Colossians, 3/8-10; First Timothy, 6/4-5, Titus, 1/2; 2/10; 3/3-6; Hebrews, 6/12; James, 4/2-4; 5/6; First Peter, 2/1; 5/6; Second Peter, 2/14; First John, 1/16; Revelation, 13/10; 22/15; Kur'an-ı Kerim, Bakara, 59, 165, 270; Âl-i İmrân, 21, 59, 86, 140, 151, 180, 192; Nisâ, 10, 16, 20, 29, 36, 37, 48, 54, 112, 135, 142, 156; Mâide, 8, 32, 72; En'am, 144, 151, 163; A'râf, 41; Tevbe, 3, 28, 54, 76; Yûnus, 13; Hûd, 117; Nahl, 120; İsrâ, 22, 32, 33, 111; Enbiyâ, 29; Hacc, 30; Nûr, 11, 16-17; Furkân, 2, 3, 193, 68, 72; Şuarâ, 213; Kasas, 87, Ankebût, 8; Lukmân, 13, 14, 18; Ahzaâb, 58, 73; Şûrâ, 37; Ahkâf, 15; Tûr, 43; Hadîd, 23-24; Mümtehine, 12; Leyl, 8; Felak, 5.

⁷ Genesis, 13/13; Exodus, 20/3-17; 34/7; Psalms, 1/1; 19/13; 25/7-8; 32/1-2; 51/1-5; Proverbs, 1/10; İsaiah, 44/22, Micah, 6/6-7; Matthew, 1/21; 3/2, 8; 9/10-13; 12/41; 26/28; Mark, 1/4-5, 15; 6/12; Luke, 2/77; 13/2-3; 15/7, 10; 17/3-4; 18/13-14; 19/7-10; 24/47; John, 1/29; 8/34; 16/8; 20/23; Acts, 2/38; 3/19; 17/30; 22/16; Romans, 2/4-6; 6/12-14; 15/23; First Corinthians, 15/56; Second Corinthians, 7/10; Ephesians, 2/1; First Timothy, 1/15; James, 1/15-16; 4/8; 5/15-16; 19-20; First Peter, 4/5, 18; Second Peter, 3/9-10; First John, 1/8-10; 2/1-2; Revelation, 2/211; 22/11-12, 15; Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 79, 110-111; Yûsuf, 53; Mücâdele, 2; Haşr, 9; Kiyâmet, 2; Nâziat, 40; Fecr, 27-30; Şems, 7-10.

güzel fiillerdir. Kısacası, ahlaklı ve faziletli olmak bu büyük dinler tarafından tavsiye edilmiştir⁸

Ailenin kudsiyeti ve korunması, eşler arasında bağlılık ve sadakat, karşılıklı anlayış ve sevgi, her türlü zor şartlarda vefa ve aile kurumunun devamının sağlanması, karı-kocanın karşılıklı hak ve görevleri tüm büyük dinlerin önem verdiği hususlardandır⁹.

Kısacası, insanın ruh ve beden korunması, ilahi dinlerin üzerinde ittifak ettiği hususlardandır. Şurası bir gerçektir ki, ilim ve medeniyette ileri gitmiş toplumların çoğunu Allah'a ve ilahi bir dine inanan toplumlar oluşturmaktadır. Günümüzde insanın değeri ve hakları ilahi bir dine inanan toplumlarda gerçek anlamda layık olduğu yeri bulmaktadır. İnsanın, hak ve hürriyetlerinin gasp edilerek köleleştirilmesi, insan hakları ihlalleri, günümüz dünyasında daha çok dinsiz veya ilahi bir dine sahip olmayan toplumlarda gözlenebilmektedir. Bu durum, Allah'ın gönderdiği vahyin önderliğinde eğitilen toplumlarla, bundan mahrum bulunan toplumların insana bakış farkını açık bir şekilde ortaya koymaktadır¹⁰. Son bir tespit

⁸ Exodus, 20/12, 15, 17; Deuteronomy, 6/11; Psalms, 37/19; Matthew, 19/19; Luke, 6/29; 18/20; 21/19; John, 6/27; Romans, 2/7; 12/12; First Timothy, 6/11; 6/11; Ephesians, 4/28; Hebrews, 6/12; 10/36, 12/1; James, 1/3; 5/11; Kur'an-ı Kerim, Bakara, 45, 153, 188, 273; Âl-i İmrân, 17, 186, 200; Nisâ, 6, 69; Mâide, 119; Enfâl, 46; Tevbe, 119; Hüd, 11; Ra'd, 22, 24; Nahl, 42, 96; İsrâ, 22-24; Kehf, 69; Meryem, 41, 56; Tâhâ, 130; Nûr, 33, 60; Lukmân, 14, 17; Ahzâb, 35; Zümer, 10; Fussilet, 35; Ahkâf, 35; Hucûrât, 15; Necm, 39; Haşr, 8; İnsân, 12, 24; Beled, 17-18; Kalem, 48; Asr, 3; el-Buhârî, Edeb, 6, 18, 27, 90; Rikâk, 20, 22; İsti'zân, 35; Eymân, 16; Zekât, 18; Vasâyâ, 22; Buyû, 15; Enbiyâ, 37; Müslim, Birr, 69; Fedail, 65; Akdiye, 11, 14; Eymân, 143, 144; Zekât, 78, 124; Tahâret, 1; Tirmizî, Birr, 4, 12, 15, 76, 82; Buyû, 3; Edeb, 41; Diyât, 21; Daavât, 85; Ebû Davûd, Vasâyâ, 10; Zekât, 28; İmâret, 22; Edeb, 58, 145; Nesâî, Sıyâm, 2; Tahrîm, 3; Kasame, 49; Zekât, 1, 47, 85, 89; Cenîz, 22; İbn Mâce, Ticârât, 1; Fiten, 23; Zühd, 5; Darimî, Vesâyâ, 4; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 307, 389, 434, 443; II, 221, 223, 228, 241, 269, 314, 519.

⁹ Genesis, 1/28; Malachi, 2/15-16; Matthew, 5/31-32; 19/3-10; Mark, 2/2-12; Luke, 16/8; First Corinthians, 7/10-11, 39; Hebrews, 13/4; Gluseppe Descuffi, Hristiyan Dini, (2. Baskı, 1955), s. 300, 303, 307,-308; el-Buhârî, Nikâh, 2,3; Müslim, Nikâh, 1,3; Tirmizî, Nikâh, 7; Ebû Dâvud, Nikâh, 35, 36; Talâk, 3; Nesâî, Nikâh, 3, 4; İbn Mâce, Nikâh, 2, 23, 24; Talâk, 1; İbn Sa'd, et-Tabakâtü'l- Kübrâ, (I-XV, Beyrut, 1388/1968), VIII, 53, 54; İbn Âbidîn, Reddû'l-Muhtâr, (I-VI, İstanbul, 1257), II, 353-355.

¹⁰ Çünkü, "Vahiy olmayınca toplum dizginsiz olur." (Proverbs, 29/18).

İlahi Dinlerin Ortak Değerleri
The Common Values of The Divine Religions

olarak şunu söyleyebiliriz ki, geleceğin insanlık için mutlu dünyasını Allah'a inanan toplumlar kuracaktır.

THE COMMON VALUES OF THE DIVINE RELIGIONS

For mankind to reach the highest spiritual level in today's civilization is through God's house of worship whether it be a synagogue, a church or a mosque. All these paths lead to the same worship and belief of one God for Jews, Christians and Muslims alike paving the road to a happier world of peace and brotherhood. Faith in God may be manifested differently in these divine religions. Through centuries these differences have caused sufferings of bloodshed, tears and pain for mankind. Mankind has longed for a more peaceful world to live in. However, recent works of interfaith show signs of optimism for a more humane world. The world's most distinguished researchers and theologians are working diligently and meticulously to start a dialogue. As Islam's Prophet Muhammad had said: "When looking at faces of these exemplary men who remind us of God," it is impossible not to be hopeful for the future.

It is certain that people of different religions and cultures should be accepted and seen as the way they are in an objective manner far from prejudices and fanaticism and should not be seen as the way one wants to see the other one. To see these great religions in an objective manner is the only way to have worldly peace. With this objective outlook as the foundation and understanding of one another, attention should be concentrated more on the common values instead of the religious differences. The love of mankind is the path to the love of God.

Throughout the history some scholars have tried looking for the sources of decrees and cultural values from old religions and cultures. This very search has led to confrontation with the belief of some people that their own source was divine religion. These disputes sometimes led to hatred and enmity amongst the people of faith. One important note to point to is not whether or not the divine source comes from a previous source or cultural morals but that these sources can continue to give

direction and morals for the goodness of societies in the world¹.

The common ground for Judaism, Christianity and Islam is belief in one God and the love of god is above the love of anything or anyone. All of these major religions command to be thankful, be hopeful, to take refuge in and to worship God². The teachings of these major religions also emphasize the love of man. Man is the most valuable being on earth. These religions all have given great importance to the well being of mankind and they value the love for one another. Sharing, helping, consulting, self-sacrificing, helping the needy, sharing one another's grief and sorrow, comforting and pleasing one another are all common grounds of the divine belief of God³.

The predominant goal of the divine religions is to provide for the happiness of mankind both for "This Life" and the eternal "Hereafter". Providing tranquility and happiness for man on earth is only through justice and peace. That is why the

¹ Deuteronomy, 5/10, 6/5, 13; Luke 4/8; Matthew, 22/37; Psalms, 31/23, 116/1; Romans, 8/28; Hebrews 11/6; Kur'an-ı Kerîm, Bakara 62, 165, 177, 285; Maide, 69, el-Buhârî, İmân,18, 37; Müslim, İman,67, 135; Ebû Dâvud, Zekât,5; Tirmizî, İlim,10; Nesâî, İman,2,3; İbn Mâce, Fiten,23; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 114.

² Deuteronomy, 33/27; Psalms, 2/12, 14/6, 30/12, 31/24, 42/5, 46/1, 57/1, 59/16, 61/4, 71/14, 78/7, 119/166, 131/3, 136/3, 26, 146/5; First Samuel, 22/3; Matthew, 6/5-13, 16/36, 26/26-27; First Thessalonians, 5/17-18; First Corinthians, 13/13; Second Corinthians, 9/15; Romans, 12/2; Hebrews, 11/1; Revelation, 11/17; Kur'an-ı Kerîm, Bakara, 152,172; Nahl, 98,114; Ankebût, 17; A'raf, 180, 200; Gâfir, 56, 60, 65; Fussilet, 36; Mü'minûn, 97, 98; Sebe, 13, 15; Zümer, 53; Hicr, 56; Felak, 1; Nâs, 1; el-Buhârî, İmân, 2; Teheccüd, 6; Müslim, Tevbe, 23, 30, 68; Münâfikûn, 79-81; Ebû Dâvud, Edeb, 11; Tirmizî, Birr, 35; Daavât, 99; Tefsîru Süre 2/16; Nesâî, İstiâze, 2, 7, 11, 16, 18, 21; İbn Mâce, Mukaddime, 13, 23, 29; Duâ, 1, 2; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 334, 397, 484; IV, 11, 12, 278, 375; VI, 19.

³ Psalms, 25/16-17; 38/39; 46/1; 91/15; 107/44; Proverbs, 10/12; 15/17; Jeremiah, 31/13; Ecclesiastes, 11/9-10; Matthew, 19/21; Mark, 10/21; Luke, 6/27, 29, 30; 22/45-46; John, 13/34; Romans, 12/9-10; 13/10; First Corinthians, 13/1, 13; Second Corinthians, 2/2-4; Galatians, 5/23-24; Colossians, 3/13-14; Philippians, 1/10; Kur'an-ı Kerîm, Bakara, 30; Âl-i İmrân, 92; Maide, 5; İnsân, 8; Tîn, 4; el-Buhârî, İmân, 7, 9; Ezân, 36; Cihâd, 34; Mezâlim, 3; Müslim, İmân, 66, 67, 71, 73, 93; Zekât, 56; Birr, 59; Ebû Dâvud, Sünnet, 15; Edeb, 38, 131; Tirmizî, İmân, 10; Kıyâmet, 59, 60; Menâkıb, 28; Zühd, 2; Zekât, 9; Birr, 19; Nesâî, İmân, 2, 4, 19; İbn Mâce, Fiten, 23; Mukaddime, 11, 17; Zühd, 24, 53; Ahmed b. Hanbel, II, 274, 312, 316; V, 154.

three major religions of Judaism, Christianity and Islam followers were commanded to be just and defend peace⁴. That is why in Judaism, Christianity and in Islam the belief in the "Hereafter" and God's Day of Judgement exists. The common values in these divine religions are that mankind is responsible for all his actions in "This Life" whether it be moral or immoral, and is accounted by the Angels. In the "Hereafter" on the "Day of Judgement" man will be judged accordingly and will either be rewarded or punished. "This Life" is a test for mankind⁵.

The divine religions all state in an openly manner what God is pleased with and what God states as a sin. To worship other gods or goddesses, claim partnership to God, be disrespectful of parents, to commit murder, commit adultery, steal, lie, testify as a false witness, transgress the rights of neighbors, being conceited, stingy, jealous, wrathful, lazy, to torture and slander are all big sins⁶. Therefore, one should

⁴ Genesis, 18/19; Second Samuel, 15/4; Job, 8/3; Psalms, 89/14; Proverbs, 8/15; Isaiah, 56/1; 59/9-10; Jeremiah, 23/5; Matthew, 5/9-10; Luke, 6/27-29; 18/2-6; Hebrews, 6/10; James, 3/17-18; Colossians, 1/20-22; Kur'an-ı Kerîm, Bakara, 220, 224; Âl-i İmrân, 21; Nisâ, 114, 128, 135; Mâide, 8, 42; En'âm, 115, 152; Enfâl, 1; A'râf, 56, 85, 170; Şuarâ, 152; Neml, 48. Hucurât, 9-10; Nahl, 90; Talâk, 2; Mümtehine, 8; Hûd, 85; Rahmân, 9; Hadid, 25; el-Buhârî, Sulh, 1, 11; Müslim, İmâre, 18; Ebû Dâvud, Edeb, 50; Tirmizî, Ahkâm, 1; Nesâî, Âdâbu'l-Kudât, 1; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 159, 160, 203; VI, 75, 403, 445.

⁵ Deuteronomy, 32/36, 39; First Samuel 2/6; Psalms, 1/5; 17/15; 110/6; Proverbs, 16/2; 21/2; 24/12; Isaiah, 2/16-22; 3/13-14; 5/15-16; 13/6-11; 24/17-23; 26/19; 66/14; Jeremiah, 29/11; Ezekiel, 37/12-14; Hosea, 6/1-3; Amos, 5/18-20; Zephaniah, 1/7, 14-16; Matthew, 5/22, 29; 7/1-2; 10/28; 12/36; 18/8-9; 24/29-44; 25/31-46; Mark, 9/43-49; 10/17; Luke, 12/5; 17/26-36; 20/27; 24/43; John, 12/48; Acts, 23/6-8; Romans, 2/5-6; 14/11-12; Kur'an-ı Kerîm, Bakara, 4, 114, 130, 201, 217, 284; Âl-i İmrân, 22, 45, 56, 77, 145, 148; Nisâ, 77; Mâide, 5, 33; En'âm, 62, 92; Yûnus, 21, 30; Ra'd, 18, 21, 40; İbrâhîm, 41, 51; İsrâ, 14; Enbiyâ, 1, 47; Mü'minûn, 117; Şuarâ, 113; Ankebût, 27; Sâd, 16, 26, 53; Zümer, 9, 26, 45; Şûrâ, 20; Mücâdele, 8; Kalem, 33; Hâkka, 26; Müddessir, 53; Kiyâmet, 21, 36; Ğâfir, 17, 27, 39; Nebe, 27; İnşikâk, 8; A'lâ, 17, 19; Duhâ, 4; el-Buhârî, İlim, 35; Enbiyâ, 3, 9; Rikâk, 21, 49, 50; Müslim, İman, 316, 327, 367, 371; Cennet, 79; Ebû Dâvud, Salât, 145; Cenâiz, 1; Tirmizî, Salât, 188; Kiyâmet, 25; Hudûd, 3; Nesâî, Salât, 9; Tahrim, 2; İbn Mâce, İkâmet, 202; Zühd, 34.

⁶ Genesis, 18/25; 49/7; Exodus, 20/2, 7, 14-17; 22/21, 26-27; 23/1, 7, 9, 20; Leviticus, 19/13, 29; 20/9-21; Deuteronomy, 13/7-17; 19/14; Judges, 10/13-15; Psalms, 10/3; 15/3; 16/4; 27/12; 37/8; Proverbs, 6/19; 8/13; 10/18, 26; 11/24; 14/5; 15/18-19; 19/5; 20/4, 20; 24/30; 25/18; 26/16; 27/4; 29/22-23; İsaiah, 44/15-18; 45/20; Jeremiah, 49/16; Amos, 5/26-27; Zechariah, 8/16; Matthew, 15/19; 19/19; 25/26; Mark, 7/21-23; 10/19; 12/33; Luke, 18/20; John, 10/10;

avoid committing a sin, if one does one should sincerely repent. Again, one's conduct should be in a responsible manner, whether it be good or bad doings. One shouldn't forget that one is accountable for everything one does. Controlling one's willpower to do good and turn away from evil and sin is the key factor⁷.

Respect and love for the parents, respect for hard work and the right to earn a living, respect for other's property, being honest, protecting one's chastity, being modest and generous, patient and merciful, etc, are all acts of behavior praised in Judaism, Christianity and Islam. In short, good moral conduct and being virtuous are urged by all these major divine religions⁸. The sacredness and protection of the

Acts, 7/42-43; Romans, 7/7; 13/10; Galatians, 1/20; First Corinthians, 6/8; 8/4-6; 13/4; Ephesians, 4/19, 25-26; 5/5; Colossians, 3/8-10; First Timothy, 6/4-5, Titus, 1/2; 2/10; 3/3-6; Hebrews, 6/12; James, 4/2-4; 5/6; First Peter, 2/1; 5/6; Second Peter, 2/14; First John, 1/16; Revelation, 13/10; 22/15; Kur'an-ı Kerîm, Bakara, 59, 165, 270; Âl-i İmrân, 21, 59, 86, 140, 151, 180, 192; Nisâ, 10, 16, 20, 29, 36, 37, 48, 54, 112, 135, 142, 156; Mâide, 8, 32, 72; En'âm, 144, 151, 163; A'râf, 41; Tevbe, 3, 28, 54, 76; Yûnus, 13; Hûd, 117; Nahl, 120; İsrâ, 22, 32, 33, 111; Enbiyâ, 29; Hacc, 30; Nûr, 11, 16-17; Furkân, 2, 3, 193 68, 72; Şuarâ, 213; Kasas, 87, Ankebût, 8; Lukmân, 13, 14, 18; Ahzâb, 58, 73; Şûrâ, 37; Ahkâf, 15; Tûr, 43; Hadîd, 23-24; Mümtehine, 12; Leyl, 8; Felak, 5.

⁷ Genesis, 13/13; Exodus, 20/3-17; 34/7; Psalms, 1/1; 19/13; 25/7-8; 32/1-2; 51/1-5; Proverbs, 1/10; Isaiah, 44/22, Micah, 6/6-7; Matthew, 1/21; 3/2, 8; 9/10-13; 12/41; 26/28; Mark, 1/4-5, 15; 6/12; Luke, 2/77; 13/2-3; 15/7, 10; 17/3-4; 18/13-14; 19/7-10; 24/47; John, 1/29; 8/34; 16/8; 20/23; Acts, 2/38; 3/19; 17/30; 22/16; Romans, 2/4-6; 6/12-14; 15/23; First Corinthians, 15/56; Second Corinthians, 7/10; Ephesians, 2/1; First Timothy, 1/15; James, 1/15-16; 4/8; 5/15-16; 19-20; First Peter, 4/5, 18; Second Peter, 3/9-10; First John, 1/8-10; 2/1-2; Revelation, 2/211; 22/11-12, 15; Kur'an-ı Kerîm, Nisâ, 79, 110-111; Yûsuf, 53; Mûcâdele, 2; Haşr, 9; Kiyâmet, 2; Nâziat, 40; Feccr, 27-30; Şems, 7-10.

⁸ Exodus, 20/12, 15, 17; Deuteronomy, 6/11; Psalms, 37/19; Matthew, 19/19; Luke, 6/29; 18/20; 21/19; John, 6/27; Romans, 2/7; 12/12; First Timothy, 6/11; 6/11; Ephesians, 4/28; Hebrews, 6/12; 10/36, 12/1; James, 1/3; 5/11; Kur'an-ı Kerîm, Bakara, 45, 153, 188, 273; Âl-i İmrân, 17, 186, 200; Nisâ, 6, 69; Mâide, 119; Enfâl, 46; Tevbe, 119; Hûd, 11; Ra'd, 22, 24; Nahl, 42, 96; İsrâ, 22-24; Kehf, 69; Meryem, 41, 56; Tâhâ, 130; Nûr, 33, 60; Lukmân, 14, 17; Ahzâb, 35; Zümer, 10; Fussilet, 35; Ahkâf, 35; Hucûrât, 15; Necm, 39; Haşr, 8; İnsân, 12, 24; Beled, 17-18; Kalem, 48; Asr, 3; el-Buhârî, Edeb, 6, 18, 27, 90; Rikâk, 20, 22; İsti'zân, 35; Eymân, 16; Zekât, 18; Vasâyâ, 22; Buyû, 15; Enbiyâ, 37; Müslim, Birr, 69; Fedail, 65; Akdiye, 11, 14; Eymân, 143, 144; Zekât, 78, 124; Tahâret, 1; Tirmizî, Birr, 4, 12, 15, 76, 82; Buyû, 3; Edeb, 41; Diyât, 21; Daavât, 85; Ebû Davûd, Vasâyâ, 10; Zekât, 28; İmâret, 22 Edeb, 58, 145; Nesâî, Siyâm, 2; Tahrîm, 3; Kasame, 49; Zekât, 1, 47, 85, 89; Cenîz, 22; İbn Mâce, Ticârât, 1; Fiten,

family institution, loyalty and understanding between husband and wife even under the hardest circumstances, fidelity and protection of the family, the rights and duties of the husband and wife are all given importance in the three big religions⁹.

The common grounds of the three divine religions may be stated succinctly as the protection of one's physical body and inner soul. One point to emphasize is that societies of advanced science and civilization have been those of believing societies.

Today, one's worthiness and rights are truly appreciated in societies that are worshippers of a divine religion, Transgression of one's freedom and slavery and vast violations of human rights prevail mostly in societies of religions different from divine religions. Therefore, one can see the difference between the educated societies under the leadership of God's divine revelations and of ones that are deprived¹⁰. As one last statement we can say that a happier future world for the mankind will be established by societies of God's faithful believers.

23; Zühd, 5; Darimî, Vesâyâ, 4; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 307, 389, 434, 443; II, 221, 223, 228, 241, 269, 314, 519.

⁹ Genesis, 1/28; Malachi, 2/15-16; Matthew, 5/31-32; 19/3-10; Mark, 2/2-12; Luke, 16/8; First Corinthians, 7/10-11, 39; Hebrews, 13/4; Gluseppe Descuffi, Hristiyan Dini, (2. Baskı, 1955), s. 300, 303, 307,-308; el-Buharî, Nikâh, 2,3; Müslim, Nikâh, 1,3; Tirmizî, Nikâh, 7; Ebû Dâvud, Nikâh, 35, 36; Talâk, 3; Nesâî, Nikâh, 3, 4; İbn Mâce, Nikâh, 2, 23, 24; Talâk, 1; İbn Sa'd, et-Tabakâtü'l- Kübrâ, (I-XV, Beyrut, 1388/1968), VIII, 53, 54; İbn Âbidîn, Reddü'l-Muhtâr, (I-VI, İstanbul, 1257), II, 353-355.

¹⁰ "Where there is no vision, the people are unrestrained." (Proverbs, 29/18)

İlahi Dinlerin Ortak Değerleri
The Common Values of The Divine Religions

DEVLET POLİTİKASI OLARAK DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ KİTAPLARINDA İNSAN ANLAYIŞI VE HOŞGÖRÜ*

Yrd. Doç. Dr. Nebahat GÖÇERİ

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

ÖZET

Tebliğ 1980'den itibaren yaklaşık 20 yıldır ilköğretim ve lise öğrencilerine okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitaplarında devletin eğitim politikası olarak benimsenen "İnsan Modeli" oluştururken hoşgörüyü ayrılan yeri tespit etmektedir. Bu husus kültürümüzde önemli bir yeri olan hoşgörünün bir devlet politikası olarak benimsendiğini ve ders kitaplarına da yansıdığını göstermektedir. Mevcut Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi geçlerimize hoşgörü kültürünü içerik itibariyle kazandıracak niteliktedir. Hz. Ali'ye atfedilen "kişi bilmediğine düşmandır" sözü adeta bir hareket noktası olarak kabul edilerek İslam dini ve diğer dinler hakkında sağlıklı bilgiler verilmesi hedeflenmiştir. Bu bilgilerle donatılan gençlerin hayatları boyunca karşılıklı insani ilişkilerinde hoşgörüyü temel alan bir tutum kazanmaları için gösterilen gayretler devletin eğitim politikası olarak isabetli görülmektedir. Tebliğde bir eğitim hedefi olarak hoşgörünün kazandırılmasına dair örneklere ayrıntılı bir yer ayrılmıştır.

* Bu tebliğ Çanakkale Onsekizmart Üniversitesi'nin 15-18 Mayıs 2000 tarihleri arasında düzenlemiş olduğu "Tarih ve Edebiyat Metinlerinde İslamiyet ve Hristiyanlık Arasında Saygı ve Hoşgörü" isimli uluslararası sempozyumda bildiri olarak sunulmuştur

ABSTRACT

AS AN EDUCATIONAL POLICY OF STATE HUMAN MODEL AND TOLERANCE IN RELIGIOUS CULTURE AND MORAL KNOWLEDGE BOOKS

This Paper clarifies the place of tolerance and human model in Religious Culture and Moral Knowledge Books as state policy in Turkey. These books have been studied in Turkish primary schools and high schools since 1982. It is clear that tolerance and respect are important matters in Turkish traditional culture and it is reflected to the school books.

Religious Culture and Moral Knowledge Books that are still existing have given the wide place to tolerate the other people and other religions. It is accepted that “A person thinks the unknown is the enemy” attributed to Hz. Ali as movement point. It is aimed to give clear information about Muslims and their religion with this information. The effort that is made to supply an attitude for a relationship based on tolerance during their life can be pointed out positively as the educational policy of our government. This paper is full of samples, achieving tolerance as an educational aim.

KEY WORDS; *Religious Education, Tolerance, Respect, Human Model, Educational Policy.*

Bu tebliğin amacı 12 Eylül 1980 Askeri Müdahalesinden sonra İlahiyat konusunda uzman bilim adamlarına yazdırılan ve 1982’den başlayarak günümüze kadar Türk okullarında okutulmakta olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (kısaca: DKAB) kitaplarında devletin eğitim politikasının bir yansıması olarak kabul edilebilecek “İnsan anlayışı”nı ve “hoşgörü” yü ortaya koymaktır. DKAB kitapları o günün olağanüstü koşulları altında bir ihtiyacı karşılamak amacıyla kaleme alınmıştır. Esasen DKAB dersi 1980’den önce seçimlik bir ders idi. Ancak ‘82 Anayasasının kabulünden sonra mecburi dersler arasında yer aldı. On yıl boyunca

alternatifsiz tek tip ders kitabı olarak okutuldu (Öcal: 1998:115). Aradan geçen uzun yıllar sonunda söz konusu dersin müfredatına yönelik çeşitli eleştiriler yapılmaya başlandı. Bu eleştiriler DKAB konularının seçiminde çocuk ve gençlerin eğitim seviyelerinin yeterince dikkate alınmadığı; söz konusu kitaplarda dinî konuların asıl ve temel değil ikinci dereceden yer aldığı ve devletin resmî bakış açısını yansıtan bir biçimde yazıldığı noktasında toplanmaktadır (Öcal, 1998:111). Biz burada bu eleştiriler üzerinde durmak yerine mevcut haliyle DKAB kitapları içinde oldukça önemli bir yer işgal eden hoşgörü kavramına ve devletin bir eğitim hedefi olarak gerçekleşmesini istediği insan modelinin anılan kitaplara yansımalarını inceleyeceğiz.

Esasen 1980 öncesinde içinde bulunulan sosyal ve siyasal şartları ülkeyi bir askerî müdahaleye sürükledi. Siyasî gruplar arasında kıyasıya devam eden mücadeleler, kavgalar, şiddete dönüşen tavır alışlar Türk toplumunu derinden etkiledi. Belki de bu sosyo-politik şartları oluşturan ortamda siyasal ve toplumsal gruplar arasındaki hoşgörü eksikliği o günkü şartlar içinde ülkeyi yönetenleri Türk okullarında okutulmakta olan kitapların içeriğinin insan sevgisi ve hoşgörüyü ön plana çıkaracak bir şekilde düzenlenmesi gerektiği kanaatine sürükledi. Aslında her dersin kendine özgü özel amaçları, her eğitim sisteminin de genel amaçları vardır. Eğitim bu özel ve genel amaçları gerçekleştirmek gayesini taşır. Ülkenin millî eğitim amaçları, öğrencinin içinde bulunduğu zihin düzeyine göre gerçekleştirilmek istenir. Bir eğitim sisteminde neyi okutacağımız sorusu öğretimin konularını, niçin okutacağız sorusu da öğretimin amaçlarını belirtir (Binbaşoğlu, 1988:37). Meseleye bu açıdan bakınca hoşgörü konusunun ve gerçekleşmesi arzu edilen insan modelinin niçin diğer derslerin müfredatı içinde değil de din dersinin müfredatı içinde yer aldığı sorusu sorulabilir. Ancak bu sorunun cevabı ne olursa olsun şurası kesindir ki Türk gençleri ilkökul dördüncü sınıftan başlayarak lisenin son sınıfına kadar konuları içerisinde insan sevgisi ve hoşgörüyü geniş bir yer ayıran DKAB kitapları ile eğitilmektedir. Üstelik DKAB dersi Türk okullarında okutulan mecburî

dersler arasında yer almaktadır. Diğer bir ifade ile Türk okullarına devam eden bir öğrenci bu dersle ilk kez on yaşında karşılaşmakta, on sekiz yaşına kadar bu derslerin konularını az ya da çok öğrenmektedir. Bu itibarla söz konusu dersin müfredatının Türk öğrenciler üzerindeki eğitici etkisini ortaya koymak gerekmektedir. Fakat bu, geniş çaplı bir araştırma konusudur (Öcal, 1998:101-157).

Esasen eğitim hadisesi bir sosyalleşme sürecinden ibarettir. Sosyalleşme, bireyin içinde yaşamak durumunda olduğu toplumun, kültürün ve medeniyetin inançları, bilgileri, değerleri, modelleri, sembolleri gibi o toplum, kültür ve medeniyete özgü duyuş, düşünüş, yapış ve inanış biçimlerini alması ve kendi içinde özleştirmek suretiyle kişiliğine mal etmesi ve böylece çevresine uyum sağlamasından ibaret bulunan bir süreç (Günay, 1995:78) olarak tanımlanmaktadır. Kuşkusuz bir eğitim sürecinde en verimli yıllar çocukluk yıllarıdır (Yavuz, 1991:88-100). Çünkü bu yıllarda yapılan eğitim daha kalıcıdır. Bu dönemde çocuğun kişiliği kendisine uygun örnekler sunulduğu zaman sağlıklı bir gelişme göstermektedir. Biz bu gelişim sürecinde devlet eliyle öğrencilere verilen eğitim anlayışında ısrarla vurgulanan insan sevgisi ve hoşgörüyü ilkökul, ortaokul ve liselerde okutulan DKAB kitaplarına müracaat etmek suretiyle ortaya koymaya çalışacağız.

Ancak şu noktayı da özellikle hatırlatmamız gerekmektedir. Bu tebliğde incelediğimiz DKAB kitaplarının müfredatının bir parçası olan insan modeli ve hoşgörü konusu 10-18 yaş düzeyindeki öğrenciler için hazırlanmıştır. Tamamen DKAB kitaplarının müfredatından tespit ettiklerimiz bu yaşlar arasındaki çocuk ve gençlere insanlık ve hoşgörünün nasıl öğretildiğini tespit edecektir. Esasen okullarımızda okutulan her ders kitabı millî eğitim sistemimizin amaçları doğrultusunda yazılmak durumundadır. Ancak her ders kitabının konuları içinde bu amaçların özellikle vurgulandığı söylemek mümkün değildir. Bu vurgu daha ziyade sosyal içerikli derslerde yapılmaktadır. Bunlardan biri de DKAB dersidir. Türk

Milli Eğitim Sisteminin amaçları DKAB kitaplarının konuları içinde yer almaktadır. Buna göre çağdaş Türk Eğitim Sisteminin ilk temel ilkesi *Atatürk milliyetçiliği* dir. Bu sebeple eğitimimizin millî karakter ve tarihimize uygun düşen bir millî kültür politikası izlemek amacı güttüğü belirtilmektedir. Türk milletinin millî, tarihî ve kültürel değerlerinin genç kuşaklara aktarılacak, öğretilmek ve sevdirmek; yeni yetişen nesle Türkiye'nin istiklal, millî benlik ve ananesine düşman olan bütün unsurlarla mücadele etmek gereğini öğretmek gayesini taşımakta olduğu ifade edilmektedir. İkinci ilke, *genellik ve eşitlik* tir. Bu ilke gereği eğitim kurumlarımızın ırk, cinsiyet ve din ayrımı gözetmeksizin herkese açık olduğu vurgulanmaktadır. Bu itibarla eğitim sistemimizde hiç bir kişi, aile ve gruba imtiyaz tanınmadığı, fırsat eşitliğini ortadan kaldıran görüş ve uygulamalara yer verilmediği açıklanmaktadır. Eğitim sistemimizin üçüncü ilkesi *gerçekçi* liktir. Gerçekçilik ise eğitim programlarının toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak ve çağın gerektirdiklerine uyacak şekilde hazırlanması olarak açıklanmaktadır. Diğer taraftan Türk Eğitim Sisteminin *laik ve demokratik* toplum düzeninin güçlenmesi ve devamını sağlaması için gerekli bilgiler vermesi gerektiği de belirtilmektedir (Lise III, DKAB: 70-71). Bu ilkeler gereği DKAB kitapları söz konusu edilen amaçların gerçekleşmesine yardım edecek şekilde kaleme alınmaktadır. DKAB kitaplarının konuları içinde özenle vurgulanan husus eğitim sistemimizin millî nitelikte olmasıdır. Bu itibarla eğitim, milli hedefleri gerçekleştirmek amacıyla yönelmiştir. Bu yüzden okullarımızda okutulan DKAB dersi dinî nitelikli bir ders olmaktan ziyade bir genel kültür dersi niteliği taşımaktadır. Bu derste yalnız İslam dini değil, diğer dinler de öğretilmektedir. Ancak, toplumumuzun büyük çoğunluğunun Müslüman olması sebebiyle DKAB kitaplarda İslam dinine daha çok yer ayrıldığına altı çizilmektedir (Orta III, DKAB:110-111).

Meseleye bu açıdan bakınca ülkemizde okutulan DKAB kitaplarında “İnsan Sevgisi” ne önem çok önem verildiği anlaşılmaktadır (Orta I, DAKB:78-79). Bu kitaplar dikkatlice incelendiği zaman insan sevgisinin önündeki en önemli

engellerden birisinin “taassup” ve “hoşgörüsüzlük” olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Bu yüzden olsa gerek DKAB kitapları bu kavramların eleştirisine hemen her öğretim kademesinde geniş bir yer ayırmaktadır. DKAB kitaplarında taassup, her konuda özellikle dinî konularda çok katı bir tutum içerisinde olmak, dinden olsun veya olmasın her şeyi dindenmiş gibi gösterip yapılan her hareketin ve davranışın günah olduğunu vurgulayıp durmak; (Orta II, DKAB:116-117); bir kimsenin kendi inancından ve kendince hakikat kabul ettiği görüş ve kanaatten başka inançlara, görüş ve kanaatlere, bunların sahiplerine karşı düşmanlık beslemek ve onları susturmaya kalkışmak olarak tanımlanmaktadır. Taassub, din, vicdan ve tefekkür hürriyetinin düşmanı kabul edilmektedir. Üstelik bu düşmanlığın ruhî, dinî, siyasi veya felsefi olabileceği de belirtilmektedir (Orta III, DKAB: 56). “Mutaassıp” ise bir fikre, bir ideolojiye veya dinî bir kanaate körü körüne bağlanan insan olarak tanımlanmaktadır. Mutaassıp insanın zihnini başka görüşlere kapatarak sadece kendi görüşünün doğruluğuna inandığı, çoğu kez bununla da yetinmeyerek kendi görüşünü başkalarına benimsetmek için zora başvurduğu ifade edilmektedir. DKAB kitaplarında “mutaassıp” “tutucu” “yobaz” ve “muhafazakar” kelimelerinin yanlış kullanıldığı da belirtilmektedir. DKAB kitabına göre bu kavramlar bir olumsuzluğu dile getirmektedir, oysa muhafazakarlık genelde olumlu bir anlam taşımaktadır (Lise III, DKAB: 97-107).

DKAB kitaplarında “İnsan Sevgisi” İslamî esaslara dayanılarak anlatılmaktadır. İslam’a göre Allah’ın yarattığı varlıklar içerisinde en üstün olanı insandır. Bu sebeple en fazla sevgi ve saygıya o layıktır. Fakat insanlar farklı huy ve karakter, hatta farklı düşünce ve inançlara sahip olabilir. Ancak bu hal insanlara düşmanlık sebebi olmamalıdır. İnsan insana iyilikle muamele etmelidir. İnsana yakışan iyilik edene iyilik, kötülük edene yine de iyilik etmektir (Kuran, Hucurat:13). Kitaplarda insan sevgisi İslam kültüründen örneklerle anlatılmaktadır. Bu örnekler içinde şüphesiz Hz. Muhammed en önemli yeri tutmaktadır. İnsan sevgisi konusunda Türk tarihinden örneklere de sık sık başvurulmaktadır (Orta I, DKAB:78-79). DKAB

kitaplarında yer alan bilgilere göre İslam dininde insan önemlidir. İslam'a göre insan yüce bir varlık olup çevresinin efendisidir. İnsan rengi, dili, soyu ve cinsiyetinden dolayı değil, sırf insan olduğu ve Allah'ın en büyük eseri olduğu için yücedir (Lise III, DKAB: 30-34). Kuran'da yer alan emir ve nehiylerin temel amaçlarından biri insanın değerini, haysiyetini korumaktır. Kuran emrettiği şeylerle insanın şeref ve haysiyetini yükseltmek amacındadır. Yasaklanan fiillerin yapılması insanı alçaltır. Sözgelisi, İslam insan hayatını kutsal saymış ve haksız yere bir tek insanı öldürmeyi bütün insanlığı öldürmeye denk görmüştür. İnsanın ırz, namus ve şerefine dokunmayı en büyük günah saymış, insanlar hakkında ulu orta konuşma bile en büyük suç sayılmıştır (Lise III, DKAB: 31).

İslam'ın insan anlayışı en çok iman konusunda ortaya çıkmaktadır. İman, isteyerek bağlanmak ve teslim olmak demektir. Bu itibarla insanları zorlayarak inanmalarını sağlamanın dinî bir değeri yoktur. Zorlamak, bir insanı mü'min kılmadığı gibi, onu mü'min olmaktan da çıkarmaz. İnsanları zorla inanmaya sevk etmek, tiksinti doğurur. Böyle bir durum "isteyerek benimseme" demek olan İslam inancına ters düşer. Zorlama, insanı, içi dışı başka bir insan haline getirir; dinî terminoloji ile ifade edersek *münafık* yapar. Bu kişilik yapısı ise İslam'ın arzu etmediği bir haldir (İlkokul V, DKAB: 67).

Bu konuda DKAB kitaplarına dayanarak şunları söylemek mümkündür: İslam dinine hakkıyla uyan Müslümanlar dinî konularda taassup göstermez, içten ve samimi davranır. Çünkü İslam dini faziletli ve hoşgörülü insanlar ister. Fazilet, insanın ahlakî olgunluğa ermesidir. Fazilet sahibi insan, bilgili, cesur, hoşgörülü, âdil, iffetli, dürüst ve dengelidir. Hoşgörü, başkalarının davranış ve fikirlerine anlayış göstermektir. Aslında hoşgörülü insan kendisine güvenir. Müsamahasızlık ise insanın özgüveninin olmamasından kaynaklanır. Kendi noksanını görebilen kimse, başkalarını da aynı hata veya noksandan dolayı ayıplamaz, onu hoş karşılar.

Çünkü dinimiz başkalarının kusurlarını aramayı, noksanlarını yüze vurmaya uygun bulmaz (Lise II; DKAB: 71-72, 92).

Diğer taraftan söz konusu DKAB kitaplarında hoşgörü taassubun zıddı olarak anlaşılmaktadır. Taassubun kaynağının cehalet ve bilgisizlik olduğu kabul edilmektedir. Taassubun hakim olduğu toplumlarda düşünce ve vicdan hürriyetinin yok olduğu ifade edilmektedir. Çünkü, bilgisiz bir toplumlarda düşünce, ilim ve hürriyete yer verilmez. Bu tür toplumlarda kimse kimseye itimat etmez, karşılıklı sevgi ve saygı, yerini menfaatçiliğe ve güvensizliğe bırakır (Orta III, DKAB:57). Hoşgörüsüzlük, insanın kendini diğerlerinden daha büyük ve üstün görmesinden kaynaklanır. Bu duygular erdemli bir insanın duyguları değildir (Orta II, DKAB:56). DKAB kitaplarında ortaya konulan hoşgörü ve insan anlayışına göre yeryüzünde yaşayan milletler ve insanlar birbirleriyle iyi geçinir, aralarında anlayış ve dayanışma sağlarsa dünyaya barış ve huzur gelir. Çünkü dinimiz insanlar ve dinler arasında hoşgörü ve barışa önem vermektedir. Bu anlayış ve hoşgörü sadece kendi milletimize veya Müslümanlara karşı değil, bütün insanlara karşı olmalıdır. Allah, bütün insanların Allah'ı, Peygamberimiz ise "alemlere rahmet"tir. Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar, bütün peygamberlere iman İslam'ın inanç esaslarından biridir. Esasen bir insanın Müslüman olabilmesi için Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar gelip geçmiş bütün peygamberlere inanması gerekir (İlkokul V, DKAB: 48). Buna inanan Müslümanlar Hz. Musa ve Hz. İsa'ya inananları -asli inançlarından ayrılmış olduklarına inanılsa bile- zorlayamazlar.

Esasen İslam dininin bu ilkeleri kaynağını şu ya da bu şekilde İslam'da bulan bir İslam Düşüncesi, Kültür ve Uygarlığı meydana getirilmesine imkan vermiştir. DKAB kitaplarında bu kültür ve medeniyete önemli atıflar yapıldığı tespit edilmektedir. Bu kültür şöyle ya da böyle Kur'an'a dayanmakta, kaynağını Kur'an'dan almaktadır. Neticede İslam kültüründe çeşitli düşünce akımları da ortaya çıkmıştır. Ne yazık ki İslam düşüncesi içinde doğup büyüyen her düşünce

akımı hoşgörü anlayışına sahip olamamıştır. Mesela İslam düşüncesi içinde doğup gelişen, temelde akılcı bir niteliği olan Mutezile akımı bir taassup örneği olarak tarihteki yerini almıştır. Mutezile özellikle Abbasi Halifeleri Memun, Mutasım ve Vâsık dönemlerinde devletin resmî görüşü haline gelmiş, fakat zamanla taassub içine düşmüş ve kendi görüşlerini benimsemeyenleri baskı altında tutmuştur. Bu yüzden de söz konusu akım kısa bir süre sonra gözden düşmüş ve fikir sahnesinden çekilmiştir (Lise III, DKAB:82). Bu örneğin DKAB kitaplarında yer alması hoşgörüsüzlüğün kötü neticelerini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Ancak DKAB kitaplarında İslam kültürünün akılcı ve gerçekçi temellere dayanmakta olduğu da belirtilmektedir. Akılcılık ve gerçekçiliğin taassubun önünde önemli bir engel olarak kabul edildiği burada da tespit edilebilmektedir. Diğer taraftan anılan kitaplarda İslam kültürünün merkezinde Allah ve insan anlayışının yer aldığı belirtilmektedir. Bu açıklamalara göre İslam'da Allah, kudret, ilim ve irade sahibi bir Varlık'tır. İnsan da bilen, irade sahibi olan bir varlıktır. İnsanın son gayesi, ahlaki yüceliğe ulaşmak, Allah'a kavuşmaktır. İnsan bunun için çalışıp çabalamak zorundadır. Üstelik İslam kültürü canlı bir kültürdür. İslam dünyayı tanımayı ve onu insanlığın hayrına değiştirmeyi buyurur. İslam dinin insanı, Allah'ın en güzel ve en değerli eseri sayar. Bu yüzden kendi doğrultusunda hümanisttir. İnsanı anlama, onu sevme ve sayma, barışta değil, savaşta bile göz önünde bulundurulur (Lise III, DKAB: 55-56). DKAB kitaplarında İslam dininin "hümanist" nitelikli olduğunun öğretilmesi hayli dikkat çekicidir. Esasen "hümanizm", XIV., XV. ve XVI. yüzyıllarda ortaçağın skolastik düzenine bir tepki olarak doğan, Yunan-Roma uygarlıklarının diline, edebiyat ve tarih eserlerinin incelenmesine ağırlık veren bir eğitim felsefesi olarak tanımlanmaktadır. Diğer taraftan hümanizm, insan varlığını her şeyin ölçüsü olarak kabul eden, bütün varlıkların ve gerçeklerin insana göre açıklanması gerektiğini ileri süren felsefe görüşüdür. İnsan sevgisini en yüce amaç ve olgunluk sayar. Hümanist eğitim ise hümanist anlayışa uygun eğitim ilkeleri ve hümanist ruhbilimin önemsendiği

yöntemler doğrultusunda düzenlenen ve uygulanan eğitim olarak tanımlanmaktadır (Oğuzkan, 1993:76). Eğer DKAB kitaplarında İslam dininin bir özelliği olarak gösterilen “hümanizm” bir yanlış tanımlama değilse İslam’ın insana vurgu yapan hümanist bir çerçeve içinde tanımlanması denemesidir denebilir. Aksi takdirde kavramsal bir yanlışlık söz konusudur.

DKAB kitaplarında insanın niteliklerin şu şekilde tespit edildiğini görmekteyiz: Allah insanları farklı yetenek ve kişilik özellikleriyle yaratmıştır. Bu yetenek ve özelliklerin gelişebilmesi için düşünce ve vicdan özgürlüğünün korunması gerekir. DKAB kitaplarında verilen bilgilere göre İslam dininin buyruklarına uyan Müslümanlar bu dini zorla kabul ettirme yoluna girmemişlerdir. İslam dileyenin inanması, dileyen inanmaması ilkesini benimser. Bu ilkelerin de etkisiyle Müslümanlar, İslam’ın yapısına ters düşmeyen şeyleri rahatlıkla benimseyebilmişlerdir. İslam kültürünün bu özelliği sayesinde Tercüme Devrinden başlanarak eski Yunan ve Hint kültürlerinin belli başlı eserleri, Arapça’ya çevrilerek incelenmiştir. İnançlarına bakılmaksızın bilginler Müslüman yöneticiler tarafından korunmuş ve desteklenmiştir. Yıldızlara tapanla, Tevrat’a inanan, İncili benimseyenle Kur’an’ın izinde olanlar, bir araya gelebilmiş ve yeteneklerini insanlığın hayrına beraberce kullanabilmişlerdir (Lise III, DKAB: 55-56). Bu hususlar İslam kültür ve uygarlığının insana verdiği değer olarak yorumlanmakta ve bunların öğretilmesi yoluna gidilmektedir. İslam kültürünün İslam’ın yapısına ters düşmeyen şeyleri kabul ettiği ve benimsediğinin ifade edilmesi de devletin taassubun önüne geçme arzusunun bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

DKAB kitaplarında hoşgörüye kavramı İslam ve Türk tarihinden alınmış örneklerle doludur. Bu kitaplarda Hz. Muhammed İslam tarihinin en önemli örneği olarak yer almaktadır. Verilen bilgilere göre Peygamberimiz, güzel bir sonuca varmak için ümmetinin hadiselerle farklı açılardan bakmasını rahmet saymış, (Lise III, DKAB: 33-37), diğer din ve milletlere karşı büyük bir anlayış göstermiştir.

Onların yemeklerinde bulunmuş, hastalarını ziyaret etmiş, onlara ikramda bulunmuş, Veda Hutbesi'nde ırk ve sınıf ayrımı karşı çıkmıştır (İlkokul V, DKAB: 117; İlkokul V, DKAB:53). O, “Ey insanlar! Rabbiniz birdir, babanız da birdir; hepiniz Adem'in çocuklarıdır. Adem ise topraktır. Allah yanında en kıymetli olanınız, O'na en çok saygı göstereninizdir. Arabın Arap olmayana bir üstünlüğü yoktur.” buyurmaktadır. Hz. Muhammed ve onun takipçileri İslam'ın bu idealini gerçekleştirmek için çalışmışlardır. Zira İslam dininde, Müslüman olmayan milletlerin din ve inançlarına saygı ve müsamaha göstermek önem taşımaktadır. Çağımızda insanlar ve milletlerarası ilişkilerin yoğunlaşması, değişik din ve inanca mensup olanların bir araya gelmesi insanların birbirine karşı saygılı davranmasını mecburiyetini daha çok hissettirmektedir (Orta III, DKAB.76). İslam dininde Müslümanlar, sadece kendi dindaşlarının değil, Müslüman olmayan ve hatta Müslümanlarla savaş halinde bulunanların da şeref ve haysiyetini korumakla yükümlü kılınmıştır. Savaş tutsaklarını öldürmek, onların malına, ırzına zarar vermek, onlara hakaret etmek, ölümlere, mezarlara saygısızlık dinimizde hoş görülmemiştir.

Müslüman Türklerin hoşgörüsüne gelince: DKAB kitaplarında yer alan bilgilere göre hoşgörü Türklerin karakteristik özelliklerindedir. Türkler, bütün tarihleri boyunca, başka din mensuplarına karşı adil davranmış ve geniş bir dinî hoşgörü içinde olmuşlardır (İlkokul V, DKAB:84). İdareleri altında bulunan farklı dinlere mensup insanlara karşı son derece adil davranmış, hoşgörü içinde olmuşlardır. Uygur ve Hazar Türklerinde bunun örneklerine rastlanmıştır. Anadolu Selçukluları ve Osmanlı Türkleri de aynı geleneğe bağlı kalmıştır. Türklerin Müslümanlıktan evvel sahip olduğu bu hasletler, İslamiyetin kabulüyle daha da kuvvetlenerek toplum bünyesine kök salmıştır (Kuran: Maide/ 8; Nahl/ 90; Hucurat/ 9). Türkler idareleri altında bulunan insanları kesinlikle İslamiyet'i kabule zorlamamışlardır. Bilginler, sanatkarlar, din adamları, inanç farklılığına bakılmaksızın sevilmiş ve korunmuşlardır (Lise III, DKAB. 37).

Bir örnek vermek gerekirse Türkler Kudüs'ü fethettikleri zaman şehre hiç bir zarar vermemiş; hiç kimseyi öldürmemiş; aksine Kudüs halkını inanç ve ibadetlerinde serbest bırakmışlardır. Türkler Anadolu'yu fethettikleri zaman da, Anadolu'da yaşayan Ermeni ve Süryaniler, Türklerin adalet ve şefkati karşısında, Rumlar ve Haçlılar yerine Türk idaresini tercih etmişlerdir. Türk milleti ve onun yöneticileri başka dinlerin kutsal saydıkları şeylere saygı göstermeyi görevlerinin gereği bilmişler, bütün insanlara eşit gözle bakmayı insanlığın en üst noktası saymıştır. Bu konuda Fatih Sultan Mehmet'in uygulamaları hemen her seviyedeki DKAB kitabında çeşitli vesilelerle zikredilmektedir. Fatih Sultan Mehmed Yahudi ve Hıristiyanlara karşı hoşgörülü davranmıştır (Orta III, DKAB. 133-136). İslam tarihi boyunca Müslüman olmayan azınlıklar, çalışma, seyahat etme, konuşma ve yazma gibi her türlü özgürlüğe sahip olmuşlardır. Onların inanç ve ibadet hürriyetine dokunulmamış, başarılı olanların devletin yüksek mevkilerine çıkmalarına engel olunmamıştır.

Sonuç olarak DKAB kitaplarının muhtevasına baktığımız zaman Türk kültürünün bu hoşgörülü özelliği bugün de sürdürdüğünü tespit edebilmekteyiz. Bu kitaplarda dünyada mevcut dinler ve onların özellikleri geniş bir biçimde anlatılmaktadır. İkel Dinler, Çin Dinleri, Hint Dinleri, Eski Türk Dinî İnançları, Musevilik, Hıristiyanlık, Müslümanlık çok geniş bir şekilde ele alınmaktadır (Lise I, DKAB: 16-67). Dünya dinlerine çok geniş bir yer ayrılması öğrencilere hoşgörü kültürü kazandırmaya yöneliktir. Bu kitaplarda dinin menşei ile ilgili görüşler ise son iki yüzyıldır Batıda din hakkında yapılan araştırmalara dayanmaktadır. Darwin, E. B. Taylor, H. Spencer, W. R. Smith, S. Reinach, Freud, J. G. Frazer, E. Durkheim, F. W. Schmith, vb. çok sayıda filozof ve bilim adamlarının din hakkındaki anlayış ve yorumlarına geniş bir yer verilmiş olması da bu kitapların yazarlarının din konusunda taassuba düşmediğinin bir delili olabilir (Lise I DKAB: 11-13; Orta I DKAB: 3).

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Türk okullarında okutulan DKAB kitapları öğrencilere hoşgörü kültürü kazandıracak şekilde hazırlanmıştır. Bu kitaplarda ortaya konulan “İnsan Modeli” kaynağını hem dinden hem de kültürden almaktadır. İnsana vurgu yapmaktadır. Bu anlayışın temelinden “İnsan Sevgisi” yer almaktadır. Taassup ve hoşgörüsüzlüğün ise bu sevginin ortaya çıkmasını engelleyen olumsuz duygular olduğu öğretilmektedir. Türk ve İslam kültürünün geleneksel insan anlayışı, diğer din ve kültürlerle karşı olan hoşgörülü tavrı olumlu bir eğitimsel değer olarak benimsenmektedir. Gerek İslam gerekse Türk tarihinden çok çeşitli hoşgörü örneklerinin hemen her öğretim kademesinde ele alınması ve öğretilmesi önemli bir eğitim hedefi olarak tespit edilmektedir. İslam dininin insanın şeref ve haysiyetini koruyan, bu yüzden bütün insanlara ırkı ve dini ne olursa olsun değer verdiğini söyleyen anlayışın ön plana çıktığı görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- Ayas, R./Tümer, G. (1991): *Liseler İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi I*; Devlet Kitapları, 10. basılış, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Aydın, M. (1991): *Liseler İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi III*, Devlet Kitapları, 10. basılış, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Bilgin, B. (1995): *İlkokullar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5*; Devlet Kitapları, 15. Basılışa Ek, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Binbaşıoğlu, C. (1988): *Genel Öğretim Bilgisi*, 5. Basım, Binbaşıoğlu Yayınevi, Ankara.
- Bolay, S. H. (1991): *Liseler İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi II*, Devlet Kitapları, 9. Baskı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Fırlalı, E. R. (1996): *Ortaokullar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi III*, Devlet Kitapları, 16. Basılış, Özgün Matbaacılık Sanayi ve Ticaret AŞ., Ankara.

*Devlet Politikası Olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Kitaplarında
İnsan Anlayışı ve Hoşgörü*

- Günay, Ü. / Yavuz, K. (1996): İlkokullar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4; Devlet Kitapları, 15. basılış, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Günay, Ü. (1995): *Eğitim Sosyolojisi Dersleri*, II. Baskı, Erciyes Üniversitesi Yayınları No: 28, Kayseri.
- Öcal, M.:(1998): “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Ulaşılması Gereken Hedefler ve Gerçekleşme Oranları”, *Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitim-Öğretiminin Problemleri Sempozyumu (1-2 Mayıs 1997)*, İlahiyat Bilimleri Araştırma Vakfı, Kayseri, 101-158.
- Oğuzkan, F.(1993): *Eğitim Terimleri Sözlüğü*, Gözden Geçirilmiş ve Genişletilmiş 3. Baskı, Ankara.
- Şener, A. / Karmış, O. (1997): *Ortaokullar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi I*, Devlet Kitapları, 15. Basılış, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Tunç, C.(1997): *Ortaokullar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7*; Devlet Kitapları, 16. Basılış, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Yavuz, K. (1991): *Eğitim Psikolojisi*, Erciyes Üniversitesi Yayınları No: 24, Kayseri.

HADİSTE İLLET: ÜMMETİN FAZİLETİYLE İLGİLİ BİR HADİSİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Yrd. Doç. Dr. Yavuz KÖKTAŞ

K. T.Ü. Rize İlahiyat Fakültesi

Giriş

Günümüzde hadislerde metin tenkidi yapıp yapılmadığı, diğer bir ifadeyle geçmişte metin tenkidinin ihmal edildiği meselesi tartışılmaya devam etmektedir. Hadislerde metin tenkidi yapılmadığını ileri sürenler, özellikle hadis usûlünün bir sened usûlü olduğu, dolayısıyla hadis tenkidinin bir isnad tenkidi olduğu üzerinde durmuşlardır. Buna karşın metin tenkidi yapıldığını söyleyenler hadis usûlündeki şüzûz ve illet konusuna dikkat çekmişlerdir. Bununla birlikte tarihi bir bütün olarak fakihi ve muhaddisiyle birlikte değerlendirmek suretiyle Kur'an'a arz ederek hadis tenkidi, hadisler arası tearuz sebebiyle metin tenkidi, icmaya aykırı hadislerin tenkidi, dinin genel ve kesin esaslarına aykırı hadislerin tenkidi, kıyasa aykırı hadislerin tenkidi, akla, tarihe ve ilme aykırı hadislerin tenkidi gibi farklı açılardan iç tenkid, yani metin tenkidi yapıldığını ortaya koyanlar da bulunmaktadır.¹

Bu noktada bir hususun altı çizilmelidir: Hadis usûlünün bir sened usûlü olduğu doğrudur. Doğru olduğu kadar da tabiidir. Zira bu usûl, metne giriş yapmadan önce metnin aidiyetini inceleme konusu yapmıştır. Bu aşamadan sonra tahlil, tenkid,

¹ Bkz. Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, İstanbul, 1997, s. 174-212; ayrıca bkz. Misfir b. Gurmullah, *Hadiste Metin Tenkidi Metotları*, (Çev. İlyas Çelebi, vd.), İstanbul, 1997, 102-404.

anlama ve yorumlama süreci gelmektedir. Birinci safha, yani sened incelemesi Hasan Hanefî'nin deyişiyile metnin sıhhatini temin eden tarihsel eleştiridir. Anlaşılan şeyin tarihsel olarak sahih olduğunun güvencesi olmaksızın *anlama* mümkün olamaz. Aksi takdirde sahih olmayan bir metni anlama çabası, anlama doğru olsa bile hataya götürür. Metnin tarihî sıhhati ve kesinlik derecesi tespit edildikten sonra anlama süreci sağlam bir esas üzerine oturmuş olur.²

Bununla birlikte her şeyi senedle başlatmak ve senedde bitirmek de doğru değildir. Çünkü senedi sahih olsa bile bir hadîste hata veya vehimin vuku bulması her zaman imkan dahilindedir. Bundan dolayı “senedin sahih olması metnin de sahih olmasını gerektirmez” şeklinde bir kaide geliştirilmiş³ ve tarihte bu kaide hadîslere uygulanmıştır. İlet konusu bu kaidenin uygulandığı en geniş alandır. Çünkü illet, sahih bir hadîsi sahihlik derecesinden düşürmektedir.

Bununla birlikte teknik anlamda hadîs usûlünde yaygın olarak kullanılan iki tabir bulunmaktadır: İlet ve vehim. Hadîs usûlünde illet, dış görünüşü itibariyle hadîsin sıhhatine zarar verebilecek herhangi bir kusur taşımayan hadîsin gerçekte sıhhatine zarar verecek gizli bir kusurunun bulunmasından ibarettir.⁴ Bu gizli kusur hem senedde hem de metinde bulunabilir. Seneddeki illete mevkuf haberi ref etmek, mürsel haberi vasletmek gibi durumlar örnek olarak verilebilir. Hadîslerin tashîf ve tahrîf edilmesi, metinden olmayan bir sözün metne sokulması, bir metnin başka bir metin içine yerleştirilmesi, manayla rivayet sebebiyle bir hadîsin Kur'an'a veya başka bir hadîse muarız olması gibi durumlar da metne dahil olan illet olarak

² Hasan Hanefî, *Religious Dialogue and Revolution*, Kahire ts. s. 1.

³ Bkz. İbnu'l-Cevzî, *Kitabu'l-mevzûât*, (thk. Abdurrahman Muhammed Osman), Beyrut 1983, I, 99.

⁴ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, (thk. Aişe Abdurrahman), Kahire, ts. S. 259; Talat Koçyiğit, *Hadîs Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1992, s. 285; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1992, s. 154. İlet kelimesinin hangi tür hadîsler için kullanılacağı konusunda bazı farklılıklar bulunmaktadır. İbnu's-Salâh bunlara değinmiş, mesela Tirmizî'nin neshi hadîsin illetlerinden biri olarak kabul ettiğini belirtmiştir. Bkz. *Ulûmu'l-hadîs*, s. 262.

kabul edilebilir.⁵ Vehimi de aynı şekilde değerlendirmek mümkündür. Ancak daha ziyade ravilerin bir özelliği olarak kullanılmaktadır. Önce sahih olarak rivayet edilen, sonra ravisinin vehmi anlaşılan bir hadîs bu vehmin ortaya çıkmasından sonra sahih olma vasfını kaybeder ve illetli, yani muallel hadîs olur.

Hadîste illet tespiti hadîs ilminin en önemli ve en güç bilinen konularından biridir. Yüksek anlayış, üstün hafıza, yüzbinleri aşan hadîslerin metin ve isnadlarına derin vukuf sayesinde hadîsin illetini keşfetmek mümkün olabildiği için⁶ Ali b. el-Medîni (ö. 234/848), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buharî (ö. 256/870), Ebu Hâtim er-Razî (ö. 277/890), Darekutnî (ö. 385/995) gibi çok az hadîsçi muallel bahsindeki bilgisiyle şöhret kazanabilmiştir.

⁵ Ayrıntılar için bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Hadîs Tarihi*, (neşr. İbrahim Hatipoğlu), İstanbul, 2002; s. 152-159; Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bâisu'l-hasis şerhu İhtisâri ulûmi'l-hadîs*, Kahire, 1979, s. 55-59; Abdulcabbar Said, “Menheciiyetu't-teâmul ma'a's-sünneti'ne-beviyye”, *İslamiyyetu'l-ma'rife*, (2002) V: 18, s. 73-75. Burada manayla rivayetin bir yönü üzerinde durulmalıdır. Hadîs usûlü eserlerinde muallel hadîse namazda bismelenin okunup okunmayacağı örnek olarak verilir. Örnekte dikkat çeken nokta “ravinin anladığını rivayet etmesi” sebebiyle hataya düşmesidir. Böyle bir hata hadîsin diğer tariklerini karşılaştırmak suretiyle tespit edilmekte ve sonuçta hadîs muallel olmaktadır. Bkz. Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, (thk. Ahmed Ömer Haşim), Beyrut, 1993, I, 215; İzmirli İsmail Hakkı, *Hadîs Tarihi*, s. 149; Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bâisu'l-hasis*, s. 56.

⁶ Hakîm en-Neysâbüri, bu durumu *hıfz, fehmi ve ma'rife* kelimeleriyle ifade etmiştir. Bkz. *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, Beyrut, 1977, s. 113. Abdurrahman b. Mehdî'nin şu sözü yanlış anlaşılmağa müsaittir: “Hadîsin ne olduğunu bilmek ilham işidir. Bir alime hadîsi niçin illetli kılıyorsun dersin, derim ki, bunun delili yoktur”. (Bkz. Hakîm en-Neysâbüri, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, s. 113) Bu söz zahiri manasıyla anlaşılırsa, hadîslerin subjektif bir metotla değerlendirilebileceği gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Oysa Abdurrahman b. Mehdî'nin maksadı bu değildir. Onun metodunda ilham işin başında değil, sonunda söz konusudur. Burada ilham, Kur'an'ı bilen, üstün bir hafızaya sahip, bir hadîsin tüm tariklerine vakıf olma gibi nitelikleri bulunan bir alimin sonuçta ortaya koyduğu şahsî bir kanaattir.

Tarihte hem senedde hem metinde sika ravilerin⁷ bir çok vehmi tespit edilmiş ve ortaya konulmuştur.⁸ Ayrıca şunu da vurgulamak gerekir ki, illet veya vehimin tespiti kişiden kişiye, hatta tavırdan tavıra değişmektedir. Birinin illetli gördüğü hadîsi bir başkası öyle kabul etmemiştir. Bunun sebepleri arasında hadîslere derin bir vukufiyetin yokluğunu, yani konuyla ilgili hadîslerin tüm tariklerine vakıf olma eksikliğini ve mezhebî bağlılıktan veya kişinin içinde yaşadığı sosyo-kültürel durumdan kaynaklanan subjektif tutumları saymak mümkündür. Hadîs alimlerinin cerh ve ta'dilde "mütesahil-mutedil-müteşeddid" şeklinde edindikleri meslekler aynen hadîslerdeki illeti tespit etmede de, diğer bir ifadeyle metin tenkidinde de geçerlidir. Ayrıca illetin tespiti kesin delillerle ispatı mümkün olmayıp karînelere dayanan zann-ı galip ile tespit edildiği için bir hadîsin muallel olup olmadığında da ihtilaf edilebilmektedir.⁹ Bu noktada en sağlıklı yol, hadîsin tariklerini, konuyla ilgili görüşleri ve malzemeleri bir bütünlük içerisinde değerlendirmek ve ilmî bir biçimde şahsî kanaati ortaya koymaktır.¹⁰

Bu çalışmayla hadîslerde illetin nasıl tespit edildiğini ve illet tespit etmede alimlerin nasıl farklı düşündüklerini "ümmezin faziletiyle ilgili bir hadîs" çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız. Bunun için "ümmezin faziletiyle ilgili hadîs", ulaşabildiğimiz tüm tarikleriyle birlikte incelenecek, sonra hadîsle ilgili mülâhazalar üzerinde durulacaktır.

⁷ Hakîm en-Neysâbü'rî, genelde sika ravilerin naklettikleri hadîslerde illetin vuku bulduğunu belirtmektedir. Bkz. *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs*, s. 112. İlelu'l-hadîs literatürü bu tür hadîsler için bol malzeme ihtiva etmektedir. Ancak bunun dışındaki örnekler için bkz. Vezîr el-Yemanî, *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zebbi an sünneti Ebi'l-Kasım*, (thk. Şuayb el-Arnâvud), Beyrut, 1994, III, 90-94; Mehmet S. Hatipoğlu, "Müslüman Alimlerin Buharî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslami Araştırmalar* (1997) 10: 1-2-3, s. 1-15; Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara, 1999, s. 188-190; M. Emin Özafşar, "Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmi'u's-Sahîh'i", *AÜİFD*. (1999) XXXIX, s. 318-343

⁸ Hakîm en-Neysâbü'rî, çoğu senedde olmak üzere 10 çeşit illet tespit etmiştir. Bkz. *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs*, s. 112-119.

⁹ Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 115.

¹⁰ Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bâisu'l-hasis*, s. 55.

Ümmetin faziletiyle ilgili hadisin değerlendirilmesi

Çalışmamıza konu olan hadisin metni şöyledir: “Ümmetim rahmete mazhar olmuş bir ümmettir. Onlara ahirette azap yoktur. Kıyamet günü her bir müslümana yahudi ve hıristiyanlardan bir kişi verilecek ve ona ‘ey müslüman, bu senin ateşten kurtuluşunun fidyesidir’ denilecektir”. Bu rivayetin varyantlarında bazı lafız farklılıkları bulunmaktadır. Bunları aşağıda inceleyeceğiz. Burada en önemli nokta rivayette geçen “onlara ahirette azap yoktur” ifadesidir. Bu ifadeyle ilgili görüşleri ileride değerlendireceğiz.

Yukarıda söz konusu olan rivayet 10 sahabî tarafından nakledilmiştir. Bunlar şunlardır:

1. Ebu Musa el-Eş’arî
2. Enes b. Malik
3. Ebu Hureyre
4. İbn Abbas
5. İbn Ömer
6. Muaz b. Cebel
7. Halid b. Ma’dan
8. Ubeydullah b. Ziyad
9. Abdullah b. Yezid
10. Ensardan biri

Şimdi bu sahabîlerden nakledilen hadisleri senedleriyle birlikte inceleyelim. Bu inceleme aynı zamanda metindeki lafız farklılıklarını da ortaya koyacaktır.

1. Ebu Musa el-Eş’arî rivayeti

a. Ebu Hanife → Ebu Burde → Ebu Musa el-Eş'arî → Hz. Peygamber: “Şüphesiz bu ümmetim rahmete mazhar olmuş bir ümmettir. Onların azabı dünyada kendi elleriyle vuku bulacaktır”.¹¹

b. Mervan el-Fezarî → Harmele b. Kays → Ebu Burde → Ebu Musa el-Eş'arî → Hz. Peygamber: “Ümmetim affedilmiş bir ümmettir. Ahirette onlara azab yoktur. Onların azabı dünyada, zelzeleler, fitneler ve katl şeklinde olacaktır”.¹²

c. Muhammed b. Sabık → Rebi' b. Ebi Said en-Nasrî → Muaviye b. İshak → Ebu Burde → Ebu Musa → Hz. Peygamber: “Şüphesiz bu ümmet rahmete mazhar olmuş bir ümmettir. Allah onların azabını kendi aralarında kılmıştır. Kıyamet günü onların her birine diğer din müntesiplerinden bir kişi verilecek ve ‘bu senin ateşten kurtuluşunun fidyesidir’ denilecektir”.¹³

d. Yezid b. Hârûn → Abdurrahman b. Abdullah b. Utbe → Said b. Ebi Burde → Ebu Burde → Ebu Musa → Hz. Peygamber: “Şüphesiz ümmetim rahmete mazhar olmuş bir ümmettir. Onlara ahirette azap yoktur. Onların azabı dünyada katl, musibetler ve zelzeleler şeklinde olacaktır”.¹⁴

e. Osman b. Ebi Şeybe → Kesir b. Hişam → Abdurrahman b. Abdullah b. Utbe el-Mes'udî → Said b. Ebi Burde → Ebu Burde → Ebu Musa → Hz. Peygamber: “Bu ümmetim rahmete mazhar olmuş bir ümmettir. Onlara ahirette azap yoktur. Onların azabı dünyada fitneler, zelzeleler ve katl şeklinde olacaktır”.¹⁵

f. Ahmed b. Abdulvahhab → Yahya b. Salih → Said b. Yezid → Abdulmelik b. Umeyr → Ebu Burde → Ebu Musa → Hz. Peygamber: “Ümmetim rahmete mazhar olmuş bir ümmettir. Onlara ahirette azap yoktur. Kıyamet günü her bir müslümana

¹¹ Ali el-Karî, *Şerhu Müsnedi Ebi Hanife*, (Halil Muhyiddin), Beyrut, ts. s. 280.

¹² Nuaym b. Hammâd, *Kitabu'l-fitnen*, (thk. Semir b. Emin ez-Zuheyri), Kahire, 1991, II, 614.

¹³ İbn Hanbel, *Müsned*, İstanbul, 1992, IV, 408.

¹⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 418.

¹⁵ Ebu Davud, *Fiten*, 7.

ehl-i kitapdan biri verilecek ve ona ‘ey müslüman, bu senin ateşten kurtuluşunun fidyesidir’ denilecektir”.¹⁶

g. Ahmed b. Yezid → Yahya b. Yahya → İsmail b. Ayyaş → Ca’fer b. Haris → Urve b. Abdullah b. Kuşeyr → Ebu Musa → Hz. Peygamber: “Ümmetim rahmete mazhar olmuş bir ümmettir. Onlara ahirette azap yoktur. Kıyamet günü her bir müslümana yahudi ve hıristiyanlardan bir kişi verilecek ve ona ‘ey müslüman, bu senin ateşten kurtuluşunun fidyesidir’ denilecektir”.¹⁷

h. Ahmed b. Mes’ud el-Makdisî → Amr b. Ebi Seleme → Züheyr b. Muhammed et-Temimî → Selim b. Ebi’n-Nadr ve Abdullah b. Osman b. Haşyem → Ebu Burde → Ebu Musa → Hz. Peygamber: “Ümmetim rahmete mazhar olmuş bir ümmettir. Onlara ahirette azap yoktur. Kıyamet günü her bir müslümana yahudi ve hıristiyanlardan bir kişi verilecek ve ona ‘ey müslüman, bu senin ateşten kurtuluşunun fidyesidir’ denilecektir”.¹⁸

i. Ahmed b. Süleyman → Hasan b. Mükrim → Yezid b. Harun → Abdurrahman b. Abdullah el-Mes’udî → Said b. Ebi Burde → Ebu Burde → Ebu Musa → Hz. Peygamber: “Ümmetim rahmete mazhar olmuş bir ümmettir. Onlara ahirette azap yoktur. Allah onların azabını dünyada katl, zelzeleler ve fitneler şeklinde kılmıştır”.¹⁹

k. İbrahim b. Dıhyan → Dıhyan → Velid b. Müslim → Sevr b. Yezid → Nasr b. Alkame → Ebu Musa → Hz. Peygamber: “Şüphesiz bu ümmet rahmete mazhar olmuş bir ümmettir. Allah onların azabını kendi aralarında kılmıştır. Kıyamet günü onların her birine diğer din müntesiplerinden bir kişi verilecek ve ‘bu senin ateşten kurtuluşunun fidyesidir’ denilecektir”.²⁰

¹⁶ Taberanî, *el-Mu’cemu’l-evsat*, I, 27.

¹⁷ Taberanî, *el-Mu’cemu’l-evsat*, III, 135.

¹⁸ Taberanî, *el-Mu’cemu’s-sağîr*, I, 10.

¹⁹ Hakîm en-Neysaburî, *el-Müstedrek*, IV, 491.

²⁰ Taberanî, *Müsnedu’s-Şamiyyîn*, (thk. Hamdi Abdulmecid es-Silefî), Beyrut, 1996, III, 375.

Değerlendirme:

Ebu Musa el-Eş'arî'den nakledilen bu rivayetten şu sonuçları çıkarabiliriz:

1. Ebu Musa el-Eş'arî'den bu hadîsi nakleden üç ravi bulunmaktadır.

a. Ebu Musa'nın oğlu Ebu Burde

b. Urve b. Abdullah b. Kuşeyr

c. Nasr b. Alkame

2. Ebu Musa el-Eş'arî'den nakledilen bu rivayetin bazı senedlerinde cerhedilen raviler bulunmaktadır.

“d” senedinde adı geçen Abdurrahman b. Abdullah b. Utbe el-Mes'udî'nin sika olmakla birlikte ömrünün sonunda ihtilat ettiği ifade edilmiştir. Ahmed b. Hanbel, Abdurrahman'ın Bağdat'ta ihtilat ettiğini, Kufe ve Basra'da ondan işitenin rivayetlerinin ceyyid olduğunu ve Ebu'n-Nadr ile Asım'ın, ihtilatından sonra Abdullah'dan işittiklerini belirtir.²¹ Elbanî, Abdurrahman b. Abdullah'ın ihtilat etmesine rağmen hadîsin sahih olduğunu belirtmiştir.²²

“e” rivayetinde adı geçen Osman b. Şeybe hakkında Zehebî (ö. 748/1347), teferrüd etmedikçe münker olmadığını, Buharî ve Müslim'in Sahih'lerinde ondan nakilde bulduklarını söylemiştir.²³

“f” rivayetinde adı geçen Abdulmelik b. Umeyr bazı alimler tarafından cerhedilmiştir. Ahmed b. Hanbel onun “muztaribu'l-hadîs olduğunu, rivayetlerinde çok hata ettiğini” belirtmiştir. Yahya b. Maîn (ö. 233/847) ise ömrünün sonunda ihtilat ettiğini söylemiştir. Ayrıca onun sika olduğunu, bir iki hadîste hata yaptığını belirtmiştir. Bunlarla birlikte İclî (ö. 261/875) “salihu'l-hadîs” olduğunu, Nesaî (ö. 303/915) “kendisinde beis olmadığını” ifade etmiştir. İbn Hibban (ö. 354/965) ise

²¹ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XVII, 212-214; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzi'b*, II, 524.

²² Elbanî, *Silsiletu'l-ahâdisi's-sahiha*, Riyad, 1995, II, 648.

²³ Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, (thk. Ali Muhammed Muavvad), Beyrut, 1995, V, 48.

onu sikalar içinde zikretmiştir.²⁴ Abdulmelik b. Umeyr'in durumu böyle olsa da aynı hadîsi onun dışında Ebu Burde'den nakleden başka sika ravilerin bulunmasıyla mezkur hadîs ihticaca uygun hale gelmektedir.

“h” rivayetinde adı geçen Amr b. Ebi Seleme, genel olarak zayıf kabul edilmektedir. Bu ravinin hadîsînin itibar için yazılabileceği, fakat onunla ihticac edilemeyeceği ifade edilmektedir.²⁵

Bu haliyle hadîsin zayıf senedleri olmakla birlikte sahih ve hasen senedlerinin bulunduğu belirtilmelidir.

Ebu Musa el-Eş'arî hadîsinin metninde bazı farklılıklar vardır. Onları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Ebu Hanîfe ve Muaviye b. İshak kanalıyla Ebu Burde'den nakledilen iki rivayet hariç bütün tariklerde “ümmetin ahirette azap görmeyeceğine” dair ifade bulunmaktadır. Bu iki tarikte ise bu ifade yoktur. Bu noktanın önemli olduğunu vurgulamalıyız.

2. Bazı rivayetlerde bu ümmetin azabının dünyada olacağı ve azabın türleri belirtilmiş; bazılarında ise türlerinden bahsedilmemiştir.

3. Ebu Burde'den nakledilen bazı rivayetlerde daha sonra göreceğimiz gibi sadece kıyamet günü fidye olayıyla ilgili bölüm bulunmakta; ümmetin rahmete mazhar olduğu, onlara ahirette azap olmayacağı ifadesi bulunmamaktadır. Bazı rivayetlerde de burada görüldüğü gibi her iki ifade de birlikte bulunabilmektedir.

4. Bazı rivayetlerde ümmetin rahmete mazhar olduğu ve kıyamet günü fidye ile kurtulacakları belirtilirken; bazılarında ise ümmetin kıyamet günü fidye ile kurutulacakları ifadesi yoktur.

²⁴ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XVIII, 373.

²⁵ İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, III, 275.

5. Bazı rivayetlerde ümmetin rahmete mazhar olduğu, ahirette onlara azap olmadığı, azaplarının dünyada olduğu ifade edilirken; bazılarında ise azaplarının dünyada olmasından bahsedilmemiştir.

6. Rivayetlerde ümmetin kime karşı fıdye ile kurtulacakları da farklılık arz etmektedir. Buradaki rivayetlerde “ehl-i kitap ve diğer din müntesipleri” şeklinde ifadeler kullanılırken aşağıda göreceğimiz rivayetlerde “müşrikler, kafirler ve Ye’cüc ve Me’cuc” ifadeleri geçmektedir.

2. Enes b. Malik rivayeti

Cubare b. Muğallis → Kesir b. Süleym → Enes b. Malik → Hz. Peygamber: “Şüphesiz bu ümmet rahmete mazhar olmuş bir ümmettir. Onların azabı kendi elleriyle olacaktır. Kıyamet günü her bir müslümana müşriklerden biri verilecek ve ‘bu senin ateşten kurtuluşunun fidyesisidir’ denilecektir”.²⁶

Değerlendirme:

Irakî (ö. 806/140/3)’nin belirttiğine göre İbn Mace’nin naklettiği bu hadîs zayıftır. Ancak bu hadîs Ebu Musa el-Eş’arî’den sahih olarak nakledilmiştir.²⁷ Irakî’nin görüşü isabetlidir. Zira Cubare b. Muğallis ve Kesir b. Süleym şiddetli bir şekilde tenkid edilmiştir.²⁸

Bu rivayet zayıf olmakla birlikte ayrıca “ümmetin ahirette azap görmeyeceğine” dair ifadenin metinde bulunmadığı belirtilmelidir.

3. Ebu Hureyre rivayeti

²⁶ İbn Mace, Zühd, 34.

²⁷ Irakî, *el-Muğnî an hamli’l-esfâr*, (thk. Ebu Muhammed Eşref Abdulkasud), Riyad, 1995, II, 1050. Busîrî de Ebu Bekir b. Şeybe kanalıyla Saîd b. Ebi Burde Ebu Burde → Ebu Musa’dan nakledilen hadîsin ravilerinin sika olduğunu belirtmiştir. Bkz. *İthâfu’l-hiyereti’l-mehera bi’z-zevâidii’l-mesânidi’l-aşera*, (thk. Ebu Abdurrahman Adil b. Mürşid), Riyad, 1998, X, 245.

²⁸ Her iki ravi için bkz. İbn Hacer *Tehzibu’t-tehzib*, I, 289; III, 460,

Muhammed b. Ali b. Hubeyb → Ali b. Meymun → Said b. Mesleme el-Emevî → Said b. Tarık → Ebu Hazin → Ebu Hureyre → Hz. Peygamber: “Ümmetim rahmete mazhar olmuş bir ümmettir. Azap onlardan kaldırılmıştır. Onların azabı ancak kendi elleriyle vuku bulacaktır”.²⁹

Değerlendirme:

Senedde adı geçen Saîd b. Mesleme cerh ve ta'dil alimleri tarafından tenkid edilmiştir. Yahya b. Maîn'e göre saîd b. Mesleme “bir şey değildir”. Buharî'ye göre zayıftır. İbn Adiy (ö. 365/976) ise onun durumunu “terkedilmeyeceğini umarım” sözleriyle ifade etmiştir.³⁰ Heysemî (ö. 807/1404), Saîd b. Mesleme'nin zayıf olduğunu, İbn Hibbân'ın, onu “sikadır, bazen hata yapar” şeklinde nitelediğini söylemiştir.³¹

Bu hadîsin metninde yukarıda zikredilen “kıyamet günü ateşten kurtuluşun fidyesiyle” ilgili bölüm yoktur. Ayrıca dünyada olacak azabın türlerine de değinilmemiştir.

4. İbn Abbas rivayeti

Abdumelik b. Muhammed → Ahmed b. Süleym → Ca'fer b. Muhammed → Süfyan b. Ziyad → Abdullah b. Dırar → Dırar → Katade → İkrime → İbn Abbas → Hz. Peygamber: “Ümmetim rahmete mazhar olmuş bir ümmettir. Onlara ahirette azap yoktur. Kıyamet gününde Allah ümmetimden her birine diğer din müntesiplerinden bir kişi verecek ve bu da onun ateşten kurtuluşunun fidyesi olacaktır”.³²

²⁹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-ıvsat*, VII, 462.

³⁰ Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, III, 229.

³¹ Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, Beyrut, 1988, VII, 224.

³² Hafîb el-Bağdadî, *Kitabu'l-müttefik ve'l-müfterik*, (M. Sıddık el-Hamidî), Beyrut 1997, II, 1181.

Değerlendirme:

Zehebî, senedde adı geçen Abdullah b. Dırar hakkında Yahya b. Main'in "hadîsi yazılmaz" dediğini belirtmiştir.³³ Bu haliyle hadîs şiddetli zayıftır.

Bu hadîsin metninde ise kıyamet günü fidye olayı bulunmaktadır. Bununla birlikte hadîste bu ümmetin azabının dünyada olacağı ve azabın türlerine dair ifadeler geçmemektedir.

5. İbn Ömer rivayeti

İbn Vehb → Mesleme b. Uleyy → Abdurrahman b. Yezid → İbn Şihab ez-Zühri → İbn Ömer → Hz. Peygamber: "Ümmetim rahmete mazhar olmuş bir ümmettir. Ahirette onlara azab yoktur. Onların azabı dünyada zelzeleler ve musibetler şeklinde olacaktır. Kıyamet günü Allah, ümmetinden her birine kafirlerden ve Ye'cüc ve Me'cuc'dan bir adam verecektir ve onlara 'bu senin ateşten kurtuluşunun fidyesidir' denilecektir".³⁴

Değerlendirme:

Senedde adı geçen Mesleme b. Uleyy cerh ve ta'dil alimleri tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir. Yahya b. Ma'in onun hakkında "leyse bi-şey"; Buhari ve Ebu Zur'a (ö. 264/877) "münkeru'l-hadîs"; Ebu Hatim (ö. 277/890) "zaifu'l-hadîs, münkeru'l-hadîs, onunla meşgul olunmaz, terkin sınırındadır" ve Nesa'i ile Darekutni "metruku'l-hadîs" ifadelerini kullanmışlardır.³⁵

6. Muaz b. Cebel rivayeti

Bakiyye → Ebu'l-Alâi Burd b. Sinan → Muhammed b. Cuhade → Yezid b. Husayn → Muaz b. Cebel → Hz. Peygamber: "Ümmetim rahmete mazhar olmuş

³³ Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, IV, 129; ayrıca bkz. Ali el-Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-ummâl*, (thk. Bekri Hayyanî), Beyrut, 1993, XII, 170.

³⁴ Nuaym b. Hammâd, *Kitabu'l-fiten*, (thk. Semir b. Emin ez-Züheyri), Kahire, 1991, II, 593.

³⁵ Mizzi, *Tehzibu'l-kemâl*, XXVII, 570.

bir ümmettir. Ahirette onlara azab yoktur. Onların azabı dünyada fitneler, zelzeleler ve musibetler şeklinde olacaktır”.³⁶

Değerlendirme:

Senedde adı geçen Bakıyye'nin genel olarak sika ve ma'ruf kimselerden rivayetinde sika; mechul ve zayıf kimselerden naklettiğinde ise “bir şey oymadığı” ifade edilmektedir.³⁷ Burd b. Sinan, genelde salihu'l-hadîs ve saduk bir ravi olarak kabul edilmektedir.³⁸ Yezid b. Husayn hakkında ise Buharî “ondan Muhammed b. Zübeyr nakletmiştir, hadîsi sahih değildir” ifadesini kullanmıştır.³⁹

7. Halid b. Ma'dan rivayeti

Bakıyye b. Velid → Ebu'l-Muğire → Ebu Bekr → Halid b. Ma'dan → Hz. Peygamber: “Ümmetime ahirette azap yoktur. Onların azabı, zelzeleler, fitneler ve musibetler şeklinde olacaktır”.⁴⁰

Değerlendirme:

Halid b. Ma'dan'ın tabiünden olduğu dikkate alınırsa hadîsin mürsel olduğu ortaya çıkmaktadır.

8. Ubeydullah b. Ziyad rivayeti

a. Yahya b. Ali b. Ebi Talib → Ahmed b. Muhammed b. Hasan → Ahmed b. Salih b. Ömer → Muhammed b. el-Hakim → Süleyman b. Seyf → Ahmed b. Abdumelik → Ebu Bekr b. Ayyaş → Ebu Hasîn Osman b. Asım → Ebu Burde: Ubeydullah b. Ziyad'ın yanında oturuyordum. Hz. Peygamber'den şunu işittiğini bize nakletti: “Şüphesiz bu ümmetin azabı dünyadadır”.⁴¹

³⁶ Nuaym b. Hammâd, *Kitabu'l-fitn*, II, 614.

³⁷ İbn Hacer *Tehzîbu'l-kemâl*, I, 239.

³⁸ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, IV, 45-46.

³⁹ Buharî, *et-Tarihu'l-kebîr*, VIII, 326.

⁴⁰ Nuaym b. Hammâd, *Kitabu'l-fitn*, II, 611.

⁴¹ el-Hatib el-Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, Beyrut, ts. IV, 205.

b. Ali b. Hamşad → Ahmed b. Muhammed → İbn Numeyr → Yahya b. Eyüp, Ebu Musa el-Ensarî, Mansur b. Ebi Muzahim ve Muhammed b. Sabah → Ebu Bekr b. Ayyaş;

Abdullah b. Muhammed b. Musa → Muhammed b. Eyüp → Hasan b. Muhammed → Ebu Bekr b. Ayyaş;

Ali b. İsa → İbrahim b. Ebi Talib → Şuca' b. Mahled ve İsmail b. Salim → Ebu Bekr b. Ayyaş → Ebu Hasîn → Ebu Burde: Ubeydullah b. Ziyad'ın yanında oturuyordum. Hz. Peygamber'den şunu işittiğini bize nakletti: “Şüphesiz bu ümmetin azabı dünyadadır”.⁴²

Değerlendirme:

Birinci rivayeti eserine kaydeden Hatîb el-Bağdadî (ö. 463/1071), bu rivayetin bir çok lafzının düşürüldüğünü, böylece rivayetin bozulduğunu ve doğrusunun - aşağıda geleceği gibi- Abdullah b. Yezîd'den nakledilen rivayet olduğunu belirtir.⁴³ Haldun Ahdeb de bu rivayetin zayıf olduğunu, ayrıca Ubeydullah b. Ziyad'ın, Hz. Peygamber'in vefatından sonra 28 yılında doğduğunu⁴⁴, bu hadîsin ondan değil, Abdullah b. Yezîd'den merfu olarak nakledildiğini belirtir.⁴⁵

İkinci senedi, Hâkim en-Neysaburî (ö. 405/1014), *Müstedrek*'inde nakletmiştir. Hâkim, bu rivayetin Buharî ve Müslim (ö. 261/875)'in şartına göre sahih olduğunu, herhangi bir illetini bilmediğini, ancak Buharî ve Müslim'in bunu tahrir etmediklerini ayrıca bu hadîsin sahih şahidlerinin bulunduğunu belirtmiştir. Zehebî de Hâkim'in bu görüşlerine muvafakat etmiştir.⁴⁶ Hâkim'in mezkur hadîsin şahidi olarak ifade ettiği rivayet aşağıda geleceği gibi Abdullah b. Yezîd rivayetidir.

⁴² Hâkim en-Neysaburî, *el-Müstedrek*, I, 114.

⁴³ el-Hatib el-Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, IV, 205.

⁴⁴ Bkz. Zirikî, *el-A'lâm*, Beyrut, 1992, IV, 193.

⁴⁵ Haldun Ahdeb, *Zevâidu Tarihi Bağdad ale'l-kütubi's-sitte*, Dimeşk, 1996, III, 545.

⁴⁶ Hâkim en-Neysaburî, *el-Müstedrek*, I, 114. (Zehebî'nin *Telhîs*'deki görüşleri *Müstedrek*'in dipnotunda verilmiş olup oradan istifade edilmiştir.

Ancak burada “hiçbir illetinin bilinmediği” ifade edilen hadîsin, yukarıdaki bilgiler gözönünde bulundurulduğunda farklı değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmalıdır.

Metin ise oldukça kısadır. Bu metinde ümmetin rahmete mazhar oluşu, ümmetin bu dünyada uğrayacağı azabın türleri ve kıyamet günü fidye olayı geçmemektedir.

9. Abdullah b. Yezîd rivayeti

a. Ali b. Hamşad → Musa b. Harun ve Hasan b. Süfyan → Osman b. Ebi Şeybe → Yahya b. Zekeriyya → İbrahim b. Süveyd → Hasan b. Hakem → Ebu Burde → Abdullah b. Yezid → Hz. Peygamber: “Ümmetimin azabı dünyadadır”.⁴⁷

b. Ahmed b. Salih b. Ömer → Muhammed b. el-Hakim → Süleyman b. Seyf → Ahmed b. Abdulmelik → Ebu Bekr b. Ayyaş → Ebu Hasîn Osman b. Asım → Ebu Burde: Ubeydullah’ın yanında oturuyordum. Haricilerin reislerinden biri getirildi. Her ne zaman bir reis getirilse, “ateşe, ateşe” demeye başladım. Abdullah b. Yezid beni ayıpladı ve “ey kardeşimin oğlu, ne biliyorsun?” diyerek Hz. Peygamber’den şunu işittiğini söyledi: “Şüphesiz bu ümmetin azabı dünyadadır”.⁴⁸

c. İbn Ebi Davud → Muhammed b. Abdullah b. Numeyr → Ebu Bekir b. Ayyaş → Ebu Hasîn → Ebu Burde: “Bir emirin (Ubeydullah b. Ziyad) yanında oturuyordum... Abdullah b. Yezîd, Hz. Peygamber’den şunu işittiğini söyledi: “Bu ümmetin azabı dünyada olacaktır”.⁴⁹

Değerlendirme:

Bu senedlerde ciddi bir problem gözükmemektedir. Nitekim Heysemî, bu rivayetin Taberanî (ö. 360/971) tarafından *el-Mu’cemu’l-kebir*, *el-Mu’cemu’l-evsat*⁵⁰ ve *el-Mu’cemu’s-sağîr*⁵¹’de ihtisar yapılarak nakledildiğini, *el-Mu’cemu’l-*

⁴⁷ Hâkim en-Neysaburî, *el-Müstedrek*, I, 114.

⁴⁸ el-Hatib el-Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, IV, 205.

⁴⁹ Tahavî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, (thk. Şuayb el-arnavud), Beyrut, 1994, I, 244.

⁵⁰ Taberanî, *el-Mu’cemu’l-evsat*, VIII, 80.

kebîr'deki rivayetin ravilerinin sika olduğunu belirtmiştir.⁵² Haldun Ahdeb de el-Hatîb el-Bağdadî'nin naklettiği rivayetin sahih olduğunu belirtmiştir.⁵³

Bununla birlikte diğer hadîslerden farklı olarak hadîsin nasıl bir bağlamda kullanıldığı dikkat çekmektedir. Hadîsten anlaşıldığına göre Ebu Burde Haricîlerin yaptıklarıyla cehennemlik olduğu görüşündedir. Abdullah b. Yezîd ise bu görüşün yanlışlığını hadîsten delil getirerek ortaya koymuştur. Buna göre mü'min olana ahirette azap yoktur. Dünyadayken fitne, katl ve benzeri karşılaştığı şeyler onun azabı olacaktır. O zaman aynı hadîsi Ebu Musa'dan nakleden Ebu Burde, "ateşe, ateşe" diyerek Haricîlerin cehennemlik olduğunu neden ifade etti? Ortada bir problemin olduğu açıktır. Ebu Burde bir taraftan "ahirette ümmetin azap görmeyeceğini" naklederken; diğer taraftan haricîlerin cehennemlik olduğunu söylemektedir. Bir başka açıdan Abdullah b. Yezîd de bu ümmetin ahirette azap görmeyeceğini hiçbir te'vile ihtiyaç bırakmadan tasrih etmektedir. Tabii bu da günahkar mü'minlerin bir müddet azap göreceğine dair hadîslerle çelişmektedir.

Ayrıca bu rivayetin Abdullah b. Yezîd tarafından bu şekilde anlaşılması fitne çıkarıcılar ile fitneye maruz kalanları aynı kefeye koymaktadır. Fitneye maruz kalanların fitneden kaynaklanan sıkıntılarının günahlarına keffaret olacağını söylemek mümkündür, ancak fitne çıkarıcıların günahlarının bağışlanması nasıl mümkün olabilir?

10. Ensardan biri

Muhammed b. Yakub → Ahmed b. Abdulcabbar → Muhammed b. Fudayl → Sadaka b. Musenna ve Rabah b. Haris → Ebu Burde: "Ziyad'ın hilafeti döneminde sokakta yürürken birden hayretler içinde ellerimi birbirine vurdum. Ensardan bir adam -babasının Resulullah ile sohbeti vardı- 'Ey Ebu Burde, niye hayret

⁵¹ Taberanî, *el-Mu'cemu's-sağîr*, II, 46.

⁵² Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, VII, 225.

⁵³ Haldun Ahdeb, *Zevâidu Tarihi Bağdad*, III, 546.

ediyorsun?’ dedi. Ebu Burde ‘dinleri bir, peygamberleri bir, davaları bir, haccları bir, savaşları bir olan topluluğun birbirlerini öldürmeyi helal kabul etmelerine hayret ediyorum’. şeklinde cevap verdi. Bunun üzerine Ensar’dan olan adam ‘hayret etme, babamdan Resulullah’ın ‘ümmetim rahmete mazhar olmuş bir ümmettir, onlara ahirette hesap da azap da yoktur, onların azabı, katl, zelzeleler ve fitneler şeklinde olacaktır’ buyurduğunu işittim’ dedi”.⁵⁴

Değerlendirme:

Bu rivayeti eserinde nakleden Hâkim, isnadının sahih olduğunu, Buharî ve Müslim’in onu tahrir etmediğini belirtmiştir. Zehebî de sahih olduğu konusunda Hâkim’e muvafakat etmiştir.⁵⁵ Ancak burada sahabînin kim olduğu bir yana –ki bu mümkündür- ensardan olan adamın kim olduğu da belli değildir. Yani rivayette müphem bir ravi vardır. Bu haliyle hadîsin sahih olduğunu söylemek zordur. Nitekim Münavî (ö. 1031/1622) de bunu ifade etmiştir.⁵⁶ Elbanî de “ismi belirtilmeyen ensardan şahıs olmasaydı, Hâkim en-Neysaburî ve Zehebî’nin dedikleri gibi olurdu” demektedir.⁵⁷

Ebu Burde’nin bu hadîsi farklı lafızlarla ve farklı kişilerden nakletmesi de dikkat çekmektedir. Ebu Burde, bu hadîsi daha önce belirttiğimiz gibi Ebu Musa el-Eş’arî’den nakletmiştir. Burada ise bir taraftan Ubeydullah b. Ziyad’dan, diğer taraftan, Abdullah b. Yezîd’den, öbür taraftan ensardan adı belli olmayan bir kimseden nakletmiştir.

Metindeki problem ise daha açıktır. Şimdiye kadar nakledilen rivayetlerde “bu ümmetin ahirette azap görmeyeceği” geçmekteydi. Burada ise buna “ümmetin hesap görmeyeceği de” eklenmiştir. Oysa kıyamet günü hesabın olacağı kesindir.

⁵⁴ Hâkim en-Neysaburî, *el-Müstedrek*, IV, 283.

⁵⁵ Hâkim en-Neysaburî, *el-Müstedrek*, IV, 283.

⁵⁶ Münavî, *Feyzu’l-kadir*, II, 234.

⁵⁷ Elbanî, *Silsiletu’l-ahâdisi’s-sahiha*, s. 649.

Şu ayetler bunu ortaya koymaktadır:

“Her insanın amelini (kaderini) boynuna bağladık. İnsan için kıyamet gününde açılmış olarak önüne konacak bir kitap çıkarırız. Kitabını oku! Bugün sana hesap sorucu olarak nefsin yeter!”⁵⁸

“Kitabı sağ tarafından verilen: Alın kitabımı okuyun, doğrusu ben hesabımla karşılaşacağımı zaten biliyordum, der”⁵⁹

Ayrıca yine Hâkim’in naklettiği bir hadiste ümmetin üç sınıf halinde haşrolunacağı, bunlar içinde bir grubun hesapsız cennete gireceği, diğer bir grubun ise kolay bir hesaptan sonra cennete sokulacağı ifade edilmektedir.⁶⁰

Buraya kadar “ümmetin rahmete mazhar olduğu ve ahirette azap görmeyeceği” ile ilgili olarak çeşitli rivayetleri inceledik. Genel bir değerlendirme yapmamız gerekirse, şunlar söylenebilir.

Mezkur nakledilen görüşlerden rivayetin -içlerinde zayıf olanları bulunsa da- sahih tariklerinin olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim daha önce de belirttiğimiz gibi Irakî ve Busîrî (ö. 840/1436) özellikle Ebu Musa el-Eş’arî rivayetinin sahih tarikinin bulunduğunu vurgulamıştır. Ancak bununla birlikte hiç kimse mezkur rivayetin metin tenkidini yapmamıştır. Bunun tek istisnası Buharî’dir. Buharî, bu rivayetin metnini bazı nedenlerle tenkid etmiştir.

Buharî’nin değerlendirmesine geçmeden önce yukarıda Ebu Burde → Ebu Musa kanalıyla nakledilen hadîslerde geçen “Kıyamet günü her bir müslümana yahudi ve hıristiyanlardan bir kişi verilecek ve ona ‘ey müslüman, bu senin ateşten kurtuluşunun fidyesidir’ denilecektir” şeklindeki bölüm üzerinde durmamız gerekmektedir. Rivayetlerde de görüldüğü gibi bazılarında bu bölüm nakledilmiş, bazılarında ise nakledilmemiştir. Diğer taraftan bu bölüm bazan “onların azabı

⁵⁸ İsrâ, 13-14.

⁵⁹ Hâkka, 19-20.

⁶⁰ Hâkim en-Neysaburî, *el-Müstedrek*, I, 126.

dünyada katl, zelzeleler ve fitneler şeklinde olacaktır” bölümünün yerine nakledilmiştir. Dolayısıyla aynı raviden nakledilen bu hadiste iki anlam ortaya çıkmaktadır:

1. Ümmet rahmete mazhar olmuş bir ümmettir. Ahirette onlara azap yoktur. Azapları dünyada katl, zelzele vs. şeklinde olacaktır. Yani azabı dünyada göreceklerinden dolayı ahirette azap görmeyeceklerdir.

2. Ümmet rahmete mazhar olmuş bir ümmettir. Ahirette onlara azap yoktur. Bunun sebebi ahirette diğer din müntesiplerinin mü'minlerin yerine cehennem sokulmasıdır.

Daha da ilginç olanı bu bölümün “ümmetim rahmete mazhar olmuş bir ümmettir, onlara ahirette azap yoktur” bölümü olmaksızın yine Ebu Burde → Ebu Musa kanalıyla müstakil olarak nakledilmesidir. Şimdi bu rivayetleri görelim:

1. Abdussamed b. Abdulvaris → Hemmam b. Yahya → Katade → Said b. Ebi Burde → Ebu Burde → Ebu Musa → Hz. Peygamber: “Ölen hiçbir müslüman yoktur ki Allah onun yerine ateşe bir yahudi veya hıristiyan sokmasın”.⁶¹

Bu hadîs, sahihtir.

2. Affan → Hemmam → Katade → Avn ve Said b. Ebi Burde → Ebu Burde → Ebu Musa → Hz. Peygamber: “Ölen hiçbir müslüman yoktur ki Allah onun yerine ateşe bir yahudi veya hıristiyan sokmasın”.⁶²

Bu hadîsin senedinde de ciddi bir zayıflığı bulunan herhangi bir kimse bulunmayıp sahihtir.

3. Hemmam b. Yahya → Katade → Said b. Ebi Burde → Ebu Burde → Ebu Musa → Hz. Peygamber: “Ölen hiçbir müslüman yoktur ki Allah onun yerine ateşe bir yahudi veya hıristiyan sokmasın”.⁶³

⁶¹ İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 391.

⁶² İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 398; İbn Hibban, *el-İhsân*, (thk. Şuayb el-Arnâvud), Beyrut, 1988, II, 397.

4. Halef b. Velid → Ebu Ma'sher Necih b. Abdurrahman → Mus'ab b. Sabit → Muhammed b. el-Munkedir → Ebu Burde → Ebu Musa → Hz. Peygamber: “Kıyamet günü Allah her müslümana bir yahudi ve hıristiyan vererek ‘bu senin ateşten kurtuluşunun fidyesidir’ der”.⁶⁴

Bu hadîs ise senedde adı geçen Ebu Ma'sher ve Mus'ab b. Sabit'ten dolayı zayıftır. Ahmed b. Hanbel'e göre Ebu Ma'sher “muztaribu'l-hadîstir, ancak hadîsleri i'tibar için yazılır”. Yine onun hakkında Buharî “münkeru'l-hadîs” ve Nesaî “zayıf” ifadelerini kullanmıştır.⁶⁵ Mus'ab ise, Ahmed b. Hanbel'e göre “daifu'l-hadîs”; Yahya b. Maîn'e göre “zayıf”; Ebu Hatim'e göre “saduk, kesîru'l-hata” ve Darekutnî'ye göre “kuvvetli değil”dir.⁶⁶

5. Leys → Mus'ab b. Sabit → Muhammed b. el-Munkedir → Ebu Burde → Ebu Musa → Hz. Peygamber: “Kıyamet günü Allah her müslümana bir yahudi ve hıristiyan vererek ‘bu senin ateşten kurtuluşunun fidyesidir’ der”.⁶⁷

Bu hadîs yukarıda değinildiği gibi Mus'ab b. Sabit'ten dolayı zayıftır.

6. Ebu Bekr b. Ebi Şeybe → Ebu Usame → Talha b. Yahya → Ebu Burde → Ebu Musa → Hz. Peygamber: “Kıyamet günü Allah her müslümana bir yahudi ve hıristiyan vererek ‘bu senin ateşten kurtuluşunun fidyesidir’ der”.⁶⁸

Senedde adı geçen Talha b. Yahya hakkında Yahya b. Saîd el-Kattan “kuvvetli değildir”; Ahmed b. Hanbel “salihu'l-hadîs”; Yahya b. Maîn ve İclî “sika”; Buharî, “münkeru'l-hadîs”; Nesaî ve Ebu Hatim “salih” demişlerdir. İbn Adıyy ise “sika raviler ondan nakletmiştir, bana göre rivayetlerinde bir be's yoktur” ifadesini

⁶³ Tayalîsî, *Müsned*, s. 68.

⁶⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 407.

⁶⁵ İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, IV, 214.

⁶⁶ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXVIII, 20; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, IV, 83.

⁶⁷ Taberanî, *el-Mu'cemu'l-ıvsat*, IX, 318.

⁶⁸ Müslim, *Tevbe*, 49; İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 410.

kullanmıştır.⁶⁹ Bu ifadelerden Talha b. Yahya'nın kendi başına ihticaca uygun olmayan zayıf biri olduğu anlaşılmaktadır.

7. Muhammed b. Ahmed el-Mahbubî → Said b. Mes'ud → Ubeydullah b. Musa → Talha b. Yahya → Ebu Burde → Ebu Musa → Hz. Peygamber: "Kıyamet günü Allah her müslümana bir yahudi ve hıristiyan vererek 'bu senin ateşten kurtuluşunun fidyesidir' diyecektir".⁷⁰

Yukarıda geçtiği gibi Talha b. Yahya'dan dolayı bu hadîs zayıftır.

Zayıf rivayetleri olmakla birlikte Ebu Burde + Ebu Musa kanalıyla nakledilen bu hadîsin diğer tarikleri birlikte düşünüldüğünde sahih tarihinin bulunduğu ve diğer bazı zayıf rivayetlerin desteklendiği anlaşılmaktadır. Acaba bu hadîs müstakil bir hadîs midir yoksa "ümmetim rahmete mazhar olmuş bir ümmettir, ahirette onlara azap yoktur" hadîsinin bir parçası mıdır? Öyle görülüyor ki, aynı raviden nakledilen bu hadîsler bazı metinlerde takti' yapıldığı ihtimalini güçlendirmektedir. Ayrıca bu durum, takti'in önemli sonuçlar doğuracak bazı problemlere neden olduğunu da ortaya koymaktadır.

Bunlarla birlikte bu hadîste ne kastedildiğinin üzerinde de durulması gerekmektedir. Hadîsle ilgili olarak şu sorular akla gelmektedir:

Hadîsler, müslüman ve ehl-i kitabı -herhangi bir tahsis yapmaksızın- mutlak anlamda kullanılmaktadır. Şüphesiz, yahudi ve hıristiyanlar, itikadları sebebiyle cehenneme gireceklerdir. Ancak zalim bir müslüman için cehennemden kurtuluşun bedeli olarak masum bir yahudi ve hıristiyan fidiye olarak verilecek midir? Diğer bir ifadeyle her bir müslümanın günahı yahudi veya hıristiyana yüklenecek midir? Bu fidiye meselesine Hz. Peygamber'den önceki yahudi ve hıristiyanlar da dahil midir?

Vezir el-Yemanî (ö. 840/1473)'ye göre hadîste belirtilen durum yahudi ve

⁶⁹ İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, (thk. İbrahim ez-Zeybek ve Adil Mürşid), Beyrut, 1996, II, 244.

⁷⁰ Beyhakî, *Şuabu'l-ıman*, (thk. M. Said b. Besyuni Zağlul), Beyrut, 1990, I, 340.

hıristiyanlara zulmetmek anlamına gelmemektedir. Çünkü yahudi ve hıristiyanlar dünyada müslümanlara zulmetmişlerdir. Bunlar müslümanlara düşmanlık göstermiş, onları korkutmuş, öldürmüş ve onlarla savaşmıştır. Müslümanlar arasında hatta boynuzlu koyun ile boynuzsuz koyun arasında kısas uygulanarak adaletin sağlanacağı bilinmektedir. Aynı şekilde mü'minlerle kafirler veya diğer din müntesipleri arasında da kısas uygulanacaktır. “Şüphesiz peygamberlerimize ve iman edenlere hem dünya hayatında hem de şahitlerin şahitlik edecekleri günde yardım ederiz”⁷¹ ayeti buna işaret etmektedir. Bununla birlikte kısasın iyilikler ve günahlar arasında söz konusu olacağı da sabittir. Zalimin iyilikleri varsa, ondan zulmü miktarınca alınıp mazluma verilecektir. İyilikleri yoksa mazlumun günahından alınıp zulmü miktarınca zalime yüklenecektir. Bu adaletin gereği olup “Hiç kimse kimsenin günahını yüklenmez”⁷² ayetine aykırı değildir. Zira “Elbette kendi yüklerini (günahlarını), kendi yükleriyle birlikte nice yükleri taşıyacaklar ve uydurup durdukları şeylerden kıyamet günü mutlaka sorguya çekileceklerdir”⁷³ ve “Ben istiyorum ki, sen, hem benim günahımı hem de kendi günahını yüklenip ateşe atılacaklardan olasın”⁷⁴ ayetleri bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.⁷⁵

Bu ifadelerden açıkça hadiste belirtilen durumun mutlak olmadığı anlaşılmaktadır. Müslüman ve ehl-i kitap arasındaki bu olay tamamen tarihseldir. Dolayısıyla şayet müslüman olmaktan maksat Hz. Peygamber'e inanmak ise hadisin ondan önceki ehl-i kitabı kastetmesi düşünülemez. O halde eğer bir yahudi veya hıristiyan, bir müslümana zulüm yapmışsa kıyamet günü bu haksızlık bir şekilde giderilecektir. Yoksa genel anlamda bir yahudi veya hıristiyanın herhangi bir müslümanın yerine cehenneme girdirilmesi söz konusu değildir. Bu haliyle

⁷¹ Mü'min, 51.

⁷² İsra, 15.

⁷³ Ankebut, 13.

⁷⁴ Maide, 29.

⁷⁵ Vezir el-Yemanî, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, IX, 7.

hadîste herhangi bir problem yoktur. Ancak bunun “ümmetim rahmete mazhar olmuştur; onlara ahirette azap yoktur” ifadesi çerçevesinde zikredilmesi problemlili gözükmektedir. Zira bu ifadeler umumi bir manayı çağrıştırmakta, her bir müslüman için azaptan kurtuluşun fidyesi olarak diğer din müntesiplerinin cehenneme sokulacağını ima etmektedir.

Şimdi “ümmetim rahmete mazhar olmuş bir ümmettir, onlara ahirette azap yoktur” hadîsiyle ilgili Buharî'nin değerlendirmesini görebiliriz.

Buharî'nin değerlendirmesi

Buharî, mezkur rivayetin yaklaşık olarak tüm tariklerini nakletmiş ve ardından şu değerlendirmeyi yapmıştır:

“Hz. Peygamber'den şefaate ilgili nakledilen haberler ve bir topluluğun azap gördükten sonra cehennemden çıkacağına dair hadîsler daha çoktur ve daha açıktır”.⁷⁶

Bu ifadeye göre Buharî, hadîsteki “onlara ahirette azap yoktur” bölümünün şefaate ilgili hadîslerle çeliştiğini kabul etmektedir. Dolayısıyla hem sayı itibariyle daha çok, hem daha açık hem de daha meşhur olması itibariyle şefaate hadîslerinin tercih edilmesi gerekmektedir. Bu durum, Buharî'nin mezkur hadîsi sahih kabul edilmesine rağmen illetli bulduğunu göstermektedir. Böylece Buharî'nin mezkur hadîsi iki açıdan illetli bulunduğu ortaya çıkmaktadır:

a. Metin açısından: Şefaate hadîslerine vurgu yapması ve onları tercih etmesi bunu göstermektedir.

b. Sened açısından: Şefaate hadîslerinin daha çok ve açık olmaları, sened açısından da tercih edildiklerini göstermektedir. Buna göre Ebu Burde kanalıyla

⁷⁶ Buharî, *et-Tarihü'l-kebir*, I, 39. Aslında Buharî, Ebu Burde'den nakledilen hadîsin çeşitli tariklerini vermek suretiyle senedinin de problemlili olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Beyhakî de Buharî'nin bu tarzını senedi de illetli kabul ettiği şeklinde değerlendirmiştir. (Bkz. *Şuabu'l-imân*, thk. M. Said b. Besyunî Zağlul, Beyrut, 1990, I, 342)

nakledilen hadîsin senedi muztarib olmaktadır.

Gerçekten şefaitle ilgili hadîslerle⁷⁷ mü'minlerden günahkar olanların cehenneme girdikten sonra cennete sokulacaklarına dair hadîsler pek çoktur. Burada konuyla ilgili iki hadîsi kaydetmek istiyoruz.

Müslim'in naklettiği hadîse göre Hz. Peygamber şöyle buyurur: “Cehennem ehli cehennemde ne ölür ne de yaşarlar. Ancak günahları veya hataları yüzünden cehenneme girenleri, cehennem ateşi öldürecek; kömür haline geldiklerinde onlara şefaet etme izni çıkacak grup grup getirilip cennet nehirlerine atılacaklar...”⁷⁸

Hadîste kafirler ve günahkar mü'minler arasında ayırım yapıldığı açıktır. Kafirlerin cehennemde ne ölüp ne de yaşayacaklarına dair yapılan tavsif tamamen ayetlere mutabıktır. Tâhâ sûresinde mücrimlerin cehennemde ne ölecekleri ne de yaşayacakları ifade edilmektedir.⁷⁹ Yine hadîsten günahkar mü'minlerin cehenneme girecekleri de açıkça anlaşılmaktadır. Nevevî (ö. 676/1277)'nin belirttiğine göre Allah'ın takdir ettiği bir müddet azap gördükten sonra Allah onları öldürecektir. Bu öldürme hakiki anlamda olup bu insanlardan duyu organları yok olup gidecektir. Her ne kadar Kadî İyâd (ö. 544/1149) bu ölümün hakiki olmayıp elemeleri hissetmeyecekleri şeklinde olacağını söylese de Nevevî kendi görüşünün tercih edilen görüş olduğunu ifade eder.⁸⁰ Aslında ölüm hakiki olsun veya olmasın her iki halde de kişinin artık acı duymayacağı bir gerçektir.

Şunu da burada belirtmek gerekir ki, Nevevî'nin “Allah'ın takdir ettiği bir müddet azap gördükten sonra Allah onları öldürecektir” ifadesini hadîsler te'yid etmektedir. İbn Hibbân'ın zikrettiği rivayete göre Hz. Peygamber şöyle

⁷⁷ Şefaitle ilgili hadîsler için bkz. Buharî, Rikâk, 51; Tevhid, 24; Müslim, İman, 184, 185, 198; Tirmizî, Sıfatu cehennem, 10; Ebu Davud, Sünne, 20, 21; İbn Mace, Zühd, 37; İbn Hibbân, *el-İhsân*, I, 408, 411.

⁷⁸ Müslim, İmân, 306.

⁷⁹ Tâhâ, 74. ayet şöyledir: “Şurası muhakkak ki, kim Rabb'ine mücrim olarak varırsa cehennem sırf onun içindir. O ise orada ne yaşar ne de ölür!”.

⁸⁰ Nevevî, *el-Minhâc*, (thk. Halil Me'mun Şihâ), Beyrut, 1996, III, 38.

buyurmuştur: “Cennet ehli cennete, cehennem ehli cehenneme girdiğinde, Allah rahmetiyle şöyle buyuracaktır: ‘Bakınız, kalbinde hardal tanesi kadar iman bulunan kim varsa, onu ateşten çıkarınız’. Oradan onları yanmış olarak çıkarırlar. Cennetteki bir nehre atarlar...”.⁸¹ Dolayısıyla Allah’ın cehennem ateşiyle onları öldürme olayı bir müddet azabı tattıktan sonra gerçekleşecektir.

Aslında bu hadîs başka bir hadîsin anlaşılmasına da katkıda bulunmaktadır. Söz konusu hadîs “Halis olarak kalbinden lailahe illellah diyen kimseye Allah ateşi haram kılmıştır veya ateş ona dokunmayacaktır”⁸² şeklindeki hadîstir. Bu hadîs “ümmetin ahirette azap görmeyeceğine” dair hadîsi destekler gibidir. Ancak bunun zahiriyle anlaşılması önemli problemlere yol açmaktadır. “Halis olarak kalbinden lailahe illellah diyen kimse...” hadîsini İbn Hibbân’ın yukarıda naklettiği hadîs açıklamaktadır. Buna göre şüphesiz kalbinden lailahe illellah diyen kimse bir müddet azap gördükten sonra Allah’ın rahmetiyle cehennemden çıkarılacaktır. Bundan dolayı böyle kimselere Allah’ın ateşi haram kılmasını “cehennemde ebedî kalmayı haram kılması” şeklinde anlamak mümkündür. Böyle bir yorum aynı zamanda “halis olarak kalbinden lailahe illellah diyen kimse...” şeklindeki hadîsleri delil alarak lailahe illellah diyen kimsenin ahirette hiçbir şekilde azap görmeyeceğini iddia eden Mürchie mezhebinin görüşlerinin⁸³ yersizliğini de ortaya koymaktadır.

Diğer hadîse gelince, Buharî’nin kaydettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Ümmetimin hepsi affolunmuştur, yalnız açıkça günah işleyenler hariç. Bu günahkar delilerden öyleleri vardır ki, kişi geceleyin bir günah işler, sonra sabaha ulaşır da Allah günahını örtmüş olduğu halde o ‘ey falan, dün gece şöyle

⁸¹ İbn Hibbân, *el-İhsân*, I, 408.

⁸² Bu ve benzer hadîsler için Buharî, İlim, 49; Müslim, İman, 48.

⁸³ Bkz. Ebu Yusr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (çev. Şerafeddin Gölcük), İstanbul, 1988, s. 362.

şöyle işler yaptım' diye söyler...".⁸⁴

Bu hadiste geçen "ümmetimin hepsi affolunmuştur" ifadesi "ümmetimin hepsi rahmete mazhar olmuştur" ifadesiyle örtüşmektedir. Ancak Buharî'nin naklettiği hadiste "açıkça günah işleyenler hariç" şeklinde bir tahsis yapılmıştır. Bu durum hadiste belirtilen grubun affedilmediğini, azabı hakettiğini göstermektedir. Hatta bu hadis sadece bu grubun affedilmediğini göstermemektedir. Zira bu hadiste özellikle böyle bir günah işlemenin, işlenen günahın açığa vurulmasının ne kadar abes ve yersiz olduğuna vurgu yapılmaktadır. Sonuç olarak affi ne kadar geniş olursa olsun Allah'ın rahmetinin bir grup mü'minin azap görmesine mani olmadığı bu hadislerden açıkça ortaya çıkmaktadır.

Buharî'nin incelediğimiz bu hadise yaptığı tenkidlerini Beyhakî (ö. 458/1065)'nin değerlendirdiği görülmektedir. Beyhakî'nin söz konusu değerlendirmesi şöyledir:

"Buharî, fidiye hadisini Bureyd b. Abdullah ve başkalarının, Ebu Burde'nin ensardan bir adam vasıtasıyla onun babasından yaptığı rivayetle, Ebu Hasîn → Ebu Burde → Abdullah b. Yezid ve Humeyd → Ebu Burde → Ashab'dan birinin rivayetiyle illetli kılmıştır. Ayrıca şefaate ilgili hadislerin daha çok ve daha açık olduğunu belirtmiştir. (Oysa) Ebu Burde'nin Ebu Musa el-Eş'arî'den naklettiği hadis Müslim ve diğer muhaddisler nazarında sahihtir. Bu hadis şefaate hadisine aykırı değildir. Fidiye hadisiyle muradın -her mü'min hakkında umumi olarak varid olsa bile- hayatında karşılaştığı musibetler sebebiyle günahları affedilen her mü'min hakkında olması muhtemeldir. Nitekim rivayetin bazı tarihlerinde 'ümmetim rahmete mazhar olmuş bir ümmettir; Allah onların azabını kendi elleriyle kılmıştır; kıyamet günü...' şeklindeki ifadeler sabit olmuştur. Bu durumda şefaate hadisi de günahları affedilmeyen kimseler hakkındadır. Fidiye hadisindeki bu

⁸⁴ Buharî, Edeb, 60.

ifadelerin şefaatten sonra olması da muhtemeldir”⁸⁵.

Burada Beyhakî'nin sadece fidye hadîsini göz önünde bulundurarak Buharî'yi tenkid etmesi dikkat çekmektedir. Halbuki Buharî, fidye hadîsiyle birlikte “ümmetin ahirette azap görmeyeceğine” dair hadîsi de göz önünde bulundurmıştır. Belki fidye hadîsini tek başına değerlendirdiğimizde bunu böyle yorumlamak mümkün olabilir, ancak “ümmetin ahirette azap görmeyeceğine” dair ifadelerle birlikte değerlendirdiğimizde iş daha da zorlaşmaktadır. En önemlisi Buharî sened ve metin farklılıklarının da işi zorlaştırdığını ifade etmiştir.

Bununla birlikte “ümmetin rahmete mazhar oluşuna ve ahirette azap görmeyeceğine” dair hadîsi anlamaya ve yorumlamaya çalışan şarihlerimiz de bulunmaktadır. Şimdi bu şarihlerimizin açıklamalarını görelim.

Hadîsle ilgili yorumlar

Şarihlerimiz hadîste söz konusu olan problemin farkındadırlar. Bu problemi çeşitli şekillerde gidermeye çalışmışlardır.

Münâvî (ö. 1031/1622)'ye göre ümmet-i merhûme rahmete mazhar olmuş bir ümmet demektir. Bu ümmetin rahmete mazhar oluşu birkaç yöndendir:

a. Ziyade bir rahmete mazhar olmuşlardır.

b. Kendilerine olan nimet tamamlanmıştır.⁸⁶

Azîmâbâdî (ö. 1329/1911), rahmete mazhar oluşun diğer bir yönü üzerinde durur. Ona göre daha önceki ümmetlere yüklenen ağır teklifler hafifletilmiştir. Meselâ, tevbede nefsin katli yoktur. Zekat için malın dörtte biri değil, kırkta biri verilmektedir. Temizlik için necaset bulaşan yer kesilip atılmaz, yıkanması yeterlidir.⁸⁷

⁸⁵ Beyhakî, *Şuabu'l-imân*, I, 342-343.

⁸⁶ Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, (thk. Ahmed Abdusselam), Beyrut, 1994, II, 233.

⁸⁷ Azimabadî, *Avnu'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebi Davud*, (thk. Abdurrahman Muhammed Osman), Beyrut, 1979, XI, 359.

Bu izahlar Ümmet-i Muhammed'in rahmete mazhar oluşunun nedenlerini açıklayabilir, fakat "ahirette azap görmemesinin" nedenlerini açıklayamaz. Zira bu hadîste ümmetin rahmete mazhar oluşu, ahirette azap görmeyecekleri hususuyla irtibatlandırılmıştır. Ayrıca "rahmete mazhar olma" dünyadaki tekliflerin hafifletilmesi anlamında olmamalıdır. Hadîsin devamı onların ahirette rahmete mazhar olduklarını, diğer bir ifadeyle affedildiklerini ortaya koyar. Hadîsin her iki tariki de kabul edilse rahmetin ahiretle ilgili olduğu söylenebilir. Zira tariklerin birinde geçen katl, zelzele ve fitenlerin azap olması ahiretteki azabın yerine geçmesiyle ilgilidir. Diğer tarikte geçen diğer din müntesiplerinin kurtuluş için fide olması da ahiretle ilgilidir.

Bundan dolayı "ümmetin ahirette azap görmemesi" de izah edilmelidir. Münavî, bu ifadeyi şu şekilde açıklar: "Bu ümmetten azap görenler ateşin acısını hissetmeyeceklerdir. Çünkü onlar ateşe girdiklerinde orada öldürüleceklerdir".⁸⁸ Münavî'ye göre bazıları maksadın vücudun tamamına azap olmadığını söylemiştir. Çünkü hadîslerde abdest uzuvlarının azap görmeyeceği ifade edilmiştir. Ancak Münavî, bu yorumun zorlama olduğunu belirtmiştir.⁸⁹ Oysa bu yorum zorlama olduğu gibi Münavî'nin yorumu da zorlamadır. Zira yukarıda değindiğimiz hadîste cehennem ateşinin insanları öldüreceği, kömür haline getireceği, sonra şefaate oradan çıkacakları ifade edilmektedir. Daha önce Nevevî'nin de belirttiği gibi bir müddet azap gördükten sonra Allah onların ölmesini takdir edecektir. Ayrıca şefaet, günahları yüzünden azap gören mü'minler için söz konusu olduğuna göre onların ateşin acısını hissetmeyeceklerini söylemek gereksizdir. Ateşin acısını hissetmedikten sonra azaptan bahsetmenin de bir anlamı yoktur.

Azimabadî, ahirette azabın olmamasını, kafirlerin maruz kalacağı şekilde bir azabın olmaması ile açıklamıştır.⁹⁰ Mesela kafirlerin azabı ebedîdir, mü'minlerin

⁸⁸ Münavî, *Feyzu'l-kadîr*, II, 233.

⁸⁹ Münavî, *Feyzu'l-kadîr*, II, 233.

⁹⁰ Azimabadî, *Avnu'l-ma'bûd*, XI, 359.

azabı ise geçicidir. Hadîste böyle bir ayırımı ima edecek bir ifade bulunmamaktadır. Hatta “ümmetin ahirette azap görmeyeceği” şeklindeki ifadenin siyak ve sibakı ümmetin hiçbir şekilde azap görmeyeceğine dair manayı kuvvetlendirmektedir.

Tîbî (ö. 743/1342) ise bu hadîsi şöyle izah eder: “Bu hadîs, Muhammed ümmetini övmüş ve diğer ümmetler arasında Allah’ın rahmetine mazhar olmada ayrıcalıklı kılmıştır. Dünyada bu ümmetten birinin ayağına bir diken batsa, Allah bunu ahirette o kimsenin günahlarına keffaret kılacaktır.⁹¹ Bu özellik diğer ümmetlerde bulunmamaktadır”.⁹² Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Tîbî’nin bu açıklamasına itiraz etmiş ve onun diğer ümmetlerle ilgili sözünün delile muhtaç olduğunu söylemiştir.⁹³ Ayrıca Tîbî’nin bu açıklamaları “ayağına diken batmayan, her türlü konfor içinde yaşayan, üstelik bunların yanında günah işleyen, bunda ısrar eden bu ümmetten bir feridin” durumunun ne olacağını izah etmemektedir. Eğer hadîsi Tîbî’nin açıkladığı şekilde anlarsak onu “ümmetimin bir kısmı rahmete mazhar olmuştur” biçiminde telakki etmemiz gerekir. Ancak hadîsin genel ifadeleri onun bu şekilde anlaşılmasına izin vermemektedir.

Bazı alimler, Hz. Peygamber’in büyük ve hatta küçük günah işleyenlerin ceza göreceğini beyan eden hadîsleri dikkate alarak bu hadîsin mutlak bir üslupla kimsenin azap görmeyeceğini ifade etmesini müşkil olarak değerlendirmişlerdir. Bundan dolayı hadîsi “ümmetten murad, Allah ve Resulu’nun emirlerini tam olarak yerine getirip yasaklarından tam olarak kaçan kimselerdir” şeklinde te’vil etmişlerdir.⁹⁴ Bu durumda ümmetin rahmete mazhariyeti bir gruba tahsis edilmiş olmaktadır.

⁹¹ Bu durum Müslim’in naklettiği bir hadîste ifade edilmiştir. Bkz. Birr, 51.

⁹² Tîbî, *el-Kâşifan hakâiki’s-sünen*, (thk. Nuaym Eşref vd.), Pakistan, 1413, X, 43.

⁹³ Ali el-Kârî, *Mirkâtu’l-mefâtih*, (thk. Sıtkı Muhammed Cemil), Beyrut, 1994, IX, 244.

⁹⁴ Ali el-Kârî, *Mirkâtu’l-mefâtih*, IX, 244. Elbanî de aynı görüştedir. Ona göre ümmetle murâd, hepsi değil, onların çoğunluğudur. Zira temizlenmek için bazılarının cehenneme gireceği kesindir. Elbanî, *Silsiletü’l-ahâdîsi’s-sahîha*, II, 649.

Halbuki rahmete mazhar olan ümmeti “bir kısmı” ile tahsis etmek hadisin siyak ve sibakına uymamaktadır. Zira hadisin devamında katl, zelzele ve fitnelerden bahsedilmektedir. Bu hususlar ümmetin her ferdi için geçerli ve umumidir. Genel olarak bela ve musibetlerin günahlara keffâret olduğunu dikkate aldığımızda⁹⁵ ümmetin bir kısmının bundan yararlanacağını ve bunun ümmetin bir kısmı için geçerli olduğunu söylemek tutarsızlık olur.

Bununla birlikte “ümmetin bir kısmının rahmete mazhar oluşu ve onların azap görmemesi” rivayetin bazı tariklerinde geçen “ateşten kurtuluşlarının fidyesi olarak diğer din müntesiplerinin onların yerine cehenneme sokulacağına” dair ifadeyle çelişmektedir. Bu durum şunu göstermektedir: Dünyadaki bela ve musibetlerin günahlara keffâret olması bir gerçektir. Bu durum rivayetin bazı tariklerinde ifade edilmektedir. Fakat diğer tariklerde hadîs, ateşi hak etmiş insanlardan bahsetmektedir. Bu durum, onların da fidye yöntemiyle cehennemden kurtulduğunu göstermesinin yanısıra azap görmeyeceklerin “bir kısım” değil, “umumi” olduğunu da gösterir. Ayrıca hangi tarihin esas alınacağı da problem arz etmektedir. Zira her ikisi de aynı kanaldan nakledilmiştir.

Ali el-Kârî de hadîsin büyük günah işlememiş olanlara hâs olma ihtimalinden, hatta daha özel bir cemaate işaret edilmiş olabileceğinden bahsetmiştir. Bütün bu söylenenlerle birlikte Ali el-Kârî, hadîste söz konusu olan müşkilin giderilemeyeceğini belirtmiştir. Ona göre hadîste asıl söylenmek istenen şey, bu ümmetten bir grubun ahirette ceza çekeceği, ancak cezadan sonra gerek şefaata gerekse afv-ı ilahî ile cehennemden çıkacağıdır.⁹⁶

Ali el-Kârî, bu şekilde hadîsi şefaata hadîsleriyle uzlaştırmak istemiştir, ama hadîsin genel ve açık manasının buna izin vermediği ortadadır.

Son olarak bu izahlara şunu ilave etmek istiyoruz: Hadîs zelzele, bela ve

⁹⁵ Mü'minin başına gelen sızı, meşakkat, hastalık, hüznün ve kederlerin hatalarına keffâret olacağı hadîslerde ifade edilmiştir. Bkz. Buhârî, Merzâ, 1; Müslim, Birr, 52.

⁹⁶ Ali el-Kârî, *Mirkâtu'l-mefâtiḥ*, IX, 244.

musibetlerin günahlara keffaret olacağını ima etmesinin yanında katli ve fitnelerin de böyle olacağını ima etmektedir. Zلزelerinin kişinin günahlarına keffaret olacağı açıktır. Daha önce de belirttiğimiz gibi sızı, hastalık, hüZün, keder, diken batması gibi fiiller de mü'minin günahına keffaret olacaktır. Bu sayılanlarda dikkat edilecek husus fiillerin bireysel ve mü'minin iradesi dışında cereyan etmiş olmalarıdır. Katli de haksız yere veya hata ile öldürölme olarak anlayabiliriz. Buna göre bu haksızlığa uğrama veya hata ile öldürölme kişinin günahlarına keffaret olacaktır.

Ancak fitneyi nasıl anlayacağız? Fitne “Mallarınız ve çocuklarınız sizin için bir fitnedir”⁹⁷ ve “Size kadınlardan daha zararlı fitne bırakmadım” hadisinde⁹⁸ “imtihan” anlamında kullanıldığı gibi genel olarak “kıyamet alametleri ve iç karışıklıklar” için de fitne kelimesi kullanılmaktadır. Bununla birlikte hadiste bu kelimenin “fiten” şeklinde kullanılması daha ziyade ikinci anlamı çağrıştırmaktadır. O halde fitnenin kişinin günahlarına keffaret olması nasıl olacaktır? Şayet bütün taraflarıyla birlikte fitnelere karışanlar rahmete mazhar olacaksa, bunu anlamak gerçekten zorlaşacaktır. O halde fitne kelimesini tarafları açısından şöyle tasnif edebiliriz:

- a. Fitne çıkaran, fitneye düşürenler
- b. Fitneye maruz kalanlar

Böyle bir durumda fitneye maruz kalanların rahmete mazhar olabileceğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla hadiste genel olarak geçen fitne kelimesini de bu şekilde kayıtlamamız gerekmektedir. Fakat daha önce kaydettiğimiz, Abdullah b. Yezîd rivayetinin bağlamı “fitne” kelimesinin bu şekilde kayıtlanmasına engel teşkil etmektedir.

Sonuç

Hadis çalışmalarında illet, öteden beri önemini muhafaza eden bir konudur.

⁹⁷ Tegâbun, 15.

⁹⁸ Buharî, Nikah, 18; Müslim, Zikir, 97; Tirmizî, Edeb, 31.

İlet konusunda sened araştırmasına ağırlık veren alimlerimiz metni de ihmal etmemişlerdir. Hadîs metni çeşitli şekillerde illet taşıyabilmektedir. Bunlardan biri de hadîsin bir başka hadîsle tearuz etmesi durumudur. Bu çalışmada bahis mevzu olan hadîs böyle bir illet taşımaktadır.

Şarihlerimiz hadîsin sahih oluşundan yola çıkarak hadîsi te'vil etmişlerdir. Fakat hadîsin açık anlamı te'vile müsait görünmemektedir. Buna göre hadîs ümmetin hepsinin rahmete mazhar olduğunu ve ahirette azap görmeyeceğini ifade etmektedir. Bu haliyle hadîs Buharî'nin isabetli bir şekilde belirttiği gibi şefaati ve ümmetten bir topluluğun cehenneme girip sonra çıkacağını beyan eden hadîslerle çelişmektedir. Bu durumda bazı tariklerden sahih olarak nakledilen bu hadîs metnindeki çelişki dolayısıyla illetli olmaktadır. Buharî bu illetten dolayı, sayı itibariyle daha çok ve daha açık olan şefaati ve ümmetten bir topluluğun cehenneme girip sonra çıkmasıyla ilgili hadîsleri tercih etmiştir.

Bununla birlikte metninde başka bir problem vardır. O da “ümmetime ahirette azap yoktur” ifadesinden sonra iki farklı bölümün gelmesidir. Bunlardan biri “azabın bu dünyada vuku bulacağına” dair ifadelerdir. Diğerisi ise “kıyamet günü başka din müntesiplerinin mü'minler için cehennemden kurtuluşun fidyesi olmalarına” dair ifadelerin geçtiği rivayetlerdir. Aynı raviden nakledilen bu rivayetin böyle farklı anlamlar ortaya çıkarması dikkat çekmektedir. Bununla birlikte yine Ebu Burde'den nakledilen bazı rivayetlerde ise sadece kıyamet günü fide olayı geçmektedir. Böyle olunca hadîsin anlaşılması güçleşmekte, hadîslerin birbirine karışma ihtimali artmakta ve illetli bir duruma düşmektedir.

Aslında hadîste geçen “onlara ahirette azap yoktur” ifadesi olmazsa, geri kalanını yorumlamak mümkündür. Bu hadîsin “ümmetin, rahmete mazhar oluşu, başına gelen bela ve musibetlerin günahlarına keffaret olması itibariyle bu rahmete dahil olması” şeklinde genel olarak vermek isteği mesaj, İslam'ın genel ilkelerine uymaktadır. Fakat büyük bir ihtimalle hadîs, ravilerden kaynaklanan bir hata ile

veya ravinin anladığı manayı biraz daha umumileştirmesi suretiyle “ümmetin ahirette azap görmeyeceği” şeklinde nakledilmiş olabilir. Bu ifade ise hadîsi problemlili hale getirmekte, diğeri bir ifadeyle illetli kılmaktadır. Bununla birlikte bu ifadenin yer almadığı, Ebu Hanîfe ve Muaviye b. İshak kanalıyla ayrı ayrı Ebu Burde’den nakledilen iki tarik ve Ebu Burde’nin Abdullah b. Yezîd’den çok kısa olarak naklettiği rivayet dikkate alındığında böyle bir metnin illetten uzak olduğu söylenebilir. Zaten bu tariklerin dışındaki rivayetlerin hepsi eleştiriye maruz kalmıştır.

Bu noktada özellikle bir şeyi vurgulamak istiyoruz: Hadîste diğeri hadîslere aykırı bir durum olsa da sahih tarikten gelen bu rivayetlere “mevzu hadîs” denilemez. Bu tür hadîsler çeşitli illetlerden dolayı muallal duruma düşmektedir. Dolayısıyla her ne kadar delil olma açısından bir problem varsa da muallal bir hadîsi mevzu hadîs kapsamına dahil etmek mümkün değildir.

Hadiste İlet: Ümmetin Faziletiyle İlgili Bir Hadisin Değerlendirilmesi

DİNİ YAŞAYIŞIN FARKLI GÖRÜNTÜLERİ VE DOGMATİK DİNDARLIK

Dr. Asım YAPICI

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

A. GİRİŞ

Dinî yaşayışın tek boyutlu olmadığı düşüncesinden hareket eden bu çalışma hem dindarlık biçimlerini hem de dinî yaşayışın farklı görüntüleri arasında yer alan dogmatik dindarlık şeklini incelemeyi kendisine konu olarak seçmiş bulunmaktadır. Amacımız ise, dinî yaşayışın farklı tiplerini psikolojik bir bakış açısıyla inceleyerek dogmatik dindarlığın tespitine yönelik bir ölçek teklif etmekten ibarettir. Bu sebeple, öncelikle gerek İslam gerekse Hıristiyan-Batı kültüründe dile getirilen dindarlık tiplerini genel bir panorama içerisinde sunmak, daha sonra da sosyo-kognitif bir kritere dayanarak yeni bir dindarlık tiplemesi ve bu tipleme içerisinde dogmatik görüntü arz eden kişilerin belirlenmesine imkân verdiğini düşündüğümüz bir ölçeği ilim dünyasına sunmak istiyoruz.

B. DİNİ YAŞAYIŞ BİÇİMLERİ VE DİNDARLIĞIN FARKLI GÖRÜNTÜLERİ

Bilindiği gibi insanların dinî yaşayışlarını genel çizgiler içerisinde belirlemeye ve buradan hareketle dindarlık tiplerini ortaya çıkarmaya çalışmak din psikolojisinin ilgilendiği konulardan birisidir¹. Ancak bu, sanıldığı kadar kolay bir

¹ Yavuz, Kerim, "Din Psikolojisinin Araştırma Alanları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi V*, Erzurum 1982, s. 100.

iş değildir². Zira böyle bir girişimde en azından iki temel güçlük söz konusu olmaktadır: Bunların *birincisi* dindarlık tipolojilerinin neye ve hangi kritere göre oluşturulacağı, *ikincisi* ise çok çeşitli dinî yaşayış şekillerine sahip olan dindarların belirli tiplerde nasıl toparlanabileceği meselesidir. Dinî açıdan aynı duyguları, düşünceleri, tasavvurları, korkuları, beklentileri, kısaca dinî yaşayışı birbirinin aynısı olan iki kişiyi göstermenin psikolojik açıdan mümkün olmadığını düşünecek olursak, bir dindarlık tipolojisi ortaya koymanın ne kadar zor olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır³. Çünkü dindarlığı ve buradan hareketle dinî yaşayış biçimlerini sınıflandırmak, aynı zamanda onları belli kavramlar altında toplamak ve buradan hareketle bir tanımlamaya ulaşmak demektir. Bu ise en azından dinin tanımlanması kadar zor bir iştir. Sonra yapılacak her tanım ve kavramlaştırma ister istemez meselenin belli yönlerine dikkat çekerken bir başka yönünü ihmal etmek durumundadır. Başka bir deyişle, kelimeler ve kavramlar işaret ettiği bazı şeyleri açığa vururken, bazı şeyleri de müphem bırakırlar. Bu anlamda bir şeyin “*isimlendirilmesi*” gerçeğinin belli kısımlarının bir kelime içerisine hapsedilmesi anlamını taşımaktadır. Esasen bunu aşmak için de sürekli yeni isimler ve kelimeler icat edilerek gerçeklik daha çok kavranmaya çalışılır⁴. Böylece icat edilen her yeni kavramla gerçeğin tanımlanması bir yandan daha kolay bir hal alırken, öte yandan meselenin farklı boyutlarına dikkat çekildiği için, asıl anlamın belirsizleşmesi ya da kaybolması ihtimali de söz konusu olabilir. Bunun da ötesinde kelimeler ve kavramlar gerçeği genelleştirerek dile getirdikleri için, detaylar görmezlikten gelinmektedir⁵, yani burada bir nevi ana hatlarıyla bir grupta,

²) Hodgson’a göre dindarlık şekillerini incelemek sanat eserlerinde kullanılan üslupları incelemekten hem daha zordur hem de daha önemlidir. Bk. Hodgson, Marshall G. S, “Müslüman Bireylerin Dindarlığı: Tarihle ve Nefisle Yüzleşmeler”, *İslam’ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Tarih ve Bilinç I*, (Çev. Metin Karabaşoğlu), İz Yayınları, İstanbul 1993, s. 320.

³) Yavuz, “*Din Psikolojisinin Araştırma Alanları*”, s. 100.

⁴) Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1995, s. 34.

⁵) Koç, *Din Dili*, s. 34.

başka bir ifadeyle *kategorizasyon* söz konusudur. Belirli açılardan birbirine az ya da çok benzeyen hususları aynı kavram altında algılama ve değerlendirme anlamına gelen bu süreçte ise, olguların birbirinden farklılaşan yönleri göz ardı edilerek, benzerlikler üzerine vurgu yapılır⁶. Tanımlara gelince, onlar da olguları ve bunlara işaret eden kavramları sınırlama özelliğine sahiptir. Bu anlamda bir şeyin tanımlanması aslında onun sınırlarının belirlenmesi olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla tanımlar ilgili kavramları gerektiği şekilde dile getiren açıklamalar değildir. Belki de bu sebeple Berger, tanımların doğaları gereği “doğru” ya da “yanlış” olmadıklarını, ancak gerçekliği az ya da çok betimlediklerini veya olguları anlamada az ya da çok faydalı olabileceklerini söyleyerek tarifler üzerinde durmanın fazla bir öneminin olmadığını belirtmektedir⁷.

Din olgusunu ve buna bağlı olarak dindarlığı ve dindarlık biçimlerini kavramlaştırma ve tanımlama hususunda da aynı şeyler söz konusudur. Yapılan hiçbir tanım, sınıflama ve kavramlaştırma din ve dindarlığı tam olarak açıklayabilecek güçte değildir. Çünkü Fromm’un da belirttiği gibi, din üzerinde yapılacak her açıklama, başta nasıl bir terminolojinin kullanılacağı meselesi olmak üzere pek çok sıkıntıyı beraberinde getirmektedir⁸. Araştırmacılar kendi ilgi alanlarına göre farklı tanımlar ve farklı kavramlar ortaya koymuşlardır⁹. Kuşkusuz

⁶ Bk. Leyens, Jacques-Philippe, *Sommes-Nous Tout des Psychologues? Approche Psychosociale des Théories Implicite de Personnalité*, Mardaga, Bruxelles 1983, s. 35; Tajfel, Henri, “La Catégorisation Sociale”, *Introduction à la Psychologie Sociale*, Ed. Serge Moscovisi, Librairie Larousse, Paris 1972, s. 272; Duijker, H. C. J., “Les Attitudes et Relations Interpersonnelles”, *Les Attitudes*, Ed: H. C. J. Duijker, P. Fraise, R. Meili, P. Oléron, J. Paillard, PUF 1961, Paris, s. 92-94.

⁷ Peter, Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, (Çev. Ali Çoşkun), İnsan Yayınları, İstanbul 1993, s. 89.

⁸ Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Din*, (Çev. Aydın Arıtan), Arıtan Yayınları, İstanbul 1993, s. 45.

⁹ Din üzerinde araştırma yapan bilim adamları dinin nasıl tanımlanacağı hususunda farklı görüşler ileri sürmektedirler. Bk. Vergote Antoine, *Psychologie Religieuse*, Bruxelles 1966, s. 16-20; Meslin, Michel, *L’expérience Humaine du Divin*, CERF, Paris 1988, s. 23-61; Willaime, Jean-Paul, *Sociologie des Religions*, Que sais-je, PUF, Paris 1995, s. 114-125; De Laubier, Patrick, *Le Phénomène Religieux*, AURORE, Paris 1999, s. 33-90; Vieillard-Baron, Jean Louis, “Quel est le Sujet de Religion”, *Religiosité Religions et Identités Religieuses*, Ed: P. Million,

bunlar dinî ve dindarlık olgusunu anlama hususunda işlevseldir. Zira her açıklama hakikatin bir yönüne ışık tutmakta, dikkatleri meselenin bir yönü üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Ancak bu, gerçekliğin yeterince açıkladığı anlamına gelmemektedir. Bu sebeple özellikle dinî yaşantı biçimlerini belli kavramlara ve sınıflamalara dayalı bir şekilde ele alan açıklamaların hiç birisi meseleyi enine-boyuna ortaya koyabilecek bir imkâna sahip değildir. Dolayısıyla yapılan dindarlık tiplmeleri araştırmacılara kolaylık sağlayan teorik bir çerçeve ve konu hakkında rahatça konuşmaya imkân veren kognitif bir kategorizasyon olmaktan öteye gidememektedir. Çünkü Yavuz'un da belirttiği gibi, insanı tamamen tanıyıp anlamak ve onların ideal bir şekilde tipolojisini ortaya koymak mümkün değildir. Ancak bunun mümkün olmaması bu hususta çalışmalar yapılmasına engel bir durum da değildir¹⁰. Bununla birlikte bu tür çalışmaların daha da artması ve gerek ferdin gerekse toplumların dinî hayatını besleyen ve yönlendiren, hatta bir anlamda dinî hayatın kendisinden beslendiği dindarlık şekillerini çok daha farklı yapı ve formlar içerisinde ele almak hem dindarın iç dünyasına daha kolay nüfuz edilebilme imkanını verecektir, hem de belli sosyal grupların, sosyal sınıfların, sosyal kategorilerin, kısaca belirli sosyo-kültürel ortamlarda tezahür eden dindarlık şekillerinin anlaşılmasını mümkün kılacaktır.

Université Pierre Mendes Frances, Grenoble 1998, s. 45-64; Vergote, Antoine, *Din İnanç ve İnançsızlık*, (Çev. Veysel Uysal), MÜİFV Yayınları, İstanbul 1999, s.14-20; Yaparel, Recep, "Dinin Tarifi Mümkün mü?", *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi IV*, İzmir 1987, s. 403-414; Altson, William P., "Din", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi XVIII*, Ankara 1972, s. 163-175; Birand, Kamiran, "Dinin Mahiyeti Üzerine", *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi VI*, Ankara 1959, s. 120-143; Birand, Kamiran, "Din Kavramının İncelenmesi Hakkında", *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi VIII*, Ankara 1961, s. 15-18; Sadece dinin tanımlanması değil, dinin kaynağını oluşturan "kutsal"ın ne olduğu meselesi de sürekli tartışmalara konu olan bir husustur. Bk. Vergote, Antoine, "Equivoques et Articulation du Sacré", *Archivio di Filosofia*, (Diretto da: Enrico Castelli), Istituto di Studi Filosofici, Roma 1974, s. 471-492; Meslin, *L'expérience Humaine du Divin*, 63-97; Meslin, *L'expérience Humaine du Divin*, s. 63-97; Michel, Meslin, *Pour une Science des Religions*, Editions du Seuil, Paris 1973, s. 68-76.

¹⁰⁾ Yavuz, Kerim, "Din Psikolojisinin Araştırma Alanları", s. 100.

Bilindiği gibi 1960'lı yıllara gelinceye kadar din konusunda yapılan çalışmalarda Tanrıya inanç, dinî ibadetlere katılım ve bir dinî gruba aidiyet gibi göstergeler dindarlık işareti olarak kabul edilirken¹¹, daha sonra özellikle Glock'un (1962) çalışmalarıyla başlayan süreçte dindarlık çok boyutlu bir şekilde kavramlaştırılmaya başlanmıştır. Yaşayan dünya dinlerini inceleyen Glock çalışma arkadaşı Stark'la birlikte *duygu, inanç, ibadet, bilgi ve etki* olmak üzere beş boyutta ele aldığı dindarlığın farklı şekillerde ve düzeylerde olmak üzere hemen hemen her dinde bulunduğunu ortaya koymaya çalışmıştır¹². Dinin ve dindarlığın beş farklı düzeyi olduğu hususunda ısrar eden bu çalışma şunu göstermiştir ki, bir kişiyi dindar olarak değerlendirip değerlendirmeme hususunda sadece inanç ve ibadetlere devamlılık yeterli bir ölçü değildir. Bu araştırma geleneği Lenski (1963), Faulkner ve DeJong (1966), King (1967), King ve Hunt (1969, 1975), Hilty ve Morgan (1985), Slik (1994) vs. araştırmacılar tarafından yeni boyutlar ilave edilerek devam ettirilmeye çalışılmıştır¹³.

Aslında her insanın kendisine has özellikleriyle yaşadığı dindarlığını Weberci anlamda “*ideal tipler*”¹⁴ içerisinde ele almak son derece güçtür. Ancak araştırmacılar insanların dinî hayatlarında çok çeşitli şekillerde tezahür eden farklılıkları ve benzerlikleri gösterebilmek için bir takım tipolojiler geliştirmeye çalışmışlardır.

¹¹) Yaparel, Recep, *Yirmi-Kırk Yaş Arası Kişilerde Dini Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1987, s. 37; Köktaş, M. Emin, *Türkiye’de Dini Hayat*, İşaret yayınları, İstanbul 1993, s. 50-51.

¹²) Bk. Stark R./ Glock C. Y., “Dimensions of Religious Commitment”, *Sociology of Religion*, Ed. Roland Robertson, PenguinNew York 1969, s. 253-261; Glock, Charles Y., “Birleşik Devletlerde Dinsel Bir Uyanış Var mı?”, *Toplum Bilimleri Sözlüğü*, Ed: R. Boudon, P. Lazarsfeld, (Çev. Esen Sinanoğlu), UNUSCO Türkiye Milli Komisyonu, Ankara 1982, s. 53-55; Glock, Charles Y., “Dindarlığın Boyutları Üzerine”, *Din Sosyolojisi*, Der. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş, (Ter. M. Emin Köktaş), Vadi Yayınları, Ankara 1998, s. 253-273.

¹³) Bk. Onay, Ahmet, “Dindarlık Ölçme Çalışmaları: Dindarlık Ölçümünde Üç Farklı Yaklaşım ve Ölçmenin Esasları”, *İslami Araştırmalar* 14, sayı: 3-4, 2001, s. 441-442.

¹⁴) Daha fazla bilgi için, Bk. Özlem, Doğan, *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 97-136.

İnsanların sayılamayacak çeşitlilikte yaşadıkları dinî hayatlarını bir takım benzerliklerden hareketle belirli kavramlar altında toplamaya hizmet eden bu tür dindarlık tipolojileri genel olarak *özel* ve *nitelendirici* anlayışlarla yapılmaktadır. Dinî hayatın şiddet ve yoğunluğundan hareket eden özel anlayış bizzat dindarlıktan ve dinî yaşayıştaki bireysel farklılıklardan hareketle ortaya konmaktadır. Niteleyici anlayış ise çeşitli dinî yönelimlerin tipolojileri üzerinde ısrar eder. Ancak burada dile getirilen sınıflamalarda dindarlığın yoğunluk ve biçimi üzerinde durulmaz. Aksine bu yaklaşımın temelini dindarlıkta çok boyutlu değişkenlerin söz konusu olduğu şeklindeki analitik düşünce oluşturmaktadır¹⁵. Buradan hareketle aşağıda vereceğimiz sınıflamaların bir kısmının *özel* bir kısmının ise *niteleyici* anlayışa dayandığını rahatlıkla söyleyebilir. Bununla birlikte bazı sınıflandırmalarda hem *özel* hem de *nitelendirici* kavramların birlikte kullanıldığı da görülmektedir.

Gerek İslam gerekse Hristiyan bilim çevrelerinde yapılan çalışmalar da sosyologlar, psikologlar, ilahiyatçılar... insanların dinî yaşayışlarını ve buna bağlı olarak dindarlık biçimlerini farklı şekillerde sınıflandırılmaktadırlar. Dolayısıyla yapılan sınıflamalar ve ortaya konan tipler bunları dile getirenlerin meslekî eğilimlerine göre sosyolojik, sosyal psikolojik, psikolojik, teolojik, kültürel, hatta sosyal antropolojik bir karakter arz etmektedir. Buradan hareketle çok farklı dindarlık tiplerinin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü dindarlığın hangi kritere göre belli bir sınıflama içerisine yerleştirileceği meselesi, ister istemez, yapılan dindarlık tiplerini etkilemektedir. Bunun da ötesinde, dinin veya onu etkilemesi muhtemel diğer faktörlerin bağımlı ya da bağımsız bir değişken olarak ele alınması da farklı dindarlık şekillerini gündeme getirmektedir.

Bilindiği gibi dindarlığın iki temel görüntüsü vardır. Bunlar *kişisel dindarlık* ve *toplumsal dindarlık*tır. Dinin özünü özellikle duygu ve tecrübe boyutunda yaşanan kişisel dindarlık oluşturmaktadır. Ferdin ilahî olanla ilişkisi içerisinde ortaya çıkan

¹⁵⁾ Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat*, s. 48.

duygulanımlar ve bu arada tezahür eden huşu, vecd, korku, ümit, bağlanma, sığınma, tövbe, arınma hissi, ruhsal huzur vb. psikolojik haller dindarlığın şahsî görüntüleri olarak kabul edilebilir. Esasen bu tür yaşantılar her insanda olsa da herkes bunları farklı şekillerde yaşamaktadır¹⁶. Kimi fertlerde kişisel dindarlık alelade merak ve zevklere mukabil, sessiz ve kendi halinde bir fon gibidir. Bazılarında ise varoluşsal bir tecrübe ve yönlendirici bir güç haline gelebilir. Her iki halde de kişisel dindarlığın belki özel bir dinî cemaate bağlı oluşun sosyal sonuçlarından tamamen farklı kendine özgü bir takım sonuçları vardır. Çünkü bir insanın dine bağlanması ilk planda kişisel bir hadisedir. Her insanın kendisine has bir kişilik yapısı, karakteri ve bunlara bağlı olarak beklentileri, korkuları, istekleri, eğilimleri vs. olduğu için onun dinî tasavvurları, dinî duygu ve düşünceleri, dinî tecrübeleri de biriciktir. Bu anlamda bazı şahsiyet tiplerinin dindarlığı bir ilahî güzellik duygusunun şaşaalı bir biçimde ifade olunmasına kadar varabilir. Bazılarında ise ilahî bir atmosfer içerisinde gündelik bir tavır şeklinde ortaya çıkan dinî yaşayış, başkaları tarafından kişisel nezaketsizlik olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte kişinin dindarlığı, dinde samimiyeti ya da samimiyetsizliği çok farklı tarzlarda tezahür edebilir. Çünkü dindarlık şekilleri farklı dinî geleneklerde, farklı kültürlerde, hatta aynı toplum içerisindeki farklı sosyal gruplarda büyük değişiklikler gösterebilmektedir¹⁷. Bu bağlamda farklı bireylerin yaşadığı kişisel dindarlık biçimlerinin en azından dış şekil itibariyle benzerlikler veya aynilikler arz etmeye başlayınca dindarlığın belli formlarının toplumsal bir karakter kazanmaya, inançların ve uygulamaların da gelenekselleşmeye başladığı görülür. Aslında bu doğal bir süreçtir. Çünkü dinler ilk ortaya çıktığı andan itibaren taraftar toplayabilmek için önce teker teker bireylerin iç dünyalarına nüfuz etmek istemektedir. Bu dinî bir sosyal yapının oluşumundaki ilk aşamadır. Daha sonra kişisel olarak farklı dindarlık şekilleri gösterecekler de, aynı inanç, ibadet ve ahlak

¹⁶) Glock, “*Dindarlığın Boyutları Üzerine*”, s. 254.

¹⁷) Hodgson, *İslam'ın Serüveni I*, s. 321.

esaslarını benimseyenler arasında onları diğerlerinden ayıran belli bir dini kimlik ve bu kimliğin gerekleri olarak ortak ayinlere dayalı ortak bir dindarlık şekli gelişmeye başlar. Bu durum kişisel dindarlıkların yok olduğu anlamına gelmez. Her dindar bir yandan kendi biricikliği içerisinde dinini yaşarken, öte yandan bu kişisel dindarlıklar ortak dinî geleneklerin temellerini oluşturur. Bu arada şu hususu özellikle vurgulamak gerekir ki, kişisel dindarlıkla toplumsal dindarlık arasında da çok sıkı bir ilişki vardır. Zira kişisel dindarlık her ne kadar kişiye has ve biricik olsa da, ferdin içinde yaşadığı dinî çevrenin ve orada yaygın olan dinî geleneklerin etkisiyle şekillenmektedir. Başka bir deyişle, inananların dindarlık şekillerinin oluşmasında içinde yaşanan sosyo-kültürel ortam ve geleneklerle birlikte orada yaygın olarak bulunan dinî anlayışlar ve dinin dünya görüşü büyük oranda etkili olmaktadır¹⁸. Bütün dinlerde kişisel bir bağlılık söz konusuysa da benzer psikolojik yapılar gösteren kişiler bile farklı dinî gelenekler içerisinde farklı dindarlık biçimleri gösterebilirler. Mesela İslamın ve Protestanlığın manastır hayatını uygun bulmadığı ve müntesiplerinden böyle bir talepte bulunmadığı bilinmektedir. Bununla birlikte söz konusu bu iki gelenekte de, Katolik veya Budist olsaydı mutlaka keşiş olurdu denilen kişiler dinî bağlılıklarını farklı biçimlerde ifade etme imkanı bulabilirler¹⁹. Çünkü her dinî gelenek mensuplarından farklı beklentiler içerisindedir²⁰. Başka bir deyişle, dinler kendi modellerine göre bireyler yetiştirmek isterler²¹. Bu da onların dindarlık şekillerine yansıyan bir durumdur. Esasen kişisel ve toplumsal dindarlık olarak tanımlanan söz konusu iki olgu da bu noktada iç içe girmektedir.

¹⁸) Catalan, Jean-François, *L'Homme et Sa Religion: Approche Psychologique*, Desclée de Brouwer, Paris 1994, s. 98-100, 135-137.

¹⁹) Hodgson, *İslam'ın Serüveni I*, s. 322.

²⁰) Glock, "Dindarlığın Boyutları Üzerine", s. 253.

²¹) Yavuz, "Din Psikolojisinin Araştırma Alanları", s. 92.

Dinî inançların oluşmasında toplumsal geleneklerle birlikte hem araştırma ve bilgi, hem de inancın kişisel olarak özümsemesi ve içselleştirilmesi üzerinde yoğunlaşan sınıflamada ise *taklîdî* ve *tahkikî dindarlık* olmak üzere iki farklı tipten bahsedilmektedir. İslam kültürü içerisinde yaygın olarak kullanılan bu tür bir sınıflamaya göre delillere dayanmaksızın büyük oranda çevrenin telkini ile meydana gelen ve adeta kişinin içinde doğup büyüdüğü toplumda yaşamış olmasının tabii bir sonucu olarak tezahür eden dindarlık biçimine *taklîdî dindarlık* denmektedir. Neye, niçin ve nasıl inandığının bilincinde olan kişinin dindarlığı ise *tahkikî olarak* değerlendirilmektedir²². Hıristiyan araştırmacılar tarafından da kabul edilen bu sınıflamaya göre *tahkikî dindarlık* özümsemiş ve içselleştirilmiş bir karakter gösterirken, kurumsallaşmış olan *taklîdî dindarlık* geleneksel ve kültürel bir görüntü arz etmekte, bu sebeple de çoğu kere bireyin iç dünyasına nüfuz edememektedir²³. W. James'in ifade ettiği *kurumsallaşmış dindarlık* ve *bireysel dindarlık* ayrımı da kısmen bu bağlamda değerlendirilebilir. Ona göre kurumsallaşmış dindarlık törenlerde, ayinlerde, din adamlarının gerçekleştirdiği çeşitli dini organizasyonlarda, kısaca dindarlığın pratik boyutlarında kendisini açıkça belli etmektedir. Kişisel dindarlıkta ise dinin içte yaşanması asıldır. Bu sebeple içselleşmiş dindarlıkta ayinler ve buna bağlı olarak dinin geleneksel görüntüleri geri plana düşmektedir. Asıl yoğunluk ise insanın Tanrı ile yaşadığı ruhsal ilişki ve bu arada yaşanan bireysel tecrübeler üzerinde cereyan etmektedir²⁴.

²²) Bk. Kılavuz, Ahmet Saim, "Akaid", *İlmihal I (İman ve İbadetler)*, İSAM, İstanbul trz, s. 71-72, Kayıklık, Hasan, *Dini Yaşayış Biçimleri: Psikolojik Temelleri Açısından Bir Değerlendirme*, D. E. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir 2000, s. 7. Gazalî'ye göre, taklide dayalı ve inançlarına delil ve ispat aramayan avamın dindarlığı din bilginlerinin tahkikî imanından daha kuvvetlidir. Gazalî, Ebu Hamid Muhammed, *İhyau Ulumuddin I*, (Ter: M. A. Müftüoğlu, Tetkik: F. Yavuz), Tuğra Neşriyat, İstanbul, trz, s. 229-230.

²³) Daha fazla bilgi için, Bk. Allen, R. O. / Spilka, B., "Committed and Consensual Religion: A Specification of Religion-Prejudice Relationship", *Journal of The Scientific Study of Religion* 6, 1976, s. 191-206; Kayıklık, *Dini Yaşayış Biçimleri*, s. 4-5.

²⁴) James, William, *L'expérience Religieuse: Essai de Psychologie Descriptive*, (Traduit par: F. Abauzit), Felix Alcan, Paris 1932, s. 25-27.

Bu tür dindarlık biçimlerini *bireysel dindarlık* ve *sosyo-kültürel dindarlık* olarak da adlandırabiliriz²⁵.

Max Weber ideal tipler olarak ortaya koyduğu dindarlık biçimleri içerisinde özellikle “*halk dindarlığı*” ile “*virtüöz (üstat) dindarlığı*” olarak adlandırdığı “*seçkinlerin dindarlığını*” birbirinden ayırmaktadır. Gerçi o, burada ifade edilen kavramlara diğer araştırmacılardan daha farklı bir anlam yüklemektedir. Bununla birlikte onun böyle bir taksimle yüksek kaliteli olan ve olmayan dindarlıkları birbirinden ayırması taklidi ve tahkiki dindarlığı çağrıştıracak niteliktedir. Ona göre günümüzde halkın yaşadığı dindarlık geleneksel dindarlıktır. Bundan tamamen farklı bir karakter arz eden üstat dindarlığı ise özellikle peygamberlerinin yaşadığı dindarlık şekline karşılık gelmektedir²⁶. Weber’in üzerinde durduğu bir başka dindarlık biçimi de *dünyevî* ve *uhrevî zahitlik* biçiminde kendisini gösteren dindarlıktır²⁷. Ona göre dünyevî zahit dinine bağlı olmakla birlikte çalışıp kazanma ve böylece güçlü olma arzusundaki dindardır. Uhrevî zahit ise dünyanın nimetlerine pek fazla aldırış etmemekte, içsel gelişmeye ve ahiret mutluluğuna önem vermekte, yaşadıkları olumlu ya da olumsuz hadiseler karşısında takdir-i ilahî anlayışıyla hareket etmektedir. Protestanları dünyevî zahit kategorisinde değerlendiren Weber; Katoliklik başta olmak üzere Hint ve Çin dinlerine mensup olanları da uhrevî dindar olarak değerlendirmektedir²⁸.

²⁵⁾ Daha fazla bilgi için, bk. Günay, Ünver, “Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu”, *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi: Özel Sayı*, Ankara 1999, s. 91-117; De Nébadon, Melchizédek, “Les Problemes Sociaux de la Religion” *Le Livre d’Urantia*, <http://www.urantia.org/french/fascicules/fascicule099.html>; De Nébadon, Melchizédek, “La Réalité de l’Expérience Religieuse” *Le Livre d’Urantia*, <http://www.urantia.org/french/fascicules/fascicule103.html>.

²⁶⁾ Weber, Max, *The Sociology of Religion*, Beacon Press, Boston 1964, s. 162-163, 187-188, vd.; Talcott, Parsons, “Introduction”, in: Max Weber, *The Sociology of Religion*, Beacon Press, Boston 1964, s. XXXIII-XXXVIII; Kehrler, Günter, *Din Sosyolojisi*, (Çev. M. Emin Köktaş), Vadi Yayınları, Ankara 1996, s. 29.

²⁷⁾ Weber, *The Sociology of Religion*, s. 166.

²⁸⁾ Konu ile ilgili daha fazla bilgi için, Bk. Weber, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, (Çev. Zeynep Gürata), Ayraç Yayınları, Ankara 1997, s. 83-161.

Arréat tarafından gündeme getirilen dindarlık tipleri ise *geleneğe bağlı dindar*, *alışkanlıklara dayalı dindar*, *yüksek kaliteli inanç sahibi dindar* ve *şüpheli dindar*²⁹ olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır. Buna göre, geleneğe ve alışkanlıklara dayalı dindarlar sosyo-kültürel bir dindarlık içerisinde yer alırken, yüksek kaliteli inanç sahibi olanlar ve şüpheci bireysel dindarlık kapsamında ele alınabilir.

İslam kültüründe yaygın olarak dile getirilen *avamın* (halkın), *havassın* (seçkinlerin) ve *ehass-ı hassın* (en seçkinlerin) dindarlığı şeklindeki sınıflamada da genel vurgunun taklidî ve tahkikî iman üzerinde yoğunlaştığını görmekteyiz³⁰. Bu bağlamda ön plana çıkarılan bir başka tipoloji ise, rasyonel-entelektüel öğelerin hâkim olduğu *medrese dindarlığı* (kitabî dindarlık), tasavvufî yaşantının ön plana çıktığı *tekke dindarlığı* ve bu ikisi arasında sıkışan, bununla birlikte dinî, sihrî ve mitik unsurların kendisini ciddi bir biçimde hissettirdiği *geleneksel-halk dindarlığı*³¹.

Ziya Gökalp ve Fuat Köprülü'nün sınıflandırması da oldukça dikkat çekicidir. Onlara göre iki karakteristik dindarlık tipi vardır. Bunların birincisi *mistik-sezgisel dindarlık* ya da *sırrî dindarlık* olarak ifade edilen ve içerisinde oldukça kuvvetli mistik çizgiler barındıran *halk dindarlığı*dır. İkincisi ise her ne kadar kendi içerisinde farklı alt grupları olsa da genelde *ortodoks-kitabî dindarlık* olarak

²⁹⁾ Deconchy, Jean-Pierre, "La Psychologie des Faits Religieux", *Introduction aux Science Humaines des Religions*, (Symposium recueilli par H. Desroche, J. Séguéy), Cujas, Paris 1970, s. 164.

³⁰⁾ Avamın, havassın ve ehassı hassın dindarlığının ibadetleri nasıl etkilediği konusunda bk. Gazali, *İhya I*, s. 602.

³¹⁾ Bk. Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 520-521; Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkler Türkiye ve İslam: Yaklaşım Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 1999, s. 52-59; Günay, Ünver / Ecer, Vehbi, *Toplumsal Değişme Tasavvuf Tarikatları ve Türkiye*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1999, s. 157. Popüler dindarlık olarak da adlandırılan geleneksel halk dindarlığı konusunda daha fazla bilgi için, Bk. Meslin, *L'expérience Humaine du Divin*, s. 260-291.

tanımlanmaya çalışılan *rasyonel-entelektüel dindarlık*³². Bu kapsamda daha normatif bir tanımlamayla *ortodoks* ve *heteredoks dindarlık* biçimlerinden de söz edilebilir. Dinî inanç ve pratiklerin ilk ve aslî biçimleriyle daha sonra farklı coğrafya ve kültürlerde özellikle o yörenin inançlarıyla karışarak kazandığı anlam ve muhtevayı dikkate alan bu sınıflamaya göre ortodoks dindarlık dinî yaşantının kutsal kitaba ve din kurucusu ya da peygamberin açıklamalarına dayalı olarak şekillendiği dindarlık formu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda rasyonel-entelektüel bir karakter arz eden bu tür dindarlığı *ulema* veya *medrese dindarlığı* olarak tanımlayabilmek de mümkündür. Heteredoks dindarlıkta ise temel dinî düşünce ve inançların çok çeşitli kültürel, sihrî ve mitik unsurlarla karışarak farklı bir görüntüye bürünmesi söz konusudur³³.

Kuşkusuz dindarlık formları geleneksel, modern ve bu ikisi arasında bocalayan geçiş (tranzisyonel) toplumlarında çok farklı görüntüler içerisinde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Erzurum ve çevresinde yaptığı anket çalışmasına dayanarak bir dindarlık tipolojisi ortaya koymaya çalışan Ünver Günay özellikle dört çeşit dindarlıktan bahsetmektedir. Bunlar:

- a) Kültürel yapı içerisinde geleneksel ve kalıplaşmış unsurların çoğunlukta olduğu *geleneksel halk dindarlığı*,
- b) İslam bilginlerince hurafe ve batıl inanç diye adlandırılan unsurlara yer verilmeyen *seçkinlerin dindarlığı*,
- c) Dini sadece Allah ile kul arasında bir kutsal bir bağ olarak gören ve dini düşüncelerini günlük hayatına yansıtmayan kişilerin yaşadığı *laik dindarlık*,

³²⁾ Bk. Günay, Ünver, “Türk Dünyasının Din Önderleri Tipolojisi”, *Avrasya Etüdleri* 21, 2002, s. 128-135; Günay, Ünver / Güngör, Harun, *Türk Din Tarihi*, Laçın Yayınları, İstanbul 1998, s. 331-332; Günay, Ünver *Din Sosyolojisi*, s.538-541.

³³⁾ Bk. Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkler Türkiye ve İslam*, s. 35-51.

d) Geleneksel tip ile laik tip arasında geçiş teşkil eden *tranzisyonel dindarlık*³⁴. Buna göre sosyal değişme, laiklik ve modernleşme olgularının devreye girmesiyle klasik İslam kültüründe dile getirilen *halkın* ve *seçkinlerin dindarlığı* şeklindeki ikili tiplere *laik dindar* ve *tranzisyonel dindar* tipleri eklenerek dörtlü bir kategori meydana getirilmektedir. Esasen bu durum, Hodgson'un da işaret ettiği üzere, sosyo-kültürel yapıda meydana gelen değişmelerin dindarların ruh dünyasında meydana getirdiği değişimlerle alakalıdır. Zira bu tür değişimler dinî anlayış ve yaşayış biçimlerine etki ettiği için yeni bir takım dindarlık formlarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır³⁵.

Sosyal değişme ve modernleşmeyle beraber dinî yaşayış biçimlerinin de değiştiğini ifade eden bu tür yaklaşımlara dayanarak dindarlığın *geleneksel-muhafazakâr* ve *yenilikçi-modernist* olmak üzere iki temel görüntüsünün olduğunu söyleyebiliriz.

Dindarlığın göstergeleri içerisinde değerlendirilen “ibadet” boyutu dikkate alınarak bir sınıflama yapılacak olursa, genelde iki tür dindarlıktan bahsedilebilir. *Birincisi*, bireyin başta ibadetler olmak üzere inandığı dinin kendisinden talep ettiği hususlara uygun davrandığı dindarlık biçimidir. Dinin inananlardan talep ettiği fiilleri yerine getiren dindarların yaşantısında gözlemlenen bu durumu belli ölçülerde dinin yaşandığı dindarlık biçimi olarak değerlendirebiliriz. Kendi arasında dinin taleplerini devamlı, sık sık ve bazen yerine getirenlerin dindarlığı olmak üzere çeşitli alt kısımlarda ele alınabilecek bu dindarlık biçimi farklı dinî-kültürel geleneklerde çok farklı görüntüler arz etmektedir. *İkincisi* ise dinin söz konusu taleplerinin pek fazla dikkate alınmadığı, yani inancın davranışlara dönüşmediği dindarlıktır. Burada söz konusu edilen, inandığı halde dinî pratiklerini hemen hemen hiç getirmeyenlerin dindarlığıdır. Gabriel Le Bras'ın *koyu dindarlar, dini*

³⁴) Bk. Günay, Ünver, *Erzurum Kenti ve Çevresinde Dini Hayat*, Erzurum Kitaplığı, Erzurum 1999, s. 263-264.

³⁵) Hodgson, *İslam'ın Serüveni I*, s. 320.

*pratikleri düzenli yerine getiren dindarlar, dini belirli gün ve olaylarla ilişkili olarak yaşayanların dindarlığı ve dinî hayatta yabancılaşmış olanlarda gözlenen dindarlık olmak üzere dört sınıfta ele aldığı dindarlık tiplerini bu bağlamda ele alınabilir*³⁶

Katolikler üzerinde yaptığı araştırmaya dayanarak özellikle Kilisede ayinlere ve organizasyonlara katılma hususunda bir dindarlık tipolojisi öneren Joseph Fichter'in tespitine göre "gerçek dindar", "şekilci dindar", "kenarda dindar" ve "gizli dindar" olmak üzere dört farklı tipten bahsedilebilir³⁷. Fichter'in sınıflamasına yakından bakacak olursak, burada, önceki sınıflamalarda olmayan "gizli dindar"dan bahsedildiğini görmekteyiz. Bu da dinin taleplerine uygun davranmasa da, içinde dine karşı büyük bir sevgi ve sempati besleyenlerin dindarlığına işaret etmektedir.

Kroh da özellikle ergenlik dönemi gençler üzerinde yaptığı araştırmaya dayanarak dört tip dindarlığı birbirinden ayırmaktadır: Bunlar:

- a) İhtida eden ya da dinî hayata yeniden dönüş yapanların dindarlığı,
- b) Dinî hayatı geleneksel formlar içerisinde yaşayanların dindarlığı,
- c) Arayış içerisinde olan kişilerin dindarlığı
- d) Dinî hayattan henüz tamamen uzaklaşmayan, fakat din ve dinî değerlerle mücadele eden kişilerin dindarlığı³⁸

Kroh'un bu taksimatına dikkat edilecek olursa burada diğerlerinden farklı olarak *ihtida* ve *arayış dindarlığı* tiplerine dikkat çekildiği görülmektedir. Çünkü bu iki tiplere de son derece önemlidir. Başka bir deyişle gerek bir dinî gelenekten bir başka dinî geleneğe geçiş yapanların (mühtedilerin), gerekse aynı dinî gelenek içerisinde belli bir müddet dinî yaşayıştan uzaklaşarak günün birinde yeniden dine dönüş yapanların (tövbekârların) dindarlık biçimleri, diğer

³⁶) Bk. Günay, Ünver, "Modern Sanayi Toplumunda Din P", *E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi III*, Kayseri 1986, s. 58.

³⁷) Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat*, s. 50-51.

³⁸) Deconchy, "La Psychologie des Faits Religieux", s. 164.

insanlarınkinden farklı bir karakter arz edebilir. Zira gerek ihtida gerekse tövbe belli bir arayışın ve çok çeşitli ihtiyaçların bir sonucu olarak ortaya çıkabilir.

Louis Guittard da yine ergenler üzerinde gerçekleştirdiği çalışmasına dayanarak dindarlık açısından gençlerin dört tip içerisinde toparlanabileceğinden bahsetmektedir:

- a) Belli bir dine mensup oldukları halde dine ilgisiz olanlar
- b) Geleneksel dindarlar
- c) Benimsenmiş ve içselleştirilmiş dindarlık
- d) Ateşli ve coşkulu dindarlar³⁹

Guittard'ın yaptığı tasnifte birinci kısmı oluşturan kategoriye, belli bir dine mensubiyetin doğal sonucu olarak ortaya çıkan, dinî kimliğe dayalı bir dindarlık olarak ifade edebiliriz. Çünkü bu tür kişilerde dinin duygu, inanç, ibadet, bilgi ve etki yönü oldukça zayıftır. Burada dile getirilen tiplerede dikkat çeken bir başka husus ise, insanların dinî hayatlarını geleneksel kalıplar içerisinde veya bireysel olarak yaşamalarıdır. Bu noktada, ister taklidî isterse tahkikî olsun dini ateşli ve coşkulu bir tarzda yaşayanların farklı bir kategori oluşturduğu görülmektedir.

Hıristiyan toplumları dikkate alarak yapılan bu sınıflamalara benzer durumları Müslümanlar arasında da görebilmek mümkündür. Nitekim Tablamacıoğlu'nun yaşlara göre dinî yaşayışın şiddet ve yoğunluğu üzerinde yaptığı tecrübî çalışmadan hareketle ortaya koyduğu dindarlık tipolojisini bu bağlamda değerlendirebiliriz. Ona göre dindarlar beş temel kategoride ele alınabilir.

a) *Gayr-i amil* (Non-pratiquants): Bunlar dinin namaz ve oruç gibi yapılmasını talep ettiği ibadetleri yerine getirmezler. Cenaze namazı dışındaki dinî törenlere de pek katılmazlar.

b) *İdare-i maslahatçı* (Opportunistes): Bu kesimin dinî ibadetlere katılması

³⁹⁾ Deconchy, "La Psychologie des Faits Religieux", s. 164.

içinde yaşadıkları sosyal bağlama göre farklılık arz etmektedir. Arkadaşları namaza giderse giderler. Ailesi oruç tutarsa onlar da tutar. Ancak içinde buldukları çevre ibadetlere devam etmiyorsa, bunlar da ibadetlerini bırakırlar. Bir başka özellikleri de zaman zaman ibadetlerini yapmakla birlikte bu hususta süreklilik göstermemeleridir.

c) *Dini bütün - Amil* (Pratiquants): Bunlar namaz ve oruç başta olmak üzere dinî vecibelerini yerine getirirler. Sosyal hayatlarını normal şekilde sürdüren ve dürüst bir kişiliğe sahip olan bu grup oldukça yardımsever bir karakter arz etmektedir.

d) *Sofu* (Pieux): Bunlar dünyevî görevlerini kaplayacak kadar dinin gereklerine saygı gösterirler. Genellikle yaşlılar bu gruba dahildir. Farz ve Sünnetten başka nafîle ibadetleri de yapmaya çalışırlar. Günlerinin büyük bir kısmını ibadetle geçiren bu tür kişiler başkalarına zararlı değildirler. Genellikle yenilikleri tenkit etmekle birlikte seküler sosyal hayatın devamlılığına müdahale etmezler.

e) *Softa* veya *Yobaz* (Bigots): Bunlar dini, genellikle, gereği gibi anlayabilmiş kişiler değildir. Tablamacıoğluna göre bu durumu onlarla çok kısa bir süre sohbet yapan pek çok kişi rahatlıkla anlayabilir. Toplumun, özellikle de gençlerin iyiye gitmediğini iddia eden bu kişiler yapılan pek çok şeyin haram veya günah olduğu ya da caiz olmadığı kanaatindedirler. Hatta onlar bu düşüncelerini açıkça dile getirirler. Yenilikleri “gâvur icadı” olarak kabul eden bu kişiler müzikten futbola kadar pek çok hususu din dışı sayarlar. Bunlara göre her geçen gün din ve iman kaybolmaktadır⁴⁰. Tablamacıoğlu’nun yaptığı bu tipolojide ilk üç maddenin genel vurgusu dinî pratiklere katılma veya katılmama (ibadet boyutu) hususu üzerinde yoğunlaşırken, diğer maddelerde zihinsel ve duygusal öğelerle birlikte dinin hem bireysel hem de toplumsal ilişkilere etkisi (etki boyutu) ön plana çıkmaktadır.

⁴⁰⁾ Bk. Taplamacıoğlu, Mehmet, “Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerine Bir Anket”, *A.Ü. İlahiyat Fakültesi X*, Ankara 1962, s. 145.

Dinin emir ve yasaklarına bağlılık ve bunların hayata geçirilmesi ile ilgili olarak Ünver Günay'ın ortaya koyduğu tipolojide ise dindarlar dört sınıfta değerlendirilmektedir.

a) *Ateşli dindarlar*: Dinin emir ve yasaklarına sıkı sıkıya bağlı olan bu grup, dinî düşüncelerini günlük hayatlarına yansıtırlar. Dinî inançlarına tam bir teslimiyetle bağlı olan, dinî pratiklerini düzenli olarak yerine getiren ve beşerî ilişkilerini dinî inançlarının etkisiyle şekillendiren bu tür kişiler üç kısma ayrılmaktadır. Birincisi, dinin taleplerinin yaşantıları içerisinde bir çeşit alışkanlık ve gelenek haline geldiği kişilerin oluşturduğu *sofular* kategorisidir. İkincisini taassup noktasına varan bir bağlılıkla dinini yaşayan *softalar* oluşturmaktadır. Üçüncüsü ise belirli dinî gruplara ve cemaatlara üye olan ve dini bu perspektiften yaşayanların oluşturduğu *grupçu dindarlardır*.

b) *Alaca dindarlar*: Dinsel inançlara içten bağlı olmakla birlikte dinî pratiklerini hayatına uygulamayan kimselerden oluşmaktadır.

c) *Mevsimlik dindarlar*: Dinî inançlara saygılı olmakla birlikte belirli dönemlerde, özellikle Ramazan ayında ve kandil gecelerinde dinî faaliyetlere ilgi gösterenler bu kategoriye girmektedir. Bu tür kişiler çevrelerinde sosyal baskıların arttığı ve dinî atmosferin canlandığı dönemlerde dinî pratiklerini daha çok yerine getirmeye çalışırlar.

d) *Beynamaz dindarlar*: Dinî inanışlara saygılı olmakla birlikte bunlara günlük hayatları içerisinde hemen hemen hiç yer yermeyen ve halk arasındaki deyimiyle beynamaz olarak adlandırılan kişilerdir. Ancak bunların, kendilerine bir menfaat sağlayacağını düşündükleri zaman, bazı dinî pratikleri yerine getirmeye çalıştıkları gözlenmektedir. Çünkü bunlar ibadet yapma arzusuyla motive olmuş kişiler değildir. Onlar daha ziyade ibadet yapıyor görünme ihtiyacı içerisindeyler.

e) *İlgisiz dindarlar*: Hem dinî inançlarla hem de dinî pratiklerle pek fazla ilgilenmeyen kişilerdir⁴¹

Ural Manço da Belçika'daki Müslümanlar üzerinde yaptığı çalışmada benzer sonuçlara ulaşmıştır. Ona göre burada yaşayan Müslümanların dindarlığı farklı çizgiler göstermektedir. Bunlar;

a) İnanan, ibadetlerini düzenli olarak yerine getiren ve günlük hayatlarında dinin çok önemli bir yer tuttuğu kişilerin dindarlığı,

b) İnanan, ibadetlerini titizlikle ifa eden, ancak siyasi bağlantıları olan (politize olmuş) ve örgütlü bir şekilde inandıkları dinin militanlığını yapanların dindarlığı,

c) Seküler hayatın sunduğu hayat felsefesini belli bir oranda kabul etmekle birlikte inancını muhafaza eden, fakat ibadetlerini düzenli olarak yerine getirmeyenlerin dindarlığı

d) İslamı bir medeniyet modeli olarak benimseyen, bunun dışında bir model kabul etmeyen ve sekülerleşmeye bütünüyle karşı olanların dindarlığı, olmak üzere dört kısımda ele alınabilir⁴².

İslam tarihi içerisinde Müslümanların dindarlık biçimlerini inceleyen Hodgson, dine aslî ve talî derecede önem veren kişilerin dindarlığından bahsetmekte, ancak İslamî takva geleneğinde kendisini açıkça hissettiren iki temel dinî yönelimin olduğunu söylemektedir. Bunlar, *ikrara dayalı dindarlık* ve *mistik yönelimli dindarlıktır*. Hodgson'a göre özellikle İslamın ilk ortaya çıktığı ve gelişme gösterdiği yıllarda ön plana çıkan kişisel dindarlıkta ikrara dayalı bir yönelim göze çarpmaktadır. Bu yönelim insanların belirli olayların akabinde vahyedilen emirlere ve yasaklara adanmışlıkları, o kişilerin dinî duygu, düşünce ve şuurlarıyla birlikte dinî davranışlarının mahiyetini belirleyici bir rol oynamaktadır. Ancak bu ifade bu

⁴¹⁾ Günay, *Dini Hayat*, s. 260-262; Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 548.

⁴²⁾ Bk. Manço, Ural, *Religiosité Islamique et Intégration chez les Jeunes Turc de Belgique*, <http://www.flwi.rug.ac.be/cie/umanco/umanco7.htm>

tür yaşayışta mistik özelliklerin olmadığı anlamına gelmemelidir. Fakat onun ayırıcı özelliği mistik eğilimler değildir. İkrara dayalı dindarlık kendi içerisinde, *din eksenli düşünen kesimlerin dindarlığı* (inhisarcı dindarlık), *Kur'anî takvanın bir ifadesi olan şer'i dindarlık*, *hadisçilerin dindarlığı*, *cemaatçi dindarlık* (dayanışma dindarlığı), *protestocu dindarlık* (Şii dindarlık) ve *batınî dindarlık* olmak üzere altı kısma ayrılmaktadır. Mistik yönelimli dindarlığa gelince, burada, dindar bir kişinin dinî inancı daha kişisel ve daha derunileşmiş bir biçimde yaşaması söz konusudur. Çünkü mistik eğilimler kişilerde bireysel kurtuluş fikrini, bu da daha ziyade ferdiyetçi bir takva anlayışını ön plana çıkarmıştır. Esasen ruhsal arınma ve içsel saadeti temel gaye edindikleri için, bu tür bir dindarların Müslüman toplumların siyasî ve sosyal yapılanmasındaki rolleri, ikrara yönelimli dindarlar kadar kuvvetli olmamıştır⁴³.

Özellikle din psikolojisi sahasında yapılan çalışmalarda gündeme getirilen ve bireyin kişilik yapısına vurgu yapan dindarlık tiplerinden en çok dikkati çeken ise kuşkusuz Allport tarafından geliştirilen *içe dönük* ve *dışa dönük dindarlık* biçimleridir. Ona göre içe dönük dindarlar inandıkları dini yaşarlar. Çünkü onlar için din bir amaçtır. Bu sebeple iç dünyalarında filizlenen imanı iyice içlerine yerleştirerek tamamen onu izlemeye gayret gösterirler. Bu tip dindarlar için din kişinin kendisini gerçekleştirmesine hizmet etmektedir. O, daha ziyade kişiyi aşan, ilahî iradeye uygun olarak kişiyi zorlayan, içten gelen ve içte yaşanan bir dindarlıktır. Müsamaha, saygı, başkalarına karşı iyi niyetli olma, dini emir ve yasaklara riayet, ibadetlere devamlılık... gibi pratik ve müşahede edilebilir etki ve özellikleriyle karakterize olunan bu dindarlık şeklinde din, derunileşmiş ve şahsileşmiş bir karakter arz etmektedir. Sonra içsel motivlerle güdülenen bu tür dindarlar inançlarında son derece samimi olup dinî inançlarıyla uyumlu yaşamaya gayret ederler. Dışa dönük dindarlıkta ise din kişinin davranışların birinci derecede

⁴³) Hodgson, *İslam'ın Serüveni I*, s. 325-358.

belirleyici unsuru değildir. Bu sebeple de başka maksatlar için bir vasıta durumundadır. Dışa bağımlı bir eğilime sahip olan kimseler dini kendi kişisel gayeleri için kullanma eğilimindedirler. Bu tür dindarlar dinin pek çok faydasının bulunduğuna inanırlar. Bunlar zaman zaman inançlarına sıkı sıkıya sarılarak katı ve hoşgörüsüz bir taraftarlık sergileyebilirler⁴⁴. Esasen bu tutuma yol açan şey; dinin onların insanî arzu ve ihtiyaçlarına hizmet etme görevi üstlenmesi ya da bu eğilime sahip kimselerin dini inanç ve anlayışlarına, kendi temel ihtiyaçlarına en uygun düşen bir şekil vermesidir. Bu tip dindarlığa *psikolojik ihtiyaçlar dindarlığı* veya *fonksiyonel dindarlık* adı da vermektedir⁴⁵. Bunlar kendi tabii eğilimlerinden ve arzularından pek fazla fedakarlıkta bulunmaksızın Tanrıdan yararlanırlar. Bu arada her dinin fonksiyonel bir tarafının olduğunu düşünecek olursak, dindarlığın bu tür bir karakter arz etmesini, aslında, bir yere kadar normal karşılamak gerekir. Zira fonksiyonlarını yitirmiş olan bir dinin yayılması, insanlar tarafından benimsenmesi son derece güçtür⁴⁶. Dinin fonksiyonel ve kişisel görünümünden hareketle André Godin tarafından gündeme getirilen bu tür bir sınıflama da içe ve dışa dönük dindarlığın farklı tezahürleri olarak değerlendirilebilir⁴⁷.

İnanç esaslarının inananların hem kişiliklerini hem de dindarlıklarını etkilediği fikrinden hareket eden Erich Fromm *otoriter* ve *humaniter* olarak ikiye ayırdığı dinlerdeki tanrı tasavvurlarının bu dinlere mensup olanlarda belirli duyuş, düşünüş ve davranış biçimlerinin gelişmesine zemin hazırladığını, bunun da farklı dindarlık

⁴⁴ İçe dönük ve dışa dönük dindarlık hakkında, bk. Allport / Rose, "Personal Religious Orientation and Prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology* 5, 1967, s. 432-443; Krş. Kayıklık, *Dini Yaşayış Biçimleri*, s. 41-48; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 76-77; Gürses, İbrahim, *Kölelik ve Özgürlük Arasında Din: Üniversite Öğrencileri Üzerinde Sosyal Psikolojik Bir Araştırma*, Arasta Yayınları, Bursa 2001, s. 82-87.

⁴⁵ Özellikle Godin tarafından ısrarla vurgulanan dinin fonksiyonel yönleri ile ilgili olarak, Bk. Godin, André, *Psychologie des Expériences Religieuses: Le Desir et La Réalité*, Le Centurion, Paris 1986, s. 74-76; Catalan, *L'Homme et Sa Religion*, s. 91-94.

⁴⁶ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 77.

⁴⁷ Godin, *Psychologie des Expériences Religieuses*, s. 266.

şekillerini ön plana çıkardığını söylemektedir. Ona göre otoriter dinlerin ve buna bağlı dinî yaşantıların temel özelliği, insanların kendi dışındaki görülemez, tutulamaz ve duyulamaz olan bir güce kesin bir şekilde teslim olmalarıdır. Bu tür dindarlık formunda en büyük erdem itaat, en büyük günah ise itaatsizliktir. İnsan Tanrının yüceliği ve gücü karşısında aciz ve çaresizdir. Otoriter dinlerde kişi kendisini tam anlamıyla Tanrıya adadığında kendisini güçlü hisseder. Çünkü o kişi otoriter dinin getirdiği dünya görüşü ile kendisini zayıf ve güçsüz hissetmektedir. Bu ise onda psikolojik sıkıntılar oluşturan bir durumdur. Bu sebeple o, kendisini güçlü bir otoriteye adayarak yalnızlık, sınırlılık, çaresizlik ve hatta terkedilmişlik duygusundan kurtulmaya çalışır. Böyle bir teslimiyet sonucunda kişisel bağımsızlığını ve bütünlüğünü yitiren insan kendisini korku, hayret ve hayranlık uyandıran yüce kudrete bağlayarak onun bir parçası haline gelir ve onun koruyuculuğuna sığınmak zorunda kalır. Genellikle otoriter dinler, inananlara, sosyal hayata yansıyan ve uğruda her şeyin feda edilebileceği bir takım soyut idealler sunarlar. Dolayısıyla şu anda yaşayan insanların hayatları ve mutlulukları ölümden sonraki mutlu bir yaşam arzusuyla rahatlıkla feda edilebilir. Ulaşılabileceği savunulan amaçlar uğrunda tüm yapılanlar idealleştirilir ve haklı gösterilir⁴⁸. Neticede bunları temsil ettiklerini ileri sürenler “Tanrı” adına diğer insanların hayatlarına kolaylıkla müdahale edebilirler. Humaniter dinlere gelince bunların en önemli özelliği insanı insan olarak değerlendirmeleridir. Bu tür dinlere mensup kişiler insanı ve onun diğer insanlarla ilişkisini anlayabilmek için aklın öncülük etmesi gerektiği kanaatinde dirler. İnsan gerçeği tanımak istiyorsa, kendi ruhsal, zihinsel ve fiziksel gücünün farkına varması gerekir. Bu sebeple kişinin gerek kendisine gerekse başkalarına saygı duyabilmesi için insanî tarafı ve sevebilme yeteneği geliştirilmelidir. İşte bu tür bir dinsel yaşantı, insana evrenle bir olduğu duygusunu vermektedir. Çünkü dünya ile ilişkisini akıl ve sevgi üzerine kuran bir

⁴⁸) Fromm, *Psikanaliz ve Din*, s. 61-64.

kişi kendisini tüm evrenle bir olmuş hisseder. Hümaniter bir dinde insanın çabası güçlerini kullanmayı öğrenmek yönünde yoğunlaşır. Erdem kayıtsız şartsız itaat değil, kişinin kendisini gerçekleştirmesidir. İnanç ise bir şeye inanmanın getirdiği bir güvendir ve düşünce ile duygunun işbirliği altında gelişen kişisel yaşantı sonucu ortaya çıkar. Bu tür dindarlıkta belli bir davranış biçimini onu ortaya koyandan dolayı doğru kabul etmek söz konusu değildir. Otoriter dindarların yaşadığı suçluluk duygusu ve açığı çekme humaniter dindarlarda yerini doyum ve sevince bırakmıştır. Fromm'a göre semitik gelenek içerisinde yer alan dinlerdeki güçlü tek tanrı inancı otoriter dindarlığın temel kaynağını oluşturmaktadır. Genellikle tek tanrılı olmayan dinlerde ise humaniter dindarlık eğilimleri daha fazla kendisini hissettirmekte, özellikle mistik dindarlar, ilk dönem Budistler, Taoistler vs. humaniter dindarlık eğilimleri göstermektedir⁴⁹.

Allport'un ve Fromm'un dindarlık tiplerine yakından bakacak olursak, birincisinde kişilik yapısının dinî yaşayışı, ikincisinde ise dinî inançların kişilik yapısını şekillendirdiği anlayışı ön plana çıkmaktadır. Her iki durumda da din insanın günlük hayatını ve sosyal ilişkilerini biçimlendiren bir faktör olarak kendisini hissettirmektedir⁵⁰.

Michel Argyle'ye gelince onun da, çevresel etkilere bağımlı bir değişken olan dindarlığı bağımsız değişken olarak ele almak suretiyle farklı bir tipoloji geliştirmeye çalıştığını görmekteyiz. Bu anlamda o, *tutucu*, *protestan*, *sekt* ve *liberal* olmak üzere dindarlığı dört temel tip içerisinde değerlendirmektedir⁵¹. Argyle'nin bu yaklaşımında dindarlığın hem kognitif temellerine vurgu yapılmakta

⁴⁹⁾ Fromm, *Psikanaliz ve Din*, s. 64-66.

⁵⁰⁾ Daha fazla bilgi için, bk. Duriez, B. / Fontaine, R. J./ Luyten, P. "La Religiosité Influence-t-elle encore Notre Vie ? Nouvelles Preuves Soutenant la Différenciation des Structures de Valeurs en fonction de Différents Types de Religiosité", *Religion et Développement Humain: Questions Psychologiques*, Ed: V. Saroglou, D. Hutsebaut, L'Harmattan, Paris 2001, s. 94-113.

⁵¹⁾ Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat*, s. 49.

hem de öğrenme sürecine atıf yapılarak tutumlar şekillendikçe dindarlık formlarının da oluşacağı anlayışı ön plana çıkarılmaktadır.

Dindarlığın amaç ya da araç olarak kullanılmasına bağlı olarak yapılan bir başka sınıflamaya gelince Cloke'a göre *tüm benliğiyle dindarlar* ya da *dindar görünen dindarlar*⁵², Gruehn'in *samimi dindar* ve *sanki dindarmış gibi görünen sahte dindar*⁵³ veya Cüceloğlu'nun deyiimiyle *gerçek dindar*, ve *...miş gibi dindar*⁵⁴ ise bir nevi dindarlığın kalitesine vurgu yapan bir sınıflamadır. Gerçek dindarların samimi bir şekilde dini yaşayan ve çevresel faktörlerle dindar görünmek zorunda kalmayan kişiler olduğunu vurgulayan Armaner "*dindar kişilik kişisel iradenin egemen olduğu kişiliktir*⁵⁵" diyerek bunu diğerlerinden ayırmaktadır. ...miş gibi dindarlara gelince bunlar da kendi içerisinde sahte dindar, duruma göre dindar, dindar desinler diye dindar, menfaatçi dindar vb. çok çeşitli alt kısımlara ayrılabilir.

Kısaca söyleyecek olursak, Kayıklık'ın da belirttiği gibi, gerek Batı'da gerekse İslam kültüründe yapılan dindarlık sınıflamaları genel olarak *samimi dindarlık-gösterişçi dindarlık* veya *bireysel-içselleştirilmiş dindarlık ve kurumlaşmış-kültürel dindarlık* üzerinde yoğunlaşmaktadır⁵⁶.

Kuşkusuz bu sınıflamalar meseleyi belli açılardan ortaya koymaktadır. Ancak burada dikkatten kaçırılmaması gereken temel husus her dinin kendisine has bir dindarlık yapısını beraberinde getirdiği gibi bir dinin içerisindeki farklı alt dinî grupların, yani mezheplerin, tarikatların ve cemaatların mensuplarına belli bir dinî-dünya görüşü ve bunlardan beslenen bir dindarlık modeli teklif ettiği⁵⁷. Bu

⁵²) Glock, Charles Y., "Dini Teslimiyetin Tetkiki Üzerine: Dindarlığın Boyutları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi III*, (Çev. Faruk Karaca), 2001, <http://www.dinbilimleri.com/dergi3/dindarliginboyutlari.htm>

⁵³) Yavuz, "*Din Psikolojisinin Araştırma Alanları*", s. 101.

⁵⁴) Bk. Cüceloğlu, Doğan, *Anamlı ve Coşkulu Bir Yaşam İçin Savaşçı*, Sistem Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 67-72.

⁵⁵) Bk. Armaner, Neda, *Din Psikolojisi I*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1973, s. 125-126.

⁵⁶) Bk. Kayıklık, *Dini Yaşayış Biçimleri*, s. 9.

⁵⁷) Glock, "*Dindarlığın Boyutları Üzerine*", s. 253; Catalan, *L'Homme et Sa Religion*, s. 135, 151.

bağlamda genel anlamda Yahudi, Hristiyan, Budist, Müslüman, Şintoist, Hinduist vs. dindarlıklarından söz edilebileceği gibi, genel Müslüman dindarlığı içerisinde Alevî, Şîî ve Sünnî dindarlık, Nakşî, Kadirî vs. tarikat üyelerinin yaşadığı dindarlık, Nurcu, Süleymancı vs. cemaatlerde yaşanan dindarlıklar da birbirlerinden az ya da çok farklılık arz ettiği için farklı tipler olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı durum diğer dinlerin alt grupları için de söz konusudur. Hatta özellikle Hristiyanlıkta Katolik, Ortodoks ve Protestanların yaşadığı dindarlık çeşitli açılardan birbirinden farklılaşmaktadır. Çünkü sadece dinler değil, farklı dinî anlayış ve yaşayış modelleri öngören alt dinî gruplar da, farklı dindarlık üslupları geliştirmişlerdir. Bu üsluplar genelde üst kimliğin ve asıl geleneğin oluşturduğu geniş çizgiler içerisinde kalırlar. Ama yine de kendi aralarında bile hayli değişiklik gösterebilirler⁵⁸. Mesela Hristiyan dindarlığı daima kişisel keffaret, yani insanların günahının Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesiyle affedildiğine yönelik itikat (retemption) tecrübesi üzerine bina edilmiş ve onun rengini almıştır. Fakat bu, bir taraftan Katolik Kilise ayininde diğer taraftan Evanjelik Protestanlıkta farklı biçimlere bürünmüştür⁵⁹.

Bu noktada şunu da hatırlatmamız gerekir ki, sadece alt dinî grupların değil, bir toplumsal yapıda yer alan farklı sosyal sınıfların da dindarlık biçimleri spesifik bir karakter kazanabilir. Nitekim Glock'un verdiği bilgiye göre, yapılan bazı çalışmalarda aynı dinî gelenek içerisinde yer alan farklı sosyal sınıfların dinî anlama biçimleri ve dinî yaşantıları arasında ciddi farklılıklar tespit edilmiştir⁶⁰. Buradan

⁵⁸) Bu konuyla ilgili olarak, Hristiyanlığın Avrupadaki farklı görüntülerini işleyen çeşitli araştırmacıların makalelerini içeren *Identités Religieuses en Europe* adlı esere bakılabilir. (Ed: Grace Davie ve Danièle Hervieu-Léger, La Découverte, Paris 1996).

⁵⁹) Hodgson, *İslam'ın Serüveni I*, s. 322.

⁶⁰) Glock, “*Dindarlığın Boyutları Üzerine*”, s. 256-257. Sosyal sınıfların dindarlığı ile ilgili olarak, Bk. Tumin, Melvin, *La Stratification Sociale*, (Traduction de Jean Houard), Duculot, Gembloux 1971, s. 116-120; Demerath N. J., “Religion and Social Class in America”, *Sociology of Religion*, Ed. Ronald Robertson, Penguin New York 1969, s. 333-355; Kehrer, *Din Sosyolojisi*, s. 66-68

hareketle ikamet edilen mekâna göre bir sınıflama yapılacak olursa *köylü dindarlığı*, *şehirli dindarlığı* ve *varoş dindarlığı*ndan söz edilebilir. Ayrıca mesleklere göre *işçilerin*, *işvereninin*, *çiftçilerin*, *memurların*, *serbest meslek mensuplarının*, *doktorların*, *mühendislerin*, *hukukçuların*, *akademisyenlerin* vs. dindarlıklarından da bahsedilebilir. Sonra bireylerin sosyo-ekonomik statüsüne göre *zenginlerin*, *orta hallilerin* ve *fakirlerin* dindarlık biçimlerinin birbirinden farklı bir karakter arz ettiğini de belirtmeliyiz. Nitekim Weber'in dindarlık tiplerinin arasında bunların farklı kavramlarla ifade edildiğini söyleyebiliriz⁶¹. Bu arada gelişim psikolojine göre *çocuk*, *ergen*, *orta yaş* ve *yaşlıların dindarlığının* da dikkatten kaçırılmaması gerekir. Çünkü bunlar dinî duygu, dinî düşünce, dinî tecrübe, dinî bilgi ve dinin etkisini üzerlerinde hissetme hususunda birbirlerinden oldukça farklılaşmaktadır⁶². Sonra cinsiyet farklılıklarına göre *erkek* ve *kadın dindarlığı* üzerinde de durmak gerekir. Zira yapılan çalışmalar kadınların dinin duygu boyutunda erkeklerin ise bilgi boyutunda daha dindar olduklarını ortaya koymaktadır. Hatta buradan hareketle kadınların daha dindar ve dinî inançlarında daha samimi olduklarından bahsedilmektedir⁶³. Bu noktada eşcinsellerin dindarlıkları da incelemek olursa belki farklı bir tiplene ortaya çıkabilir. Bu arada zihin ve ruh sağlığı dikkate alınarak *sağlıklı dindar*, *patolojik dindar* olmak üzere ikili bir tipoloji de geliştirilebilir.

⁶¹) Daha detaylı bilgi için, bk. Weber, *The Sociology of Religion*, s. 80-117.

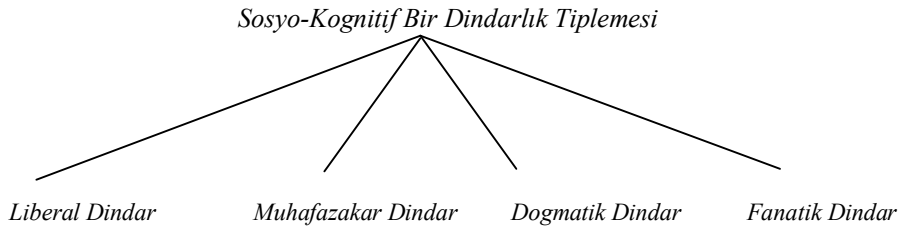
⁶²) Bk. Oser, Fritz / Gmünder, Paul / Ridez Louis, *L'homme: Son Développement Religieux*, (Traduction de Louis Ridez) CERF, Paris 1991, s. 66-79; Catalan, *L'Homme et Sa Religion*, s. 191-208; Argyle, Michael / Beit-Hallahmi, Benjamin, "Yaş ve Din", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi IV*, (Çev. Abdurrahman Kurt), Bursa 1992, s. 319-331.

⁶³) Argyle, Michael, "Din Psikolojisi Alanındaki Yeni Gelişmeler", *Dini Araştırmalar IV*, sayı:2, (Çev. Talip Küçükcan), s. 198. Ayrıca bk. "La Construction de l'Identité Féminine Chrétienne", *La Femme dans le Christianisme: Représentations et Pratiques*, <http://www.helsinki.fi/science/xantippa/wef/weftext/wef264.html>

Kuşkusuz daha farklı şekillerde de sınıflandırılarak tanımlanabilecek dindarlık şekilleri de vardır⁶⁴. Esasen ne burada dile getirilen ne de dile getirilmeyen veya daha sonra yapılacak yeni kavramlaştırmaların hiç biri dindarlığı tam olarak anlatabilecek durumda değildir. Ancak bu, araştırmacıların dindarlığı tanımlama çabalarına engel değildir. Esasen her yeni tanımlama ve kavramlaştırma meselenin en azından bir yönüne ışık tutacağı için faydalı, hatta gereklidir. Sonra buradaki kavramlaştırmaların, sınıflamaların ve tanımlamaların tecrübî çalışmalarla da desteklenmesi gerekir. Zira bu şekilde zihinsel olarak tasarladığımız veya genel olarak gözlemediğimiz dindarlık şekillerini bilimsel olarak daha net bir şekilde ortaya koyma imkanına ulaşabiliriz.

C. SOSYO-KOGNİTİF BİR DINDARLIK TİPOLOJİSİ

Buraya kadar sunduğumuz tipolojilere ve bunların dayandığı temel yaklaşımlara dayanarak bireylerin dinî tutumlarının bileşenleri arasındaki uyum, yani dinî duygu, dinî düşünce ve dinî davranışları arasındaki ahenk, dinî tutum ile diğer tutumları arasındaki uyumluluk ve kişinin hangi tutumunun merkezî bir konumda olduğu hususuna vurgu yapan, özellikle dinî tutumun sosyo-kognitif yönüne dikkat çeken bir sınıflama sunmak ve buradan hareketle bir ölçek teklifinde bulunmak istiyoruz. Buna göre dindarlığın zihinsel görüntüleri ve bunların davranışlara yansımaları, yani dinin etki boyutunu dikkate alacak olursak en azından dört farklı dindarlık tipinden bahsedebiliriz.



⁶⁴) Daha farklı dindarlık tipleri için, bk. Yavuz, Kerim, "Günümüz İnsanları ve Dini Görüntüler", *Yeni Bir Geleceğe Açılırken İnsan ve Din*, Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Adana 2002, s. 153-154.

1) *Liberal Dindarlar*: Genellikle inançlı ve kutsal metinlere karşı saygılı olan bu kişilerin merkezî tutumunu dinî duygu ve düşünceleri oluşturmamaktadır. Bu sebeple onlar günlük yaşamlarında pek fazla dinin etkisi altında değillerdir. Sonra liberal dindarların bir kısmı dinin kendilerinden talep ettiği ibadetlerini yerine getirirken, bir kısmı da bu hususta gerekli özen ve ihtimamı göstermeyebilir. Aynı şekilde inançlarında samimi olan liberaller olduğu gibi, olmayanlar da vardır. Ancak genellikle üst ve alt dinî kimliklerine karşı hassastırlar. Bununla birlikte dinî hususlarda gündeme getirilen yeni fikirleri rahatlıkla kabullenebilirler. Çünkü onlar Rokeach'ın ifadesiyle “açık bir zihinsel yapıya sahiptirler⁶⁵”. Dinî meselelerde ince eleyip sık dokumayı sevmeyen bu tür kişiler dinin sosyal hayata müdahale etmesini pek fazla hoş karşılamazlar. Bu arada şu hususu da belirtmemiz gerekir ki, liberal dindarların bir kısmı geleneksel inançlara bağlıken bir kısmı da bu tür dinî anlayışları tenkit edebilir. Ancak onlar radikal ya da fundemantalist bir görüntü içerisinde de değildirlere. Çünkü temel kutsal metinlerin günümüz şartlarına göre yeniden değerlendirilmesini savunanlar da vardır. Bu sebeple liberal dindarları doğrudan geleneksel dindar ya da modern dindar kategorisine sokabilmek oldukça güçtür. Esasen geleneksel, kitabî ya da modern dindarlık liberal dindarlığa engel bir durum da değildir. Zira bunlar farklı vurguları olan ve farklı olgulara dikkat çeken sınıflamalardır. Ancak bunların dinî açıdan liberal bir görüntü arz etmesi ahlakî, ekonomik, siyasî, cinsel vb. hususlarda da liberal oldukları anlamına gelmemektedir. Zira bu hususlarda son derece tutucu olabilirler. Çünkü onların merkezî tutumu siyasal, ırkî, iktisadî vs. olabilir. Liberallerin merkezi tutumlarını din oluşturmadığı için onları, Günay'ın tiplemesinde yer alan *laik dindar*⁶⁶ kategorisinde değerlendirebiliriz. Esasen bu özelliklerinden dolayı onlar diğer din ve inanç mensuplarına, yani ötekine karşı oldukça hoşgörülüdürler. Zira Erkal'ın da belirttiği

⁶⁵ Bk. Leyens, Jacques-Philippe / Yzerbyt, Vincent / Schadron, Georges, *Stéréotypes et Cognition Sociale*, (Traduction de: Georges Schadron) Mardaga, Sprimont 1996, s. 56.

⁶⁶ Günay, *Erzurum Kenti ve Çevresinde Dini Hayat*, s. 264.

gibi serbestliği ve müdahalesizliği savunan liberal kişiler geniş fikir hürriyetine taraftardır⁶⁷.

2) *Muhafazakâr Dindarlar*: İnançlı ve kutsal metinlere karşı oldukça saygılı olan bu kişileri liberal dindarlardan ayıran en önemli özellik ise dinî inanç ve tutumların günlük hayatta açıkça kendisini hissettirmesidir. Çünkü bu tür kişilerin merkezî tutumu dinî duygu ve düşüncelerinden beslenmektedir⁶⁸. Bununla birlikte muhafazakâr dindarlar içerisinde dinî pratiklerini yerine getirenler olduğu gibi, getirmeyenler de vardır. Ancak onlar üst ve alt dinî kimliklerine karşı son derece duyarlıdır. Bu tür kişilik yapısı içerisinde hayatı anlamlandıran en önemli unsurlardan birisi de dindir. Sonra onlar dinî hususlarda yeni fikirlere ve farklı söylemlere, yani modern dinî fikirlere karşı da pek sıcak bir tavır içerisinde değillerdir. Ancak bunlar ikna edildikleri zaman yeni düşünceleri kabullenebileceklerini de söylemeliyiz. Bunların bir kısmı kitabî dindarlık bir kısmı da geleneksel dindarlık formlarına bağlı olabilir. Seküler söylemleri dinî kimliklerine karşı bir tehdit olarak algılamadıkları sürece laik düşüncelere ve buradan beslenen dünya görüşüne karşı oldukça saygılıdır. Aynı şekilde kendi dinî inançlarına ve dinî kimliklerine bir tehdit olarak algılamadıkları sürece diğer dinî ve mezhebî görüşlere de oldukça hoşgörülüdürler. Genelde yeni yetişen neslin ciddi ve kaliteli bir din eğitimi alması konusunda ısrarlıdır. Esasen bu tür bir görevi fiilen devletten beklerler. Eğer resmî din eğitimi yetersiz bulurlarsa çocuklarını yaz Kur'an kursları gibi çeşitli kurslara göndererek onların din bilgisi eksikliklerini telafi etmek isterler. Çünkü Erkal'ın da belirttiği gibi muhafazakârlar modern dünyanın içine düştüğü buhranların asıl sorumlusunun manevî değerlerden uzaklaşma olduğu

⁶⁷) Erkal, Mustafa E., "Muhafazakarlık", *Erol Güngör İçin*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1998, s. 87.

⁶⁸) Dini tutumların güç derecesi, diğer tutumlarla ilişki ve merkezi tutum olup olmasının davranışları nasıl etkilediği konusunda, bk. Kaya, Mevlüt, *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*, Etüt Yayınları, Samsun 1998, s. 54-59; Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *İnsan ve İnsanlar*, Evrim Yayınları, İstanbul 1988, s. 88-93; Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Samsun 1993, s. 90-91.

kanaatindedirler. Bu sebeple onları en çok tedirgin eden husus toplumdaki manevî değerlerin dejenarasyonudur. Esasen bu da onların hem aşırı liberal hem de pozitivist ve materyalist görüşlere karşı bir tavır almasına zemin hazırlayan hususlardandır. Kuşkusuz bu tür düşünceler onları kendilerince önemli gördükleri dinî ve millî değerlere daha fazla sahip çıkmaya götürmektedir. Bu da gösteriyor ki, muhafazakâr düşüncede genelde “*mevcut yapıyı koruma*” görüşü hâkimdir. Bu da beraberinde müdahaleciliği getirmektedir⁶⁹. Esasen onları liberallerden ayıran en önemli farklılıklardan birisi de budur. Bu anlamda muhafazakârlar geleneksel bir din ve dünya görüşüne sahiptirler. Fakat onların benimsediği gelenekçilik yenileşmeye karşı değildir. Çünkü her yenilik toplumsal yapıda benimsendiği zaman gelenek haline gelmeye başlamış demektir. Başka bir deyişle, bu ikisi birbirini tamamlamaktadır⁷⁰. Öyleyse muhafazakâr dindarları gerici, yani reaksiyoner (gerici-mürteci) olarak adlandırılan gruptan da ayırmak gerekir. Zira araştırmacılar da hem siyasî açıdan hem de dünya görüşü itibarıyla sağ blokta yer alan muhafazakârlarla reaksiyonistleri birbirinden ayırmaktadırlar. Çünkü reaksiyonistler her türlü yeniliğe karşıdır. Hemen hemen her müesseseyi ilk oluştuğu zamandaki şekliyle yaşatmak arzusundadırlar. Hâlbuki muhafazakârlar yenileşmeye ve değişmeye temelde karşı değildir. Onları asıl kaygılandıran husus radikal ve hızlı değişimlerin toplumda meydana getirebileceği belirsizlik ve buradan kaynaklanan sıkıntılardır. Bu sebeple onlar toplumsal sonuçları olumlu olduğu sürece yeniliklere ve değişikliklere karşı değildir. Hatta yerine göre bizzat gelişmeyi ve yenileşmeyi desteklerler. Muhafazakârların en belirgin özelliklerinden birisi de bireysel ve toplumsal hayatta ferdi aşan bazı hususların bulunduğuna inanmalarıdır. Başka bir

⁶⁹) Erkal, “*Muhafazakarlık*”, s. 84-86.

⁷⁰) Günay, Ünver, Türkiye’de Toplumsal Değişme ve Din”, *Türk Yurdu*, c. 97, sayı: 116-117, s. 84.

deyişle ferdî şuuru ve vicdanı aşan tabii bir düzenin ve ilahî bir determinizmin bulunduğu görüşü ile az ya da çok *kaderci* bir yaklaşıma sahiptirler⁷¹.

3) *Dogmatik Dindarlar*: Bunlar da inançlı ve kutsal metinlere saygılıdırlar. Onların en önemli özelliği ise dinî tutumlarının günlük davranışlarını belirleme de önemli bir faktör olmasıdır. Çünkü aynı muhafazakârlarda olduğu gibi bunların da merkezi tutumlarını din oluşturmaktadır. Ancak dogmatik dindarları muhafazakârlardan ayıran ve onları karakterize eden asıl husus, dinî meselelere doğru-yanlış, sevap-günah, caiz-caiz değil ya da siyah-beyaz gibi birbirine zıt ikili (dikatomik) ayrımlarla yaklaşmaları, diğer kişileri ya da grupları da iyi-kötü şeklinde sınıflandırarak değerlendirme eğilimi göstermeleri, yani ara tonları görememeleridir. Bu da onların ötekilere karşı oldukça hoşgörüsüz bir tutum takınmalarına zemin hazırlamaktadır. Dogmatik dindarlar yeni fikirlere kapalıdırlar⁷². Değişim, yenileşme ve modernleşmeye de karşıdırlar. Esasen onların bu özellikleri zihinsel bir yapının ürünüdür. Başka bir deyişle, dinî meselelerde ve diğer dinî gruplara bakışlarda hoşgörüsüz bir tavır takınan bu tür insanların bu özelliği sosyo-kognitif bir karakter arz etmektedir.

Aslında zihinsel açıdan dogmatik bir yapıya sahip olma durumu sadece dogmatik dindarlarda olan bir durum değildir. Bununla birlikte dine karşı olan kişilerde de dogmatik eğilimler gözlenebilir. Zira Rokeach'ın da belirttiği gibi dogmatizm bir zihinsel yapıdır ve o dindarlarda görülebileceği gibi ateistlerde de görülebilir⁷³. Burada önemli olan her iki kesiminde kendi perspektiflerinden meseleleri değerlendirirken katı, hoş görüsüz ve tutucu vs. bir tarzda hareket etmesidir. Öyleyse dogmatizmi sadece dindar açısından ya da dinî inançların

⁷¹⁾ Muhafazakarlık ile ilgili olarak daha fazla bilgi için, bk. Erkal, “*Muhafazakarlık*”, s. 81-92.

⁷²⁾ Argyle, Michael, *Psychology and Religion: An Introduction*, Routledge, London 2000, s. 35.

⁷³⁾ Bk. Leyens / Yzerbyt / Schadron, *Stéréotypes et Cognition Sociale*, s. 56; Yzerbyt, Vincent / Schadron, Georges, *Connaitre et Juger Autrui*, PUG, Grenoble 1996, s. 23-24; Yapıcı, Asım, *Gençlerde Dini Kalıp Yargıları: Sosyal Psikolojik Bir Araştırma*, E. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri 2002, s. 40-41.

zihinsel yapıya etkileri çerçevesinde değerlendirmek mümkün değildir. O aynı zamanda dine karşı olan ve bu durumun yerine ve durumuna göre din düşmanlığı şeklinde tezahür ettiği kişilerde de gözlenebilir. Bu tür kimselere de *din karşıtı dogmatikler* adını verebiliriz.

4) *Fanatik Dindarlar*: Dinî dogmatizmin biraz daha ileri noktası dinî fanatizmdir⁷⁴. Bu tür dindarların en önemli özelliği ise zihinsel olarak son derece katı olmaları, kendi inandıkları şeylere ısrarlı bir bağlılık göstermeleri, diğer dinî gruplara ve onların görüşlerine karşı aşırı derecede müsamahasız davranmalarıdır. Bu tür kişiler ne dini ne de bununla ilgili olarak sosyal çevrede gözlemlenen ve yaşanan olayları sağlıklı değerlendirebilecek bir konumda değildir. Çünkü zihinsel saplantıları onların olayları objektif olarak algılamasına engel olmaktadır. Fanatikler çok basit gerekçelerle şiddet kullanmaya, hatta kendi dinî inançlarına rakip ve düşman olarak gördüklerini yaralama ve öldürmeye kadar varabilen saldırganlık duygularının etkisi altındadırlar. Kendi dinî gruplarının başarısı onları son derece mutlu ederken, başarısızlığı ise derinden yaralamaktadır. Bunlar hayatlarının tamamını kendi inandıkları ya da kendilerinin aşırı derecede bağlandığı kişilerin dinî öğretisi ve uygulamalarıyla doldurmaya çalışırlar. Bununla birlikte onların dinî konularda çoğu kere yeterli bir bilgiye sahip olmadıklarını da söylemeliyiz. Bu sebeple içerisinde yetiştikleri dinî grubun inanç, fikir ve ideallerini kesinlikle değiştirilmesi mümkün olmayan mutlak doğrular olarak kabul ederler. Bu haliyle onlar *patolojik dindarlar* olarak değerlendirilebilir. Görünürde rasyonel entelektüel öğelerin hâkim olduğu kitabî dindarlar içerisinde fanatik olanlar bulunabileceği gibi, mistik unsurların karıştığı geleneksel dindarlar içerisinde de bunlara rastlanabilir. Ancak onları karakterize eden asıl husus tutumlarının organizasyonu ve bu arada zihinsel süreçlerinin aldığı şekildedir. Onların merkezî tutumunu da tek kanaldan beslenen ve çok güçlü bir şekilde etkisini devam ettiren

⁷⁴) Bk. Yapıcı, *Gençlerde Dini Kalıp Yargıları*, s. 249.

din oluşturmaktadır. Fanatik dindarları dogmatik dindarlardan ayıran en önemli husus ise şudur: Dogmatiklere nispetle fanatikler hoşgörüsüzlüklerini sözlü veya yazılı olarak daha çok eyleme dönüştürme taraftarıdır. Gerek Taplamacıoğlu'nun gerekse Günay'ın “yobaz⁷⁵” olarak isimlendirdiği kişiler fanatik dindarlar olarak değerlendirilebilir. Buna göre başkalarının kafa yapısını zorla da olsa kendilerinininkine benzetme arzu ve isteğine dayanan fanatizmin en önemli özelliği *müşamahasızlık*tır. Bu sebeple de başkalarını kendisine benzetebilmek için sözlü veya fiili şiddete sık sık müracaat etme ihtiyacı duyarlar. Onlar kendilerinin hakikatin tek temsilcisi ve vasıtası olduğuna inanmaktadırlar⁷⁶. Bu çerçevede fanatiklerin dogmatik kişiden daha fazla hoşgörüsüz olduklarını söyleyebiliriz⁷⁷.

Yapı bakımından saldırgan ve buyurgan kimseler kadar güçsüz ve kendine güvensiz kimseler de fanatik olabilir. Belki de bu tipi karakterize eden asıl unsur “*şuur darlığı*”dır⁷⁸. Esasen fanatizmi hem besleyen hem de ondan beslenen diğer faktörlere gelince bunları; “*emniyette olmama hissi*”, “*tahammülsüzlük*”, “*kesin bir iman ve güven arayışı*”, “*yarından emin olma arzusu*”, “*kendisini ait hissettiği grupla çok kuvvetli bir özdeşleşme yaşaması ve bireysel kimliğini tamamen devre dışı bırakarak grup içinde ve sadece grubunun kendisine sunduğu kimlikle hareket etmesi*”, “*sosyal baskılar*” ve “*bazı kişilik şekilleri*” şeklinde özetleyebiliriz. Buna göre dogmatizm de olduğu gibi fanatizmin de sadece dinî gerekçelerle ortaya çıkmadığını dine karşı olanların da fanatik olabileceğini söyleyebiliriz. Esasen James'in de belirttiği gibi fanatizm, temel de dinî zihniyetin bir ürünü değildir. Muhtemelen o, saldırganlık içgüdüsünün bir belirtisidir. Zira fanatizm alışkanlıkların ve geleneklerin dışına çıkan herkesten ve her şeyden nefret etme ve yabancı

⁷⁵ Taplamacıoğlu, “*Dini Hayatın Şiddet ve Kesafeti*”, s. 145; Günay, *Erzurum Kenti ve Çevresinde Dini Hayat*, s. 548.

⁷⁶ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 193.

⁷⁷ Daha fazla bilgi için, bk. Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, Garnier-Flammarion, Paris 1964, s. 189-191.

⁷⁸ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 193.

olarak kabul edilen her şeye karşı saldırgan bir tavır takınma biçiminde ortaya çıkmaktadır⁷⁹. Dolayısıyla fanatik dindarın dinî hoşgörüsüzlüğü ve buna bağlı olarak sözlü ya da fiilî şiddet kullanma eğilimleri temelde dinden kaynaklanmamaktadır. Esasen bunun altında çok farklı gerekçeler bulunabilir. Öyleyse kişinin dinî inançları, dinî kanaatleri, hatta dinî aidiyetleri ve buna bağlı olarak dinî yaşantısı bu hususta temel belirleyici değil, başka faktörlerle belirlenen bir konuma sahiptir.

D. DOGMATİK KİŞİLİK YAPISI VE DOGMATİK DİNDARLIK

Dogmatik kişilik yapısını ve buradan hareketle dogmatik dindarlığın ne demek olduğunu anlayabilmek için dogma ve dogmatizm kavramlarıyla neyin kastedildiğinin açıklanması kuşkusuz bu konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Dogma bir felsefî doktrinin esas kabul ettiği temel bir prensibe işaret edebilir. Bu anlamda o, pejoratif bir anlam içermemektedir. Dinî terminolojide ise vahiy, ilham veya benzeri yollarla ya da kurumlar, konsiller, dinî liderler ve önderler gibi şahıslar vasıtasıyla belirlenen dinsel gerçek ve öğretilere dogma denmektedir. Bu haliyle de kavramın olumsuz bir anlamı yoktur. Zira Hristiyanlıkta dünyanın Tanrı tarafından yaratılması ve İsa Mesih'in yeniden dirilmesi gibi kutsal kitaba veya sözlü rivayetlere dayanarak aktarılan öğretiler herhangi bir şekilde alaycı ve küçültücü anlam taşımayan dinî dogmalar olarak kabul edilmektedir⁸⁰. Dindar insan ise bu dogmalara kayıtsız şartsız inanmak durumundadır.

Muhtemelen XVI. yüzyılda ortaya çıkan “dogmatizm” kavramı ise özellikle Aydınlanma çağı Alman felsefesinde eleştirel bir tarzda dile getirilmiş ve dogmatizme yüklenen olumsuz anlam zamanla dogma ve dogmatik terimlerine de yüklenmiştir. Daha sonra ise Hristiyanlıktaki pek çok inancın bu dine inananlarda

⁷⁹) James, *L'expérience Religieuse*, s. 291.

⁸⁰) Bk. Vergote, *Din İnanç ve İnançsızlık*, s. 93; Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, s. 168-170.

dogmatik bir imanı beraberinde getirdiği iddia edilmiş⁸¹ ve rasyonel-entelektüel düşüncenin önündeki en büyük engel olarak kabul edilen dogmalarla mücadele edilmesi gerektiği düşüncesi ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Hıristiyanlık ile bilimsel düşünce arasındaki bu tartışma yeni bir takım problemleri de beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda; dogmatik düşünceyi karakterize eden temel özelliklerin neler olduğu, dogmatizm günlük hayata ve beşerî ilişkilere nasıl yansdığı, din ile dogmatizm arasında nasıl bir ilişki bulunduğu, dinlerin mensuplarına dogmatik bir düşünce yapısını dayatıp dayatmadığı, bir dini benimsemenin, dindar olmanın ya da en azından dinî bir grup içerisinde yer almanın dogmatik olmayı gerektirip gerektirmediği, araştırılmaya başlanmıştır.

Günümüzde sosyal bilimler literatüründe dogmatizm deyince genellikle “psikolojik tutuculuk” kast edilmektedir. Psikolojik tutuculuk ise; “yeni gelişmeler karşısında eski ve yerleşmiş alışkanlıkları değiştirememek, tek tip tepki vermek ve tepkilerde çeşitliliğinin olmaması, toplumda mevcut olan ama birey tarafından kabul edilmeyen düşüncelere olumsuz, tepkisel ve sert bir biçimde yaklaşmak, bir kimsenin objektif şartlar gerektirdiği zaman bile tutuculuğundan vazgeçememesi ve ısrarlı ayarlanışlarını değiştirebilmesindeki kabiliyetsizliği” şeklinde tanımlanmaktadır⁸². Hemen hemen aynı vurguları yapan Cavit Ünal da tutuculuğun zihinsel bir kapalılığa işaret ettiğini söyleyerek, “tutucu kişilerin bir durumu bütünü ile göremediklerini ve meselenin yalnızca bir yönüne saplanıp kaldıklarını”⁸³ ifade etmektedir.

Psikoloji literatüründe dogmatizm meselesi üzerinde en çok duran araştırmacılardan birisi olan Milton Rokeach, dogmatikliği sosyal psikolojik bir zeminde açıklamaya çalışır. O bunu yaparken de otoriter kişilik teorisini tenkitle

⁸¹ Vergote, *Din İnanç ve İnançsızlık*, s. 93.

⁸² Krş. Ünal, Cavit, *İsrarlı Ayarlanışlar veya Psikolojik Tutuculuk*, Bilim Matbaası, Ankara 1971, s. 19.

⁸³ Krş. Ünal, *Psikolojik Tutuculuk*, s. 56.

yola çıkar. Çünkü o, “otoriter ideolojilerin sadece aşırı sağ ile sınırlı olmadığını, aşırı solda da bulunabileceğini” belirtir. Ona göre burada önemli olan şu ya da bu inanç veya şu ya da bu ideoloji değil bireylerin zihinsel yapılarıdır. Başka bir deyişle otoriteryanizm kognitif bir düşünce tarzıyla, yani dogmatizmle ilişkidir. Bu düşünceden hareketle Rokeach, “sağda olduğu gibi solda da var olan otoriteryanizmin tutucu, katı, önyargılı ve şematik düşünmeye eğilimli bir zihinsel yapı ile karakterize edilebileceğini⁸⁴” söylemektedir. Onun bu yaklaşımı kabul edilecek olursa dogmatik zihinsel yapı sağ ya da sol, laik ya da anti-laik, dine dayalı ya da din karşıtı vs. hemen hemen her ideolojide bulunabilir. Zira burada asıl olan ideolojilerin adı değil, orada hâkim olan düşünce biçiminin yapısı ve içeriğidir.

Dogmatik düşüncenin kökeninde teker teker inanışların değil bir inanış sisteminin bulunduğunu söyleyen Rokeach, inanış sistemlerine göre insanları “açık” ve “kapalı” düşünce yapılarına sahip olmak üzere iki temel gruba ayırmaktadır. Fakat o, gerçek hayatta bu iki tip arasında veya bazı konularda açık bazı konularda ise kapalı bir zihin yapısına sahip olan bireylerin var olabileceğini de belirtmektedir. Açık ve kapalı zihinsel yapıyı ölçmek için bir ölçek geliştiren Rokeach’a göre⁸⁵, dogmatizm bazı düşünce ve inançların otoriter, baskıcı ve hoşgörüsüz bir biçimde başkalarına aktarma biçiminde ortaya çıkan bir durumdur⁸⁶.

Burada dile getirdiğimiz görüşleri toparlayacak olursak dogmatik zihinsel yapıya sahip olan kişiler objektif düşünebilmekten uzak, yeni fikirlere kapalı, dolayısıyla eski fikirlerin değişimine karşı dirençli, otoriteye bağlanma ve otoriter olma eğilimindedirler. Bununla birlikte Rokeach’a göre dogmatik kişilerin fikirleri kendi içerisinde büyük ölçüde tutarlılık arz etmektedir. Aslında onların farklı

⁸⁴) Bk. Leyens / Yzerbyt / Schadron, *Stéréotypes et Cognition Sociale*, s. 56; Yzerbeyt / Schadron, *Connaitre et Juger Autrui*, s. 23-24.

⁸⁵) Bk. Yzerbeyt / Schadron, *Connaitre et Juger Autrui*, s. 24; Leyens / Yzerbyt / Schadron, *Stéréotypes et Cognition Sociale*, s. 56.

⁸⁶) Vergote, *Din İnanç ve İnançsızlık*, s. 94; Vergote, *L’expérince Religieuse*, s. 255.

fikirlerden ve bu fikirleri ifade etmekten hoşlanmamaları da bundan kaynaklanmaktadır⁸⁷. Bu bağlamda Rokeach dogmatik kişilik yapısının en önemli özelliğinin *hoşgörüsüzlük* olduğunu belirtmekte ve o bunu *kapalı zihin* (l'esprit fermé) olarak adlandırmaktadır⁸⁸. Sonra ona göre dogmatik kişi dünyayı tek biçimli, yani siyah beyaz olarak dikatomik bir tarzda algılamakta ara tonları görememektedir. Bu sebeple o klişelerle düşünmeyi tercih etmektedir. Bu da onun tutum ve davranışlarında önyargılı olmasına yol açmaktadır⁸⁹. Oysa dogmatik olmayan kişilik veya *açık zihinsel yapıya* sahip olanlar (l'esprit ouvert) daha hoşgörülüdür. Bunlar yeni fikirleri tek yanlı olarak eski fikirlerle kıyaslamak suretiyle ölçmezler. Esnek ve değişime açık bir tavır sergilerler⁹⁰. İşte bundan dolayı onlar daha nesnel ve objektif düşünme ve davranma eğilimindedirler.

Rokeach'ın ortaya koyduğu dogmatik zihinsel yapı kuramı bilim dünyasında oldukça tartışılmıştır⁹¹. Konunun lehinde ve aleyhinde çeşitli iddialar ve söylemler olmakla birlikte dogmatik bir zihinsel yapının bazı insanlarda bulunabileceği araştırmacılar tarafından genelde kabul edilmiş bir husustur. Bu noktada gerek Avrupa gerekse Amerika'da yapılan tecrübî çalışmalarda din ile dogmatiklik arasında henüz kuvvetli bir ilişkinin tespit edilememiş olduğunu da özellikle vurgulamamız gerekir. Zira elde edilen sonuçlar zihinsel katılık ve dogmatizmle dindarlık arasındaki korelasyonun kısmî bir düzeyde kaldığını ortaya koymaktadır. Bu sebeple böyle kısmî bir ilişkiye dayanarak "*dogmatizmin asıl sebebi din ve*

⁸⁷⁾ Argyle, *Psychology and Religion*, s. 35.

⁸⁸⁾ Bk. Argyle, *Psychology and Religions*, 35; Leyens / Yzerbyt / Schadron, *Stéréotypes et Cognition Sociale*, s. 56.

⁸⁹⁾ Yzerbyt / Schadron, *Connaitre et Juger Autrui*, s. 24; Leyens / Yzerbyt / Schadron, *Stéréotypes et Cognition Sociale*, s. 56.

⁹⁰⁾ Bk. Harlak, Hacer, *Önyargılar: Psikososyal Bir İnceleme*, Sistem Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 22; Krş. Leyens / Yzerbyt / Schadron, *Stéréotypes et Cognition Sociale*, s. 56.

⁹¹⁾ Rokeach'ın yaklaşımlarına yönelik teorik ve metodolojik tenkitlerle ilgili bk. Deconchy, Jean-Pierre, "Systèmes de Croyances et Représentation Ideologiques", *Psychologie Sociale*, Ed. S. Moscovici, PUF, Paris 1984, s. 331-355.

dindarlıktır” gibi bir genelleme yapmak hatalı bir tutum olacaktır. Çünkü zihinsel bir yapı olan dogmatizm hem dindar insanlarda hem de dine kayıtsız ya da dine karşı olan kişilerde de görülebilir⁹².

Eğer dindar kişilerde böyle bir zihin yapısı varsa o kişiler genellikle kendi dinî inançlarını paylaşmayan diğer kişi ve gruplara karşı sürekli şüphe ile bakarlar. Onlar insanları dinî açıdan “*bizden olanlar*” ve “*olmayanlar*” ya da “*biz*” ve “*ötekiler*” şeklinde sınıflama eğilimindedirler. Bu sebeple de öteki olarak adlandırdıkları diğer din, mezhep, cemaat, tarikat vs. mensuplarıyla ilişkilerini çoğu kere güvensizlik üzerine kurarlar. Çünkü dini dogmatikler bugün yaşanan gelişmelerden hareketle gelecekte kaygı duymaktadırlar. Yeni fikir ve gelişmeler onlara belli açılardan kaygı vermektedir. Belki de bundan dolayı dinde yeni açılımlar ve yeni yorumlar sunan yaklaşımları peşinen reddetme temayülündedirler.

Dogmatik zihinsel yapının oluşması ve gelişmesini besleyen süreçlere gelince, bunlar; psikolojik, sosyo-kültürel, siyasal, ekonomik vs. olmak üzere çok çeşitlidir. Başta bireyin kişilik özellikleri olmak üzere, özellikle mensup olunan dinî grubun ya da bir dinî grup içerisinde sürekli iletişimde bulunulan kişilerin dine ve dünyaya bakışları dogmatik bir dindarlığın oluşumunda önemli bir hisseye sahip olabilir. Eğitim seviyesi, dinin nasıl anlaşıldığı meselesi, dine önem verme düzeyi, dinin ferdin tutum ve davranışlarını şekillendirmede merkezî bir rolünün olup olmaması vs. de dogmatik bir dindarlığın oluşumunu besleyen faktörlerdendir⁹³.

Ancak burada ifade edilen dinî dogmatizm kavramının yanlış değerlendirilmemesi gerektiği kanaatindeyiz. Zira biz bu kavramla dinî dogmalara sıkı sıkıya bağlılığı ve bu çerçevede kutsal metinlerin inanan birey üzerindeki etkisini değil, ister sosyal isterse bireysel içerikli olsun kişinin dinî meselelerde zihinsel katılığını ve tutuculuğunu anlıyoruz. Gerçi yerine ve durumuna göre bu tür kişiler

⁹²⁾ Bk. Yapıcı, *Gençlerde Dinî Kalıp Yargılar*, s. 245; Vergote, *Din İnanç ve İnançsızlık*, s. 93-97.

⁹³⁾ Bk. Yapıcı, *Gençlerde Dinî Kalıp Yargılar*, s. 244-253.

dinî dogmalara sıkı bir bağlılık gösterebilirler⁹⁴. Ancak dinî dogmalara sıkıca bağlı olan herkesin dinî açıdan dogmatik olduğunu söylemek mümkün değildir. Belki de söz konusu bu iki tür kişiyi birbirinden ayıran en temel özelliği de burada aramak gerekir.

E. DOGMATİK DİNDARLIK ÖLÇEĞİNİN GELİŞTİRİLMESİ

Sosyo-kognitif açıdan yaptığımız *liberal*, *muhafazakâr*, *dogmatik* ve *fanatik* dindarlık biçimine dayanarak dogmatik dindarlık şeklinin belirlenmesi ve onların psikolojik yapılarının tespit edilmesi gayesiyle bir ölçek geliştirmeye karar verdiğimiz zaman, öncelikle Adorno ve arkadaşlarının etnosantrizm ve faşizm, Rokeach'ın dogmatizm, Altemeyer'in otoriteryanizm skalaları başta olmak üzere çeşitli ölçekleri muhteva itibariyle taradık. Amacımız sadece belli bir ölçeği Müslüman Türk kültürüne uyarlamak olmadığı için, söz konusu ölçeklerde kullanılan maddelerin içeriği üzerinde yoğunlaştık. Buradan hareketle 22 maddelik bir ölçek geliştirdik. Daha sonra bu ölçek örneklem grubunu Çukurova Üniversitesine bağlı Eğitim Fakültesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Ziraat Fakültesi, İktisadî ve İdari Bilimler Fakültesi, Tıp Fakültesi, Mimarlık-Mühendislik Fakültesi, İlahiyat Fakültesi ve Meslek Yüksek Okullarında eğitimlerine devam eden, yaş ortalaması 21.60 (ss: 2.59), yaş aralığı ise 17-32 olan 593 (305 kız, 288 erkek) öğrenci üzerinde uygulanmıştır.

İlk uygulamada ölçeğin Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) değeri .944; Bartlett's Test of Sphericity değeri ise 3761.864 çıktığı için faktör analizine geçilmiştir.

⁹⁴) Dogmatik iman ile dogmatik zihin yapısı hakkında daha fazla bilgi için, bk Vergote, *L'expérience Religieuse*, s. 251-257.

Tablo 1: Dini dogmatizm ölçeğinin faktör yük değerleri

No	MADDENİN İÇERİĞİ	Fak. 1	Fak. 2	Fak. 3	Fak. 4
1	Bir Müslümanın inançlarına karşı olan birisiyle işbirliğine girmesi sakıncalıdır.	.626	—	—	—
2	Her insan sık sık dini inançlarını sorgulamalıdır.	-.332	.438	.247	.157
3	İyi bir Müslüman olmayan iyi bir insan olamaz.	.643	-.108	-.201	—
4	Herkes benimle aynı inançları paylaşırsa her şey mükemmel olurdu.	.620	—	-.102	—
5	Ülkemizin geri kalmışlığının temel sebebi İslam dininden uzaklaşmış olmamızdır.	.776	-.108	-.154	—
6	TV’de izlediğim dini tartışmalarda bazen neye inanacağım konusunda güçlük çekiyorum	—	.174	.116	.855
7	Depremler Allah’ın insanlara açık bir uyarısıdır	.776	-.103	—	.145
8	İnanduğım dini görüşlerin yaygınlaşması için her türlü yola başvurulmalıdır	.674	—	-.262	—
9	İslam’a ters düşen fikirleri içeren yayınlar yasaklanmalıdır.	.618	.102	—	-.110
10	Farklı dini fikirleri olan kimseler, bu fikirlerini toplumda rahatça belirtebilmelidir.	.291	.677	-.144	-.227
11	Kur’an’ın hükümlerini hayatında uygulamayan kişiler Müslüman sayılmaz.	.521	-.142	—	-.147
12	İnsanlık çağımızdaki gibi her türlü ahlaksızlığı işlemeye devam ederse Allah onları mahvedecektir.	.709	-.145	—	—
13	Ahlakı güzel olan kişinin hangi dine inandığı önemli değildir.	.673	.256	-.235	.157
14	Dinleri bizlerden farklı olan insanlarla kültürel ilişkilerimizi zenginleştirmeliyiz.	.410	.578	—	-.183
15	Ülkemizde misyonerlik faaliyetinde bulunanlar şüphe ile yakından takip edilmelidir	.532	-.161	.255	—
16	Günümüzde insanlar artık dini farklılıklarını bir yana bırakmak zorundadır.	.541	.374	-.276	—
17	Dinler arası diyalog çalışmaları Vatikan kilisesinin bir oyunudur.	.477	—	.490	-.312
18	Dini konulara tartışmamız, sorgulamadan inanmak gerekir.	.432	.273	.434	—
19	Müslüman toplumların geri kalmasında Yahudilerin parmağı vardır.	.606	—	.405	—
20	Bir Müslüman inandığı şeylerden asla taviz vermemelidir.	.629	-.139	—	.123
21	Uyuşturucu kullanımı ve fuhuş gibi kötü alışkanlıkların temel sebebi inanç eksikliğidir.	.723	-.142	—	.114
22	Hıristiyanlar Müslümanlara karşı sürekli Haçlı ruhuyla hareket etmektedirler.	.667	—	.259	—

Tablo 1'deki analiz sonuçlarına göre, ölçek dört faktörde toplanmıştır . Varyansın % 34.31'inin dogmatizm, % 6.70'inin hoşgörü-hoşgörüsüzlük, % 5.07'sinin inançtan taviz vermeme, % 4.93'ünün ise kararsızlık ve gerçeğe yüzleşme hususunda yaşanan bocalama üzerinde yoğunlaştığı görülmüştür. Bu da ölçeğin dogmatizmle birlikte başka hususları da ölçtüğü anlamına gelmektedir. Gerçi tüm bu hususlar bir şekliyle dogmatik kişiliğin görüntüleri içerisinde yer almaktadır. Bununla birlikte hem ölçeğin birinci faktöründe toplanan varyans oranını daha da yükseltmek, hem de ölçeği daha homojen bir hale getirmek için önce 2. ve 6. daha sonra ise 10, 14, 17 ve 18. maddeler ölçekten çıkarılmış ve yapılan faktör analizi sonucunda 16 maddelerinin tek faktörde kümelendiği ortaya çıkmıştır. Varyansın % 42.90'ını açıklayan bu faktörde yer alan maddeler aşağıdaki tabloda görülmektedir.

Tablo 2: Dini dogmatizm ölçeğinin faktör yük değerleri ve madde-toplam puan korelasyonu

No	Madde Numaraları	Faktör Yük Değerleri		Madde-Toplam Puan Korelasyonu
		Faktör 1	Faktör 2	
1	7	.79	-.11	.78*
2	5	.79	.13	.78*
3	21	.74	-.36	.73*
4	12	.72	-	.71*
5	8	.67	.20	.68*
6	22	.66	-.41	.66*
7	13	.67	.16	.67*
8	3	.65	.23	.65*
9	20	.64	-.30	.64*
10	4	.63	.29	.63*
11	9	.62	.30	.62*
12	1	.62	.22	.63*
13	19	.60	-.33	.61*
14	16	.54	.21	.54*
15	15	.53	-.24	.54*
16	11	.52	.20	.53*

*P<.01 düzeyinde anlamlı

Tablo 2'ye dikkatle bakılacak olursa ölçek her ne kadar iki faktöre ayrılmış görünüyorsa da birinci faktörün yük değerlerinin çok daha kuvvetli olduğu görülecektir. Bu da on altı maddeden oluşan ölçeğin dini dogmatizmi ölçme

hususunda geçerli olduğunu ortaya koymaktadır. Sonra yine ölçeğin iç tutarlılığını ortaya koymaya yardımcı olan madde-toplam puan korelasyonunun da pozitif yönde $P<.01$ düzeyinde anlamlı olması yine ölçeğin geçerliliğini göstermektedir. Ayrıca buradaki 16 maddenin birbirleriyle korelasyon katsayılarının da olumlu yönde $P<.01$ düzeyinde anlamlı olduğunu söylemeliyiz.

Tablo 3: Dinin subjektif önemliliğine göre dinî dogmatizm

	DİN	N	X	SS
1	Hiç önemli değil	40	24.48	7.98
2	Biraz Önemli	41	28.00	6.16
3	Önemli	168	35.79	8.34
4	Çok önemli	344	44.09	8.14
	Toplam	593	39.30	10.26

Tek Yönlü ANOVA

	Kareler toplamı	SD	Kareler ortalaması	F	P
Gruplar arası	23994.50	3	7998.162	122.807	.001
Grup içi	38360.47	589	65.128		
Toplam	62354.97	892			

Tablo 3'e göre dogmatizm dinin subjektif önemliliği arttıkça artan bir karakter arz etmektedir. Post hoc analiz (Scheffe) sonuçlarına göre din hiç önemli değil diyenlerle, biraz önemli, önemli ve çok önemli diyenler arasında $P<.05$ düzeyinde anlamlı bir farklılık vardır. Bu da ölçeğin geçerli olduğu şeklinde değerlendirilebilir.

Ölçeğin güvenirlik analizi içinse öncelikle homojenlik endeksini gösteren Cronbach's Alpha katsayısına bakılmış (.91) ve ölçeğin güvenilir olduğu tespit edilmiştir. Daha sonra yarıya bölme tekniği ile ölçeğin iki yarısının birbiriyle korelasyonuna bakılmıştır.

Tablo 4: Yarıya bölme tekniği ile elde edilen korelasyonlar

	N	r	P
Birinci Kısım & İkinci Kısım	593	.778*	.001

* $P<.01$ düzeyinde anlamlı

Tablo 4'te görüleceği üzere ölçeğin birinci ve ikinci kısmı ($r = .778$) arasında $P < .01$ düzeyinde anlamlı bir ilişki vardır. Bu da ölçeğin güvenilir olduğu anlamına gelmektedir.

Geçerlik ve güvenilirliğini bu şekilde sınıadığımız 16 sorudan oluşan söz konusu bu ölçekten alınabilecek en düşük puan 16.00, en yüksek puan ise 64.00'dır. Puan ranjı 48.00 olup ortalama puan 39.30'dur. Standart sapması ise, 10.27 dur. Buna göre ortalama puanın üzerine çıkanların dindarlıklarının dogmatik bir görüntü arz ettiği varsayılmaktadır⁹⁵.

F. SONUÇ

Dinî yaşayış hem bireysel hem de sosyo-kültürel açıdan çok farklı şekillerde tezahür edebilmektedir. Bu durumu dikkate alan araştırmacıların farklı kriterlere dayanarak çok çeşitli sınıflandırmalar gündeme getirdiklerini ve böylece belli dindarlık tiplerini en belirgin özellikleriyle ortaya koymaya çalıştıklarını görmekteyiz. Kuşkusuz bu çalışmalar kişilerin dinî yaşantısını daha iyi anlama hususunda oldukça işlevsel ve faydalı olmuştur. Bununla birlikte fertlerin dinî hayatının sınıflamalara ve bu bağlamda yapılan tanımlamalara sığmayacak kadar büyük bir çeşitlilik ve zenginlik arz ettiği de unutulmamalıdır. Dolayısıyla bu konuda gündeme getirilen tipler yeterli ve kapsayıcı değildir. Esasen bundan dolayı farklı bakış açılarından hareketle farklı değerlendirmelerin gündeme getirilmesi de gerekmektedir. Bu noktadan hareketle biz de dindarın başta sosyal çevresiyle ilişkilerini belirlemesi sebebiyle, dinî tutumunun diğer tutumları arasında nasıl bir yer aldığı ve onun dış çevresini nasıl algıladığı sorusuna dayanarak, dindarlığın liberal, muhafazakar, dogmatik ve fanatik olmak üzere dört farklı görüntüsünün olabileceğini düşünüyoruz. Bu düşüncemize dayanarak dogmatik dindarlık yapısını incelemeye yönelik bir ölçek geliştirme çabasına girmiş

⁹⁵⁾ Elde edilen verilerin çözümlenmesinde SPSS for WINDOWS 10.0 istatistik paket programı kullanılmıştır

bulunuyoruz. Yukarıda belirttiğimiz gibi bu ölçeğin çeşitli tekniklerle geçerlik ve güvenilirliğini sınamaya çalıştık. Ancak bu yeterli değildir. Çünkü söz konusu ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik çalışmalarının daha farklı örneklem grupları üzerinde de test edilmesi gerekmektedir.

FAKİH BİR SÛFÎ ÖRNEĞİ OLARAK ABDULVEHHAB EŞ-ŞA'RÂNÎ

Dr. Hayri KAPLAN

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

GİRİŞ

Kendine özgü bir yöntemle, fikhî mezhepler arasındaki farklılıkların “azimet” ve “ruhsat” ikilisi dışına çıkmadığını ve taassup nedeni olamayacağını delillendirdiği gibi, fakih ve sûfinin de aynı kaynaktan beslendiğini; fikh ve tasavvufun, din ve hakikatin birbirlerinin karşısı olamayacağını savunan, eserleri sayesinde tasavvufî düşünce ve yaşantıyı toplumun her kesimine “ahlak” ve “edeb” formunda sevdirmeye çalışan Abdulvehhab eş-Şa'rânî (ö. 973/1565) şöhretine karşın, üzerinde yeteri kadar durulmayan sûfilerdendir. İlmî ve tasavvufî hayatı, görüşleri, eserleri tasavvuf araştırmacıları için oldukça zengin malzeme içermektedir. “Alim sûfî” fikrinin bu hararetli savunucusunun faydalandığı, etkilendiği kaynak ve kişilerin tespiti, içinde bulunduğu toplumun ideal şahsiyeti olarak nasıl şekillendiğini gözler önüne sermektedir.

Hadis, fikh ve kelâm alanlarındaki eserlerinin yanı sıra, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* gibi bibliyografik, *el-Minenü'l-Kübrâ* gibi otobiyografik eserleriyle tanınan Şa'rânî, dönemindeki alimler ile sûfîlerin cepheleşmesine karşı, uzlaşmacı bir yol izlerken, fikirleri üzerinde tartışmaların devam ettiği İbn 'Arabî'yi (ö. 638/1240) savunma misyonunu da üstlenmiştir.

Şa'rânî'nin görüşlerinin tespit edilip değerlendirilerek, tasavvuf tarihi içindeki yerinin belirlenmesi konusunda, birçok eserinin yazma halde bulunması, tasavvufî konuları sadece tasavvufla ilgili eserlerinde değil, fıkıh, kelâm vb. alanlardaki eserlerine de serpiştirmesi, düşüncelerini kendi dilinden aktarmak yerine, önceki sûfilerden ve özellikle de kendi üstadlarından nakiller şeklinde sunması, araştırmacılar açısından problem nedeni olmaktadır.

Abdurraûf el-Münâvî (ö. 1031/1622) hariç, Şa'rânî'nin takipçileri arasında isim yapmış sûfilerin azlığı, şerh gerektirmeyecek derecede anlaşılır bir dille yazdığı için eserleri üzerinde klasik çalışmaların yapılmamış olması, dönemin tasavvufî yaşantısı, sûfiler ile alimler, yöneticiler ve toplumun diğer kesimleri, kurumları arasındaki ilişkiler, sûfî psikolojisi, eğitimi, mistik tecrübeler vb. konularda önemli bilgiler içermesine rağmen, hakkındaki ilmî çalışmaların yetersizliği, onun eserlerine yönelik araştırma niyetlerini körelttiği söylenebilir.

Bu kısa çalışmamızda, onun terceme-i hâli çerçevesinde yeni tespitlerde bulunmak ve bazı yanlış tespitleri düzeltmek suretiyle, onun tasavvuf anlayışının şekillenmesinde etkin öğelere ışık tutulması, intisap ettiği veya icaze aldığı ekollerin belirlenerek, bunlar arasındaki konumunun gün ışığına çıkarılması amaçlanmıştır.

NESEBİ

Oğullarına nisbetle Ebu Muhammed¹ ve Ebu Abdurrahman² künyelerinin yanı sıra, Ebu'l-Mevâhib manevî künyesiyle de anılan Şihâbüddîn³ Abdulvehhâb eş-

¹ 946'da (1539) öldüğü anlaşılmaktadır. Bkz. Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübra (Levâkahu'l-Envâr fi Tabakâti'l-Ahyâr)*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire trz., II, 156.

² Babasının ölümünden sonra postnişin olmuş ve 1011'de (1603) ölmüştür. Bkz. Münâvî, Abdurraûf, *el-Kevâkibu'd-Dürriyye fi Terâcimi's-Sâdeti's-Süfiyye (et-Tabakâtü'l-Kübrâ)*, Dâru Sâder, Beyrut 1999, III, 397; Muhibbî, Muhammed Emîn, *Hulâsatü'l-Eser fi A'yâni'l-Karni'l-Hâdî 'Aşar*, el-Matba'atü'l-Vehbiyye, Mısır 1284/1868, II, 364.

³ Bu lakap, Kâtip Çelebi tarafından sadece bir yerde zikredilir. *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Funûn*, Maarif Matbaası, İstanbul 1941, II, 1573.

Şa' rânî, Hz. Ali'nin (ö. 40/ 661) oğlu Muhammed İbnu'l-Hanefiyye'nin (ö. 81/700) soyundan geldiğini belirterek, soy şeceresini şu şekilde sunar:

Abdulvehhâb b. Şihâbüddîn Ahmed b. Nûruddîn Ali b. Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Zevfâ [Zevkâ veya Zerkâ] b. Ebû 'İmrân Musa b. Sultan Ebû Abdullah Ahmed ez-Zuğlî b. Sultan Fâşîn [veya: Kâşîn] b. Sultan Mahya [doğrusu: Yahya] b. Sultan Zevfâ b. Sultan Deyyân [veya: Reyyân] b. Sultan Muhammed b. Musa b. ? b. ? b. Muhammed İbnu'l-Hanefiyye⁴.

İbnu'l-Hanefiyye'den önceki iki ismin, eski şecerelerinde silinmiş olduğunu ve bunların kim olduklarını bilmediğini belirten Şa' rânî, soy yüceliğinin takva sahibi olmaksızın fayda vermeyeceğine dikkat çekmekle beraber, bu soydan gelmesini Allah'ın bir lütfu olarak görür⁵ ve kendisini (seyyid anlamında) “şerîf” diye niteler⁶.

Soy yüceliğini dile getiren bir şahsın, o soyun örnek şahsiyetlerine özenmesi, kendisinin de o zincirde bir halka olarak yerini almak istemesi göz önüne alınırsa, Şa' rânî'nin ecdâdının nasıl bir karakter arz ettiğine göz atmanın yararlı olacağını söyleyebiliriz.

Şa' rânî'nin altıncı dedesi⁷ Ebû 'İmrân Musa (ö. 707/1307-1308), Tilimsan sultanı Ebû Abdullah Ahmed'in oğludur ve Mağrib'in ünlü sûfisi Ebû Medyen Şu'ayb et-Tilimsânî'nin (ö. 594/1197) önde gelen halifelerindendir. Ebû Medyen'e intisap ederek manevî sultanlığı tercih eden Ebû 'İmrân, onun emriyle hicret edip

⁴ Şa' rânî, *Letâifu'l-Minen ve'l-Ahlâk (el-Minenu'l-Kübrâ)*, el-Matba'atu'l-Âmire, Mısır 1311/1894, I, 32. Şecerede geçen bazı isimlerdeki farklılıklar için bkz. Gazzî, Necmüddîn Muhammed, *el-Kevâkibü's-Sâire bi-A'yâni'l-Mietü'l-Âşira*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1997, III, 157-158; Muhibbî, ae., II, 364; Haririzade, Kemalüddin Muhammed, *Tibyânü Vesâilü'l-Hakâik fi Beyâni Selâsili't-Tarâik*, Süleymaniye Ktp./ İbrahim Efendi Bölümü, no: 231 (c. II), 204a; Müstakimzâde, Sa'düddîn Süleyman, *Mecelletü'n-Nisâb fi'n-Niseb ve'l-Künâ ve'l-Elkâb*, Süleymaniye Ktp./ Halet Efendi Bölümü, no: 628, 275b; Cemîl el-'Azam, *'Ukûdü'l-Cevher fi Terâcimi men lehum Hamsüne Tasnifen fe-Mietü fe-Ekser*, elüMatba'atü'l-Ehliyye, Beyrut 1326/1908., 317.

⁵ Şa' rânî, *Letâifu'l-Minen*, I, 32.

⁶ Ae., I, 101, 102.

⁷ *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*'da (II, 19) beşinci dedesi olarak geçer.

Mısır'ın Behnesâ bölgesindeki Hûr kasabasına yerleşir ve orada ölür⁸.

Beşinci dedesi Muhammed, Ebû 'İmrân'ın Racrac'a (Bahreyn'de bir köy) göçen çocuklarından ve oranın sahibidir⁹.

Şa'rânî'nin babasının dedesi Şihâbüddîn Ahmed (ö. 828/1425), okuması yazması olmayan keramet sahibi bir süfîdir¹⁰.

Şa'rânî'nin dedesi Nûruddîn Ali (ö. 891/1486), helâl lokma konusundaki aşırı takvasıyla, ibadete ve insanlara yardım tutkusuyla meşhurdur. Ezher Camii'ndeki öğrencilik yıllarında Zeynüddîn Zekeriyya el-Ensârî'nin (ö. 926/1520) en yakın arkadaşıdır ve ikisi de İbn Hacer el-'Askalânî'nin (ö. 852/1449) öğrencisidir. Meşhur süfî İbrahim el-Metbûlî'nin (ö. 877/1472) samimi dostu olan Nûruddîn, hububat, baharat, yağ vb. maddeleri sattığı dükkanında, geliri daraldığı zaman pamuklu kep imal edip satan, gündüzün büyük bölümünü imamlığını yaptığı tekkedeki mektepte çocukları okutmakla geçiren süfî bir alimdir¹¹. Onun üç oğlundan birisi olan Abdurrahman'ın soyundan, torunu Şa'rânî gibi alim ve süfî zatlar gelmiştir¹².

⁸ Şa'rânî, *et-Tabakât*, II, 19, 104; *Letâifu'l-Minen*, I, 32; Münâvî, *İrgâmu Evliyâi 'ş-Şeytân bi-Zikri Menâkıbi Evliyâi'r-Rahmân (et-Tabakâtü's-Suğrâ)*, Dâru Sâder, Beyrut 1999,608. İbn 'Arabî'nin Ebû 'İmrân hakkında "Karşılaştıklarımın en büyüğü" dediği belirtilir (Münâvî, *İrgâmu...*, 608). Bu doğru ise, Şa'rânî'nin İbn 'Arabî'ye yönelik sevgisi, sadece onun eserlerinden, fikirlerinden değil, aynı zamanda bu tarihi bağlantıdan da kaynaklanıyor olabilir.

⁹ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, I, 108.

¹⁰ Münâvî, *İrgâmu...*, 345.

¹¹ Şa'rânî, *et-Tabakât*, II, 99-104; *Letâifu'l-Minen*, I, 142; *Levâkıhu'l-Envârî'l-Kudsîyye fî Beyâni'l-'Uhudî'l-Muhammediyye (el-'Uhudü'l-Kübrâ)*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1419/1998. 127; Münâvî, *İrgâmu...*, 458-460.

¹² Şa'rânî'nin amcası Abdurrahman'ın torunu olan Abdurrahîm b. Abdulmuhsin eş- Şa'rânî (ö. 1048/1638), asrının önde gelen alimlerindedir. Şa'rânî'den ve Şemsüddîn Muhammed el-Bekrî'den (ö. 993/1585) feyiz alır. İstanbul'a göçerek, şeyhülislâm Hoca Sa'düddîn Efendinin sohbetlerine devam eder. İstanbul, İzmir ve Edirne'deki çeşitli medreselerde müderrislik, Mekke ve Medine'de kadılık yapar. İstanbul'da vefat eder ve Eyûp mezarlığına gömülür. Bkz. Muhıbbî, ae., II, 410-411; Şeyhî Mehmed Efendi, *Vakâyi'u'l-Fudalâ*, Çağrı Yay., İstanbul 1989, I, 36-37; Müstakîmzâde, ae., 275a. Bu zatın iki oğlu Zeynu'l-'Abidîn Muhammed (ö. 1065/1655) ve Ebu's-Su'üd Efendi (ö. 1082/1672) soyundan gelen ve hepsi de müderris veya kadı olan Şa'rânîzadeler, Osmanlı alimleri arasında yerlerini almıştır.

Menûf'un Ebû Şa'râ köyünde ikamet eden Nûruddîn Ali'nin oğlu -Şa'rânî'nin babası- Şihâbüddîn Ahmed (ö. 907/1501) ise hadis, fıkıh, kıraat, astronomi alanlarında yetkin, özellikle güçlü hitabeti ve şairliğiyle seçkin birisidir. Babasının tekkesinde ilim öğreten, geçimini çiftçilikle sağlayan ve kendisini muhtaçların yardımına adayan örnek bir sûfidir¹³. Öldüğünde, babasının yanına gömülür¹⁴.

Haklarında, burada sunulan bilgilerden daha fazlasına sahip olduğundan şüphe bulunmayan Şa'rânî'nin, baba ve dedelerinin düşünce ve hayat tarzlarından etkilenmesi, ilim ve tasavvuf alanında intisap ettiği birçok şahsın, dedesi Nûruddîn Ali ile irtibatlı olduğu düşünülmürse, daha güçlü bir ihtimal olmaktadır.

“Şa'rânî” nisbesi ise, “Ebû Şa'râ” veya “Ebû Şa'ra” köyünden kaynaklanmaktadır¹⁵.

¹³ Gazzî, ae., I, 140-141; İbnu'l-İmâd Şihâbüddîn Abdulhay, *Şezerâtü'z-Zehab, fî Ahbâri men Zeheb*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1414/1993, X, 49-50; Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1992, I, 179.

¹⁴ Şa'rânî, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni 'Akâidi'l-Ekâbir*, Matba'atu Mustafa el-Bâbî, Mısır 1378/1959, II, 136.

¹⁵ Muhibbî, ae., I, 122. Şa'rânî de kendi memleketini “Ebû Şa'râ/ Şa'ra” diye zikreder (*et-Tabakât*, II, 111; *Letâifu'l-Minen*, I, 98). Dolayısıyla bu nisbenin “şa'r” (saç) kelimesinden türetilen “şa'rânî” nisbesiyle bir ilgisi yoktur. Soyu itibarıyla “el-Kureşî, el-Hâşimî, el-'Alevî” nisbeleri makul görülse de, bazı eserlerinde geçen “el-Ensârî” nisbesini (*et-Tabakât*, I, 2, II, 172; *el-Fethu'l-Mübîn fî Cümle min Esrâri'd-Dîn (Esrâru Erkâni'l-İslâm)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1420/1999, 21; *el-Cevâhir ve'd-Dürer*, Süleymaniye Ktp./Tekkeler-Murad Bölümü, no: 163, 98a) izah eden bir bilgiye ulaşılammıştır. Muhtemelen, anne veya baba tarafındaki nesebinde Ensar soyundan gelen biriyle evlilik yapan birisi/birileri sözkonusu olmalıdır.

HAYATI

898 (1493) veya 899 (1494) tarihinde doğduğu belirtilen¹⁶ Şa'rânî'nin ölüm tarihi, Harîrîzâde hariç, tüm kaynaklarda 973 (1565) olarak kaydedilmiştir¹⁷.

Anne tarafından dedesinin memleketi Kalkaşende'de dünyaya gelen Şa'rânî, 40 gün sonra babasının köyü Ebû Şa'râ'ya götürülür¹⁸. Kıraat ve tecvid öğrenimine 5-6 yaşlarındayken başlar ve ilk eğitimini babasından alır¹⁹.

Babasını kaybettiğinde 7-8 yaşındadır²⁰. Aynı yaşlarda hafızlığını tamamlayan Şa'rânî²¹, Arapça Dilbilgisi dersinde okuduğu metinleri ezberler ve babasının ölümü ardından kardeşi²² Abdulkadir'in gözetiminde mutalaa eder²³. Rîf bölgesinden Kahire'ye göçmeden önce ders aldığı hocaları arasında Bedruddîn en-

¹⁶ Şa'rânî Safer 905 (Eylül 1499) tarihinde ölen Ebu'l-Abbas el-Gamrî'yi gördüğünde “yaklaşık 8 yaşında” olduğunu belirtir (*et-Tabakât*, II, 111). 923 (1517) yılında 25 yaşındadır (*Letâifu'l-Minen*, I, 35). 911 başında (Haziran 1505) 12 yaşındadır (*et-Tabakât*, II, 155; *Letâifu'l-Minen*, I, 32). Babası Şihâbuddîn'in ölümü sırasında (907/1501) 8 yaşındadır (*Levâkhu'l-Envâr*, 338). Bu bilgiler asıl alındığında sırasıyla 897, 898 ve 899 hicrî tarihleri karşımıza çıkar. Schacht 897 (1491-1492) tarihini (“Şa'rânî”, *Â (MEB)*, X, 344), Zirikli 898 (1493) tarihini (*el A'lâm*, IV, 180), Harîrîzâde 899 (1494) tarihini (*Tibyânü'l-Vesâil*, II, 204a) kaydetmişlerdir. Ömer Rıza Kerhâle ise 27 Ramazan 898 (12 Temmuz 1493) şeklinde kesin tarih verir (*Mu'cemu'l-Müellifin*, II, 339). Şa'rânî'nin yaşını ve ölüm tarihini belirtmek amacıyla oğlu Abdurrahman tarafından yazılan beyitler, Ebced hesabı uygulandığında, yaşının 74, ölüm tarihinin 973 (1565) olduğunu göstermektedir ki doğum tarihi 899 (1494) anlamı çıkar (Nâblûsî, Abdulgânî İsmail, *el-Hakîka ve'l-Mecâz fî'r-Rihle ilâ Bilâdi's-Şâm ve Mısır ve'l-Hicâz*, Mısır 1986, 225).

¹⁷ Harîrîzâde 964 (1557) tarihini kaydetmiştir (*Tibyânü'l-Vesâil*, I, 97a, 321a, II, 204a). Kâtip Çelebi 18 yerde 973 tarihini belirtmekle beraber, 960 (1558) tarihini (*Keşfu'z-Zunûn*, I, 12, 194, 227, 240, 673), 965 (1558) tarihini (Ae., I, 488), 972 (1565) tarihini (Ae., I, 708), hatta 976 (1568-1569) tarihini de kaydetmektedir (Ae., II, 1181, 1883, 2054). Kaynaklarımız arasında ölüm ayını (Şevvâl) belirten ise sadece Müstakîmzâdedir.

¹⁸ Şa'rânî, *el-Fethu'l-Mübîn*, 3 (Muhakkik: Abdulkadir Ahmed 'Atâ'nın takdiminden).

¹⁹ Şa'rânî, *ez-Zeyl ale't-Tabakat*, Tübingen Üniversitesi Ktp., no: 1995, vr. 21a, Gazî, ae., II, 135.

²⁰ Şa'rânî, *Levâkhu'l-Envâr*, 338.

²¹ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, I, 32.

²² Şa'rânî, samimi dost ve arkadaşları, müridleri için de “kardeş” kelimesini kullanır.

²³ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, I, 33.

Nasîbî (ö. 951/1544)²⁴ ve Şemsuddîn ed-Dimyâtî (ö. 909/1503)²⁵ isimleri belirtilebilir²⁶.

Bu arada annesini de kaybettiği anlaşılan²⁷ Abdulvehhâb, iki kız kardeşiyle birlikte yetimdir²⁸.

Çektiği zahmetler ve yaşadığı olumsuzluklardan olsa gerek, hayata karşı hissettiği usanç duygusunun sonucu, taşkın Nil'e kendisini atarak ölmek ister. Nil'in dibini boyladığında, taş zannettiği bir timsah sırtında karaya çıkar ve –kendi deyimiyile- telef olmaktan kurtulur²⁹.

Şeyh Hızır adında yardımsever birisi, Şa'rânî'nin bakım ve eğitimi üstlenip ona babalık yapar³⁰. Onun da bir oğlu ölmüştür. Şa'rânî'yi Rif'ten alıp Kahire'ye götürecek olan da odur. Şa'rânî, Hızır ve eşinin ölümüne dek rahat ve müreffeh şekilde 4 sene kadar onlarla kalır³¹.

Keskin zekâsı ve güçlü hafızasıyla³² hocalarını şaşırta³³ Abdulvehhâb, cehalet ve cefa yurdu diye nitelediği Rif bölgesinde başladığı ilim tahsiline, ilim ve nimet yurdu dediği, 12 yaşında göçtüğü Kahire'de yoğun bir tempoyla devam eder³⁴.

²⁴ Bedruddîn Hasen b. İskender en-Nasîbî el-Halebî el-Mısırî için bkz. Gazzî, ae., II, 134-135; İbnu'l-İmâd, ae., X, 413. Bu hocada Kahire'ye göçüşünden sonra da okuduğu anlaşılmaktadır.

²⁵ Şemsüddîn Muhammed b. Abdulkâfi el-Mısırî için bkz. Şa'rânî, *ez-Zeyl*, 21a; Gazzî, ae., I, 56; İbnu'l-İmâd, ae., X, 63.

²⁶ Şa'rânî, *ez-Zeyl*, 21a; Gazî, ae., II, 135.

²⁷ Şa'rânî, ergenliğe ulaştığı yılı 914 h. olarak kaydeder ve mükelleflik çağına ulaşmadan önce anne babasının ölmüş olduğunu belirtir (*Letâifu'l-Minen*, II, 14, 38). Yazma nüshalarındaki farklılıklar sebebiyle bazı kaynaklar, anne babasının o henüz küçükken, 7-8 yaşından önce öldüğü izlenimini verirler. Bkz. Münâvî, *el-Kevâkibu'd-Dürriyye*, III, 392; İbnu'l-İmâd, ae., X, 544; Nâblusî, ae., 224.

²⁸ Şa'rânî, *Levâkhu'l-Envâr*, 338, 536.

²⁹ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, I, 32.

³⁰ Şa'rânî, *et-Tabakât*, II, 102, 114; *Levâkhu'l-Envâr*, 338, 358; *Letâifu'l-Minen*, I, 65, 129.

³¹ Şa'rânî, *Levâkhu'l-Envâr*, 338.

³² Öğrencilik döneminde duyduğu ve okuduğu hiçbir şeyi unutmadığını ancak 25 yaşındayken yaşadığı peş peşe gelen üzüntüler sebebiyle biraz duraksadığını belirtir (*Letâifu'l-Minen*, I, 35).

³³ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, I, 34, 35.

Ezberlediği metinlerle yetinmeyip, gecelerini kitap okumak ve not almakla geçirir. Onu görmemekle birlikte, hakkında edindiği bilgilere dayanarak istikbal vaat ettiğini anlayan Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) bütün rivayetlerini, eserlerini kapsayan genel bir icaze yazarak Şa'rânî'ye gönderir. Bir süre sonra Ravda'ya, Süyûtî'nin yanına gelen Şa'rânî, Kütüb-i Sitte'den bazı hadisleri ve fıkıh usûlü ile ilgili eserlerden bazı bölümleri teberrûken onda okuyarak bizzat öğrencisi olur. Bu sırada 12-13 yaşlarındadır³⁵.

Süyûtî, ona ilmî icaze vermekle kalmaz, vefatından iki ay önce ona hırka, takke, cübbe ve rida giydirerek hem Rifâ'iyeye, hem de Şâziliyye'nin Hanefiyye koluna kabul eder³⁶.

Aslında, 12-13 yaşından önce de tasavvuf yoluna girmeye azmeden Şa'rânî'ye, öğrenci arkadaşları dinden çıkıyor gözüyle bakarlar ve onu vazgeçirmeye, soğutmaya çalışırlar³⁷. Kahire'ye geldiğinde Şihâbüddîn et-Tavîl (ö. 940/1533)³⁸ adlı bir meczup ona “Hoş geldin Şûnî'nin oğlu! Baban nasıl?” der. O zamana kadar Nûruddîn eş-Şûnî'nin (ö. 944/1537) adını hiç duymamış olan Şa'rânî, babasının öldüğünü söyleyince “Hayır! Baban yaşıyor, senin baban Şûnî'dir” karşılığını alır ve bir iki sene sonra, en uzun süre hizmet edeceği şeyhi Şûnî ile tanışır³⁹.

Yine öğrenciliği sırasında karşılaştığı Ahmed Behlûl (ö. 928/1522)⁴⁰ “Allah ile meşgul olmaya yönel, şimdiye kadar öğrendiğin ilim sana yeter” deyince ders

³⁴ Ae., I, 32.

³⁵ Şa'rânî, *ez-Zeyl*, 3a.

³⁶ Harîrîzâde, ae., I, 321ab, II, 58b.

³⁷ Şa'rânî, *Kavâ'idü's-Süfîyye (el-Envâru'l-Kudsîyye fî Ma'rifeti Kavâ'idü's-Süfîyye)*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 1412/1992, II, 45.

³⁸ Şihâbüddîn Ali en-Neşîlî et-Tavîl hakkında bkz. Şa'rânî, *et-Tabakât*, II, 127; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, III, 409-410; Gazzî, ae., II, 151.

³⁹ Şa'rânî, *et-Tabakât*, II, 127- 155, Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, III, 410.

⁴⁰ Ahmed Behlûl hakkında bkz. Şa'rânî, *et-Tabakât*, II, 131; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, III, 327, *İrgâmu...*, 580-581, Gazzî, ae., I, 157.

hocalarına bu hususu danışır ve “Ezberlediğin bütün metinleri hocalarına şerh et, iyice anla, derinleş, ondan sonra tasavvuf yoluna gir” cevabını alır⁴¹.

Henüz çok genç yaşta ve yetim birisinin, sevgiye, şefkate, ilgiye muhtaç olduğu o dönemde karşılaştığı bu iki sûfnin sözlerinin, onun beklenti ve ideallerinde derin izler bırakacağını tahmin etmek zor değildir. Kendisini ders ve kitaplara adadığı öğrenciliğinin bir döneminde “Allah’a yakınlaşmada, şer’î bilgilerle amel etmenin ötesinde başka bir yolun bulunmadığı ve şeyhe gerek olmadığı” kanaatine sahipken bile, sûfileri ve yollarını tamamiyle inkâr derecesinde bir tutum izlemediği için fıkıh öğrencisi arkadaşları tarafından tenkit edilen⁴² bu gencin Kahire’ye gelip oradaki sûfîlerle tanışması, sohbet etmesi onun hayatındaki en önemli dönüm noktasıdır diyebiliriz.

Şeyh Hızır’ın ölümünden sonra, daha önce ders okumakta olduğu Gamrî Camii imamı Emîmuddîn ed-Dimyâtî’nin (ö. 929/1523)⁴³ yanında, onun çocuklarıyla birlikte kalır. Din ve dil ilimleriyle ilgili diğer metinlerin ezber ve hocaları huzurunda tahlilini gerçekleştirir⁴⁴. Şâfiî fıkında derinleştiği gibi, diğer üç mezhebin de kaynak kitaplarını inceler⁴⁵. İncelemek istediği her kitabı, Mısır kütüphanelerinden getiren bir dostu da vardır⁴⁶.

⁴¹ Şa’rânî, *Letâifu’l-Minen*, I, 33.

⁴² Şa’rânî, *Letâifu’l-Minen*, I, 36, 49.

⁴³ İbnü’n-Neccâr diye tanınan Ebu’l-Cûd Emînüddîn Muhammed ed-Dimyâtî el- Bedrânî, İbn Hacer’den icazeli olup, hadis alanında Şa’rânî’ye icaze vermiştir (*Letâifu’l-Minen*, I, 33). Gamrî Camiinde 57 sene imamlık yapmış ve Yavuz Sultan Selim’in Mısır’da kaldığı sürede özel imamı olmuştur (*ez-Zeyl*, 24ab). Geniş bilgi için bkz. Şa’rânî, *et-Tabakât*, II, 131-132; *ez-Zeyl*, 23b-25b; Münâvî, *el-Kevâkibu’l-Dürriyye*, III, 346-348; Gazzî, ae., I, 32-35; İbnü’l-’Îmâd, ae., X, 230-231.

⁴⁴ Şa’rânî, *Letâifu’l-Minen*, I, 32.

⁴⁵ Ae, I, 42-43.

⁴⁶ Ae, I, 40. Kendi başına incelediği eser sayısının, isimlerini belirttiklerinden çok fazla olduğunu söyleyen Şa’rânî’nin kaydettiği ve sayısı 200’e yaklaşan bu eserlerin listesi için bkz. *Letâifu’l-Minen*, I, 39-41; *el-Mizânü’l-Kübrâ*, el- el-Matba’atü’l-Meymeniyye, Mısır 1306/1889, I, 66-67.

Şa'rânî, sayısını 50'ye ulaşan üstadından ilim okuduğunu belirtirken hepsinin de ilmi ve tasavvufu kendisinde birleştiren şahsiyetler olduğuna vurgu yapar⁴⁷.

Dinî ilimlerde derinleşirken Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072), Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996), Gazâlî'nin (ö. 505/1111), Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) ve diğer süfîlerin eserlerini inceler ve bir şeyhin gözetiminde olmaksızın nefsiyle mücahedeğe karar verir. Fakat, eserleri okudukça bir çeşit fikir bunalımına sürüklenir. Zira, bir süre sonra, daha önce ulaştığı kanaatin aksi bir sonuca ulaşır, ikincisini doğru tercih olarak kabul etmektedir. Sanki, çıkmaz olup olmadığını bilmediği bir sokağa girmekte, çıkmaz olduğunu görünce geri dönmektedir⁴⁸.

Bir seneyi aşan bu yoğun mücahede döneminde, odasının tavanına bağladığı ipi boynuna geçirip yatsıdan sabaha kadar uyanık kalır⁴⁹. Uzlet isteğinin ağır bastığı bu günlerde Karâfe bölgesinde, Süveys kenarındaki Mukattam dağında, sonra Karâfe'nin terkedilmiş mescidlerinde, sonra şehrin harabelerinde, kalelerinde, Ömer İbnu'l-Fârid'in (ö. 632/1235) yaptığı gibi⁵⁰ çetin bir yol tutar. Gece gündüz bütün günlerini kesintisiz zikirle geçirir. Uyku bastırıldığında soğuk suya girer. Üç-dört günde bir, bir kuru ekmekle yetindiği o günleri, hayatının en tatlı günleri diye yad eden Şa'rânî, normalde insan doğasına itici gelen bu tutumun, Allah aşıklarınca severek ve isteyerek gerçekleştirilen bir uygulama olduğunu, bu aşk duygusunu tatmadıkları için karşı çıkanların bu hali anlamaktan uzak olduklarını belirtir⁵¹. Şa'rânî bu arada, o zamana kadar öğrendiği ilimlerde tam bir ihlas sahibi olmadığını, benlik duygularıyla karışık olduğunu anladığını söyler⁵².

⁴⁷ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, I, 33. Dinî ilimleri okuduğu hocalarının ve onlarda okuduğu 100'ü aşkın eserlerin *-et-Tabakât ve ez-Zeyl'* de belirtilenler hariç- listesi için bkz. *Letâifu'l-Minen*, I, 33-35, *el-Mîzânu'l-Kübrâ*, I, 65-66.

⁴⁸ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, I, 47

⁴⁹ Aynı yer.

⁵⁰ Münâvî, *el-Kevâkibu'd-Dürriyye*, II, 496.

⁵¹ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, I, 47,48,140.

⁵² Şa'rânî, *ae.*, I, 51.

Esasen bu inziva dönemi öncesinde Süyûtî'den, Süyûtî'nin Şâziliyye yolundaki üstadı Muhammed el-Mağribî'den (ö. 911/1505), Zekeriyya el-Ensârî'den, Ebu'l-Hamâil es-Servî'den (ö. 932/1525) zikir telkini almış ve hırka giymiş⁵³ ise de, ilk ikisinin ölmesi ve verdikleri icazelerin ileriye dönük icaze türünden olması⁵⁴, zikir telkini verme yetkisinin, mutlaka irşad ve terbiye yetkisine sahip olma anlamına gelmediği⁵⁵, telkin aldıktan sonra mücahedenin gerektiği⁵⁶ düşüncesindeki sûfimizin büyük bir gayret sarf ettiği anlaşılmaktadır.

Yaşadığı taşkın halleri kalbine mal ederek durulan Şa'rânî, yine ilim yuvasına döner, hem alimlerin hem de sûfilerin sohbetlerine devam eder. Dînî ilimlerdeki uzmanlık çalışmalarını 29-30 yaşına kadar sürdürüp hocalarından icaze alır ve ancak bu yaşlarda evlenme fırsatı bulur⁵⁷.

Bu arada, 15 ve 16 yaşındayken iki kez hacca gider⁵⁸. Yedi sene boyunca Ezher'deki salât u selâm meclislerine devam ettiği şeyhi Nûruddîn eş-Şûnî'nin emriyle Gamrî Camii salât u selâm meclislerini icra etme vazifesini 19-20 yaşındayken üstlenir⁵⁹.

⁵³ Şa'rânî, *et-Tabakât*, II, 116; *Kavâ'idu's-Süfîyye*, I, 31; Münâvî, *el-Kevâkibu'd-Dürriyye*, III, 435, 446, 394.

⁵⁴ Bazı sûfilerin son yıllarındayken, küçük yaştaki çocuklarına, torunlarına veya muhiblerine verdikleri “zikir yaptırma, zikir telkini verme, hırka giydirme, murid tutma ve irşad” yetkisi, yetki verilen şahsın ileride sülükünü tamamlaması şartıyla geçerlilik kazandığı görülmektedir. Örneğin, Ahmed er-Rifâ'î (ö. 578/1182) henüz dört yaşındaki torunu İzzüddîn Ahmed es-Sayyâd'a (574-670/1178-1271) ölüm hastalığı sırasında icaze vermiş, İzzüddîn, ağabeyisi Ebu'l-Hasen Abdulmuhsin'in (ö. 630/1233) eliyle sülükünü tamamladıktan sonra irşad faaliyetine başlamıştır (Fârûsî, İzzüddîn, *İrşâd'l-Müslimîn li-Tarîkati Şeyhi'l-Muttakîn*, Mehmed Efendi Matbaası, Mısır 1307/1889, 102). Zaman içinde bu uygulamanın, beşik ulemasındaki gibi istismar kapısına dönüştüğü malumdur.

⁵⁵ Şa'rânî, *el-Ahlâku'l-Metbûliyye*, Matba'atu Hassân, Kahire 1977, I, 98.

⁵⁶ Şa'rânî, *el-Kavâ'idu's-Süfîyye*, II, 123.

⁵⁷ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, I, 71.

⁵⁸ Şa'rânî, *et-Tabakât*, II, 119; *Letâifu'l-Minen*, I, 196, II, 38.

⁵⁹ Şa'rânî, *et-Tabakât*, II, 155, *Letâifu'l-Minen*, II, 120, 126; Gazzî, ae., II, 217, İbnu'l-İmâd, ae., X, 367.

23-24 yaşlarındayken ağır bir hal geçirir. Gamrî Camiinde, hocası Emînuddîn'in ardında akşam namazı için tekbir getirince, camii direklerinin, duvarlarının, hasırlarının, yer taşlarının tesbihlerini işitmeye başlar. Dehşete kapılmasında neden olan bu hal artarak devam eder. Kahire'dekilerin konuşmalarını, tesbihlerini duyar. Sonra buna civar köyleri, sonra Batı'da Okyanus'a Doğu'da Çin'e kadar yeryüzündekiler dahil olur. Denizdeki balıkların tesbihlerini de işitmektedir. Bu hal, sabaha kadar sürer. Şa'rânî, bu keşfin kapanmasını Allah'ın bir rahmeti olarak değerlendirir⁶⁰.

928'de (1522) Halil el-Kasabî'nin kızı Zeynep'le evlenir. Onun ölümünden sonra Halime ile, onun ölümünden sonra Fatıma ve Ebû Medyen el-Mağribî'nin soyundan gelen Ebu's-Su'ûd b. Medyen kızı Ümmü'l-Hasen ile evlenir⁶¹. Hepsini de kendi eliyle toprağa verdiği anlaşılan, abide, zahide, saliha eşlerinin anlayışlı, nazik, fedakâr ve yardımsever bayanlar olmasını, Allah'ın bahsettiği büyük bir nimet olarak görür⁶².

Birisi kendisi hayattayken ölen iki erkek, Rukayya ve Nefise adlı iki kız çocuğu dünyaya gelir⁶³.

Bizzat 100'den fazla süfi ile sohbet ettiğini belirten Şa'rânî'nin⁶⁴ icaze aldıkları arasında -daha önce zikredilenlere ek olarak- Burhânüddîn İbn Ebî Şerîf (ö. 923/1517), Demürtaş Muhammed el-Halvetî (ö. 929/1523), İbrahim Gülşenî (ö. 940/1534), Ali el-Kâzevânî (ö. 955/1548) gibi isimler sayılabilir ise de, onun seyr u sülûkünde etkili olan esasen şu üç isimdir: Ali el-Mursafî (ö. 930/1524),

⁶⁰ Şa'rânî, *Âdâbu'l-'Ubûdiyye*, (*el-Envaru'l fi Beyâni Âdâbi'l-'Ubûdiyye*), Daru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire trz. (*et-Tabakâtü'l-Kübrâ*'nın hâmişinde), II, 157, *Levâkihu'l-Envâr*, 178, *Letâifu'l-Minen*, I, 171.

⁶¹ Şa'rânî, *Levâkihu'l-Envâr*, 308, 393, 470, 517; *et-Tabakât*, II, 131; *Letâifu'l-Minen*, II, 115; *Münâvî*, *el-Kevâkibu'd-Dürriyye*, III, 327; *İrgâmu...*, 580.

⁶² Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, II, 115.

⁶³ Şa'rânî, *et-Tabakât*, II, 156; *Letâifu'l-Minen*, I, 173, 227.

⁶⁴ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, I, 200, *el-Ahlâku'l-Metbûliyye*, I, 252, III, 75.

Muhammed eş-Şinnâvî (ö. 932/1526) ve Ali el-Havvâs (ö. 941/1535). İlk ikisiyle birlikteliğinde, sülûkü açısından az mesafe kaydettiğini, “sütten kesilme” (olgunlaşma) işleminin ise on sene boyunca sohbetine devam ettiği⁶⁵ Ali el-Havvâs eliyle gerçekleştiğini belirtir⁶⁶.

Bir camii, çok sayıda oda ve müştamilâtından ibaret tekkesinde⁶⁷ 930 (1524) yılından itibaren⁶⁸ ilim okutmak, tasavvuf sohbetleri ve zikir ayinleri yapmanın yanısıra, bol miktarda eser yazmak suretiyle hizmet verir. Toplumun hemen her kesimiyle irtibatı olan Şa’rânî, 947 (1541), 952 (1546), 953 (1547) ve 963 (1556) yıllarındaki hac yolculukları sırasında farklı diyarlardan gelen alim ve sûfilerle görüşür⁶⁹.

Sülûkünün başlangıcından itibaren hiç aksatmaksızın hergün en az 24.000 lafza-i celâl zikri yaptığını⁷⁰, uyanık geçirdiği Cuma geceleri dışında günde 3 saatlik uykunun kendisine yettiğini belirten⁷¹ Şa’rânî 973 (1565) yılında vefat eder ve tekkesindeki camiin içerisindeki, kapısı bulunan özel bir bölmeye defnedilir⁷².

DÎNÎ İLİMLERDEKİ HOCALARI

Saygının yanı sıra büyük bir özenç duyduğu ilim hocaları arasından aşağıda sunacağımız bazı isimler, Şa’rânî’nin ne tür bir ilim çevresinin ürünü olduğunu gözler önüne serecektir.

Zeynuddîn Zekerîyya b. Muhmmmed el-Ensârî es-Süneykî (826-926/1423-1520).

⁶⁵ Şa’rânî, *el-Cavâhir ve’-d-Dürer*, 1b; *et-Tabakât*, II, 137.

⁶⁶ Şa’rânî, *Letâifu’l-Minen*, I, 49.

⁶⁷ Nablusî, ae., 224.

⁶⁸ Şa’rânî, *Letâifu’l-Minen*, II, 116.

⁶⁹ Şa’rânî, *et-Tabakât*, II, 119, 157, 163, 167; *Levâkhu’l-Envâr*, 190, *el-Mizânu’l-Kübrâ*, I, 18; Şa’rânî, *Letâifu’l-Minen*, I, 179, 196, II, 38, 186; *Kavâ’idu’s-Süfiyye*, II, 114; *el-Ahlâku’l-Metbûliyye*, I, 86, II, 397, III, 63, 83, 107; *ez-Zeyl*, 45b, 4ba, 57b, Gazzî, ae., II, 220.

⁷⁰ Şa’rânî, *Letâifu’l-Minen*, I, 20, II, 272.

⁷¹ Ae. I, 272.

⁷² Nablusî, ae., 224.

Şa'rânî'nin dedesiyle Ezher'den sınıf arkadaşı olan, dinî ve aklı ilimlerde 40'ın üzerinde eser veren Ensârî'nin, tasavvuf alanındaki *Fethu'r-Rahmân bi Şerhi Risâleti'l-Velî Arslân* ile Kuşeyrî'nin eseri üzerine yazdığı *Ahkâmu'd-Delâle* eseri meşhurdur⁷³.

Şa'rânî onunla olan 20 senelik beraberliğinde, özellikle gözlerinin kör olmasından itibaren 10 sene boyunca hizmetini görmek, beraber yeyip içmek, ona kitap okumak suretiyle vefalı bir öğrencilik örneği sergilemiştir⁷⁴. Ders olarak onda okuduğu çok sayıdaki eser arasında *Ahkâmu'd-Delâle* de vardır⁷⁵. Henüz 15-16 yaşındayken onun elinden tasavvuf hırkası giymiş ve zikir telkini almıştır⁷⁶.

Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî (851-923/1448-1517). Zekeriyya el-Ensârî gibi bu alim de İbn Hacer'in talebelerindedir⁷⁷. Çeşitli dallardaki 30'u aşkın eseri arasında *Sahîhu'l-Buhârî* üzerine yazdığı *İrşâdü's-Sâri* ve *Sahîhu Müslim* üzerine yazdığı *Minhâcü'l-İbtihâc* adlı iki hacimli çalışması ve özellikle *el-Mevâhibu'l-Ledünniyye* isimli eseri meşhurdur⁷⁸.

Şa'rânî onda *İrşâdü's-Sâri* ve *el-Mevâhib*'i okumuş⁷⁹, *İrşâdü's-Sâri*'nin tashih

⁷³ Ensârî hakkında bkz. Şa'rânî, *et-Tabakât*, II, 111-113; *ez-Zeyl*, 12b-17a; Münâvî, *el-Kevâkibu'd-Dürriyye*, III, 369-373; Gazzî, ae., I, 198-208; İbnu'l-İmâd, ae., X, 186-188; 'Ayderûsî, Muhyiddîn Abdulkadir; *en-Nûru's-Sâfir 'an Ahbâri'l-Karni'l-Âsir*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, 111-116; Şevkânî, Muhammed, *el-Bedru't-Tâli'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1998, I, 175-176, Bağdadlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, MEB Yay., İstanbul 1951, I, 374; Serkîs, Yusuf, *Mu'cemu'l-Matbû'âti'l-'Arabîyye ve'l-Mu'arrabe*, Matba'atu Serkîs, Mısır 1346/1928, I, 484-488 Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî (GAL ve Supplementband)*, Arp. Çev. Editör: Mahmud Fehmî Hicâzî) Kahire 1993-1999, VI, 396-401; Ziriklî ae. III, 46-47; Kehhâle, ae. I, 733-734.

⁷⁴ Şa'rânî, *et-Tabakât*, II, 111-112; *ez-Zeyl*, 12b, 13a, 17a; *Letâifu'l-Minen*, I, 34.

⁷⁵ Şa'rânî, *el-Mizânu'l-Kübrâ*, I, 65; *Letâifu'l-Minen*, I, 34.

⁷⁶ Şa'rânî, *el-Kavâ'idu's-Süfiyye*, I, 31.

⁷⁷ Gazzî, ae., I, 128

⁷⁸ Kastallânî hakkında bkz. Şa'rânî, *ez-Zeyl*, 22b-23a; Gazzî, ae., I, 128-129; İbnu'l-İmâd, ae., X, 169-170; 'Ayderûsî, ae., 106-107; Şevkânî, ae., I, 70-71; Bağdadlı, ae., I, 139; Serkîs, ae., II, 1511-1512; Brockelmann, ae., VI, 279-281; Ziriklî, ae., I, 232; Kehhâle, ae., I, 254.

⁷⁹ Şa'rânî, *el-Mizânu'l-Kübrâ*, I, 66; *Letâifu'l-Minen*, I, 34.

ve geliştirilmesinde ona yardımcı olmuştur⁸⁰.

Burhânuddîn İbrahim b. Muhammed el-Makdisî (836-923/1433-1517). İbn Hacer'in talebelerinden olup, İbn Ebî Şerîf diye tanınmıştır. Daha çok şerh ve telhis mahiyetindeki 20'yi aşkın eserleri arasında Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinin özeti ve tasavvufî risaleler de yer alır⁸¹.

Bu alimden 5 sene ders okuyan Şa'rânî⁸², Şâziliyye'nin Neveviyye kolundan hizb okuma ve okutma icazesini ondan almıştır⁸³.

Burhânuddîn İbrahim b. Ali el-Kalkaşendî (831-922/1428-1516). İbn Hacer ve Süyûtî'den ilim alan Kalkaşendî, dönemindeki Kütüb-i Sitte ravîleri arasında âlî sened sahibidir⁸⁴. Şa'rânî onda 4 sene okumuştur⁸⁵.

Şa'rânî, bunların yanı sıra şu alimlerden de ilim almıştır: Hanbelî fıkıhçısı Şihâbüddîn Ahmed b. Ali eş-Şîşenî (ö. 919/1513), fetva mercii Şemsüddîn es-Semânûdî (ö. 921/1515), dil ve kıraat alanında uzman Nûruddîn Ca'fer es-Senhûrî (ö. 923/1517), Ali el-Musafî'ye intisap eden aklî ve naklî ilimlerde söz sahibi Şihâbüddîn Ahmed el-Hüsâmî (ö. 925/1519), Nûruddîn Ali el-Eşmûnî (ö. 929/1523), Nûruddîn el-Mahallî (ö. 930/1524), Nûruddîn Ali el-Cârihî (ö. 931/1525), İbn Hacer ve Bedruddîn el-'Aynî'den (ö. 855/1451) icazeli Abdulhak b. Muhammed es-Sibnâtî (ö. 931/1525), Cemâluddîn Abdulkâdir es-Sânî (ö. 931/1525), İbn Hallikân (ö. 681/1282) soyunun son temsilcisi Bedruddîn Muhammed el-Meşhedî (ö. 936/1530), Türk asıllı Kemâluddîn Muhammed et-Tavîl

⁸⁰ Şa'rânî, *ez-Zeyl*, 22b; Gazzî, ae., I, 128.

⁸¹ İbn Ebî Şerîf hakkında bkz. Şa'rânî, *ez-Zeyl*, 17ab; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, III, 308-313; Gazzî, ae., I, 102-105; İbnu'l-İmâd, ae, X, 166-168; Şevkânî, ae., I, 22-23; Bağdadlı, ae., I, 25; Ziriklî, ae, I, 66; Kehhâle, ae., I, 59.

⁸² Şa'rânî, *ez-Zeyl*, 17a.

⁸³ Harîrîzâde, ae. III, 221b.

⁸⁴ Kalkaşendî hakkında bkz. Şa'rânî, *ez-Zeyl*, 18a; Gazzî, ae., I, 108; İbnu'l-İmâd, ae, X, 149, 'Ayderûsî, ae., 103-104; Ziriklî, ae, I, 53; Kehhâle, ae., I, 44.

⁸⁵ Şa'rânî, *ez-Zeyl*, 18a; *Letâifu'l-Minen*, I, 34.

(ö. 936/1530), Sa'düddîn Muhammed ez-Zehebî (ö. 939/1532), Şemsüddin Muhammed ed-Devâhilî (ö. 939/1532), *el-Fetâvâ*'sıyla meşhur Şihâbuddîn Ahmed er-Remlî (ö. 957/1550), Molla Ali el-'Acemî vd.

Bu isimler de araştırıldığında tefsir ve kelâm alanında fazla eser vermeyen, ağırlığını hadis ve fıkhıya veren, dışlanan felsefenin boşluğunu, onun çoktandır içiçe geçmiş olduğu kelâmî eserlerle kısmen, fakat daha çok tasavvufî eserlerle doldurmaya çalışan bir alim kuşağı karşımıza çıkmaktadır. Şa'rânî'nin de bu kuşağın ortak karakterini eserleriyle yansıtmaktadır.

İNTİSAP ETTİĞİ TASAVVUF MEKTEPLERİ

Bazı araştırmacılar Şa'rânî'nin hangi tasavvuf mektebinin üyesi olduğuna değinmezlerken, bazıları sadece Şâziliyye mensubu olarak gösterirler⁸⁶ fakat, tarikat silsilesini belirtmezler.

Her ne kadar o, Şa'râniyye kolunun kurucusu olsa da, dönemin süfî geleneğinde hakim olan ve çoktandır kökleşmiş uygulamalar düşünüldüğünde, Şa'rânî'nin bu silsilenin veya silsilelerin bir halkası olması doğaldır.

Muhtemelen 933 (1526-1527) yılında tamamladığı bir eserinde⁸⁷ kendisini Şâziliyye mensubu gösterir⁸⁸ ise de, bu husus, belirtilen tarihten önce ve sonra, diğer tasavvuf okullarına intisap etmiş veya icaze almış olmasına engel görülmemelidir. Ayrıca, hayatı hakkında sunulan bilgilerden anlaşılacağı üzere o, birden fazla şeyhe intisap etmiştir. Yine o dönemlerde yaygın olduğu üzere, intisap ettiği süfîlerin bazıları birden fazla tarikatten icazelidirler.

Alanındaki titiz çalışmasıyla tanınan Harîrîzâde'nin eserinde belirtilen silsileleri asıl alınıp, Şa'rânî'nin ve Münâvî'nin eserlerindeki intisap bilgileriyle

⁸⁶ Schacht, aynı madde, 344; Fethî, Ebû Ali Hasen, *Tabakâtü's-Şâzeliyyeti'l-Kübra*, Mektebetü Dâri'l-Beyrutî, Dımaşk, 1421/2000, 61.

⁸⁷ Şa'rânî, *Âdâbu'l-'Ubûdiyye*, I, 2, II, 56.

⁸⁸ Ae., II, 9.

karşılaştırıldığında, bu konuyu aydınlatacak olan aşağıdaki bilgilerin doğru, güvenilir bilgiler olduğu açığa çıkmaktadır. Bu yüzden, Hz. Peygamber'e kadar uzanan silsilelerdeki isimlerin hepsi zikredilmeyerek, sadece tarikatın, tarikat kolunun ve Şa'rânî'nin el aldığı sûfînin belirtilmesiyle yetinilecektir.

Ahmediyye (Bedeviyye)⁸⁹: Muhammed eş-Şinnâvî el-Ahmedî'den (ö. 932/1525)⁹⁰, Ali el-Havvâs'tan (ö. 941/1535) ve Şeyh Salih'ten (?)⁹¹.

'Arîfiyye⁹²: Muhyiddîn Ali b. Ahmed ez-Zâkir'den (ö. 960/1553)⁹³.

Düsûkıyye (Burhâniyye)⁹⁴ – 'Âdiliyye⁹⁵: Muhyiddîn ez-Zâkir'den⁹⁶.

Ekberiyeye⁹⁷: Zekeriyya el-Ensârî'den⁹⁸.

Ekberiyeye-Cebertiyye⁹⁹: Zekeriyya el-Ensârî'den¹⁰⁰.

Halvetiyye¹⁰¹-Ruşeniyye¹⁰²: Demürtâşiyye'nin kurucusu olan Demürtâş Muhammed b. Abdullah'tan (ö. 929/1523) ve onun halifesi Hasen el-Çerkesî er-Rûmî'den (ö. 955/1548)¹⁰³. Ayrıca Gülşeniyye'nin kurucusu ve Rûşenî'nin halifesi olan İbrahim el-Gülşenî el-Âmidî'den (ö. 940/1534)¹⁰⁴.

⁸⁹ Kurucusu: Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Bedevî (ö. 675/1276).

⁹⁰ Harîrîzâde, ae., II, 217a; Şa'rânî, *et-Tabakât*, II, 121; *Kavâ'idü's-Sûfiyye*, II, 93, ez-Zeyl, 63a; *Letâifu'l-Minen*, I, 212, II, 23; Münâvî, *el-Kevâkibu'd-Dürriyye*, II, 389.

⁹¹ Harîrîzâde, ae., I, 50b.

⁹² Kurucusu: Ebu'l-Abbas İbnu'l-'Arîf Ahmed b. Muhammed es-Sanhacî (ö. 526/1141).

⁹³ Harîrîzâde, ae., II, 272b.

⁹⁴ Kurucusu: Burhanuddîn İbrahim b. Ebu'l-Mecd ed-Düsûkî (ö. 676/1277).

⁹⁵ Kurucusu: Şerefüddîn Muhammed b. Ömer el-'Âdilî (ö. 788/1386).

⁹⁶ Harîrîzâde, ae., I, 126b, II, 76b.

⁹⁷ Kurucusu: Muhyiddîn İbn 'Arabî (ö. 638/1240).

⁹⁸ Harîrîzâde, ae., I, 97ab.

⁹⁹ Kurucusu: Şerefüddîn İsmail b. İbrahim el-Cebertî (ö. 806/1404).

¹⁰⁰ Harîrîzâde, ae., I, 212a.

¹⁰¹ Kurucusu: Sirâcuddîn Ömer b. Ekmelüddîn el-Geylânî el-Halvetî (ö. 750/1349).

¹⁰² Kurucusu: Dede Ömer er-Rûşenî el-Âydîni (ö. 892/1487).

¹⁰³ Harîrîzâde, ae., II, 28a.

¹⁰⁴ Harîrîzâde, ae., III, 90b.

Kadirîyye¹⁰⁵-‘Âdiliyye: Muhyiddîn ez-Zâkir’dan¹⁰⁶.

Kübreviyye¹⁰⁷-Nûriyye¹⁰⁸: Zekerîyya el-Ensârî’dan¹⁰⁹.

Medyenîyye¹¹⁰-Meymûniyye¹¹¹: Ali b. Ahmed el-Kâzevânî el-‘Alvânî’dan (ö. 955/1548)¹¹².

Metbûliyye¹¹³: Metbûlî’nin halifesi Ali el-Havvâs’tan¹¹⁴.

Rifâ’iyye¹¹⁵: Celâlüddîn es-Süyûtî’dan¹¹⁶

Sühreverdiyye¹¹⁷: Nûruddîn Ali b. Halîl el-Mursafî’dan (ö. 930/1524), Ebu’l-Hamâil Muhammed es-Servî’dan (ö. 932/1525), her ikisinin halifesi Muhammed eş-Şinnâvî’dan (ö. 932/1525) ayrı ayrı¹¹⁸ ve Zekerîyya el-Ensârî’dan¹¹⁹.

Sühreverdiyye-Zeyniyye¹²⁰: Zekerîyya el-Ensârî’dan¹²¹.

Şâziliyye¹²²-Hanefiyye¹²³: Celalüddîn es-Süyûtî’dan¹²⁴ ve ayrıca onun şeyhi

¹⁰⁵ Kurucusu: Muhyiddîn Abdulkadir el-Geylânî (ö. 561/1166).

¹⁰⁶ Harîrîzâde, ae., III, 55b.

¹⁰⁷ Kurucusu: Ebu’l-Cennâb Necmüddîn el-Kübrâ (ö. 618/1221).

¹⁰⁸ Kurucusu: Nurüddîn Abdurrahman el-İsferâinî (ö. 695/1296).

¹⁰⁹ Harîrîzâde, ae., III, 212b-213a.

¹¹⁰ Kurucusu: Ebu Medyen Şu’ayb el-Mağribî (ö. 594/1197).

¹¹¹ Kurucusu: Ebu’l-Hasen Ali b. Meymûn el-İdrîsî (ö. 917/1511).

¹¹² Harîrîzâde, ae., III, 174b, 178a.

¹¹³ Kurucusu: Burhânüddîn İbrahim b. Ali el-Metbûlî (ö. 877/1472).

¹¹⁴ Harîrîzâde, ae., III, 97b; Şa’rânî, *Letâifu’l-Minen*, I, 26.

¹¹⁵ Kurucusu: Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Ali er-Rifâ’î (ö. 578/1182).

¹¹⁶ Harîrîzâde, ae., II, 58b; Sayyâdî, Ebu’l-Hüdâ Muhammed, *Kılâdetü’l-Cevâhir*, Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, Beyrut 1420/1999, 427.

¹¹⁷ Kurucusu: Şihâbüddîn Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234).

¹¹⁸ Harîrîzâde, ae., I, 109ab, II, 152a; Şa’rânî, *Kavâ’idu’s-Süfîyye*, I, 19-20, II, 93; *et-Tabakât*, II, 115, 116, 121, *Letâifu’l-Minen*, I, 23, 212, *ez-Zeyl*, 63a; Münâvî, *el-Kevakibu’d-Dürriyye*, III, 394, 446

¹¹⁹ Harîrîzâde, ae., II, 152ab; Şa’rânî, *et-Tabakât*, II, 112, *Kavâ’idu’s-Süfîyye*, I, 20, 31; *ez-Zeyl*, 17a.

¹²⁰ Kurucusu: Zeynüddîn Ebu Bekr b. Muhammed el-Hâfî (ö. 838/1435).

¹²¹ Harîrîzâde, ae., II, 106b.

¹²² Kurucusu: Ebu’l-Hasen Ali b. Abdullah eş-Şâzilî (ö. 656/1258).

Şemsüddîn Muhammed el-Mağribî'den (ö. 911/1505)¹²⁵.

Şâziliyye-Bedeviyye¹²⁶-Cezûliyye¹²⁷: Şeyh Salih'ten (?)¹²⁸.

Şûniyye: Bu tarikatın kurucusu Nuruddîn Ali b. Abdullah eş-Şûnî el-Ahmedî'den (ö. 944/1537)¹²⁹.

Şa'rânî, Hz. Peygamber'den sonra şeyhlerinin en büyüğü diye nitelediği Hızır'dan da istifade ettiğini belirtir¹³⁰.

ÖĞRENCİLERİ

Ulaşabildiğimiz kaynaklar çerçevesinde Şa'rânî'nin öğrencileri olarak şu isimler tespit edilmiştir:

Ali el-Havvâs'ın ve Şa'rânî'nin biyografisini içeren iki ayrı eserin yanısıra *Tabakâtu's-Sûfiyye*'yi ve 100'ü aşkın eseri kaleme alan Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf el-Münâvî (ö. 1031/1622)¹³¹.

Anadolu'daki Şa'rânîzâdeler'in ilki olan Abdurrahîm b. Abdulmuhsin eş-Şa'rânî (ö. 1048/1638)¹³².

Nuruddîn eş-Şûnî'nin Ezher Camiindeki salât meclislerini icra eden halifesi

¹²³ Kurucusu: Şemsüddîn Muhammed b. Hasen el-Hanefî (ö. 847/1443).

¹²⁴ Harîrîzâde, ae., I, 321ab.

¹²⁵ Ae., I, 321ab; Şa'rânî, *et-Tabakât*, I, 5, II, 104; Münâvî, *el-Kevâkibu'd-Düriyye*, III, 435.

¹²⁶ Ahmed el-Bedevî'nin Şâzilî'den doğrudan icaze aldığı gibi, halifesinin halifesinden de Şâziliyye hırkası giydiği belirtilir. Harîrîzâde, ae., I, 50b.

¹²⁷ Kurucusu: Ebu Abdullah Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî (ö. 870/1465).

¹²⁸ Harîrîzâde, ae., I, 218b.

¹²⁹ Ae., I, 16ab, 17b; Şa'rânî, *et-Tabakât*, II, 155; *Kavâ'idu's-Sûfiyye*, I, 20-21; *Letâifu'l-Minen*, II, 120, 126; Gazzî, ae., II, 217; İbnu'l-İmâd, ae., X, 367. Bu tarikatın seyr u sülûk temeli, Kur'an'dan bazı sureler eşliğinde Hz. Peygamber'e çok sayıda salât okumaya dayanır.

¹³⁰ Şa'rânî, *Levâkihu'l-Envâr*, 64, 225; *el-Mizânu'l-Kübrâ*, I, 18; *Letâifu'l-Minen*, I, 284, II, 126; *el-Ecvibetü'l-Mardıyye 'ani'l-Fukahâ ve's-Sufiyye*, Süleymaniye Ktp./Esat Efendi Bölümü, no: 1301, 129b, 147ab.

¹³¹ Muhibbî, ae., II, 413.

¹³² Ae., II,410-411.

Şihâbuddîn Ahmed b. İsa el-Kelbî el-Menfelûtî (ö. 1027/1618)¹³³.

Şinnâvî'nin oğlu Abdulkuddûs (ö. ?)¹³⁴ ve onun oğlu Nuruddîn Ali eş-Şinnâvî en-Nakşibendî (ö. 1028)¹³⁵.

Dımaşk'a yerleşen hadis alimi Ahmed b. Muhammed el-Bikâ'î el-'Ar'ânî (ö. 1045/1635)¹³⁶.

HaŐiŐ diye meşhur Ali b. Ahmed el-Mısrî (ö. 1001/1593)¹³⁷.

Aynı zamanda Demürtâş el-Halvetî'nin de halifesi olan Sirâcuddîn Muhammed el-Hânûtî (ö. 970/1563)¹³⁸.

Fıkıh eserleriyle ünlü Şemsüddîn Muhammed el-Hatîb eş-Őirbînî (ö. 977/1570)¹³⁹.

ŞA'RÂNÎ OKULU

Bu tasavvuf okulunun, o dönemin tabiriyle tekkenin, en verimli dönemini kurucusunun zamanında yaşadığını söyleyebiliriz. Şa'rânî burada sadece zikir ve sohbet meclisleriyle yetinmez, bizzat dînî ilimleri okutur. Dolayısıyla bir tür medrese havasına da sahip olan tekkedeki müridler, zikir ve vird meclislerine, cemaat namazlarına aksatmaksızın katılırlar. Kur'an ve hadis okunması, fıkıh ve tasavvuf kitaplarının mütalaası, biri bitip diğeri başlar şekilde kesintisiz bir faaliyet halini almıŐtır¹⁴⁰.

KuruluŐunun otuzuncu senesi itibariyle erkek, kadın ve çocuklar toplam 200 kişi bu tekkede ikamet etmektedir. Hepsinin geçimi Şa'rânî vesilesiyle

¹³³ Münâvî, *el-Kevakibu'd-Dürriyye*, III, 478-479; Muhibbî, ae., I, 266.

¹³⁴ Şa'rânî, *Âdâbu'l-'Ubûdiyye*, II, 56; *Letâifu'l-Minen*, I, 213; Harîrizâde, ae., II, 217a.

¹³⁵ Mutî', Muhammed ve Abâza, Nizâr, *'Ulemâu Dımaşk ve A'yânühâ fi'l-Karnî's-Sânî 'AŞar*, Dârul-Fikr, Dımaşk 1421/200, I, 337, 392.

¹³⁶ Muhibbî, ae., I, 315; Mutî' ve Abâza, ae., II, 383, 452.

¹³⁷ Münâvî, *el-Kevakibu'd-Dürriyye*, III, 496-497; Muhibbî, ae., III, 134-135.

¹³⁸ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, I, 301; *ez-Zeyl*, 43ab.

¹³⁹ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, I, 301; *ez-Zeyl*, 55b-57a; İbnu'l-'İmâd, ae., X, 561-562.

¹⁴⁰ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, II, 113,129.

sağlanmaktadır. Kur'an hafızı olarak tekkeden mezun olanların sayısı 2000'den fazladır. Görme özürlü 29 kişinin de barındığı tekkede, nöbetleşe hamur yoğuranlar 20 kişidir. Her gün yaklaşık 70 ziyaretçisi vardır. Günlük 200 kg. hamur kullanılır. Tekkede kalanlar ve eşleri, dışarıdan herhangi bir gelir veya iş sahibi değildirler. Şa'rânî, onların kırkını evlendirmiş ve evlilik masraflarını da üstlenmiştir. Çoğunu beraberinde hacca götürmüştür¹⁴¹.

Şa'rânî'nin geçimini dokumacılıkla sağladığı belirtilir¹⁴² ise de onun ifadeleri bunu doğrulamamaktadır. O, ticaret, terziilik, dokumacılık gibi bir mesleğin, bir işte çalışmanın kendisine nasip olmadığını belirtir. Tarla kiralara, ücret karşılığı onu ekip işleyecek birini tutar, kendisinin ve ailesinin azığı oradan gelir¹⁴³. Ayrıca sırf ona ve onun zürriyetine özel olan vakıf gelirleri vardır¹⁴⁴. Sonuç itibarıyla Şa'rânî bir sanat, bir meslek sahibi değildir¹⁴⁵. Ne çocukluğu ne de erişkinliğinde maddî getirisi olan bir meslekte veya görevde bulunmamıştır¹⁴⁶.

Tekkesinde kalan müridlerin, talebelerin ve ziyaretçilerin ihtiyaçlarını, tekkenin vakıf arazisine ekilen ürünlerin geliriyle karşılamaya çalıştığı gibi¹⁴⁷ ona ve zürriyetine vakfedilen akar ve taşınmazların gelirlerini de tekkedekilere dağıtır, onlar için harcar¹⁴⁸. Birçok tekke, yakacaklarını dışarıdan satın alırken, Şa'rânî tekkesinin senelik yakacağı kendi arazilerinde temin edilmektedir¹⁴⁹.

Şa'rânî'nin şahsı, zürriyeti veya tekkesi adına yapılan vakıfların, aynî veya nakdî bağışların oldukça fazla olduğunu söyleyebiliriz. Zira o, Mısır'ın nüfusunda

¹⁴¹ Ae., II, 116-118.

¹⁴² Schacht, aynı madde, 344.

¹⁴³ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, I, 135, 177.

¹⁴⁴ Ae., I, 145.

¹⁴⁵ Şa'rânî *Levâkhu'l-Envâr*, 350.

¹⁴⁶ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, I, 47.

¹⁴⁷ Ae., I, 135.

¹⁴⁸ Ae., II, 117

¹⁴⁹ Ae., II, 120.

azımsanmayacak sayıdaki çiftçilerden (fellâh) defterdarlara, emîrler, valilere varıncaya dek, toplumun hemen her kesiminde itibar sahibidir. Özellikle çiftçilerin ona yönelik itikadları büyüktür. Hatta, çiftçi çocukları “Seyyidim Abdulvehhâb’ın sırrına yemin ederim ki şunu yapmadım, şunu söylemedim!” gibi ifadelerle karşılardakini inandırmaya çalışırlar¹⁵⁰. Daha ilginç, aradaki din farklılığına rağmen Yahudiler ve Hristiyanlar da ona itikad beslemekte, ondan dua istemektedirler. Şaşkınlığını dile getiren Şa'rânî'ye “Çünkü sen bizim nazarımızda patrikten de üstünsün” karşılığını verirler¹⁵¹. Şa'rânî'nin irşadıyla İslam'a girenleri de vardır¹⁵².

Şa'rânî'nin ölümünü takiben, tekkenin başına oğlu Abdurrahman geçer. Fakat, Abdurrahman'ın amca oğlu Abdullatîf eş-Şa'rânî idare ve irşad faaliyetini eline alır. Abdurrahman'ın çok sayıda çocuk sahibi olmasına bağlanan cimrilik derecesindeki tutumluluğuna karşın, fedakârlığı ve cömertliğiyle müridlerin sevgisini kazanan Abdullatîf'in ölümünden sonra, Abdurrahman tekrar postnişin olur. Karışıklık sona ermekle beraber, zamanla mal toplamaya yönelen Abdurrahman, tekke medresesinde ders vermeyi bırakır, Fil Göleti¹⁵³ kenarına ailesiyle yerleşir. Tekkeye sadece Cuma günleri gelmeye başlar. İşlevini yitirmeye başlayan tekkenin Cuma toplantılarında iki-üç kişiden başkası bulunmaz olur¹⁵⁴.

1081-1083 (1670-1672) tarihleri arasında tekkeyi ziyaret eden Evliya Çelebi (ö. 1095/1684), Şa'rânî soyundan gelen çelebinin yüzlerce müridiyle birlikte tevhidle meşgul ve nimetinin bol olduğunu belirtir¹⁵⁵.

1105 (1693) tarihinde ziyaret eden Abdulganî en-Nâblusî (ö. 1143/1731)

¹⁵⁰ Ae., I, 232.

¹⁵¹ Ae., I, 170.

¹⁵² Şa'rânî, *Levâkhu'l-Envâr*, 627, 651.

¹⁵³ Etrafi devlet görevlileri, emîrler, ağalar ve zenginlerin konaklarıyla, saraylarıyla doludur (Evliya Çelebi, Mehmed Zillioğlu, *Seyahatnâme*, Üçdal Yay., İstanbul 1985, X, 335).

¹⁵⁴ Münâvî, *el-Kevakibu'd-Dürriyye*, III, 397; Muhibbî, ae., II, 364.

¹⁵⁵ Evliya Çelebi, ae., X, 314.

tekkenin faal olup olmadığına değinmezken, Abdurrahman eş- Şa'rânî'nin torununun cezbeli ve belirli bir yerde ikamet etmeyen karakterde olduğunu aktarır¹⁵⁶.

İlerleyen yıllarda Şa'rânî soyundan gelen Ahmed (ö. 1184/1771) ve onun oğlu Abdurrahman'ın (ö. 1205/1790-1781) dedelerinin yolu üzere hizmet verdikleri belirtilir¹⁵⁷.

MUARIZLARIYLA MÜCADELESİ VE OSMANLI SULTANLARIYLA İLİŞKİLERİ

Şa'rânî'nin şahsı ve eserlerinin kabul görmesini çekemeyen birkaç kişi ve cemaatleri, çeşitli metotlara başvururlar. Kimisi onun eserlerine Kitap ve Sünnete uymayan fikirleri katar, kimisi onun Mısır'dan sürgün edilmesi, kimisi de öldürülmesi için gayret sarf eder¹⁵⁸.

Bu teşebbüsler arasında Şa'rânî'yi en çok üzen, henüz kendisi hayattayken rağbet gören ve birçok nüshası istinsah edilen eserlerine, kendisine ait olmayan kasıtlı ifadelerin yerleştirilmesidir ki eserlerinde bu yönde hatırlatmalarda bulunmaktadır¹⁵⁹.

Hasımlarının desiselerine maruz kalan ilk eserleri, *el-Bahru'l-Mevrûd fi'l-Mevâsîk ve'l-Uhûd* ve *Keşfu'l-Ğumme 'an Cemî'i'l-Ümme* (telif tarihi: 936/1530¹⁶⁰) kitabının mukaddimesidir. İlk esere Cuha'dan (Arapların Nasreddin Hocası) ve İslâm Dinini eleştirmesiyle meşhur İbn'r-Râvendî'den (ö. 298/910)

¹⁵⁶ Nâblusî, ae., 225.

¹⁵⁷ Cebertî, Abdurrahman, *'Acâibu'l-Âsâr fi't-Terâcim ve'l-Ahbâr*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısıryye, Kahire 1998, II, 326.

¹⁵⁸ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, II, 272; *el-Ahlâku'l-Metbûliyye*, III, 285.

¹⁵⁹ *Levâkıhu'l-Envâr*, 6; *ez-Zeyl*, 37b; *el-Mizânü'l-Kübrâ*, I, 8; *Kavâ'idu's-Sûfiyye*, I, 11; *Tenbihü'l-Muğterrîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998, 18-20; *Letâifu'l-Minen*, I, 41, 43, 115, II, 207, 270, 272, 280; *el-Ahlâku'l-Metbûliyye*, II, 289, III, 215, 244; *el-Ecvibetü'l-Mardıyye*, 99b, 166b.

¹⁶⁰ *Keşfu'l-Ğumme*, II,349.

alıntılar yerleştirirler. oğalttıkları nüshaları kitapçılar çarŐısına gönderip yayılmasını sağlarken, bazılarını da adamlarına verip Ezher'deki alimlere arz eder ve fetva isterler. Alimler arasında "Bu eserdeki ifadelerin ona aidiyeti doğru ise" şartını koyarak fetva verenler olsa da, aleyhteki bu fetvaları halkın arasında dolaŐtırırlar. Camilerde, sokaklarda, emîrlerin evlerinde insanlar onu kötülemektedir. Durumun farkına varan Şa'rânî, bazı alimlerin takriz ve onaylarını içeren asıl nüshayı ilgili kişilere gönderir ve ortalık yatıŐır¹⁶¹.

947 (1541) yılındaki haccında "Kişinin uzun sürecek bir işi varsa, namazı vaktinden önce kılabılır" diye fetva verdiği Őayiasını yayarlar. Mısır'a gelen yazılarda bu konu iŐlenir. Mısır'a döndüğünde çoğu insan ona değişik gözle bakar¹⁶².

Hasımlar yöntemlerini biraz deđiŐtirerek, sokuşturulmuş ifadeleri müstakil kağıtlara yazıp, Şa'rânî'nin adını vermeksizin fetva isterler. Bunu haber alan Şa'rânî, Ezher alimlerine o fetva dilekçelerinde kastedilenin kendisi olduğunu bildirerek işin vardırılmak istenen sonucunu anlatır. Alimler fetva vermekten geri dururken, Vezir Ali Paşa (Mısır valiliği dönemi: 956-961/1549-1553) hasımların bazı adamlarını yakalatır ve öldürmek ister. Bu sefer aynı metinleri daha zenginleŐtirip Türkçe'ye çevirerek paŐaya üç kez iletirler. Metinleri yırtan paşanın Şa'rânî'yi sevdiği halk arasında yayılınca ortalık bir süre daha sükunet bulur¹⁶³.

957 (1550) yılında Şa'rânî'nin, mezhep imamları derecesinde bağımsız müçtehitlik iddia ettiğini, Mısır'daki bağlılarının 30.000'i bulduğunu, bu durumun Mısır için endiŐe verici olduğunu bildiren ve sürgün edilmesi talebini içeren bir dilekçeyi, rüŐvet verdikleri birisi aracılığıyla İstanbul'a, Kanunî Sultan Süleyman'a (dönemi: 926-974/1520-1567) gönderirler. Vezirler ne yönde ferman hazırlayalım

¹⁶¹ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, I, 43, 115, II 207-208.

¹⁶² Ae., II, 206-207.

¹⁶³ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, II, 208-209.

diye düşünürlerken, o sırada İstanbul'da bulunan, Emînüddîn ed-Dimyâtî'nin oğlu Ebu'l-Lutf bu bilgilerin iftira olduğunu vezir ve kadılarına anlatır. Bu arada, görür ve fikri olumsuz yönde değişir düşüncesiyle, sultan kapısının yanağına “Şeyh Abdulvehhâb kara ve denizler sultanı” yazısı kalın kalemle yazılır. Bunlara karşın Kanunî, Şa'rânî'ye selamını ve namaz kılıp kendisine dua etmesi için bir seccade gönderir¹⁶⁴.

Esasen, Şa'rânî'nin Osmanlı sultanı katındaki itibarı, Yavuz'un Mısır'a girişinden itibaren mevcuttur. O sırada 24-25 yaşlarında olan Şa'rânî'yi ziyaret eder ve ona bir yün elbise hediye eder¹⁶⁵.

Şa'rânî'nin de onlara büyük bir sevgi ve saygı beslediği anlaşılmaktadır. Zira o, haksızlıktan sakınan hayırlı ve dindar yöneticileri kendi çocuklarından daha çok sevdiğini¹⁶⁶, böyle yöneticilerin kendisi gibi sûfilerden daha üstün olduğunu belirtir¹⁶⁷.

Asrındaki sûfiler için Kanunî'nin kapısının sığınak olduğu, çünkü ikram eden ve ikramını başa kakmayan bir sultan olduğu, Allah tarafından desteklendiği kanaatindedir¹⁶⁸.

İnsanların dert ve hastalıklarını yüklenmek suretiyle onlara ortak olduğunu belirten Şa'rânî, özellikle Kanunî'nin hastalandığı günlerde kendisinin de aynı hastalığı yaşadığını, onun iyileşmesiyle birlikte kendisinin de iyileştiğini, bunun birçok kez tekrarlandığını söyler. Bacaklarındaki nıkris hastalığı nükseden Kanunî'nin 961 (1553) Ramazan'ındaki İran seferi sırasında kendisinin ayın başından sonuna kadar hasta olduğunu ve iyileştiğinde rüyasına sultanın gelip üç

¹⁶⁴ Ae., I, 115, II, 209-210, *ez-Zeyl*, 52a, 54a, *el-Ahlâku'l-Metbûliyye*, I, 469.

¹⁶⁵ Şa'rânî, *Âdâbu Sohbeti'l-Fukarâ ma'a'l-Ümerâ ve 'Aksüh*, Süleymaniye Ktp./Esat Efendi Bölümü, no: 1571,58b.

¹⁶⁶ Ae., 47b.

¹⁶⁷ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, I, 237.

¹⁶⁸ Şa'rânî, *el-Ahlâku'l-Metbûliyye*, II, 351, 396.

kez teşekkür ettiğini bir örnek olarak zikreder¹⁶⁹. Şa'rânî'ye göre bu tür olaylar, sûfinin kendi imamına yönelik güçlü gönül bağından kaynaklanmaktadır¹⁷⁰.

TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Eserlerindeki alıntılara bakılırsa, onun, tasavvuf literatürünün çok sayıdaki kaynağına aşina olduğu anlaşılmaktadır. Bu kaynaklar arasında İbn 'Arabî'nin eserleri özel bir yer tutmaktadır diyebiliriz. Fakat o, vahdet-i vücûd fikrini teorik şekilde işlemek ve öne çıkarmak yerine, seyr u sülûk esnasında yaşanan bir hal olarak görmekte, bu halin dışarıya yansıyan sözlü ifadelerinin, şatahat ifadeleri arasında görülmesi gerektiğini savunmaktadır. Esasen onun İbn 'Arabî'den yaptığı alıntılar her eserinde değil, bazı eserlerinde ağırlık kazanmaktadır.

Sohbetlerinden çok yararlandığı kendi şeyhleri başta olmak üzere dönemindeki ve yakın dönemindeki sûfilerden bol nakillerde bulunan Şa'rânî'nin, sadece tasavvufi değil, fıkıh, hadis, kelim ve ahlakla ilgili eserlerinde de ağırlığını hissettiren sûfi, Ali el-Havvâs'tır. Onu izleyen ikinci sûfi Ali el-Havvâs'ın öğrencisi ve Şa'rânî'nin meşrep-varidat ikizi Efdalüddîn el-Ahmedî'dir (ö. 942/1536). Keşfe ve ilhama dayalı açıklamalarda bulunan bu iki ümmî sûfinin birçok fikri İbn 'Arabî'nin fikirleriyle uyuşmaktadır.

Eserlerinde öncelik verdiği konular ve bunları işleyiş tarzı dikkate alındığında Şa'rânî'nin bir tasavvuf felsefesinden ziyade, tasavvufun hayata uygulanışlarını, pratiklerini öne çıkardığı görülür. Bu yönüyle o, bir tasavvuf ahlâkı ve edebi

¹⁶⁹ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, I, 63, 94, 106-107. II, 266-267.

¹⁷⁰ Şa'rânî, *el-Ahlâku'l-Metbûliyye*, II, 47. Şa'rânî'nin ciddî sorun yaşadığı tek yönetici, göreve getirildikten 4 ay sonra bağımsızlığını ilan edip Osmanlı'ya baş kaldıran ve 12 günlük bağımsızlığından sonra 930 (1524) yılında öldürülen Hain Ahmed Paşa olmuştur. Paşanın öldürmesinden korkan ve Şa'rânî'nin yakın dostu olan emîr Muhyiddîn Yusuf b. Ebî Asbağ, onun yanına gizlenir. Emîri teslim etmesi için kırbaçlanmak üzere, paşanın atadığı valinin huzuruna getirilir. Şa'rânî gayet sakin, tebessüm etmektedir. Onun haline şaşırın vali, çok geçmeden serbest bırakılmasını emreder. Ertesi gün ise, Hain Ahmed Paşa kendi canını kurtarmak için kaçır (Şa'rânî, *et-Tabakât*, II, 134; *Letâifu'l-Minen*, I, 153; Münâvî, *el-Kevâkibu'd-Dürriyye*, III, 320).

sunmaya çalışır. Ahlak kavramını hacimli eserlerinin isimlerinde vurgular¹⁷¹. Eserlerini halkın anlayabileceği açıklıkta, anlaşılır bir üslupla yazması da onun bu amacına büyük katkıda bulunur.

Genel olarak, sunduğu fikirlerin sahiplerini belirtmesi ve bunları kendisine mal etme kolaylığına başvurmaması takdir edilecek bir husus ise de, kendisine özgü açıklamaların azlığı ve tenkit edebileceği fikirleri dahi çoğu kez başkalarının dilinden tenkit etmesi, orijinal düşüncelere sahip olmadığı izlenimini vermektedir. Tabi ki burada, onun dönemine gelinceye dek birçok fikrin birçoklarınınca dile getirilmiş ve olgunlaştırılmış olmasını da göz önünde bulundurmamak gerekir. Buna karşın, yaşadığı tecrübeleri, duyguları aktarması, tasavvuf literatüründe örneğine az rastlanan konularda eserler vermesi, sorunlu konuları uzlaşmacı bir tavırla, taassuptan uzak durarak kendince çözmeye çalışması dikkate alınması gereken özelliklerindedir.

Şa'rânî'nin tasavvufî bazı görüşlerini, özgün ifadelerine ağırlık vermek suretiyle şu şekilde özetleyebiliriz:

Tam bir tenzih isteyen tasavvufî düşüncede, ne hulûlün ne de ittihadın yeri vardır. Gerçek sûflerin bu inanışta olduğu izlenimini veren sözleri, yaşadıkları hallerden ötürü duygularını anlatmada kelimelerin yetersiz kalmasından, aşk lisaniyla, aşk sarhoşluğuyla konuşmalarından veya özele yönelik hitaplarındaki ıstılahlarını, rumuzlarını kullanmalarındandır. Tüm insanlığa seslenen Kur'an ve hadislerdeki bazı ifadelerin te'vili kaçınılmaz olduğu gibi, sûflerin bazı sözlerinin de te'vili gerekir¹⁷². Fakat aklı başında, bilinçli şekilde "Allah'tan başkası yok",

¹⁷¹ *el-Ahlâku'l-Metbûliyye, Letâifu'l-Minen, el-Ahlâku'z-Zekiyye ve'l-'Ulûmu'l-Ledünniyye, el-Menhecû'l-Mübîn fî Beyâni Ahlâkı'l-'Ârifîn, Behcetü'n-Nüfûs ve'l-Ahdâk fîmâ Temeyyeze bihi'l-Kavm mine'l-Âdâb ve'l-Ahlâk* vb.. Şa'rânî kendisini, silinmeye yüz tutmuş sûfî ahlâkını eserleriyle canlandıranlar arasında görür (*el-Ahlâku'l-Metbûliyye*, I, 458).

¹⁷² Şa'rânî, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir*, I, 64-65, 110; *Letâifu'l-Minen*, I, 36; *el-Ahlâku'l-Metbûliyye*, I, 207.

“Allah’tan başka fail yok” gibi sözler söyleyenler dini yıkıyor demektir¹⁷³. Sûfilerin kullandıkları ittihad terimi ise, kulun isteklerinin Allah’ın isteklerine tamamen uygun hale gelmesidir. Yoksa, kulun zatının Allah’ın zatı olduğu, O’nunla bütünleştiği veya O’ndan bir parça olduğu anlamında değildir¹⁷⁴.

Kul, adında da vurgulandığı üzere Allah’ın kuludur. Amacı, O’na muhtaçlığını bilmek, O’na kullukta bulunmaktır. Kulluğun gereklerini ve belirlenmiş ibadetleri yerine getirirken, bunların hikmetini ve kazandıracaklarını bilmek şart olmadığı gibi, bu bilgileri bilmek kullukta amaç gütmeye yönlendirebilir. Kulluk maksattır, araç değildir¹⁷⁵.

Marifetullah da kulluk temeline dayanır ve ona ulaşmada iki yol vardır. İlâhî cezbe ve irşad sahibinin rehberliğinde gerçekleştirilen mücahede¹⁷⁶. İlâhî cezbe nadirdir. Dünyalık amaçlayan sûfî kılıklı dolandırıcıların sayısı isi hiç de az değildir. Bu yüzden kişi, güvenilebilir rehberi tespit ederken dinin belirlediği ölçüleri asıl almalıdır. Çünkü hakikat ile şeriat hiçbir zaman çelişmez. İnsan ve gölgesi gibi, birbirinden ayrılmaz¹⁷⁷. Bu açıdan bakıldığında, temelde ikisi arasında bir fark olmadığı anlaşılır. Aynı şekilde, sahih keşif de şeriate ters düşmez¹⁷⁸. Keşif olayında, keşfin kendisinden değil, keşfi yaşayıp değerlendirenin durumundan kaynaklanan yanılğı ve karışıklıklar olabilir. Her halükârda Kitap ve Sünnet’e arzı gerekir¹⁷⁹. Bir diğer ifadeyle, keşfin nuru, şer’in nurunu söndürmez¹⁸⁰.

¹⁷³ Şa’rânî, *el-Ahlâku’l-Metbûliyye*, I, 463.

¹⁷⁴ Şa’rânî, *Keşfu’l-Hicâb ve’r-Rân’an Vechi Es’ileti’l-Cân*, Dâru İbn Zeydûn, Beyrut trz., 11; *el-Yevâkit*, I, 65.

¹⁷⁵ Şa’rânî, *Âdâbu’l-’Ubudiyye*, II, 102; *Letâifu’l-Minen*, I, 138.

¹⁷⁶ Şa’rânî, *Keşfu’l-Hicâb*, 80; *Letâifu’l-Minen*, I, 140, *el-Ahlâku’l-Metbûliyye*, I, 128, 182; *el-Ecvibetü’l-Mardıyye*, 42a.

¹⁷⁷ Şa’rânî, *Letâifu’l-Minen*, I, 94, 129, 151, 166

¹⁷⁸ Şa’rânî, *el-Mizânu’l-Kübrâ*, I, 10,90, *el-Ecvibetü’l-Mardıyye*, 56a.

¹⁷⁹ Şa’rânî, *el-Mizânu’l-Kübrâ*, I, 11, *el-Ahlâku’l-Metbûliyye*, I, 105, 166, *el-Ecvibetü’l-Mardıyye*, 41b.

¹⁸⁰ Şa’rânî, *Letâifu’l-Minen*, I, 97.

Şa'rânî, bu kesin ifadelerin yanı sıra, şüphelerden arınma konusunda keşif ve manevî tecrübenin, sadece teorik düşünce ve akıl ölçüleriyle marifetullahı ulaşma metodundan daha faydalı olduğunu belirtir¹⁸¹. Ona göre, bir kişi, kendini beğenme, kıskançlık, kin vb. kalp hastalıklarını, karşıtı olan güzel hasletlerle bastırılmasında, dîni ilimlere dair yüzlerce kitap ezberlese bile, kendi başına teşhis ve tedavide yetersiz kalır. Bu hususta, tıpta olduğu gibi, bilgisi ve pratiği olan bir rehberle ihtiyaç vardır. Bu rehberin en önemli işlevi, mürid için yolu kısaltmaktır¹⁸². Marifetullahı, sadece tasavvufî eserleri okumakla ulaşılmaz. Her ne kadar, müridin tasavvuf eserlerini okuması sûfîlerin yoluna özlem ve özen duyması amacıyla istenir ise de, Nuh'un ömrü kadar uzun süre sûfîlerin söz ve hallerini okusa eline bir şey geçmez. Çünkü, Şa'rânî'ye göre, tasavvuf yolu, uygulama, tatma, yaşam yoludur. Tevbeden başlayarak marifetullahın zirvesine kadar, sûfîlerin makamlarını öğrenmeye çalışmak, hallerini, sözlerini incelemek, nihayetinde başkalarına ait hikayeleri öğrenmek, tekrar etmek, anlamaya çalışmak anlamına gelir. Üstelik her birinin kendine özgü bir karakteri, meşrebi, hali vardır. Ayrıca, kalp ilminin tam anlamıyla yazıya dökülebileceğini düşünmek büyük bir yanılgıdır. Çünkü bu ilmin kendisi, okumakla, aklî çıkarımlarda bulunmakla değil, ancak ilahî lütufla gerçekleşen vehbî ilimdir. Bunun için öncelikli şart, kalp arılığıdır. O halde yetkin bir eğitimcinin elinde ahlâk eğitimine başvurmak daha makuldür¹⁸³.

Bu arada, kulun öncelikle neyi istediğine karar vermesi gerektiğini söyleyen Şa'rânî, dünya isteklisini “abdü'd-dünya”, ahiret isteklisini “abdu'l-ukbâ”, Allah isteklisini ise “abdullah” diye niteler. Ona göre, cennet, içindeki yiyecekler, huriler

¹⁸¹ Şa'rânî, *Keşfu'l-Hicâb*, 66-68; *Levâkihu'l-Envâr*, 388; *Hulâsatu 'Ulûmi'l-İslâm*, 73-75; *el-Ahlâku'l-Metbûliyye*, II, 428, III, 88.

¹⁸² Şa'rânî, *Levâkihu'l-Envâr*, 10; *el-Ahlâku'l-Metbûliyye*, I, 128-129, 139; *el-Ecvibetü'l-Mardıyye*, 43ab.

¹⁸³ Şa'rânî, *Hulâsatu 'Ulûmi'l-İslâm (Netîcetü'l-'Ulûm)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1420/1999,76; *el-Fethu'l-Mübîn*, 27, *el-Kibrîtu'l-Ahmer fî Beyâni 'Ulûmi'ş-Şeyhi'l-Ekber*, Matba'atu Mustafa el-Bâbî, Mısır 1378/1959 (*el-Yevâkit ve'l-Cevâhir*'in hâmişinde), 6-7.

vs. için değil, orada Allah'ın müşâhedesi ve birlikteliği olduğu için sevilir ve istenir¹⁸⁴.

Kulun karar ve azim aşamasından sonra Şa'rânî'ye göre en çok şu iki özelliğe ihtiyaç vardır: Zühd ve muhabbet. Dünyaya karşı zühd sahibi olmak, altını, gümüşü vs. bırakmak değil, bunlara, kalbini kaptırmaksızın sahip olmaktır¹⁸⁵. Muhabbet ise Peygamber'in ahlâkıyla ahlâklanmaksızın sonuç vermez¹⁸⁶. Bu yüzden Şa'rânî düşüncesinde helal lokma bu yoldaki etkenlerin başında geldiği gibi¹⁸⁷, örneğin, evlenmek ve eşyle beraber olmak da sulûkte ilerlemeyi sağlayan en önemli nafîle ibadetlerden birisidir¹⁸⁸. En nihayetinde muhabbet, ilahî tecellînin kalpte belirmesiyle gerçek sevgiye dönüşür. Sevginin büyüklüğü bu tecelliyle doğru orantılıdır ve ancak bu sevgi oranında Sevgili'nin müşâhedesi gerçekleşir¹⁸⁹.

Şa'rânî, mürşidin büyüklüğünün, ona bağlananların çokluğuyla doğru orantılı görülmesini yanlış karşıladığı gibi¹⁹⁰, velileri sadece irşad edenlerle sınırlandırmanın da yanlış olduğunu belirtir. Çünkü, mürid kabul edenlerin mutlaka tasarruf sahibi olması gerekmediği gibi her dönemde tasarruf sahibi gizli veliler de vardır¹⁹¹.

Ona göre gerçek süfî, Allah'ın emrettiğine uygun şekilde ilmiyle amel eden kişidir¹⁹². Esasen, ilim ve amelin fazileti hakkındaki tüm haberler ve teşvikler, bu

¹⁸⁴ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, I, 85; *el-Ahlâku'l-Metbûliyye*, I, 176.

¹⁸⁵ Şa'rânî, *Levâkhu'l-Envâr*, 417; *Letâifu'l-Minen*, I, 61, 96, 132; *el-Ahlâku'l-Metbûliyye*, I, 223, 357.

¹⁸⁶ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, I, 53.

¹⁸⁷ Şa'rânî, *Levâkhu'l-Envâr*, 11; *el-Ahlâku'l-Metbûliyye*, I, 587, 605.

¹⁸⁸ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, I, 51; *el-Ahlâku'l-Metbûliyye*, II, 205.

¹⁸⁹ *el-Fethu'l-Mübîn*, 27-28.

¹⁹⁰ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, I, 67; *el-Ahlâku'l-Metbûliyye*, II, 80.

¹⁹¹ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, I, 108.

¹⁹² Şa'rânî, *Âdabu Sühbeti'l-Fukarâ*, 2a; *Letâifu'l-Minen*, I, 47, 62, *Tenbihu'l-Muğterrîn*, 21; *el-Ahlâku'l-Metbûliyye*, I, 136; *el-Ecvibetü'l-Mardıyye*, 37b, 56b.

iki hususta ihlaslı olanlar için geçerlidir¹⁹³. Bu yüzden, Allah’a iletme yönünü göz ardı ederek hadis, fıkıh, nahiv vs. bilgilerini toplamakla uğraşan kişi, hedef açısından yanılmış ve perde ardında kalmıştır¹⁹⁴. Bu bağlamda, tasavvufu gözetmeyen fakih ve fıkıhı gözetmeyen sûfi, tek gözlüdür. Kamil kişi ise, her ikisini de gözetir¹⁹⁵. Kamil kişinin gözettiği hususlardan birisi de Yaratıcı’nın haklarıyla, kendi nefsinin hazları arasındaki farktır. Örneğin, Allah’ın affına yönelik sevgisi, kendi rahatı için değil, Allah affetmeyi sevdiği içindir¹⁹⁶.

Şa’rânî’ye göre bütün insanlar, beden yapısını oluşturan asıllarda olduğu gibi, ahlâken de ortak asıllara sahiptirler. Bu açıdan bakıldığında bütün insanlar veli olma potansiyeline sahiptirler. Bu ahlâkî temeller de, bir tür genetik aktarımla Adem’den itibaren gelmektedir. Hem maddî hem de ruhî ortak temelleri ve özellikleri “tıynet” (çamur, balçık, temel, mizaç, yapı) kelimesiyle ifade eden Şa’rânî, bir bütün olarak ele aldığı insanın bu tıynetini, her çeşit maddeden, ağırlıktan, hafiflikten, kokulardan, tatlardan, iyilikten, kötülükten, cömertlikten, cimrilikten vs. malzemeden yoğurulmuş kabul eder. Her tarafı aynı hale gelinceye dek yorulan bu tıynet, aklen bölünebilecek en küçük parçalara bölünmüştür ve her bir parçada bütündeki tüm özellikler, tüm temeller mevcuttur. Dolayısıyla her insanda sayısız kötü, sayısız iyi özellikler vardır. Büyük zatlarda da, diğerlerinde de aynı husus geçerlidir. Tek fark, büyüklerdeki iyi özellikler, iyi temeller, kötü olanlara baskınken, diğer insanlarda tam tersi söz konusudur. Bunların tamamen yok olması değil, işlev dışı ve çekingen kalması düşünülebilir. O halde, veliler de büyük günah işleme potansiyeline sahiptirler. Bu genel kuralın tek istisnası, öncesinde bir çalışma, bir iyilik söz konusu olmaksızın sadece Allah’ın inayetiyle tıynetleri arındırılmış olan peygamberlerdir. Tasavvufun işlevi de insan tıynetinde

¹⁹³ Şa’rânî, *Levâkhu’l-Envâr*, 13, 513.

¹⁹⁴ Şa’rânî, *Letâifu’l-Minen*, I, 51.

¹⁹⁵ Şa’rânî, ae., I, 36; *el-Ahlâku’l-Metbûliyye*, I, 461; *el-Ecvibetü’l-Mardıyye*, 56a.

¹⁹⁶ Şa’rânî, *Letâifu’l-Minen*, I, 63; *el-Ahlâku’l-Metbûliyye*, I, 353, II, 50.

hazır buluna iyi temelleri baskın ve işler duruma ulaştırmaktan ibarettir¹⁹⁷. İşte bu yüzden, sûfîlerin yazdığı eserlerin içeriği, en nihayetinde ahlâki eğitim ve gönül tezkiyesi temeline işaret eder¹⁹⁸.

Kendi içinde tutarlı fikirler sunmaya çalışan Şa'rânî'nin eserlerindeki bazı ifadeler araştırmacıları şaşırtacak cinstendir. Başkalarından naklettiği bazı ifadelerin çok abartılı veya onun savunduğu temellerle çelişik olduğu görülür. Bunların başkaları tarafından sokuşturulmuş olup olmadığını tespit etmek kolay değildir. Sokuşturma değilse bile, azınlıkta kalan bu ifadelerin, onun da belirttiği gibi, Kur'an ve Sünnet çerçevesinde ölçülmesi ve tenkit edilmesi gerektiği açıktır¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Şa'rânî, *Levâkhu'l-Envâr*, I, 670; *Keşfu'l-Hicâb*, 30-31; *Hulâsatü 'Ulûmi'l-İslâm*, 78-79.

¹⁹⁸ Şa'rânî, *Hulâsatü 'Ulûmi'l-İslâm*, 76.

¹⁹⁹ Şa'rânî, dînî ilimlerde delilleri, kaynakları, nâsîh mensuhları... dil ve alet ilimlerinde mecaz ve istiareleri... bilecek derecede deniz gibi olmadan irşad makamına geçilmesinin sûfî icmasına göre doğru karşılanmadığını belirtir (*et-Tabakât*, I, 4, *Levâkhu'l-Envâr*, 15, 488, 513; *el-Ecvibetü'l-Mardıyye*, 55b, 86b, *el-Ahlâku'l-Metbûliyye*, I, 225, II, 104). Fakat, saydığı şartların hepsini kendisinde toplayan sûfîler onun döneminde az olduğu gibi, kendi şeyhi Ali el-Havvâs başta olmak üzere bazı müşidler de ümmîdir. Şa'rânî, içinde bulunduğu döneme ve sonrasına yönelik aşırı bir karamsarlık içindedir. Gözlemediği olumsuzluklara ve özellikle üstadlarının bazı ifadelerine dayanarak, h. 5 inci asır ortalarında zirvede bulunan din güneşinin (*Düreru'l-Gavvâs'alâ Fetâvâ Ali el-Havvâs*, Süleymaniye Ktp./Nafiz Paşa Bölümü, no: 383, 77ab, *el-Cevâhir ve'd-Dürer*, 97a), h. 653 yılında zayıflamaya başladığını (*el-Cevâhir*, 96b), h. 664 yılında varlığın (?) her yönüyle gerileme dönemine girdiğini, içinde bulunduğu asrın kıyamete açılan bir dehliz olduğunu (*Âdâbu'l-'Ubudiyye*, II, 58-59), h. 1030 senesinden sonra dinin iyice zayıflayıp zulmün yaygınlaşacağı ve sonrasında kıyametin yakın olduğunu (*el-Cevâhir*, 96b), kendi döneminde tasavvufun çöküş dönemine girdiğini, hatta Hz. Yusuf'u yemekle itham edilen kurdun onu yemediğine inandırmak için "Ümmet-i Muhammed'in 10 uncu asrındaki şeyhlerden olayım ki ben Yusuf'u yemedim" diye yemin ettiğini, (*Kavâ'idu's-Süfiyye*, I, 12) belirtmesi, ondaki karamsarlığın abartılı ifadeleridir. Kendisinin sünnî olduğunu belirtmekle beraber (*Tenbîhu'l-Muğterrîn*, 19; *Kavâ'idu's-Süfiyye*, I, 11) Hasen el-İrakî (ö. 930/1524) adlı bir velinin Mehdi ile görüşmesine ilişkin hikayesini tenkitsiz şekilde aktarması, bu rivayete göre ahir zaman Mehdi'sinin 255 (869) doğumlu olup, halen sağ ve 706 yaşında olduğunu belirtmesi (*Âdâbu'l-'Ubudiyye*, I, 4-5; *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir*, I, 143; *et-Tabakât*, II, 126; *Letâifu'l-Minen*, I, 304), Mehdi ile bir araya gelmediğini söylerken (*Letâifu'l-Minen*, I, 304) bir başka yerde, onu rüyada gördüğünü (*Letâifu'l-Minen*, I, 284), onunla bir araya geldiğini söylemesi (ae., I, 310) çelişki oluşturmaktadır. Bir kadın veya sakalı bitmemiş genç gördüğünde ayartmaya çalışan, insanların bakışlarına aldırmaksızın onu eliyle yoklayan (*et-Tabakât*, II, 122), bir beldenin şeyhini veya ileri genlini gördüğünde onu eşeğinden indirip, yoldan gelip geçene aldırmanın eşekle ilişkiye giren (ae., II, 135), sokaklarda bulunduğu ölü

Fakat o, her halükârda kendi dönemindeki, coğrafyasındaki tasavvuf anlayışının temsilcilerinden birisidir.

TASAVVUFÎ ESERLERİ

Tasavvufla ilgili 100 yapraklık ilk eserini 930(1524) yılında yazan Şa'rânî²⁰⁰ bu tarihten sonra kaleme aldığı eserlerin birçoğunun sûfileri savunmaya yönelik olduğunu belirtir²⁰¹. Edep ve ahlâk konularının ağırlığını hissettirdiği tasavvufî eserlerindeki bu hedefinin, tasavvufu her kesime hitap eder tarzda açıklama ve sevdirmeye yönelik kısmen başarılı olduğu düşünülebilir²⁰².

Onun 100 civarındaki eser listesi²⁰³ arasından sadece tasavvufla ilgili ve incelenmeye değer olan şu isimleri sunmakla yetiniyoruz:

İbn 'Arabî'nin *el-Fütûhât*'ını temel alarak yazdığı ve aranılan konuyu, bu hacimli eserin hangi farklı bablarında geçtiğini araştıranlar için faydalı olan *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni 'Akâidi'l-Ekâbir*, İbn 'Arabî'yi savunma amaçlı *el-Kavlu'l-Mübîn fî'r-Redd 'an Muhyiddîn*.

Alim sûfî Şa'rânî'nin ümmî sûfî Ali el-Havvâs'a yönelttiği soruları ve cevapları içeren *Düreru'l-Gavvâs fî Fetâvâ Ali el-Havvâs* ve büyük, orta, küçük olmak üzere üç adet *el-Cevâhir ve'd-Dürer*.

kedileri, köpekleri, eşekleri vs. dükkanına getirdiği için, kötü kokudan dolayı kimsen o dükkanda durmadığı, tabağındaki kuşun balığa, tavuğa, köpeğe dönüştüğü (ae., II, 130) kişileri keramet sahibi meczup melametiler olarak tanıtmayı, "Sapık inançları *et-Tabakât*'a bol miktarda sokuşturdular" diyen (*el-Ahlâku'l-Metbûliyye*, II, 289) ve dinin hükümlerini şaşmaz ölçü olarak sunan Şa'rânî'nin karakteriyle uyummadığı görülür.

²⁰⁰ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, I, 191.

²⁰¹ Ae., I, 121.

²⁰² Eserlerinin çoğaltılan yazma nüshalarının sayısı oldukça kabarık olup, bazı eserleri günümüze dek 8-12 kez basılmıştır.

²⁰³ Eser listesi için bkz. Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, I, 43; Cemîl el-'Azîm, *'Ukûdü'l-Cevher*, 330-334, Bağdatlı, *Hediyyetü'l-'Arifîn*, I, 641-642; Serkîs, *Mu'cemu'l-Matbû'ât*, I, 1130-1134; Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, VIII, 256-265; Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 180-181; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, II, 339.

Sûflilere ve sûfi alimlere karşı, İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye (ö. 751(1350) başta olmak üzere, tenkitte bulunanlara cevaplar içeren *el-Ecvibetü'l-Mardıyye 'ani'l-Fukahâ ve's-Sûfiyye*, *el-Ecvibe 'ani'l-Ekâbir*, *Tahâretü'l-Kalb ve'l-Fuâd min Sûi'z-Zan billâh ve'l-'ibâd*, *el-Menhecü'l-Mübîn fî Beyâni Ahlâkı'l-'Ârifîn*, *el-Kavâ'idu's-Seniyye fî Tevhîdi Ehli'l-Husûsiyye*, *el-Kavâ'idu'l-Keşfiyyetü'l-Muvaddiha li-Ma'âni's-Sifâti'l-Îlâhiyye*, *el-Mevâzînu'd-Dürriyye fî 'Akâidi'l-Fırakı'l-'Aliyye ve Risâletü'l-Feth bi'l-Ecvibe 'an Ehli's-Şath*.

Çoğu, keşfe dayalı olarak Kur'ân'dan istihraç edilen ve sadece sûflilere özgü diye nitelediği 3000'e yakın ilmi (daha doğru ifadeyle: bilgiyi) anlattığı *Tenbihu'l-Ağbiyâ 'alâ Katra min Bahri 'Ulûmi'l-Evliyâ*²⁰⁴ ve *el-Cevheru'l-Masûn fî 'Ulûmi Kitâbillâhi'l-Meknûn*. Halvet esnasında beliren ilim ve sırları ele aldığı *el-Cevheru'l-Masûn ve's-Sırrı'l-Merkûm* ve *es-Sırru'l-Merkûm fîmâ İhtassa bihî Ehlullah mine'l-'Ulûm*. Şeyhi Ali el-Mursafî'nin emriyle gerçekleştirdiği bir günlük halvetini konu edinen *el-Burûk ve'l-Havâtif*. İlham ve keşfin tasavvufdaki konumunu, kabul ve ret ölçülerini ele alan *et-Tetebbu' ve'l-Fahs 'alâ Hukmi'l-İlhâm izâ Hâlefe'n-Nass*, *Haddü'l-Husâm 'alâ men Evcebe'l-'Amel bi'l-İlhâm* ve *el-Burûku'l-Havâtif li Basari men 'Amile bi'l-Hevâtif*.

Sûfilerin namaz esnasında yaşadıkları halleri anlatan *Esraru's-Salât*. Tıbbın sahasına giren bedensel ve zihinsel rahatsızlıklarla, hal ehli sûfilerin aşk ve cezbeden kaynaklanan durumları arasındaki farkları, teşhis ve tedavi yöntemlerini konu edinen *Tıbbu Erbâbi'l-Ahvâl*.

Şeyh ve müridin özelliklerini, çeşitlerini, görevlerini vb. konuları, tasavvufun temelleri eşliğinde ele alan *el-Envâru'l-Kudsiyye fî Ma'rifeti Kavâ'idi's-Sûfiyye*, *el-Kavâ'idu's-Sûfiyyeti'l-Kübrâ*, *Risâletü'l-Envâri'l-Kudsiyye fî Beyâni Âdâbi'l-'Ubudiyye*, *İrşâdü't-Tâlibîn ilâ Merâtibi'l-'Ulemâi'l-'Âmilîn*, *Medâricü's-Sâlikîn*

²⁰⁴ İlginç içeriği sebebiyle muhtemelen birçok nüshası bulunması gerekirken, bildiğimiz kadarıyla bugüne kadar bir nüshasına rastlanılmamış olan bu eserde sözünü ettiği bilgilerden 359 adedini *el-Ecvibetü'l-Mardıyye*'de (7b-34b) kısaca bahseder.

ilâ Rusûmi Tarîkı'l-Ârifin, Tathîru Ehli'z-Zevâyâ, en-Nuru'l-Fârik beyne'l-Mürîdi's-Sâdik ve Gayri's-Sâdik.

Öğretmen öğrenci, şeyh mürid, yönetici halk, misafir ev sahibi, baba çocuk, zengin fakir, yerli yabancı, efendi köle, Müslüman zimmî, güzel ahlâklı kötü ahlâklı, arkadaşlar, komşular ve karı koca arasındaki ilişkilerin edep ve şartlarını ele alan *Hukûku Uhuvveti'l-İslâm*. Allah için dostluğun, sohbetin önemini, kurallarını, müridlerin birbirlerine karşı tutum ve davranışlarını konu edinen *el-Muhtâr mine'l-Envâr fî Suhbeti'l-Ahyâr*.

Sûfiler ile yöneticilerin karşılıklı vazife ve tutumlarını ele aldığı *İrşâdu'l-Muğfilîn mine'l-Fukarâ ilâ Şurûti Suhbeti'l-Ümerâ* ve bu eserin özeti mahiyetindeki *Âdâbu Suhbeti'l-Fukarâ ma'a'l-Ümerâ ve 'Aksüh*.

Şa'rânî'nin bunların haricinde hadis, fıkıh, vb. dallara ait eserleri yurt içi ve dışı yazma eser kütüphanelerinde mevcuttur. Adına kayıtlı eserler arasında, ona ait olmadığı kesin ve şüpheli olan eserler de mevcuttur.

SONUÇ

Şa'rânî, dedelerini örnek aldığı gibi, ilim okuduğu ve birçoğu İbn Hacer'in talebesi olan sûfi meşrep hocalarından çok etkilenmiştir. Genç yaşında, Mısır'ın alim ve sûfilerle dolu ortamına girmiş, farklı ekollere mensup birçok sûfi ile tanışıp sohbet etmiş, ilim ve tasavvuf yolundaki ilerleyişini aralıksız ve büyük bir çabayla sürdürmüştür. Fıkıh alanındaki uzlaştırıcı ve birleştirici tavrını, tasavvufi konularda da sergilemiştir. Taassuba meydan vermemeye çalışarak, sûfilerin kendi aralarındaki fikir ayrılıklarını te'vil etmekle uğraşmaktan ziyade, onların ortak noktalarını edep ve ahlâk başlıkları altında işleyerek herkesin anlayacağı dille bol miktarda eser vermiştir. Eserleri arasında orijinal kabul edilebileceklerin sayısı az değildir.

Ülkemiz kütüphanelerindeki eserlerinin yaygınlığı, birçoğunun ülkemiz topraklarında istinsah edilmiş olası, onun Osmanlı sultanları yanındaki saygınlığının

yanı sıra, eserlerindeki fikirlerin İbn 'Arabî ağırlığının hissedildiği dönemin Osmanlı Tasavvuf düşüncesiyle örtüşmesinden ve Şa'rânîzâdelerin Osmanlı'da kabul görüşünden kaynaklanmış olması muhtemeldir.

Döneminin bir çok kollara ayrılmış sûfî ekolleri arasında, belirli bir ekolün savunuculuğunda taassup göstermeyip, genel anlamda tasavvufî öğretileri işlemesi, eserleriyle İslam dünyasında derin etki sahibi olmasını sağlarken, kurduğu okulun devamı açısından tâbîlerinin azlığına sebep olmuştur. Bunda, günümüze varıncaya dek özellikle Şazilî ve Bedevî ekollerinin Mısır'da devam eden ağırlığının da etkisi olduğu şüphesizdir. Bu yüzden, kurduğu okulun geleneksel bağlılarından çok daha fazla, yazdığı eserlerin fikir bağlıları olduğunu söyleyebiliriz. Onu izleyen asırlarda Abdulganî en-Nâblusî (ö. 1143/1731), Mustafa b. Kemâlüddîn es-Sıddîkî (ö. 1162/1749) gibi bazı isimler hariç, onun kadar çok eser yazan ve eserleri rağbet gören sûfî sayısı fazla değildir.

Yaşadığı döneme ve sonrasına yönelik karamsarlık duygusu sadece ona özgü olmayıp ondan önceki ve sonraki birçok sûfîde de görülür. Eserleri çeşitli hilelere maruz kaldığı için basılmış olanları da dahil olmak üzere onaylı, takrizli ve tashihli nüshalar asıl alınarak tahkik edilmeye muhtaçtır. Dolayısıyla, eserlerinde geçen ve onun fikirleriyle uyuşmayan ifadelerin tespiti, araştırmacılar için önem arz etmektedir.

Tenkide açık görüşleri olmakla beraber, tasavvufî düşünce adı altında hurafelerin yerleşmeye başladığı, sûfîleri sadece kerametlerine göre değerlendirmenin yaygınlaştığı Mısır coğrafyasında, insanları, salih selefin tasavvuf anlayışına yönlendirme gayretinin ürünü olan birçok eserinin gün yüzüne çıkartılıp araştırmacıların ve okurların istifadesine sunulması, onun görüşlerinin daha iyi, daha gerçekçi şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır.

NEDEN TAŞIMALI EĞİTİM?

Öğr. Gör. Şemseddin KOÇAK

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Bu yazıda, bu önemli konuyu incelemek için, Taşımali Eğitim'in önce "eğitimsel", sonra "taşımali" yönü üzerinde durulacaktır.

Ortak düşmana karşı koyma ihtiyacının, insanı göçebelikten toprağa yerleşmeye zorladığı ve toprağa yerleşen insanların da düzeni sağlamak için politika, din, ekonomi, aile gibi toplumsal kurumları oluşturduğu söylenebilir. Bu kurumlardan birisi de "eğitim" dir (1).

Eğitimin tarihsel ve sosyal kökenleri araştırıldığında, 2500 yıllık insanlık tarihinin başlangıcından bu yana insanoğlunun –temel- "eğitim"le ilgilendiği, Aristokratlara savaş becerilerinin, köylülere de toprağı işleme ve tehlikelerden korunma yollarının öğretildiği görülür. Sonraki yıllarda ise, Atina şehir devletinde eğitimin askeri niteliği giderek azalmaya başlar. Çocuklara okuma-yazma, şiir ezberleme, şarkı söyleme, lir çalma, aritmetik ve fiziksel beceriler öğretilir ve eğitim "devlet görevi" olarak ele alınır. Bu görüşten hareketle Sofistler, eğitimin tüm halka yaygınlaştırılması gerektiğini söyler. Hıristiyanlığı yaymakla görevli kişiler Kataşet Okulları ile Manastırları temel eğitim kurumuna dönüştürür. Orta Çağda "ilköğretim" düzeyinde okuma-yazma ve basit hesaplar öğretilir. XIX. Yüzyılda İngiltere'de ilköğretim düzeyinde önemli gelişmeler yaşanır ve ilköğretim

tüm ülkeye yaygınlaştırılır. İlköğretimin yaygınlaştırılması ile ilgili aşamalarda, XIX. yüzyıl sonlarında ABD’de temeleğitim/ilköğretim tüm ülkeye yaygınlaştırılır ve zorunlu hale getirilir (2).

Osmanlı İmparatorluğunda ise, Müslüman çocuklar için Sıbyan Okulları ve Medreseler olmak üzere iki çeşit okul bulunmaktaydı. Bunlar parasız olup, giderleri de bağlı buldukları vakıflar tarafından karşılanır, denetimin de dini makamlar yapardı. Eğitim etkinlikleri, bir hayır işi, bir dini görev olarak görülürdü. Sıbyan Okulları, Mahalle Mektebi olarak da adlandırılmakta olup, bugünkü ilköğretime denk düşerdi. Karma eğitim yapılır, okul dört yaşında başlardı. Okuma-Yazma, Kur’an-ı Kerim, hesap ve dini bilgiler öğretilirdi (3).

Eğitimin önemli amaçları arasında; bireyi içinde bulunduğu toplumun etkin bir üyesi haline getirme ve kültürünü kazandırma (toplumsal); mevcut siyasi düzeni koruyacak bireyler yetiştirme (siyasal); toplumu kalkındıracak bireyler yetiştirme (ekonomik) ile bedensel, zihinsel, duygusal vb. yönlerden gelişmiş bireyler yetiştirme (bireyi geliştirme), bulunmaktadır (4).

Devletler, “savunma” gibi temel görevlerine “eğitim”i de ekleyerek, vatandaşlarına eğitim yoluyla bir “ortak yaşantı alanı” kazandırmayı amaçlamışlardır. Bu nedenle “temel eğitimi/ilköğretim”i yasa ve –hatta– anayasalarına alarak, zorunlu hale getirmişlerdir.

İlköğretim; 6-14 yaş grubundaki öğrencilere temel beceriler kazandırarak, onları hayata ve bir sonraki eğitim kurumlarına hazırlayan sekiz yıllık eğitim devresine denir (5). Bu evrede çocuklara; okuma-yazma, okuduğunu anlama, anadilini doğru kullanma, temel matematiksel işlemler, toplumsal ve doğal olaylar hakkında temel bilgi ve beceriler kazandırılır. Bu bilgiler, gelecekteki öğrenmelerin temelini teşkil eder. Ayrıca, öğrenime devam edecekleri üst öğrenime, etmeyecekleri hayata hazırlar (6). İlköğretim/temeleğitimin en büyük özelliği, bu aşamada, bütün vatandaşlar için gerekli olan bilgi ve becerilerin kazandırılmasıdır.

Avrupa’da Endüstri Döneminde (XIX. Yüzyıl) başlayan eğitimi/ilköğretimi yaygınlaştırma çabaları (7) bizde, 1826 yılında, II. Mahmut döneminde yayınlanan bir fermanla başlar ve halka duyurulur. 1913 yılında çıkarılan “Tedrisat-ı İptidaiyye Kanun-u Muvakkatı”nın (İlköğretim İçin Geçici Kanun) birinci maddesi “İlköğretimin zorunlu ve devlet okullarında ücretsiz sunulması”nı öngörmekteydi. Cumhuriyetin ilanından sonra da, ilkokulların parasız ve zorunlu olması konusu yeniden gündeme getirilir ve ilköğretimin 7-14 yaş çocukları için “parasız ve zorunlu” olduğu ifadesi 1924 Anayasasının 87. maddesinde yer alır. Bu ilkeye 1961 ve 1982 Anayasalarında da yer verilir (8,9). 1982 Anayasasında eğitim, “eğitim ve öğrenim hakkı ve ödevi” (Md. 42) olarak yer alır ve “İlköğretim, kız ve erkek bütün vatandaşlar için zorunludur ve devlet okullarında parasızdır” denilir (10).

1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanununda da “Temeleğitim (ilköğretim) görmek her Türk vatandaşının hakkıdır” denilerek, temel eğitim kurumlarından sonraki eğitim kurumlarından vatandaşların ilgi, istidat ve kabiliyetleri ölçüsünde yararlanabilecekleri (Md.7) belirtilir (11).

Yine aynı yasada “İlköğretimin 6-14 yaşlarını kapsadığı ve kız-erkek bütün vatandaşlar için zorunlu ve devlet okullarında parasız olduğu” (Md. 22) belirtilir ve “Nüfusun az ve dağınık olduğu yerlerde köyler gruplaştırılarak, merkezi olan köylerde ilköğretim bölge okulları ve bunlara bağlı pansiyonlar, gruplaşmanın mümkün olmadığı yerlerde yatılı ilköğretim bölge okulları kurulur” (Md.25/b) denilmektedir (12).

Zorunlu eğitim ya da zorunlu ilköğretim konusu, 222 sayılı İlköğretim ve Eğitim Kanununda da yer alarak;

- İlköğretimin, öğrenim çağında bulunan kız ve erkek çocuklar için mecburi, devlet okullarında parasız olduğu (Md. 2),

- İlkokulların; gündüzlü, pansiyonlu, yatılı ve gezici okullardan oluştuğu ve mecburi olduğu (Md. 6).

Neden Taşımali Eğitim?

- Nüfusun az ve dağınık olduğu yerlerde, köyler gruplaştırılarak, merkezi durumda olan veya durumu uygun bulunan köylerde ilköğretim bölge okulları ve bunlara bağlı pansiyonlar, gruplaştırmanın mümkün olmadığı yerlerde ise yatılı ilköğretim bölge okulları (YİBO) veya gezici okullar açılabilceği; gezici okullarda gezici öğretmenler görevlendirileceği (Md. 35),

- Bir köy halkı, iş ve üretim hayatının gereği olarak veya olağanüstü sebeplerle yayla, otlak ve bağ gibi yerlere taşındığında köy okulunun da, köy halkıyla birlikte göçecek şekilde düzenlenmiş olması ve gidilen yerde hemen günlük çalışmasını ve görevini devam ettirmesi gerektiği (Md. 10),

- Öğrenci velilerinin, mülki amirlerin, İlköğretim Müfettişlerinin ve zabıta teşkilatının, ilköğretim çağındaki çocukların mecburi ilköğretim kurumlarına devamlarını sağlamakla yükümlü oldukları (Md. 52), belirtilmektedir (13).

Günümüzde uygulanan zorunlu eğitim, 1997’de beş yıldan sekiz yıla çıkarılmış ve İlköğretim, “sekiz yıllık kesintisiz eğitim” olarak, yeniden düzenlenmiştir (14). Bu nedenle, devletin beş yıllık zorunlu eğitim için yapacağı çabalar sekiz yıllık eğitim için yapacağı çabalara dönüşmüştür. Buraya kadar sözü edilen yasalar özetlendiğinde; herkesin ilköğretimi/temel eğitimi almakla yükümlü bulunduğu, devletin de “sosyal devlet” yönünden dolayı bu eğitimi vermekle ve düzenlemekle görevli olduğu, anlaşılmaktadır.

Bu nedenle, devletler uluslararası düzeyde, ilköğretimi geliştirmeye yönelik politikalar üretmekte ve uygulamaya koymaktadır. Bunlardan bazıları;

- Okul sayısını arttırma, her yere okul açma,
- Kırsal kesimde çalışan öğretmenlere ek ödemeler yapma,
- Kırsal kesimde çalışan bayan öğretmenleri özendirme,
- Özel okulların yaygınlaştırılması için gerekli izinleri verme,
- Çoklu eğitim (ikili) yapma,

- Öğretmenleri eğiterek ve yeterli öğretim materyali hazırlayarak, “birleştirilmiş sınıf”lar oluşturma,
- Kızlar için yatılı okuma olanağı sağlama,
- Eğitimin etkililiğini arttırarak, ailelerin çocuklarını okula göndermelerini sağlama,
- Ailelere yönelik dolaylı maliyetleri azaltma,
- Halkı bilgilendirerek toplum desteğini harekete geçirme,
- Yerel mali destekler sağlama,
- Ailelerin yaptığı eğitim harcamalarını, örneğin ücretsiz ulaşım gibi, devletçe karşılama.

Bizde İlköğretimi Geliştirme Politikaları ve Uygulamaları ise (15);

- Sekiz yıllık zorunlu eğitime geçiş ve ilköğretim okullarının yaygınlaştırılması,
- Milli Eğitimi Geliştirme Projesi,
- Temel Eğitim Projesi,
- Temel Eğitim Pilot Projesi,
- Kızların Eğitimi Projesi,
- Gezici Tarım İşçi Çocuklarının Eğitimi Projesi ve
- Taşınmalı İlköğretim Uygulaması’dır (15).

İşte, “taşınmalı” sistemle, “zorunlu eğitim” verme çalışmalarına, devletin vatandaşlarına karşı yüklendiği “sosyal” bir görevi yerine getirme düşüncesinin gereği olarak bakılabilir.

Taşınmalı Eğitim (ya da Taşınmalı İlköğretim Uygulaması); nüfusu az ve dağınık yerleşim birimlerinde, zorunlu öğrenim çağındaki öğrencilerin merkez ilköğretim kurumlarına gününbirlik taşıma uygulamasına, denir (16).

Taşınmalı İlköğretimin amaç ve gerekçesi, Milli Eğitim Bakanlığınca; ilköğretim okulu bulunmayan, çeşitli nedenlerle eğitim-öğretime kapalı, birleştirilmiş sınıf

Neden Taşımali Eğitim?

uygulaması yapan ilköğretim okullarındaki öğrencilerin, taşıma merkezi ilköğretim okullarına günü birlik taşınarak kaliteli bir eğitim-öğretim görmelerini sağlamak (17) olarak ifade edilmektedir.

ABD, Yeni Zelanda ve Avustralya'da uygulanan, Unesco'nun katkıları ile yürürlüğe konan (18) Taşımali Eğitim uygulamasına, 1989-1990 Öğretim Yılıının ikinci yarısından itibaren deneme mahiyetinde ilk olarak, Kırıkkale'de 3, Kocaeli'de 2 merkezde başlanır (19).

Uygulamanın başarılı ve verimli görülmesi üzerine, uygulama, 1990-1991 Öğretim yılından itibaren Antalya, Çankırı, Konya, Van, Balıkesir, Çanakkale, Eskişehir, Kırklareli ve Kocaeli illerinden seçilen 77 merkezde sürdürülür (20).

Taşımali Eğitim Uygulaması 1991-1992 Öğretim yılında daha da yaygınlaştırılarak 29 il ve bu illere bağlı 78 ilçenin 960 köy okulunda devam ettirilir. 16 538 öğrenci 375 merkez okuluna taşınır (21).

1992-1993 Öğretim yılında ise, uygulama 43 il, 325 ilçe ve 938 merkez okula yaygınlaştırılarak toplam 53 676 öğrencinin taşımali eğitimden yararlanması sağlanır (22).

Taşımali Eğitimi Gerektiren Nedenler

Taşımali Eğitimi gerektiren nedenler, parasal ve eğitimsel olmak üzere iki grupta incelenebilir (23):

a) Parasal nedenler:

1) Az gelişmiş ülkelerin temel özelliklerinden biri, doğurganlığın yüksek olmasıyla, aşırı nüfus artışıdır. Nüfus artış oranı, gelişmiş ülkelerden fazladır. Gizli ve açık işsizlik oranı yüksektir (24). Tarım alanı sabit olduğu ve artan nüfus da sanayiye kaydırılmadığı için, köyden kente göç edilmektedir (25). Göç edenler, ilk ya da ortaokulu bitirmiş olup, kentlere ya iş aramak ya da öğrenimlerine devam etmek amacıyla gelirler (26). Kente gelenlerin köyelerine geri dönmemesi ve

göçlerin de sürmesi nedeniyle, kırsal kesimdeki öğrenci sayısı giderek azalmakta, sonuçta ilköğretimde (ilkokullarda) atıl kapasite meydana gelmektedir.

2) Ülkemizde küçük yerleşim birimlerinin çok ve dağınık olması, eğitim ve öğretim hizmetlerinin yaygınlaştırılmasını güçleştirmektedir (27). Örneğin, ilköğretimdeki bina sorununun, uzun yıllar çözülememesindeki temel nedenin, yerleşim birimlerinin küçük, dağınık ve çok oluşundan kaynaklandığı; hatta kırsal alanda bugün bile, bazı bölgelerde birkaç evlik yeni yerleşim birimlerinin (Diyarbakır örneği gibi) oluştuğu söylenebilir. Buralardaki okullar, öğrenci sayısının azlığı nedeniyle, genellikle “tek öğretmenli” okullardır.

Nüfusu az ve dağınık olan yerleşim birimlerine eğitim hizmetlerinin (okul, bina, diğer tesisler, öğretmen, araç-gereç) yeterli seviyede götürülmesi, eğitim ekonomisi açısından pahalı olmakta, maliyeti azaltma çabaları da hizmetin niteliğinin düşmesine neden olmaktadır (28).

Bu ve benzeri nedenlerle, birçok ülkede çocuk nüfusu, tam anlamıyla okullaşamamaktadır. Okullaşmanın sağlanması için “özel tedbirler” alınmasını gerektirecek durumlara, örneğin “nüfusun yoğun olmadığı tedbirlere” ihtiyaç duyulacaktır (29). Yatılı Okul uygulaması gibi, Taşımali Eğitim Uygulaması da, okullaşmayı sağlamaya yönelik, akılcı (ekonomik) uygulamalardan biridir.

b) Eğitimsel Nedenler:

1) Okullarda öğrenciler, birbirlerinden ve öğretmenlerden karşılıklı olarak etkileşirler (30). Tek Öğretmenli okullarda, yani köy ilkokullarında öğrenciler sayıca çok az ve dışarıda geçen zamanları da -genellikle- birlikte olduğundan, öğrenci etkileşimi yetersiz kalmaktadır. Sonucunda öğrenme, istenilen düzeyde gerçekleşmemektedir. Çünkü öğrenme, karşılıklı bir etkileşme (31) olup, öğrenme için etkileşim zorunlu bir koşuldur (32).

2) Ayrıca, öğrencisi az olan sınıflarda öğretmen kendini yeterince derse verememektedir. Kendini derse veremeyen öğretmen, öğrencilerini etkileyememek-

te, sonucunda öğretim (ve öğrenme) gerçekleşmemektedir. Çünkü öğretim birinci derecede, öğretmen ve öğrencilerin -karşılıklı- etkileşimi ile oluşur (33). (Dört yıllık İlköğretim Müfettişliği yaşamımda, az öğrencili sınıfların “çokiye” yetiştiğini ne gördüm, ne de bir müfettiş arkadaştan duydum.)

Öğrencisi az olan okullarda öğrenciler, “toplumsal” yönden de gelişmemektedir. Çünkü, diğer kişi ve çevreyle etkileşime girilmeden toplumsallaşamaz (34). Teneffüslerde, bahçelerinden çocuk cıvıltıları gelmeyen okullar, çocukları “toplumsal yönden” nasıl yetiştirebilir ki?

3) Tek öğretmenli okullar, genellikle şehir merkezlerinden uzak köylerde, mezralarda bulunmaktadır. Öğretmenler ise, ne köylere gitmek, ne de köylerde çalışmak istemektedir. Başka bir deyimle öğretmenler, kırsal bölgelerde çalışma arzusu göstermemekte (35), şehir ilkokullarında (36) ya da geliş-gidiş yapılabilecek okullarda görev yapmak istemektedir. Köylerde çalışmak istemeyen öğretmenler, köylere gitmemek ya da şehir yakınlarındaki okullara atanabilmek için her çareye başvurmakta, ancak çabalarının sonuçsuz kalması durumunda köylere gitmektedir. (Örneğin, mesleğe yeni atanan bir öğretmen adayının, köye gitmemek için, ilin ileri gelen tam oniki yöneticisinden Milli Eğitim Müdürüne yazılı emir verdiğini gördüm. Yazılı emir verenler arasında, -Validen iktidar partileri başkanlarına kadar- kimler yoktu ki?) Başka bir deyimle, köy okullarına kimsesiz öğretmenler gönderilmektedir. Sonuçta köylere gönderilen öğretmenlerle, gönderilemeyen öğretmenler arasındaki adaletsizlik, daha mesleğe girişte başlamakta ve böylece öğretmenlerin çalışma şevki kırılmaktadır. Müfettişler de, şevki kırılan öğretmenlerin yakınmaları karşısında, İdarenin mi, yoksa Öğretmenin mi, yanında yer alacağını bilememektedir. (Bu durumdaki köylerde çalışıp da, sohbet imkanı bulduğum öğretmenlerden, “Hocam, tayinimi şehre yakın, geliş-gidiş yapabilecek bir okula yaptır” demeyen sadece, bir öğretmene rastladım. Ona da bu öneriyi ben

götürünce, teşekkür ederek, “Bir kooperatife üyeyim, aldığım maaşın hemen hemen hepsini oraya veriyorum, şehirde geçinemem hocam” dedi.)

4) Tek öğretmenli köylere gönderilen öğretmenler, genellikle aday öğretmen olup, ne “öğretmenlik” ne de “yöneticilik” konusunda yeterli bilgiye sahiptir. Herşeyi deneme-yanılma yoluyla öğrenmektedirler. Bu durum, köydeki bir öğrencinin en az iki-üç deneyimsiz öğretmenin elinden geçmesi, başka bir deyimle en az iki-üç öğretmene denek olup, ona meslek öğretmesi demektir ki, bu durum, öğrenci başarısızlığında ve okula karşı tutumların değişmesinde önemli bir etkidir.

5) Herşeyi “deneme” yoluyla öğrenen öğretmenler, mesleğe ısınmamaktadır. Dolayısıyla, mesleğe ısınamayan öğretmenler, kısa zamanda meslekten soğumakta ve çeşitli çıkış yolları aramaktadır. Bu durum ise, öğretmenlerin siyasi partilere olan yakınlığını ya da bağlılığını arttırmaktadır.

6) Tek öğretmenli köylerin hemen hepsi “birleştirilmiş sınıf”tır. Yaygın kullanımıyla “birleştirilmiş sınıf” beş sınıfın bir arada okuması demektir. Bu okullara atanan öğretmenler, genellikle aday olduklarından, birleştirilmiş sınıflar konusunda yeterli “bilgi”ye sahip olsalar bile, yeterli “görgü”ye sahip değildir. Durum böyleyken, “Beş sınıfla bir arada eğitim olur mu?” diyenlerin, başka bir deyimle, birleştirilmiş sınıf uygulamasına karşı olanların, Taşımali Eğitime karşı olmaları anlaşılabilir değildir.

7) Tek öğretmenli köylerde görev yapan öğretmenler çevreleriyle bütünleşememekte, büyük bir “yalnızlık” duygusu içinde bulunmaktadır (37). Bu durum, onların ruh sağlığı üzerinde olumsuz etkiler yapmaktadır. Öğretmenler, bu nedenin de etkisiyle, mesleğe ısınma süresi içinde, meslekten soğumaktadır.

8) Çevresiyle bütünleşemeyen öğretmenler, hafta sonlarını genellikle ilçe ya da şehir merkezinde geçirmektedir. Başka bir deyimle öğretmenler, Cuma ve Pazartesi gününün bir kısmını şehirde geçirmektedir. Bu durum ise, öğretim süresinin azaltılması, demektir.

Neden Taşımali Eğitim?

9) Eğitim ve öğretimde, başarının en önemli unsuru öğretmendir. Öğretim programları, yöntem ve teknikler, araç ve gereçler, öğretimi geliştirmek için önemli olmakla birlikte, öğretmenin canlı kişiliği eyleme konulmadıkça, ya hiç, ya da çok az bir sonuç alınabilir (38). Gelecekte öğretmenlerin birçok görevini robotların yapacak olması, öğretmene duyulan ihtiyacı ortadan kaldıramaz. Çünkü robotlar, insani özellikleri (sevgi, saygı, içtenlik, hoşgörü gibi) gösteremez (39).

10) Özellikle kırsal kesimdeki ilkokulların birçoğu, harap ve eğitime uygun değildir. Buralarda eğitimin kalitesi çok düşüktür (40). Damından sular akan, penceresinde camı, sobasında odunu bulunmayan okullarda çalışan öğretmenler, öğrencilerine ne verebilir?

11) Taşımali Eğitimin gerekçelerini MEB 1991/23 sayılı Genelge'de (41);

- Güç şartlar içinde birleştirilmiş sınıf öğretimi yapan okulların sayısını azaltmak,

- Küçük yerleşim birimlerindeki okullarda okuyan çocuklarımızı daha iyi imkanlarda yetiştirmek,

- İlköğretim hizmetlerini yurt çapında dengeli bir şekilde yaygınlaştırmak,

- Eğitimde fırsat ve imkan eşitliğini sağlamak,

- Niteliği yükseltmek, olarak belirtilmektedir (41).

Taşımali Eğitime karşı olanların görüşleri ise şöyle özetlenebilir:

1) "Taşımali Eğitimde kaza olduğu ve öğrencilerin öldüğü". Doğru. Ama sadece Taşımali Eğitimde kaza olup da öğrenciler ölmüyor ki. Ortaöğretim öğrencilerini de Yükseköğretim öğrencilerini de taşıyan araçlar kaza yapıyor ve öğrenciler ölüyor. Kazalar nerede olmuyor ki? Yalnız bizdeki kazalarda, hem sayı, hem de ölüm oranı çok yüksek. Örneğin, 1980'li yıllarda trafik kazalarında ölen kişi sayısı 5 000'lerle ifade edilirken, bugün 6 000'lerle ifade ediliyor (42). İnsanlar kaza oluyor, adam ölüyor, diye arabaya binmekten vazgeçemeyeceklerine göre,

Trafik konusunda yeni düzenlemeler yapılması gerektiği ortadadır. Çünkü, Trafik kazaları bizim ulusal bir sorunumuzdur ve bir an önce çözümlenmelidir.

2) “Köylerde Taşımali Eğitim yapılan okullar kapatıldığı ve böylece bayrakların dalgalanamaz olduğu.” Bu da doğru. Eğer kastedilen bayrağın dalgalanması ise, bayrak başka bir kurumda da dalgalanabilir. Örneğin Muhtarlık Odasında sürekli dalgalandığı gibi. Dolayısıyla, bu görüş de yeterli bir gerekçe olmasa gerek. Birçok İlköğretim Müfettişi gibi ben de, okul olarak kullanılan, pencereleri, kapıları kırık-dökük, duvarlarına konan dayanaklarla ayakta durmaya çabalayan okul binalarını gördüm. Buralarda dalgalanan bayraklar, acaba görenleri ne derece mutlu eder?

3) “Köylerde yapılmış yüzlerce-binlerce okulun ne olacağı, Taşımali Eğitim nedeniyle, boş kalan okulların çürümeye terk edildiği.” Bu da doğru ama, Taşımali Eğitimin yapılmadığı köylerde de yeterli öğrencinin bulunmaması nedeniyle, boş sınıfların ve boş lojmanların olduğunu ve çürümeye terk edildiğini görenlerden biriyim. Bu durumun nedeni, Taşımali Eğitim değil, gelişmenin göstergesi olan göçlerdir. Göçler vb. nedenlerle boş kalan köy okulları ve öğretmen lojmanları, köyde hizmet veren diğer kamu kuruluşlarına kullanılmak üzere, -örneğin karakol gibi- devredilebilir; köylülere satılabilir ve hatta ücretsiz devredilebilir. Böylece binalar, hem çürümekten kurtulmuş, hem de bir işe de yaramış olur.

4) Taşımali Eğitim konusunda bir başka görüş de, “Taşımali Eğitim nedeniyle kapatılan köy okullarının ilk üç sınıflarının açılması” şeklindedir. Bu durumda karşımıza çıkacak olan, zaten az olan öğrenci sayısının daha da azalması sorunu, eğitime-öğretime nasıl bir katkı sağlayacaktır? Ayrıca, Taşımali Eğitimin yapılmadığı köye gönderilecek olan öğretmenin suçu nedir?

5) “Devlet, herkese temel eğitim vermek zorunda olduğu.” Devletin herkese eğitim vermek zorunda olması, bir “insan hakkı” (43) olmakla birlikte ayrıca, “Temel eğitim/ilköğretim almak, her vatandaşın hakkı ve ödevidir” (44). Bu

Anayasal hakkın, “herkesin oturduğu yerde verileceği”, hususunda bir kayıt yoktur. Olamaz da. Temel eğitimin nerede verileceği ise, Eğitim Biliminin gerekleri ile ülkenin parasal durumu gözönüne alınarak belirlenmelidir.

Taşımali Eğitime karşı olanlar, hiç “tek öğretmenli” köylerde görev yaptılar mı? Ya da tek öğretmenli köylerde görev yapan öğretmenlerin ruh hallerinden haberliler mi? Hiç onlarla konuştular mı? Tek öğretmenli köylerde görev yapan öğretmenlerin durumunu “Kavun Acısı Ne Ki !...” başlıklı yazıda anlattığım için burada yinelemeye gerek duymuyorum. (45) Ama, büyük bir “yalnızlık” duygusu içinde bulduklarını söylemeden geçemeyeceğim. Bu nedenle, “tek öğretmenli okullar” hakkında bir söz söylemeden önce, ilgili yazıyı okumak, insana bir fikir vermesi açısından önemlidir. İşte ben, Taşımali Eğitim konusunda bir yargıda bulunmadan önce, bunların gözönüne alınmasını istiyorum.

Sonuç olarak söylenenler özetlenecek olursa;

1) MEB İlköğretimde Taşımali Eğitim Uygulamalarından, 1990-1991 öğretim yılında, eğitim ve öğretim etkinliklerinden 22 milyar TL; 1991-1992 öğretim yılı sonuna kadar da, 1992 yılı mali bütçesinden 83 500 000 000 TL tasarruf sağlamıştır (46).

2) Taşımali Eğitim uygulamaları konusunda yapılan bir araştırmada (Konya ili örneği); ödenek yetersizliği, ihale güçlükleri ve taşıma konusundaki darboğazların önemli şikayet konuları olduğu, buna karşın;

- Öğretmen, yönetici ve velilerin, Taşımali İlköğretimin öğrenci başarısını artırdığı, konusunda olumlu görüşe sahip olduğu,

- Taşınılan okullardaki öğretmen ve yöneticilerin mesleki kıdemlerinin yüksek olduğu, başka bir deyimle, öğretmen ve yöneticilerin mesleki deneyimlerinin yeterli olduğu,

- Taşınılan okulların, taşınan okullara oranla daha donanımlı bir özelliğe sahip olduğu,

- Taşınılan okullardaki öğrencilerin hemen hepsinin bağımsız sınıflarda öğrenim gördüğü,

- Taşıma esnasında velilerin endişeye kapılmadıkları, görülmüştür.

3) Eğitimsel açıdan tek olumsuz sonuç ise, “Öğrencilerin toplumsal etkinliklere katılmaya yeterince istek göstermemeleri” (47) olarak bulunmuştur. Bu olumsuz sonuç da, öğrencilerin zamanla birbirlerini tanımaları ile kendiliğinden giderilecektir.

KAYNAKLAR

- (1) Nurettin Fidan, Münire Erden, *Eğitime Giriş*, Ankara: 1991, s. 71.
- (2) Münire Erden, *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*, İstanbul: 2001, s. 137-144.
- (3) Aynı, s. 153-154.
- (4) Aynı, s. 81-85.
- (5) Aynı, s. 212.
- (6) Aynı, s. 175.
- (7) Aynı, s. 143.
- (8) Aynı, s. 176.
- (9) Yüksel Kavak, *Dünyada ve Türkiye’de İlköğretim*, Ankara: 1997, s. 7.
- (10) MEGSB, *İlkokul Programı*, İstanbul: 1988, s.7-9.
- (11) MEGSB, *Milli Eğitim Temel Kanunu ile İlköğretim ve Eğitim Kanunu*, Ankara: 1987, s. 7.
- (12) Aynı, s. 7-13.
- (13) Aynı.
- (14) Münire Erden, *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*, İstanbul: 2001, s. 176.
- (15) Yüksel Kavak, *Dünyada ve Türkiye’de İlköğretim*, Ankara: 1997, s. 60-64.
- (16) Savaş Büyükkaragöz ve Hasan Şahin, “Taşınmalı İlköğretim Uygulamaları”, *eğitim ve bilim*, 19,16 (Nisan 1995), s. 45.
- (17) MEB, *Taşınmalı İlköğretim Yönetmeliği*, Ankara: 2000, s. 3..

- (18) Savaş Büyükkaragöz ve Hasan Şahin, “Taşımali İlköğretim Uygulamaları”, *eğitim ve bilim*, 19,16 (Nisan 1995), s. 42.
- (19) Aynı, s. 40-41.
- (20) Aynı, s. 40.
- MEB (İlköğretim Genel Müdürlüğünün) 1991/23 (29 Mart 1991 tarih ve 350. Araş. Proj. Şb. Md./7397) sayılı Genelgesi, s. 2.
- (21) Savaş Büyükkaragöz ve Hasan Şahin, “Taşımali İlköğretim Uygulamaları”, *eğitim ve bilim*, 19, 16 (Nisan 1995), s. 40.
- (22) Aynı, s. 38.
- (23) Aynı, s. 41.
- (24) Mahmut Tezcan, *Eğitim Sosyolojisine Giriş*, Ankara: 1981, s. 200.
- (25) Onur Kumbaracıbaşı ve Erdoğan Soral, *Ekonomiye Giriş*, Ankara: 1978, s. 257-258.
- (26) Mahmut Tezcan, *Eğitim Sosyolojisine Giriş*, Ankara: 1981, s. 200.
- (27) Savaş Büyükkaragöz ve Hasan Şahin, “Taşımali İlköğretim Uygulamaları”, *eğitim ve bilim*, 19, 16 (Nisan 1995), s. 40.
- MEB (İlköğretim Genel Müdürlüğünün) 1991/23 (29 Mart 1991 tarih ve 350. Araş. Proj. Şb. Md./7397) sayılı Genelgesi, s. 2.
- (28) Aynı, s. 40.
- Aynı, s. 2.
- (29) S. Savaş Büyükkaragöz, Hasan Şahin ve Hidayet Sulak, *Taşımali İlköğretim*, Yayınlanmamış Araştırma, Konya: 1994, s. 1.
- (30) MEGSB, *İlkokul Programı*, İstanbul: 1988, s. 35.
- (31) Aynı, s. 35.
- (32) Veysel Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*, Ankara: 1986, s. 171.
- (33) İzzettin Alıcıgüzel, *İlk ve Orta Dereceli Okullarda Öğretim (Genel Öğretim Bilgisi)*, İstanbul: 1979, s. 30.

- (34) Veysel Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*, Ankara: 1986, s. 171.
- (35) İzzettin Alıcıgüzel, *İlk ve Orta Dereceli Okullarda Öğretim (Genel Öğretim Bilgisi)*, İstanbul: 1979, s. 125.
- (36) Aynı, s. 143.
- (37) Şemseddin Koçak, “Kavun Acısı Ne Ki! ...” *öğretmen dünyası*, 21,242 (Şubat 2000), s. 28, 29, 30, 31.
- (38) İzzettin Alıcıgüzel, *İlk ve Orta Dereceli Okullarda Öğretim (Genel Öğretim Bilgisi)*, İstanbul: 1979, s. 30.
- (39) Veysel Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*, Ankara: 1986, s. 176.
- (40) Savaş Büyükkaragöz ve Hasan Şahin, “Taşımali İlköğretim Uygulamaları”, *eğitim ve bilim*, 19, 16 (Nisan 1995), s. 39.
- (41) MEB (İlköğretim Genel Müdürlüğünün) 1991/23 (29 Mart 1991 tarih ve 350. Araş. Proj. Şb. Md./7397) sayılı Genelgesi, s. 2.
- (42) DİE, *Türkiye İstatistik Yıllığı 1999*, s. 410.
- (43) Yüksel Kavak, *Dünyada ve Türkiye’de İlköğretim*, Ankara: 1997, s. 1.
- (44) *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası*, Md. 42/e; 1982.
- (45) Şemseddin Koçak, “Kavun Acısı Ne Ki! ...” *öğretmen dünyası*, 21, 242 (Şubat 2000), s. 28, 29, 30, 31.
- (46) Savaş Büyükkaragöz ve Hasan Şahin, “Taşımali İlköğretim Uygulamaları”, *eğitim ve bilim*, 19, 16 (Nisan 1995), s. 41.
- S. Savaş Büyükkaragöz, Hasan Şahin ve Hidayet Sulak, *Taşımali İlköğretim*, Yayınlanmamış Araştırma, Konya: 1994, s. 50, 51.
- (47) Savaş Büyükkaragöz ve Hasan Şahin, “Taşımali İlköğretim Uygulamaları” *eğitim ve bilim*, 19, 16 (Nisan 1995), s. 48, 49.

Neden Taşımalı Eğitim?

ARAPÇADA EŞ VEYA YAKIN ANLAMLI KELİMELERİN PEŞ PEŞE KULLANIMI VE TÜRKÇEYE ÇEVİRİ TEKNİKLERİ

Öğr. Gör. Musa ALP

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Biz bu çalışmamızda Arapçada yaygın olarak peş peşe kullanılan eş ya da yakın anlamlı olarak kabul edilen kelimelerin kullanışlarını örneklerle ele alarak Türkçeye nasıl aktarılması gerektiği üzerinde duracağız. Ancak konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle “dil” ve “eşanlamlılık” hakkında kısa bilgiler vermenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

Dil, ‘insanlar arasında anlaşmayı sağlayan tabii bir vasıta, kendisine mahsus kanunları olan ve ancak bu kanunlar çerçevesinde gelişen canlı bir varlık, temeli bilinmeyen zamanlarda atılmış bir gizli antlaşmalar sistemi, seslerden örülmüş sosyal bir müessese’ olarak tanımlandığı gibi;¹ ‘düşünceleri anlatmaya yarayan bir imler dizisi’;² ‘belirli ve standart anlamları olan sözcüklerden ve bir iletişim yöntemi olarak kullanılan konuşma formlarından meydana gelen yapı ya da sisteme verilen isim’ olarak da tarif edilmektedir.³

¹ Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul, 1999, s. 3

² Tahir Nejat Gencan, *Dilbilgisi*, Ankara, 2001, s. 21

³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 1994, s. 140

Bütün dillerde eşanlamlı ya da yakın anlamlı kelimeler bulunmaktadır. Bunların farklı yerlerde birbirlerinin yerine kullanıldıkları gibi aynı yerde peş peşe kullanıldıkları da görülmektedir. Birbirine anlamca eş kelimeler, özellikle yan yana kullanıldıklarında, Türkçe gibi bazı dillerde anlatım bozukluğu olarak kabul edilmekte; Arapça gibi bazı dillerde ise aksine pekiştirme olarak değerlendirilmektedir.

Eşanlamlılık konusunda Doğan Aksan şunları söylemektedir: “Hiç bir dilde, birbirinin tam aynı, eşi anlama gelen birden fazla yerli sözcüğün bulunmadığı bütün bilginlerce benimsenen bir gerçektir. Bugün dilimiz Türkçedeki göndermek ve yollamak ya da bezmek, bıkmak, usanmak örneklerinde olduğu gibi, kelimelerin tam aynı anlamda olduğu varsayılabilecek ögeler de aslında ayrı köklerden gelen, ancak değişik değişimler sonucunda anlamca birbirine yaklaşmış sözcüklerdir. Bu bakımdan dilemek/istemek; çevirmek/döndürmek; darılmak/küsmek/gücenmek gibi eş anlamlıları “yakın anlamlı” ögeler olarak düşünmek gerekir. Ancak tam aynı anlamda olan boyunbağı ile kravat; deprem/zelzele ile yersarsıntısı; değer ile kıymet gibi eşanlamlı çiftlerinde birer öge (kravat, zelzele, kıymet) yabancı kökenlidir ki, her dilde görülen bu durum kuralı değiştirecek nitelikte değildir. Kaldı ki, genellikle yabancı kökenliler ile yerlilerin dilde kullanışları arasında – bunlar anlamca çok yaklaşmış olsalar bile- kurdukları bağlantılar, bağdaştırdıkları ögeler açısından çoğunlukla ayırım vardır. Örneğin, Türkçe baş ile Arapça kökenli kafa (asıl anlamı başın arka bölümü), kimi anlamlarına bakılarak eşdeğerli görülseler bile “kafalı adam” dendiği halde “başlı adam” denmemekte; “kafasız” yerine “başsız” kullanılmamaktadır. Türkçedeki “ak” ile dilimizde yerleşmiş bulunan Arapça kökenli “beyaz” tam eş anlamlı sayılabilecekleri halde “beyaz kağıt; beyaz peynir; beyaz çimento” yerine “ak kağıt; ak peynir, ak çimento” tamlamaları genelleşmiş değildir. Bu örnekleri çoğaltabiliriz. Ayrıca şunu da belirtelim ki, bir dilde yerli kökenli olsun yabancı kökenli olsun eşanlamlıların çokluğu, anlatım gücünü artırmakta olup, özellikle yabancılara dil öğretirken bu

eşanlamlılıktan sıkça faydalanılmaktadır.”⁴ “Uygar ulusların dillerinde kimi varlıklar, kavramlar en ince ayrıntılarına göre yakın anlamlı sözcüklerle, çeşitli yollarda anlatılabilmektedir. İşte böylece anlam yönünden birbirine yakın olan; yani aynı şeyi anlatmaya yarayan sözcükler gelişmiştir. Bunlara anlamdaş ya da eşanlamlı denir. Dillerde zenginlik belirtisi sayılan anlamdaşlarda kesin eşitlik aranmaz. Kullanışta, birbirine pek yakın gibi görünenlerde bile ayrıtlar sezilir: Biri öbürüne göre daha yaygın, kavramı yansıtmada daha güçlü ya da duygu, coşku uyandırmada daha üstün olabilir. *Birine gücenmek, küsmek, darılmak, kırılmak, canı sıkılmak...* ifadesinde olduğu gibi eşit gibi görünen eylemler arasında ayrıtlar vardır.”⁵

Türkçedeki eş anlamlı kelimeler için söylenenler, Arapçadaki eş anlamlı kelimeler için de geçerlidir. Her ne kadar aralarında küçük anlam farklılıkları bulunsa da البلوغ yerine الوصول; أبدا yerine دائما; السرور yerine الفرح kullanılabilmektedir. Bu örnekler daha da çoğaltılabilir.

Türkçede ve Arapçada ister yerli olsun ister yabancı olsun aynı anlam için kullanılan sözcüklerin sayısı birden çok olabilir. Konuşmacı istediğini seçip, kullanma serbestisine sahiptir. Mesela, aynı işi yıllarca yapmış ve hala yapmakta olan birden çok kimseden biri bu duygusunu;

“Hep aynı işi yapmaktan bıktım” şeklinde, bir başkası,

“Hep aynı işi yapmaktan usandım” tarzında, bir diğeri de

“Hep aynı işi yapmaktan bezdim” biçiminde ifade edebilir. Hatta başka biri de, “Hep aynı işi yapmaktan bıktım, usandım” diyerek, aynı anlama gelen iki fiili peş peşe getirerek vurgulu olarak kullanmayı yeğleyebilir. Bu cümlelerdeki bıkmak,

⁴ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, TDK Yayını, Ankara, 2000, s. 190-191; Ayrıca bkz. Sebati Ataman, *Dil Çıkması*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Temel Bilgiler Dizisi: 1, Ankara, 1981, s. 119-131; Doğan Akasan, *Türkçenin Sözcük Varlığı*, Ankara, 1996, s. 44

⁵ Tahir Nejat Gencan, *Dilbilgisi*, s. 548-552; Ayrıca bkz, Doğan Aksan, *Anlambilim*, Ankara, 1999, s. 126-128.

usanmak ve bezmek fiillerinin seçimi tamamen konuşmacıya ait olup, dışarıdan müdahaleye kapalıdır. Benzer durum Arapça için de sözkonusudur. Şöyleki,

Aynı kitabı okumuş olan üç kişiden biri bu eylemini;

"قرأت كتابا مهما" ifadesindeki "قراءة" fiiliyle, ikincisi,

"تلوت كتابا قيما" cümlesindeki "تلاوة" fiiliyle, üçüncü kişi ise,

"طلعت كتابا مفيدا" iberesindeki "مطالعة" eylemi ile dile getirebilir. Hatta kitap okuma konusundaki duygusunu biraz abartılı ya da vurgulu olarak dile getirmek isteyen bir Arap "قرأت و طلعت كتابا مفيدا" şeklinde ifade edebilmektedir ki, bunu işiten bir Arabın zihninde söyleyenin kitabı çok iyi inceleyip, okuduğu anlamı oluşur. Bu seçim tamamen kendi tercihleri olup, başkalarının bu kullanımlarına etkide bulunması söz konusu değildir. Her iki dilde de eş anlamlılardan birini seçmek kullanana ait olup, bu konuda gerek kullanım, gerek anlam açısından her hangi bir sorun bulunmamaktadır. Farklılaşma, eş/yakın anlamlı sözcüklerin birarada, birden fazla ve peş peşe kullanımında ortaya çıkmaktadır. Şimdi bunu yine yukarıda vermiş olduğumuz örnekler üzerinde açıklayalım:

Aynı işte devamlı çalışmaktan bezdiğini belirterek, bunu biraz abartılı ya da vurgulu bir şekilde dile getirmek isteyen birisi, bu duygusunu aynı anlama gelen iki fiili peş peşe kullanarak "Aynı işi yapmaktan *bezdim, bıktım*" dese ve bunu yazıya dökse Türkçe gramer kuralları açısından böyle bir kullanım anlatım bozukluğu olur. Ömer Asım Aksoy'un, ele aldığı bir cümle buna iyi bir örnek teşkil eder. "Öşür arazisi üç kısımdır. Birinci kısım fetihten önce ahalisi İslam dinini kabul ettiği takdirde onlara *terk ve bırakılan* arazidir...(Bülent Köprülü, 1958) "Terk" ve "bırakma" aynı anlamda yinelenmiş sözcüklerdir. Biri gereksizdir.⁶ Bu tür eşanlamlı sözcüklerin birarada yanlış kullanımlarına bir kaç örnek daha verelim:

⁶ Ömer Asım Aksoy, *Dil Yanlışları*, İstanbul, 1999, s. 202

“İstikbalimizin geleceğini iyi düşünmeliyiz.” Gerçekten *doğa tabiatın* insanlara bir hediyesidir.” “İşin böylesinin *yararlı ve faydalı* olacağını bilmezdim.” “*Tecrübe ve deneyim* romanın konusuna göre ...” “*Öykü ve hikaye* kişileri ...”⁷

“*Düşünce ve fikirlerimizi* basın aracılığı ile duyuyorsak...”, “...*düş ve hayal* gibi soyut konular anlatılırken kullanılan kelimeler birbirinden farklıdır.” “Nesir yazara *anlatma ve ifade* etme kolaylığı verir.” “... *kendine has orijinal* bir üslup görülür.”⁸ Görüldüğü gibi aynı anlam ifade eden birden fazla sözcüğün birarada kullanılması Türkçede anlatım bozukluğu olarak kabul edilmektedir. Ancak kalıplaşmış (deyimleşmiş) ifadeler bunun dışında kalmaktadır. Zaten biz, Arapça ifadelerde geçen ve peş peşe kullanılan eşanlamlı sözcüklerin eğer anlamları örtüşüyorsa bu tür kalıplaşmış “uçsuz, bucaksız” “bitmez, tükenmez” “doğru dürüst” “çoluk çocuk” “deli dolu” “dayalı döşeli” “güle oynaya” “açık seçik” “eş dost” “sağ salım” “konu komşu”⁹ gibi sözlerle Türkçeye çevirilmesi taraftarıyız.

Biz burada, konunun anlaşılması için ele alıp irdedeğimiz ve içinde eş/yakın anlamlı sözcükler bulunan cümleleri, daha çok Türkiye’de bazı İlahiyat Fakültelerinde okutulan Arapça okuma kitaplarındaki parçalardan almayı yeğledik. Ayrıca az da olsa çeşitli dergi ve makalelerden de alıntılarda bulunduk. Metnin orijinalinin olduğu kitabı ve yeri dipnotta veya cümlenin sonunda vermeye özen gösterdik ki okuyucu ilgisini çeken cümleyi bağlamında görebilsin.

Bir dilden başka bir dile çeviri yaparken dikkat edilecek hususların başında, meramın çevirdiğimiz dile eksiksiz bir şekilde aktarılması gelir. Belki bu işlemin pratikte olması mümkün değil. Ancak, hiç olmazsa en yakın bir çeviri yapılması gerekir. Bu sebeple orijinal metni hem iyi anlamamız hem de kendi dilimizin gramer kurallarına riayet etmemiz kaçınılmazdır.

⁷ Kemal Ateş, *Türk Dili ve Kompozisyon Bilgileri*, Ankara, Trz, s.129

⁸ Gülsün Özakın-Muammer Karadaş, *Ama Öğretmenim Bu Yanlış*, İstanbul,1997, s. 45-55

⁹ Geniş bilgi için bkz. Leyla Karahan, *Türkçede Söz Dizimi*, Ankara,1998, s. 26

Arapça'daki eşanlamlı ardışık kullanımların Türkçe'ye çevirisi ile ilgili olarak kendi dilimizdeki benzer kullanımları öncelikle tespit etmemiz gerekir. Bu konuda eğer varsa aynı kullanımları karşılık olarak almamız gerekir. Türkçe'de belli esaslara dayanan bir sıra içinde kelimeler bazen ekli, bazen de eksiz olarak birbirlerine bağlanmak suretiyle kelime guruplarını meydana getirirler. Kelime guruplarının dış münasebeti için getirilecek ek ise gurubun sonuna, yani yalnız asıl unsurun sonuna eklenir. O tek ek, gurubun şumulünü içerir. Kelime gurupları cümle içinde daima tek bir kelime gibi vazife görür, kelime guruplarının ve cümlenin çeşitli unsurları veya onların bir parçası olarak kullanılırlar. Tekrarlar da Türkçe'deki belli başlı kelime gurupları arasında yer alır.

Tekrarlar, aynı cinsten iki kelimenin arka arkaya getirilmesi ile meydana gelen kelime guruplarıdır. Tekrarı meydana getiren iki kelimenin tekrara iştiraki tamamiyle birbirine eşittir. Fonksiyonları da, şekilleri de, vurguları da birbirinden farksızdır. Eksiz yan yana gelirler ve her iki kelime de kendi vurgusunu taşır. Bu kelime gurubunun yapısının temelini kelimelerin arka arkaya tekrarlanması teşkil eder. Bu vasıfları ile tekrarlar en basit, en sade kelime guruplarıdır diyebiliriz.

Türkçe'de hemen hemen her çeşit kelimedenden tekrar yapılabilir. Fakat tekrara en elverişli kelime çeşitleri isimler, sıfatlar, zarflar ve gerundiumlardır. Zamirler tekrara elverişli değildir. Edatlarda ise sadece bazı ünlem edatlarının tekrarı yapılabilir. Fiillerde bunlara göre daha geniş tekrar yapma kabiliyeti vardır. Fakat fiil tekrarlarında tekrardan çok bir arka arkaya gelme durumu vardır, denilebilir.

Türkçe'deki tekrarların fonksiyonları ile Arapçadaki eşanlamlı tekrarların fonksiyonları hem kullanım hem de cümlenin anlamına kattıkları anlam yönünden benzeşmektedirler.

Türkçe'de kullanılan tekrarların üç fonksiyonu vardır:

1. Kuvvetlendirme: Tekrarı meydana getiren kelime grubunun manasını kuvvetlendirmek için kullanılır. *Kara kara gözler* ifadesinde karalığın kuvvetli olduğu vurgulanıyor.

2. Çokluk: Tekrarı meydana getiren kelime grubunun bir çeşit çokluğunu ifade için kullanılır. *Kapı kapı dolaşım* derken bir çok kapının dolaşıldığı belirtiliyor.

3. Devamlılık: Tekrarı meydana getiren kelime grubunun devamlılığını belirtmek için kullanılır. *Gide gide ve koşu koşu* tabirlerinde de devamlılık ifade edilmektedir.

Bu üç çeşit tekrara ek olarak bir de, ortalama ve beraberlik için kullanılan tekrarlar vardır. *İyi kötü, düşe kalka* gibi tekrarlarda bu fonksiyon göze çarpmaktadır.¹⁰

Türkçe’de *aynen tekrarlar, eş manalı tekrarlar, zıt manalı tekrarlar ve ilaveli tekrarlar* olmak üzere dört çeşit tekrar vardır.

1. Aynen Tekrarlar: Bunlar kelimenin arka arkaya iki defa tekrarlanması ile yapılan tekrarlardır. Asıl tekrarlar da diyebileceğimiz bu kelime grubu bir çok kelime çeşidinden yapılan ve bol bol kullanılan bir gruptur.

-İsim çeşidinden yapılırlar: Dağ dağ, göz göz, adım adım gibi

-Sıfat cinsinden yapılırlar: İnce ince, ışıl ışıl, yavaş yavaş gibi.

-Zarf cinsinden yapılırlar: Çok çok, bol bol gibi.

-Tabiat taklidi kelimelerden yapılırlar: Şırıl şırıl, gürül gürül, mışıl mışıl, zangır zangır, kıtır kıtır gibi.

-Sayı sıfatlarından yapılırlar: Bir bir, üç üç, beşer beşer, onar onar, azar azar gibi.

¹⁰ Ergin, s. 377

-Gerundiumlardan yapırlar: Diye diye, otura otura, koşa koşa, gide gide ve durup durup, koyup koyup, kaldırıp kaldırıp gibi.

-Az da olsa zamirlerden yapırlar: Şu şu, o o gibi.

-Ünlemlerden yapırlar: Evet evet, hayır hayır, hay hay, ay ay, vah vah gibi.

-Fiil tekrarından yapırlar: Olsa olsa, aradım aradım, yesin yesin, gidiyor gidiyor gibi. Ayrıca gide gide tekrarının yıpranmış hali olan git gide gibi fiil tekrarlarını da hatırlamak gerekir.¹¹

2.Eş Manalı Tekrarlar: Bunlar aynı manaya gelen veya çok yakın mana ifade eden iki ayrı kelimenin meydana getirdiği tekrarlardır. Eğri büğrü, açık saçık, toz toprak, deli dolu, ipsiz sapsız, yana yıkıla, ite kaka, ezik büzük, çoluk çocuk, çarpık çurpuk, falan filan gibi.

3. Zıt Manalı Tekrarlar: Birbirinin zıttı olan iki kelimenin meydana getirdiği tekrarlardır. İyi kötü, büyük küçük, aşağı yukarı, alt üst, ters düz, içli dışlı, irili ufaklı, düşe kalka, bata çıka gibi.

4. İlaveli tekrarlar: Bunlar kelime başına ilave unsur getirmek suretiyle yapılan tekrarlardır. İki kısma ayrılırlar.

1) Kelime başına bir ses ilavesi ile yapılan tekrarlar: Vokalle başlayan kelimenin doğrudan doğruya başına, konsonantla başlayanların o konsonantı kaldırarak yerine bir *m* sesi getirilir. Böylece elde edilen kelime tekrarın ikinci unsuru olarak kullanılır. Adam madam, su mu, iş miş, koştı moştı, deniz meniz gibi. M ile başlayan kelimelerin dışında bütün kelimeler bu şekilde tekrar yapılır. M ile başlayanlar ise masa falan örneğinde olduğu gibi falan sözcüğü ile yapılır. Bazen de şart şurt, mal mul da olduğu gibi kelimenin ilk vokali değiştirilerek yapılır.

¹¹ Ergin, s. 378

2) Başa hece ilave edilerek yapılan tekrarlar: Genellikle bir kısım sıfatların ilk heceleri alınır; bu hecelerin sonuna doğrudan doğruya, konsonantla bitiyorsa o konsonantlar atılarak m, p, s, r, seslerinden biri getirilir; meydana gelen ilk heceden doğma bu unsur ayrı bir hece gibi kelimenin önüne getirilir; böylece hece tekrarına dayanan, bir bakıma tekrar diyebileceğimiz bir gurup ortaya çıkar.

Düm düz, yem yeşil. (m ilaveli)

Ap açık, sap sarı. (p ilaveli)

Çır çıplak, çar çabuk. (r ilaveli)

Büs bütün, kas katı, mas mavi. (s ilaveli)

Bazen p'den sonra bir a, e; r'den sonra bir ıl, il getirildiği de görülür. Sapa sağlam, güpe gündüz, düpe düz, çırıl çıplak gibi.¹²

Zarflardan yapılan berkitmenin şu şekilleri de vardır: İleri gitmek, daha ileri gitmek, en ileri gitmek. Bunlar karşılaştırma ifade eder. Büsbütün, haksız, apaçık suçlu, basbayağı gücendim gibi sıfat ve fiillerde vasfın, ya da kılışın önüne gelirler ki bunlara berkitme zarfları denilir. Zarflarda *-ce* eki ile yapılan küçültmeler daha vurguludur. Uzunca konuşuyor. Erkence kalkalım gibi.¹³

Görüldüğü gibi Türkçe'de tekrarlar, anlamı kuvvetlendirmek, çokluk belirtmek ya da devamlılık ifade etmek için kullanılmaktadırlar. Bunlar bazen eş anlamlı, bazen karşıt anlamlı, bazen de birbirinden farklı sözcüklerin tekrarı ile yapılırlar. Kimi kere de sözcüğe getirilen berkitme harfleriyle yapılmaktadırlar.

O halde Arapça ifadelerde peş peşe kullanılan eş ya da yakın anlamlı sözcüklerin tekrarı ile yapılan vurguları dilimize çevirirken yukarıda verilen açıklamalar çerçevesinde bir hareket tarzı belirlemek yanlış olmayacaktır.

¹² Ergin, s. 376-379; Ayrıca bkz, Gencan, *Dilbilgisi*, s. 91; Aksan, *Anlambilim*, s. 207, 222; Leyla Karahan, *Türkçede Söz Dizimi*, s. 26-44

¹³ Geniş bilgi için bkz. Tahsin Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, Ankara, 1998, s. 371, 390

ARAPÇADA EŞ YA DA YAKIN ANLAMLI KULLANIM ÇEŞİTLERİ VE TÜRKÇEYE ÇEVİRİ TEKNİKLERİ:

Arapça ibarelerde eşanlamlı sözcüklerin peş peşe kullanıldığını sık sık görmekteyiz. Üstelik bu kullanımlar daha çok edebi metinlerde karşımıza çıkmakta olup, belli ifadeler olarak kabul edilmektedir. Okuyucu açısından bunların anlaşılmasında fazla bir problem ortaya çıkmamaktadır. Ancak Türkçeye çeviri yaparken bir takım sorunlarla karşılaşmaktayız. Bu sorunlara burada çözümler üretmeye çalışacağız.

Öncelikle konuyu *atıflı ve atıfsız yapılan eşanlamlı vurgular* şeklinde ikiye ayırarak inceleyeceğiz.

I- Atıf Harfleriyle Yapılan Vurgular

Bu tür kullanımları, *kelimenin kelimeye atfı* ve *cümlenin cümleye atfı* şeklinde iki gruba ayırabiliriz.

1- Kelimenin Kelimeye Atfı Şeklinde Yapılan Eşanlamlı Vurgular:

a) Anlamları Birebir Örtüşenler:

Bir Hadis kitabının önsözünde Sünneti açıklarken şöyle denilmektedir:

السنة هي المبينة و الموضحة لما في كتاب الله تعالى و المفصلة لما أبهم و أجمل Bu ifade konumuza örnek olması açısından son derece güzeldir. Burada iki kullanım üzerinde duracağız: Birincisi *المبينة و الموضحة* ; ikincisi ise *أجمل و أبهم* ifadeleri.

وضح ve *بان* fiilleri aynı anlama gelmekte olup birbirlerinin yerine kullanılmaktadırlar. Her iki fiilin de Türkçe karşılığı; açık olmak, anlaşılır olmaktır. *موضح* ve *مبين* sözcükleri de her iki fiilin tef'îl babından ismi failleri olup izah eden, açıklayan anlamlarına gelmektedir.¹⁴ Aynı ibarenin son kısmında geçen *أبهم* ve *أجمل* kelimeleri de her ne kadar teknik birer terim olsalar da aynı anlamı ifade

¹⁴ el-Firuzabadi, *el-Kamusu'l-Muhit*, Beyrut-1987, s. 315 , 1526

etmektedirler. Mübhem, muğlak (kapalı), Mücmel ise özlü, özet söz (ne kastedildiği tam olarak anlaşılmayan) anlamına gelmektedir.¹⁵ Bu kelimeler birer Tefsir teknik terimi olarak şu şekilde açıklanmaktadır: Mücmel, mübhem bir lafızdır. Ondandır ne murat edildiği anlaşılmaz. Mücmel ayetlerde mana açık bir şekilde belli olmaz. Mübhem ise, ismi mevsul, zamir gibi kime döndüğü belli olmayan ifadelerdir. Bunlar ancak nakille anlaşılır.¹⁶ Bu açıklamalar ışığında, yukarıda verdiğimiz ifadelerin şu şekilde Türkçeye aktarılmasının uygun olacağını düşünmekteyiz:

“Sünnet; Allah’ın Kitabında bulunanları *açık seçik ortaya koyan ve her türlü kapalılığı* anlaşılır hale getirendir.”

Orta Doğu’da yaşayan bazı ülke vatandaşlarının yurtlarını terketmek zorunda kaldıklarını dile getiren bir yazıda şöyle denilmektedir:

في أوائل القرن العشرين ترك عدد كبير من أبناء سوريا و لبنان ديارهم و أوطانهم و عاشوا في القارة الأمريكية¹⁷

ووطن sözcüğünün çoğulu olan ديار ile وطن sözcüğünün çoğulu olan أوطان insanların oturdukları, yerleştikleri yerler için kullanılmaktadır.¹⁸

Çeviri: “Yirminci asrın başlarında çok sayıda Suriye ve Lübnan vatandaşı *yerlerini yurtlarını* terkedip Amerika kıtasında yaşadılar.”

يجب علينا أن نصل أرحامنا و أقاربنا

“*Hısım akraba* ziyareti yapmamız gerekir.”

لم أسمع مثل ما قاله اللامعقول واللامنطقية “Dediği gibi *saçma sapan* şey duymadım.”

¹⁵ Halil el-Cür, *el-Mu’cemu’l-Arabiyyi’l-Hadis (Larus)*, Paris, 1993, s. 21 , 1020

¹⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara, 1991, s. 182

¹⁷ Mahmud İsmail Sini, *el-Kıraatü’l-Müyessera*, İstanbul, Trs , II / 141

¹⁸ İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab*, Beyrut, 1990, IV / 298 ; XIII / 451

توادهم و مثل المؤمنین فی توادهم و تراحمهم و تعاطفهم كمثل الجسد hadisinde geçen توادهم و تعاطفهم mastar sözcüklerin hepsi büyüğün küçüğe; küçüğün büyüğe; insanların birbirlerine karşı duydukları sevgiyi anlatmaktadır. Hadislerin tercümeleri, her kelimeye bir karşılık bulunarak yapılmıştır ki bu haliyle anlam dağılmaktadır. Halbuki biz, bu ifadelerin Türkçede kullandığımız ‘saygı-sevgi’ tabiriyle dilimize aktarılması taraftarıyız. Bu tarzda yapılan bir çeviride anlam buharlaşmasının olmayacağı kanaatindeyiz.¹⁹

Osman Nedim Tuna, Türkçede yalnız ikili değil, “at avrat pusat”, “şans kader kısmet” gibi üçlü hatta “eş dost hısım akraba” gibi dörtlü tekrarlarında bulunduğunu kaydetmektedir.²⁰

Arapçada kullanılan bazı yakın anlamlı ifadeler var ki Türkçe karşılıkları aynen dilimizde kullanılmaktadır. Bunları orijinal metinde olduğu gibi aynen çeviririz.

Bu tür kullanımlardan bazıları kalıplaşmış (deyimleşmiş) durumdadırlar. Mümkünse eş ya da yakın anlamlı tekrarlarla Türkçeye çevirmemiz yerinde bir hareket olacaktır. Zira dere tepe, ite kaka, toz toprak gibi aynı anlama gelen ya da yakın anlamli olan sözcüklerle yapılan çeviriler anlama kuvvet katar.

Türkçede bütün kelimelerden ilaveli tekrar yapılarak anlam vurgulu bir şekilde ifade edilebilir. Deniz meniz; kitap mitap; kapı mapı ; su mu; iş miş; koştı moştı; sap sarı; çır çıplak; büs bütün; güpe gündüz; sapa sağlam ; çırıl çıplak²¹

لا أوافق علي قيد و شرط “Şart şurt tanımam”.

لم أدفع مالا و لا نقودا “Para mara ödemedim”.

لم أر شخصا و لا فردا “Adam madam görmedim”.

¹⁹ Hadisin tercümesi için bkz. Mehmed Sofuoğlu, *Sahihi Müslim ve Tercümesi*, Cilt VIII s. 53

²⁰ Osman Nedim Tuna, *Türkçenin Sayıca eş Heceli İkilemelerinde Sıralama Kuralları ve Tabii Bir Ünsüz Dizisi*, Ankara, 1986

²¹ Geniş bilgi için bkz. Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, s. 277-279; Karahan, s.26-30

Türkçede eş ya da yakın anlamlı kelimelerden tekrar yapılarak cümleye vurgu katılır. Bütün isimlerden bu tekrar yapılabilir.²² Arapça ifadelerde peş peşe kullanılan iki eş anlamlı sözcüğü, bu şekilde ismi tekrar ederek Türkçeye vurgulu olarak aktarabiliriz. Türkçede yaygın olarak kullandığımız isim tekrarlarına diyar diyar, iklim iklim, kubbe kubbe, sokak sokak gibi kullanımları örnek olarak verebiliriz.

Türkçede sık sık kullanılan isim tekrarları vardır. Bu çeşit vurgular isim; sıfat ya da zarf tekrarı ile yapılabilir.

تسلقت ذروة وقمة ifadesinde geçen ذروة ve قمة isimleri ‘zirve’ anlamına gelen iki eşanlamlı sözcük olup, aynen tekrarı ile “*zirve zirve* dolaştım” ya da bizdeki kulanımı ile “dağ tepe dolaştım” şeklinde çevirebiliriz.

لذلك يجب علينا الحمد والشكر والتناء لله.

Bu ifadede geçen حمد, شكر ve ثناء kelimeleri benzer anlama gelen ve şükür amaçlı kullanılan kelimelerdir. Dilciler حمد için hem شكر hem de ثناء kelimelerini kullanmaktalar.²³

Çeviri: “Bundan dolayı Allah’a çok çok şükretmemiz gerekir.”

خلق الله الأنعام والحيوانات daha çok deve cinsi için kullanılan ve hayvanlar anlamına gelen bir sözcüktür.²⁴ Dolayısıyla الأنعام ve الحيوانات birbirinin yerine kullanılacak nitelikte eşanlamlıdır.

Çeviri: “Allah, çeşit çeşit hayvan yaratmıştır.”

Onar onar, azar azar, gürül gürül, kıtır kıtır gibi sıfat ve zarflardan tekrarlar kullanılarak, Arapça ifadelerdeki eşanlamlılar Türkçeye aktarılabilir.

²² Karahan, s. 26-27; Ergin, *Türk Dilbilgisi*, 377, 378

²³ Bu konudaki kullanımlar için bkz. *Lisanü'l-Arab*, III / 155 , 156

²⁴ Muahmmmed b. Ebi Bekr er-Razi, *Muhtarü's-Sihah*, İstanbul, 1987, s. 668

Bazen Türkçede, iyi kötü; alt üst; içli dışlı; düşe kalka; bata çıka; eğri büğrü; irili ufaklı; ölüm kalım; varı yoğu gibi zıt anlamlı kelimeler kullanılarak vurgu yapılabilir. Eğer böyle karşıt anlamlı bir deyim ya da kullanım var ise dilimize bu şekilde çevirmemiz, Arapça ifadedeki vurguyu aktarmak açısından daha isabetli olacaktır.

أشاهده في غدوه ورواحه “Onu *gidiş gelişinde* görürüm.”

هو صديقي الحميم والصميم “O, *içli dışlı* arkadaşımıdır.” Ya da ‘samimi’ kelimesi ‘çok’ zarfıyla pekiştirilerek “O, *çok samimi* arkadaşımıdır” şeklinde çevirilebilir.

هذا هو مالي ونقدي “*Varım voğum* bu.”

المؤمنون صبروا على الأذى ثلاث عشرة سنة ثم هاجروا إلى المدينة المنورة وقامت حروب و معارك بين المسلمين و المشركين. و هذه المعارك تسمى الغزوات.

معركة ve حرب kelimeleri aralarındaki küçük bir anlam nuansı olmakla beraber ‘savaş, savaş alanı’ için kullanılır.²⁵

Çeviri: “İnanalar, 13 yıl eziyete sabrettiler. Sonra Medine’ye göç ettiler. Müslümanlarla müşrikler arasında ‘Gazve’ diye adlandırılan *irili ufaklı bir çok savaş* çıkmıştır.”

تعرض معظم الغابات الاستنزاف و الهلاك بسبب القطع الجائر و سوء الاستخدام cümlesindeki الهلاك ve الاستنزاف kelimeleri “yokolma” anlamına gelmekte olup, aralarındaki küçük bir nüansla birlikte aynı anlamı ifade etmektedir. Şöyleki, الهلاك ‘toptan yokolma’, الاستنزاف ‘zamanla yokolma’²⁶ anlamındadır. Yukarıdaki ifadeyi işiten bir arabın zihninde anlam bütünlüğü oluşur. Böyle bir kullanım onlar için Arapça grameri açısından herhangi problem teşkil etmez. Bizler (ana dili Arapça olmayanlar) de bu cümleyi okuduğumuzda da belki de anlamı kavrayabiliriz. Ancak

²⁵ *Lisanü'l-Arab*, I / 302,303; X / 465

²⁶ Abdullah el-Bustani, *el-Bustan*, Lübnan Trs. (Birleştirilmiş tek cilt)s. 1091, 1183; *Lisanü'l-Arab*, IV / 326 ve X / 503

biz bu ifadeyi Türkçeye çevirmeye kalkıştığımızda şöyle bir zorlukla karşılaşırız: Eş anlamlı peş peşe kullanılan الهلاك ve الاستنزاف kelimelerini Türkçeye nasıl aktarılacağı. Eğer basit haliyle verecek olursak tercümesi : “Ormanların çoğu, acımasız kesim ve kötü kullanım sebebiyle *birden yokolma ve zamanla yok olmayla* yüzyüze geldi” şeklinde ortaya çıkar. Ancak bu çeviri Türkçe gramer kuralları açısından –her ne kadar Arapça için böyle bir problem olmasa da- pek de hoş değildir. Zira, eş anlamlı iki kelimenin yazılı dilde peş peşe kullanılması anlatım bozukluğu olarak kabul edilmektedir.

Yabancı bir dilden Türkçeye çeviri yaparken hem her iki dilin mantığını hem de gramer kurallarını göz önüne almak zorundayız. Aksi halde yanlış, belki de yanlış olmasa da eksik bir çeviri yapmış oluruz. İyi bir çevirmen bu iki esasa çeviri sırasında dikkat etmek durumundadır. Zira dil, mantığın kurallarına sıkı sıkıya bağlı bir etkinliktir. Her dil kendi ayırıcı özelliklerini ortaya koyarken ve geliştirirken mantığın kurallarına yaslanır. Buna göre her dilin bir mantığı vardır, diyebiliriz. Bu konuda Emile Zola şöyle der: “Bir dil bir mantıktır”. Her dilin mantığı genel mantıkla koşullanmıştır. Her dilin mantığı, genel mantığın bir açılımı olarak başka dillerdeki kullanımlara yeni kolaylıklar, yeni olanaklar sağlar. Bu yüzden Goethe “Yabancı dilleri bilmeyen kendi dilini bilemez” der. Kavramlar ve onların ilişkileri dili oluşturur. Kavramlar tüm ilişkileri içinde dünyanın ve dünyadaki insanın varlıksal karşılıklarıdır.²⁷

Yukarıdaki örneğe tekrar dönecek olursak, yazarın bu ibare ile ‘ormanların çoğunun *aşırı derecede* yok edildiğini’ vurgulamak istediği açıktır. Bütün bu veriler ışığı altında örnek cümlemizde geçen الاستنزاف ve الهلاك kelimeleri, peş peşe kullanılarak ‘yokolma’ abartılı bir şekilde vurgulanmak istenmiştir. O halde bizce bu ibareyi en doğru ve Arapça olarak söylenildiğinde söyleyenin zihninde kastedilen anlama en yakın olacak şekilde Türkçe’ye şöyle çevirilebilir:

²⁷ Timuçin, s. 69

“Ormanların büyük bir kısmı, acımasız kesim ve kötü kullanım sebebiyle *aşırı derecede (veya tehlikeli bir şekilde) yok olmaya* maruz kaldı.” Zaten bu cümleyi tekrar tahlil edecek olursak, ormanların acımasız kesim sonucunda hemen yokolmaya; kötü kullanım neticesinde de zamanla yokolmaya maruz kaldığını açıkça görürüz. Bu iki tür yok olmayı Türkçeye çevirirken önüne bir pekiştirme edatı/zarfı getirip, dilimize aktarıyoruz. Anlamın Türkçeye bu şekilde aktarılmasının uygun olacağı kanaatindeyiz.

Bir dergide İmparator ve hizmetkârı Rüstem’in Paris’te geçen bir olayından bahsedilirken şu ifadeler kullanılmaktadır:

قد نسج أهل باريس قصصا وهيمة و حتى فراقية عن هؤلاء الرجال الأشداء الذين يحرسون الإمبراطور و يحيطون به و يسرون بجواره دائما و أبدا في غدوه و رواحه في شوارع باريس.²⁸

İmparator, Paris sokaklarında gezerken korumalarının onu nasıl koruduklarına dair kullanılan ifadeleri yukarıdaki cümlelerde açık bir şekilde görmekteyiz. Öyleki, iri yapılı korumaları imparatoru daire içine alıp, hiç bir zaman yanından ayrılmadıkları, anlamları tamamen aynı olan *دائما* ve *أبدا* zaman zarfları ile dile getirilmektedir. Her iki kelime birbirlerinin yerine kullanılmakta olup, anlam yönünden birbirleriyle örtüşmektedirler.²⁹ *دائما* ve *أبدا* yaygın olarak kullanılan ifadeler oldukları için zamanla deyimleşmişlerdir. Sözlüklerde de anlamı vurgulu olarak verilmiştir. *أبدا و دائما* deyimini şu şekilde Türkçeye çevirilmiştiir: “Ebediyen, her zaman”.³⁰

Yukarıdaki cümlelerin bağlamına uygun ve vurgu içerecek şekilde *دائما و أبدا* beraber kullanılan eşanlamlı kelimelerin birinin önüne ‘*her*’ pekiştirme zarfını getirerek ‘*her zaman*’ şeklinde Türkçeye şöyle çevrilmesinin yerinde olacağını düşünüyörüz:

²⁸ *el-Vatan el-Arabi Dergisi*, Mayıs-1999, Sayı 486, s. 104-106

²⁹ *el-Kamusu’l-Muhit*, el-Firuzabadi, Beyrut -1987, s. 337; *Lisanu’l-Arab*, III / 28

³⁰ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Trs. İstanbul, s. 288

“Paris halkı, imparatoru çevreleyip, koruyan ve Paris caddelerinde, *geliş ve gidişinde her zaman* etrafında yürüyen katı korumalardan, korku derecesine varacak kadar hayali hikayelerin etkisinde kalmışlardır.”

Aynı yazının devamında anlam yönünden örtüşen iki kelime daha kullanılmaktadır:

كان رستم خادم نابليون يلقي نظراته المخيفة و المرعبة للجمهور الذي ينتظر على أرصفة الطرق لمشاهدة موكب الإمبراطور.

Rüstem’in, imparatoru seyretmek için yol kenarlarında toplanan kalabalığa nasıl korkulu baktığını belirtmek için kullanılan *المخيفة* ve *المرعبة* sıfatları da onun bakışlarındaki korku veren yönünü pekiştirmek için söylenmiştir. Bu iki sözcük, birbirinin yerine tek başına kullanılabilir. Zira, anlamları hemen hemen aynı olup birbirlerinin yerine kullanılmaktadırlar. *Lisanü’l-Arab* *الخوف* sözcüğünü *الرعب* ; *Kamusu’l-Muhit* ise *رعب* fiilini *خوف* şeklinde açıklamaktadır. Ayrıca her iki sözlükte de *القفرة المخيفة*, *المرعبة* diye anlamlandırmaktadır.³¹ Görüldüğü üzere *المخيف* ve *المرعب* sözcükleri aynı anlama gelmekte olup, korku içermektedir. O halde tercümenin şöyle yapılması daha uygun olacaktır:

“Napolyon’un hizmetçisi Rüstem, imparatorun konvoyunu seyretmek için yolların kaldırımlarında bekleyen kalabalığa, *korku saçan* bakışlarıyla bakıyordu.”

Anlamları birbiriyle örtüşen sözcüklerin peşpeşe kullanıldığına çeşitli Arapça okuma parçalarında sık-sık rastlamaktayız. Şimdi bu tür kullanımlara bir kaç örnek daha verelim.

Arap ülkelerinin yıllarca sömürge devletlerin yönetimi altında kaldığından bahseden bir yazıda şöyle bir ifade kullanılmaktadır:

³¹ *el-Muhit*, s. 115; *Lisanü’l-Arab*, I / 420

استمر بقاء هذه المناطق تحت سلطان الاستعمار و حكمه زمناً طويلاً³²

سلطان ve حكم kelimeleri, yönetim, egemenlik anlamına gelmekte olup birbirleriyle anlam yönünden örtüşen iki mastardır.³³

Çeviri: “Bu bölgelerin kapitalizmin *her türlü egemenliği* altında kalması uzun süre devam etti.”

Aynı kullanıma başka bir örnek daha verebiliriz:

قال الرجل للخليفة صار هؤلاء الرجال يشتركون معك في الحكم و السلطان

Çeviri: “Adam, halifeye ‘ Bu adamlar *her türlü yönetim* içinde sana karışıyorlar’ dedi.”

Okuma parçaları içeren bir kitapta irab konusu ile ilgili bir metinde şu ifadelere yer verilmektedir:

الإعراب يساعد على استعمال أساليب و تراكيب مختلفة في الكلام

Dilbilgisi yönünden burada geçen أساليب ve تراكيب lafızları birbirlerinin yerine kullanılabilen iki eşanlımlı sözcük olup anlamca örtüşmekte olup yol, metot gibi anlamlar için kullanılmaktadır. Buradaki anlamları ise cümle ve kelime oluşumlarıdır.³⁴

Çeviri: “İrab, cümlede *her çeşit ifadenin* kullanımına yardımcı olur.”

İslam’ın bütün topluluklar arasında kardeşliği temin için çalıştığından bahseden bir parçada şu ifadelere yer verilmektedir:

عمل الإسلام على تحقيق الإخاء الحقيقي بين الأمم و الشعوب

³² el-Kıraatü'l-Müeyyessa, İstanbul, Trs , II / 55

³³ el-Bustan, s. 424, 511; Lisanü'l-Arab, VII / 321

³⁴ el-Bustan, s. 254, 510

Bu cümlede geçen الشعوب ve الأمم sözcükleri birbirinin yerine kullanılabilen ve anlamları tamamen örtüşen eş anlamlılardır. Her iki sözcük de insan ya da kabile toplulukları için kullanılır.³⁵

Çeviri: “İslam, bütün milletlerin arasında gerçek kardeşliği sağlamak için çalışmıştır.”

Anlamları örtüşen kelimelerin peş peşe kullanıldıkları bir kaç örnek daha verelim:

تعتبر العولمة سمة من سمات العصر الحديث و هي ظاهرة شمولية تحتوي علي أبعاد متداخلة و متشابهة (

Çeviri. “Devletin her kişiye uygulanması gereken kanun ve yönetmelikleri vardır.”

Arapçada peş peşe kullanılan bazı eş anlamlı sözcükleri, aşağıdaki iki örnekte olduğu gibi kalıplaşmış deyimler ile Türkçeye çevirebiliriz.

أرجو لكم التوفيق و النجاح birine başarı dilemek için tek başına نجاح ya da توفيق kullanıldığı gibi başarıyı vurgulamak amaçlı olarak ikisinin peş peşe kullanıldığı görülmektedir. Halbuki her ikisi de eş anlamlı olup ‘başarı’ ifade eder.³⁶

Çeviri: “Üstün başarılar dilerim.”

سمعت و أطعت (سمعا و طاعة) “Baş üstüne”.

بحث ve دراسة قد قام أبو بكر الرازي بإجراء دراسات و أبحاث ليعرف تأثير الدواء فيها mastarları, araştırma, tez anlamına gelen iki yakın anlamlı sözcüktür.³⁷

Çeviri: “Ebu Bekr er-Razi ilacın etkisini anlamak için bir çok araştırma ve inceleme yapmıştır.”

³⁵ el-Bustan, s. 30, 560

³⁶ Rufail Nahle el-Yesui, el-Müncid fi'l-Muradifat ve'l-Mutecanisat, Beyrut, 1986, s. 224

³⁷ Lisânü'l-Arab, II / 114; VI / 79

قالت البننت: يا أباي ! علمتني الصدق و حفظ العهد و الميثاق. عهد ve ميثاق sözünde durma, antlaşma gibi anlamlara gelen iki eşanlamlı sözcüktür.³⁸

Çeviri: “Kız çocuğu şöyle dedi: Baba! Doğru olmayı ve *verilen her sözü* tutmayı bana sen öğrettin.”

لن أبيع شرفي و كرامتي و لو كان في ذلك موتى و نهايتى insanın كرامة ve شرف onuru;³⁹ yine aynı ibarede geçen موت ve نهاية ise kişinin sonu, ölümü anlamlarına gelen eşanlamlı kelimelerdir.

Çeviri: “Bu benim *sonum olacağını bilsem bile* şerefimi *kesinlikle* satmayacağım.”

حماسة و شجاعة ve شجاعة şevk, gayret, atılganlık anlamına gelen ve sözlüklerde biri diğeri ile açıklanan iki eş anlamlı kelimedir.⁴⁰ Burada ikisi bir arada, peş peşe kullanılmıştır.

Çeviri: “Berrak, *büyük bir kahramanlıkla* düşmanlarına saldırdı.”

كان للإمبراطور شاه جهان زوجة رائعة تعتبر آية في الحسن و الجمال اسمها ممتاز محل. وهي حسن أقامت البيوت لتربية اليتيمات و تعليمهن. جمال güzellik anlamına gelen iki eş anlamlı kelimedir.⁴¹

Çeviri: “İmparator Şah Cihan’ın *güzellikte dillere destan olan* çok güzel bir karısı vardı. O, kimsesizlerin eğitim-öğretimi için yurtlar yaptırmıştır.”

و لما أعادوا الطلب و الرجاء اكتفي بأن أخرج درهما واحدا فقط.

رجاء ve طلب ummak, istemek anlamına gelen iki yakın anlamlı kelimedir.⁴²

Çeviri: “Onlar *isteyip durdukça*, sadece bir dirhem çıkarmakla yetiniyordu.”

³⁸ Muhtaru’s-Sihah, s. 460; 708

³⁹ Muhtaru’s-Sihah, s. 335; 568

⁴⁰ el-Muhit, s. 695

⁴¹ el-Muhit, s. 1535

⁴² el-Muhit, s. 140; 1660

Allah'ın أرسل الله الرسل و الأنبياء لإرشاد الناس إلي ما يصلح دنياهم و آخرتهم insanların dünya ve ahiret işlerini yoluna koyacak şeylere götürmesi için peygamberler gönderdiğini vurgulamak amacıyla kullandığı bu cümlede geçen الرسول kelimesi مرسل şeklinde yani, peygamber anlamında; النبي kelimesi de مخبر yani, Allaktan aldığı emirleri bildiren anlamına gelmektedir.⁴³

Çeviri: “Allah, dünya ve ahiretler işlerini düzene koyacak şekilde insanlara doğru yolu göstermeleri için *çok sayıda peygamber* göndermiştir.”

Bin Bir Gece في كتاب ألف ليلة و ليلة أخبار العرب و الفرسان و شجاعة الأبطال و الشجعان Masalları adlı kitabın içeriğinden bahseden bir yazıda الأبطال ve الشجعان kelimeleri beraber kullanılmıştır. Bu sayede olayın kahramanlarının çokluğu belirtilmek istenmektedir. İlk kelime, ikincisi ile açıklanmaktadır. Dolayısıyla anlamdaş kelimelerdir.⁴⁴

Çeviri: “Bin Bir Gece Masalları adlı kitapta, Arap ve İran masalları ile *bir çok kahramanın* kahramanlık hikayeleri vardır.”

Örneklerden anlaşılacağı üzere, Arapçada eş ya da yakın anlamlı kelimelerin peş peşe kullanılması yağın bir anlatım şeklidir. Bu şekilde anlam pekiştirilmek istenmektedir.

2) Anlam Yönünden Aralarında Bağ Bulunanlar:

Bu çeşit kullanılan sözcüklerin aralarında bir bağ bulunur. Bu ilişki zaman, yer vb. açısından olabilir. Bu sözcükler anlam açısından tam olarak örtüşmeseler de aralarında yine de bir kullanım benzerliği vardır. Şimdi bu söylediklerimizi örnekler üzerinde açıklayalım.

⁴³ el-Muhit, s 68; 1300

⁴⁴ el-Muhit, s. 1248

Tarihte büyük kimselerin İslam'ı savunduklarından bahseden bir metinde, onların yaptıkları hizmetler sıralandıktan sonra yazı şu ibarelere yer verilerek tamamlanmaktadır:

كان دفاع الرجال العظماء عن الإسلام فذكرتهم كتب التاريخ في كل عصر و زمان

Burada geçen عصر ve زمان sözcükleri zaman içermekte olup, birbirleriyle anlam yönünden bir benzeşme vardır. Her ikisi de zaman zarfıdır. Bağımsız olarak farklı anlamlar için kullanıldıkları gibi birbirinin yerine de 'zaman' anlamına gelecek şekilde kullanılabilirler. زمان kelimesi, zamanın her dilimi; عصر ise belli bir zaman dilimi için kullanılır.⁴⁵

Çeviri: "Büyük şahsiyetler İslamı savunmuşlar ve tarih kitapları onlardan *her zaman* bahsetmiştir."

Başka bir yerde yine benzer bir ifadeye rastlanmaktadır:

اللغة العربية لم تولد كاملة، بل تطورت مع العصور و الأزمنة

Çeviri: "Arap dili tam olarak oluşmayı aksine *asırlar boyu* gelişmiştir."

Aralarında bağ bulunan bazı ifadelerin karşılıkları aynen Türkçede de kullanılmaktadır. Şu iki kullanım buna güzel bir örnek teşkil etmektedir:

Cahız'ın okumaya düşkünlüğünü anlatan bir yazıda şöyle denilmektedir:

كان الجاحظ يحب القراءة في كل علم و فن

Burada anlam yönünden aralarında bağ bulunan علم ve فن sözcüklerinden ilki bilim; ikincisi ise sanat için kullanılmıştır.⁴⁶

Çeviri: "Cahız *her türlü bilim ve sanatta* okumayı severdi."

الدولة لها قوانينها و أنظمتها و لا بد من تطبيقها علي كل فرد

نظام ve قانون kelimeleri gdiş, yol anlamında kullanılan iki yakın anlamlıdır⁴⁷

⁴⁵ *Lisanü'l-Arab*, XIII / 198; *el-Bustan*, s. 462, 722

⁴⁶ *Lisanü'l-Arab*, XIII / 326; *el-Bustan*, s. 841, 747

Çeviri: “Devletin, herkese uygulanması gereken *kanun ve yönetmelikleri* vardır”.

Yine Allah’ın insanların içlerindeki her şeyi bildiğini anlatan bir parçada şöyle denilmektedir.

إن الله يعلم ما فى قلب الإنسان و نفسه، لهذا فان المسلم يعمل خطأ و يتوب الى الله ، فانه يغفر له.

Bu ifadede geçen قلب ve نفس sözcükleri her ne kadar farklı anlamlar içerse de bu cümledeki anlamları birbirine yakın olup insanın içini başka bir ifade ile görülmesi mümkün olamayan soyut yönünü içermektedir. Dolayısıyla aralarında bir anlam bağı bulunmaktadır. قلب kelimesi akıl için de kullanılır. نفس ise, ruh, beden, hakikat, irade gibi anlamlara da gelmektedir.⁴⁸

Çeviri: “Allah insanın *içini dışını* bilir. Bundan dolayı müslüman bir yanlış yaparsa Allah’a tevbe eder. Zira Allah onu bağışlar.”

Konumuza örnek olacak nitelikte bir yazıda, çalıştığı ilden başka bir ile atanan bir memur, oraya gelip öncelikle kiralık ev aradığından ancak bir çok kiralık eve bakmasına rağmen kendisine uygun bir yer bulamadığından bahseder ve içinde bulunduğu durumu belirtmek için şöyle der:

كلما شاهدت الإعلان شقة للإيجار أسرعت داخل البيت و قابلت البواب. دخلت بيوتا و شققا كثيرة

Yukarıdaki ibarede geçen بيوت ve شقق sözcükleri farklı anlamlar ifade etmekle beraber temelde ‘oturulacak yer’ anlamlarına gelmeleri hasebiyle aralarında bir anlam bağı olan sözcüklerdir. Burada ifade edilmek istenen vurgu, kişinin birçok kiralık eve baktığıdır. بيت daha çok ağaçtan ve taştan yapılan müstakil ev için, شقة ise binanın bir bölümü yani daire için kullanılır.⁴⁹

⁴⁷ *Lisanü'l-Arab*, XIII / 349; XII / 578

⁴⁸ *el-Bustan*, s. 902, 1122

⁴⁹ *el-Bustan*, s. 98, 568

Çeviri: “Her ‘Kıraklık Daire’ ilanı görüşümde eve koştum ve kapıcı ile görüştim. *Ev ev (daire daire)* gezdim.”

Bir eğitim kurumundaki öğretmenlerin çok içten ve büyük fedakarlıkla çalıştıklarını ortaya koymak için bir yazıda şöyle denilmektedir:

⁵⁰ المدرسون مخلصون و يعملون بجد و اجتهاد

Burada geçen *جد* ve *اجتهاد* anlam yönünden aralarında bir bağ olan iki sözcüktür. *جد* bir işi ciddiye alarak çalışmak, *اجتهاد* ise bir işi büyük bir gayretle ele almak anlamına gelmektedir.⁵¹

Çeviri: “Öğretmenler samimi olup *çalışıp çabalıyorlar*.”

Cümlesinde *في عصرنا الحاضر وصل الإنسان إلي درجة عظيمة من التطور و التقدم* geçen *تقدم* sözcüğü, ilerme⁵²; *تطور* ise gelişme anlamına gelen ve aralarında bağ bulunan sözcüklerdir.

Çeviri: “İçinde bulunduğumuz asırda insan *ilerleme ve gelişme* konusunda çok ileri bir seviyeye ulaştı.”

Belağatı ile diğer edebi eserlere meydan okuyan Kur’an-ı Kerim’de de eş ya yakın anlamli peş peşe kullanımların var olduğunu da belirterek bir kaç örnek vermenin uygun olacağını düşünmekteyiz.

⁵³ ادعوا ربكم تضرعا و خفية انه لا يحب المعتدين

“Rabbimize yalvararak ve gizlice dua edin, çünkü O, haddi aşanları sevmez.”

Burada geçen *خفية* gizlilik, içtenlik; *تضرع* ise yalvarma, niyaz anlamına gelmekte olup⁵⁴ aralarında ‘içtenlik’ açısından bir anlam ilişkisi bulunmaktadır.

⁵⁰ *el-Kıraatü'l-Müeyyera*, II / 128

⁵¹ *Lisanü'l-Arab*, III/112; *el-Bustan*, s. 145, 190

⁵² *Lisanü'l-Arab*, XII/467

⁵³ Kur’an, Araf, 7 / 55

⁵⁴ *Lisanü'l-Arab*, XIV/235;

Dolayısıyla her iki kelimenin sözlük anlamlarını vererek yapacağımız bir çeviri anlamı daraltmaktadır. Halbuki ayette geçen yakın anlamlı iki kelime burad anlamı berkitilmektedir.

Öneri: “*Son derece içten bir şekilde dua edin.*”

و آتاه الملك والحكمة و علمه مما يشاء⁵⁵

Allah ona (Davud'a) *hükümdarlık ve hikmet* verdi ve ona dilediğini öğretti.”

Burada geçen *الحكمة* kelimesi her ne kadar Türkçede ‘hikmet’ anlamında kullanılsa da Arapça karşılıklarından birisi *العدل*, adaletli olmak, eşit davranmak gibi anlamlara gelmektedir. Zaten *الملك* de hükümdarlık, yetki anlamına gelmektedir.⁵⁶ Dolayısıyla aralarında bir bağ bulunmaktadır. Zaten atıf ile matuf arasında mutlaka bir ilinti bulunması gerekir. Ayette, *الحكمة* ve *الملك* beraber, peş peşe kullanılmıştır. Şu halde, bu iki kelimeyi bağlamından uzak bir şekilde hükümdarlık ve hikmet diye çevirmek, ayetin anlamını Türkçeye tam olarak yansıtmama ihtimali taşımaktadır.

Öneri: *Maddi manevi her türlü yetkiyle donattı.*

وتعاونوا على البر والتقوى و لا تعاونوا على الإثم والعدوان (Maide, 5/2)

“İyilik ve takva üzerinde yardımlaşın. Ama günah ve düşmanlık üzere yardımlaşmayın.”

Öneri: *Hiç bir şekilde kötülükte yardımlaşmayıp, her zaman iyilikte yardımlaşın.*

ما لكم من دون الله من ولى و نصير (Ankebut, 29/22)

“Sizin Allah’tan başka ne bir dostunuz ne de bir yardımcınız vardır.”

Öneri: Allah’tan *başka hiç bir destekçiniz yoktur.*

⁵⁵ Kur’an, Bakara, 2 / 251

⁵⁶ Lisanu’l-Arab, XII / 143; X / 492

Hatta buradaki anlamın daha anlaşılır olabilmesi için, biraz daha serbest tercüme yaparak ‘yardımcı mardımcı ya da dost most’ şeklinde anlam verebiliriz ki, bu çeşit tekrarlar Türkçede var olup, anlamı kuvvetlendirirler.⁵⁷

c) Aynı Cins Sözcüklerle Yapılan Atıflar:

Bu tür kullanımlarda geçen sözcükler ne anlam yönünden örtüşür ne de birbiriyle aralarında bir bağ vardır. Ancak, bir konunun farklı yönlerini dile getiren benzer sözcüklerdir. Tek başlarına diğerlerinden bağımsız olarak farklı anlamlar için kullanılırlar. Ancak bunların arasındaki ilişki sadece aynı konuda kullanılmalarından kaynaklanmaktadır. Birarada kullanıldıklarında okuyan ya da dinleyen zihninde bir anlam bütünlüğü oluştururlar. Kısaca söylecek olursak, aynı konunun bir yönünü açıklamak için birarada kullanılan sözcüklerdir, diyebiliriz.

Bu tür kullanımların daha iyi anlaşılması açısından birkaç örnek verecek olursak;

Kurban ve Ramazan bayramlarından bahseden ve onların inananlar arasındaki rolünü anlatan bir yazı şu ifadelerle son bulmaktadır:

أعاد الله العيدين باليمن و البركات ⁵⁸

Bu cümlede geçen البركات ; السعادة ; اليمن kendi başlarına farklı anlamları olmasına rağmen burada aynı tür anlamları ifade etmekte olup, bayramlara insanları tekrar kavuşturması için dua mahiyetli kullanılmışlardır.

Çeviri: “Allah bayramları *bolluk bereket* ile tekrar gösterebilirsin.”

İblis ile zahit bir kulun hikayesini anlatan bir parçada şu ibarelere yer verilmiştir.

قال الناسك لإبليس : أنت مفسد لعين تفتن الناس و تزين لهم الكفر و الباطل و الإثم حتى يضلوا ⁵⁹

⁵⁷ Ergin, s. 379

⁵⁸ Mahmud İsmail Sını, et-Tabirü'l-Müvecceh Li'l-Mütevessit, Riyad, 1984, s. 58

Yukarıdaki ifade de şeytanın insanlara iyi gösterdiği şeylerden bahsedilirken الكفر ; الباطل ; الإثم şeklinde peş peşe sıralanan sözcüklerin kendi bağımsız anlamları olmasına rağmen burada aynı konunun farklı yönlerini açıklamak için bir arada kullanılmıştır. Ana dili Arapça olan biri için böyle bir kullanımı anlamak belki de güç olmayacaktır. Ancak bunu başka bir dile –Türkçe’ye- çevirmeye kalkıştığımızda zorlanmaktayız. Zira her üç kelimedede de benzer anlamlar vardır.

Çeviri: “Abid, İblise şöyle dedi: Sen insanlara fitne veren ve sapıtmaları için onlara her çeşit kötülüğü iyi gösteren lanetlenmiş bir bozguncusun.”

İmparator Napolyon’un, yaveri Rüstem’i yanına çağırıp, nasıl olması gerektiği hakkında söylediği şu söz de konumuza iyi bir örnek teşkil edecek niteliktedir.

أمين ve صادق Burada geçen ⁶⁰ قال الإمبراطور لرستم : كن صادقاً و أميناً sözcüklerinin müstakil anlamları olmasına rağmen aynı konuyu vurgulu bir şekilde ortaya koyabilmek için bir arada kullanılmışlardır. Türkçe’ye çevirirken bu sözcükleri kendi anlamlarında alırsak “Doğru ve güvenilir ol” gibi bir cümle kullanmak zorunda kalırız. Ancak olayı biraz daha dramatize edip gözümüzün önünde canlandırarak olursak ki, İmparator hizmetçisini karşısına dikip, ona öğüt veriyor. Bu durum dilleri Türkçe olan iki kişinin başından geçmiş olsa her halde şöyle denmiş olurdu: “*Dos doğru ol!*” . Böyle bir çevirinin, meramı en iyi ve orijinaline en yakın olması açısından daha doğru olacağı kanısındayız.

Konunun iyi anlaşılması açısından bir kaç örnek daha verelim.

عاش الناس في زمن عمر بن العزيز في خير و سلام

“İnsanlar Ömer ibn el-Aziz döneminde *huzur ve güven* içinde yaşadılar.”

⁵⁹ el-Kıraatü'l-Müeyyessa, III / 9

⁶⁰ el-Vatan el-Arabi, Sayı 482, s. 105, Mayıs 1999

الأطفال والنساء والرجال حضر إلى الحفل “Törene *çoluk çocuk* katıldı”. Hatta bu ifade de üç isim kullanıldığı için “*çoluk çocuk herkes*” şeklinde çevirirsek anlamı daha iyi yansıtmış oluruz.

الأهل والأصدقاء أرسلت بطاقات الدعوة إلى

“*Eşe dosta* davetiye gönderdim.”

_____ يعتبر الجاحظ من أعظم الأدباء، فقد جمع في كتبه و رسائله كل أنواع الثقافة والمعرفة Bu ibarede geçen ثقافة ve معرفة aynı cins kelimeler olup konunun daha iyi anlaşılması ve anlama kuvvet katmak için birarada kullanılmışlardır. Her ikisi de ‘bir konuyu iyice idrak etmek anlamına gelmekte olup ilim ifade etmektedir.’⁶¹

Çeviri: “Cahız, büyük edebiyatçılardan kabul edilmekte olup, kitap ve risalelerinde çok çeşitli *ilim dalını* ele almıştır.”

2) Cümlelerin Cümleye Atfı Şeklinde Yapılan Vurgular

Bu çeşit atıflar genellikle و ve ف atfı harfleriyle yapılmakta olup, çoğunlukla fiil cümleleri için geçerlidir.

Allah’ın insanlara verdiği nimetlerden bahseden bir metinde şu ibarelere yer verilmektedir.

هي لا تحصى ولا تعد نعم الله سبحانه تعالى على العباد كثيرة و

هي لا تحصى cümlesine لا تعد cümlesi و harfi ile atfedilmiştir. Her iki cümlede geçen fiillerin olumsuz anlamı “sayılmaz” dır. Yazar bunlardan biri ile de yetinebilir ya da başka bir vurgu türünü kullanabilirdi. Bunu yapmak yerine aynı anlamına gelen bir fiil cümlesini tekrarlamıştır. Biz bu ifadeyi kelime kelime Türkçe’ye “sayılamaz, sayılamaz” gibi bir çeviri yapmak durumundayız ki bu tür kullanımlar Türkçe’de anlatım bozukluğu olarak kabul edilmektedir. Sadece birini alıp, “sayılmaz” desek, bu da eksik bir çeviri olmakta ve metni bağlamından uzaklaştırmaktadır. Bu durumda tercüme sanatını bilen bir çevirmen çok dikkatli

⁶¹ Lisanü’l-Arab; IX / 19, 236

olmak zorundadır. Aksi halde anlatım bozukluğuna düşer ya da eksik bir çeviri yapar. Cümleyi bağlamında ele alacak olursak, bu tür bir kullanımın vurgu, hatta abartma olduğunu görürüz. O halde biz bu ifadeyi şu şekilde tercüme etmek durumundayız: “Yüceler Yücesi Allah’ın kullarına verdiği nimetler *sayılamayacak kadar* çoktur.”

Tefsir kitaplarındaki gereksiz ve uzun açıklamalardan yakınan bir müellif bu meramını şöyle dile getiriyor. ... *يمد و يطول أحيانا* Burada yazarın matuf olarak kullandığı *يمد* ve *يطول* “uzun olmak” anlamına gelen iki fiildir. Biriyle yetinebileceği halde her ikisini de kullanmıştır. Bu durumda yukarıda bahsettiğimiz zorlukla karşı karşıya gelmekteyiz. Biz, bu tür kullanımlardaki çeviri vurgulu olarak yapılmasının daha isabetli olacağı kanısındayız. Şöyle ki “Bazen (konu) *uzadıkça uzar*” Bu haliyle her iki fiili de Türkçe’ye vurgu yaparak çevirmiş bulunuruz.

Benzer kullanımlar özellikle dini metinlerde dua amaçlı olarak çok kullanılmaktadır ve bunların çevirileri, ya aynen alınıp, yapılmıyor ya da eksik olarak yapılmaktadır. Allah için sık sık kullandığımız şu dua cümleleri konumuza iyi bir örnektir.

سبحانه و تعالی *أحمد الله* Burada geçen *سبحانه* (isim fiildir) bir fiil cümlesi olup, “O’nu her türlü noksan sıfatlardan uzak tutarım” anlamında bir duadır. Aynı fiil cümlesine yeni bir fiil cümlesi olan *تعالی* cümlesi atfedilmiştir ki bunun anlamı da ‘ulu olmak’ tır. Biz bu durumda her iki dua cümlesini vurgulu bir şekilde çevirmek durumundayız. Bizce bu Arapça ibaredeki anlamın Türkçe’deki en iyi karşılığı şu şekilde olmalıdır. “Yüceler Yücesi (ya da Ulular Ulusu) Allah’a şükrederim.

أكلنا و شبعنا “*Yedik, içtik.*” (Bu cümlede geçen *شبع* fiili doymak anlamına gelir, ancak Türkçede bunun yerine ‘yeme’ fiilinin karşıt anlamlısı kabul edilen ‘içme’ fiili kullanılmaktadır. Dolayısıyla dilimizdeki zıt anlamlı deyimim kullanılması gerekmektedir.)

عز و جل Allah dua cümlesindeki anlam da aynı türdendir. Burada geçen عز ve جل fiil cümleleri aynı anlama gelmekte olup, güçlü olmak, büyük olmak anlamı taşırlar.⁶²

أنهي الدرس يتكلم و يتحدث cümlesini “dersi konuşa konuşa bitirdi”,

قبض الشرطي علي اللص ببحث و يسأل عنه. “polis hırsızı sora sora yakaladı”

استمعت إلي الراديو أرقد و أضطجع ibaresini “yata yata radyo dinledim”

أجتهد cümlesini ise “çalışa çalışa sınavı kazandım” şeklinde çevirebiliriz. Bu tür kullanımlarda öznenin durumu bildirildiği için koşu koşu, geze geze, bile bile gibi gerundiumlarla çevrilmesi daha uygun olacaktır.

Kur’an’da pek çok sayıda atıf harfleriyle yapılan ve aralarında anlam yönünden bağ bulunan cümleler bulunmaktadır. Kur’an’ın dili ve anlatım özellikleri gözönüne alındığında bunların vurgulu anlatımlar olduğu açıktır. Bu konunun farklı bir bağlamda ele alınmasının daha uygun olacağını düşündüğümüz için burada bir kaç örnek vermekle yetineceğiz:

⁶³ لقد أحصاهم و عداهم عدا

“Onların hepsini kuşatmış ve onları(n şahıslarını, nefislerini ve yapacakları işleri) saymıştır. (Onun bilgisi dışına asla çıkamazlar.)

لقد أحصاهم cümlesine عداهم cümlesi و harfi ile atfedilmiştir. Her iki cümlede geçen fiillerin anlamı “saydı”dır.⁶⁴ Burada sadece biri zikredilir ya da başka bir vurgu türünü kullanabilirdi. Bunun yerine aynı anlamlı bir fiil cümlesini tekrarlanmıştı. Biz bu ifadeyi kelime kelime Türkçe’ye “saydı ve saydı” gibi bir çeviri yapmak durumundayız ki bu tür kullanımlar Türkçe’de anlatım bozukluğu

⁶² el-Bustan, s. 177, 713

⁶³ Kur’an, Meryem, 19 / 94

⁶⁴ Lisanü’l-Arab, III/281; XIV / 184

olarak kabul ediliyor. Sadece birini alıp, “saydı” desek o da eksik çeviri oluyor ve metni bağlamından uzaklaştırmış oluruz. Bu durumda Tercüme Sanatını bilen bir çevirmen çok dikkatli olmak zorundadır. Aksi halde anlatım bozukluğuna düşer ya da eksik bir çeviri yapar. Cümleyi bağlamında ele alacak olursak, bu tür bir kullanımın vurgu hatta abartma olduğunu görürüz. Zaten *عدا* cümlesi *عدا* masdarı ile Meful Mutlak ile pekiştirilmiştir. O halde biz bu ifadeyi şu şekilde tercüme etmek durumundayız:

Çeviri: Onları *en küçüğünden en büyüğüne tek tek saydı..*(ya da *saydı da saydı*)

يا أيها الذين آمنوا أن من أزواجكم وأولادكم عدوا لكم فاحذروهم و إن تعفوا و تصفحوا و تغفروا
فإن الله غفور رحيم⁶⁵

“Ey inananlar, eşlerinizden ve çocuklarınızdan size düşman olanlar vardır. Onlardan sakının. Ama affeder, (kusurlarından) geçer, bağışlarsanız muhakkak ki Allah da çok bağışlayan, çok esirgeyendir (O da sizi bağışlar).”

Ayette geçen *عفا*, *غفر* ve *صفح* fiilleri bağış anlamlarında kullanılan üç fiildir. Burada, ayetin sonunda Allah’ın da çok bağışlayan olduğunu vurgulanarak kişinin de bağışlaması gerektiği berkitilerek anlatılmaktadır. Buradan hareketle tercümeyle bağışlama fiilini vurgulayarak yapmamız gerekmektedir.

Çeviri: ... onları kayıtsız şartsız bağışlarsanız ...

لا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة و ساء سبيلا⁶⁶

“Zinaya yaklaşmayın, çünkü o, açık bir kötülüktür, çok kötü bir yoldur.”

Öneri: “*kötü mü kötü bir davranıştır/ oldukça kötü*”

و لما أن جاءت رسلنا لوطا سيئ و ضاق بهم ذرعا و قالوا لا تخف و لا تحزن⁶⁷

⁶⁵ Kur’an, Teğabun, 64 / 14

⁶⁶ Kur’an, İsra, 17 / 32

⁶⁷ Kur’an, Ankebut, 29 / 33

“Elçilerimiz Lut’a gelince, (Lut) onlar yüzünden fenalaştı ve onlar hakkında kolu daraldı. Ona ‘Korkma, üzülme!’ dediler.”

Öneri: “...dizlerinin bağı çözüldü (ya da ‘bittim-tükendim’) dedi”

“..... son derece rahat ol (ya da sakın ha endişelenme)”

II- ATIFSIZ OLARAK YAPILAN VURGULAR:

Bu tür kullanımlar genellikle bir isme sıfat olurlar. Başka bir ifade ile sıfat tekrarı şeklinde yapılırlar ve araya her hangi bir harf girmez.

Anne babaya iyilik yapılması gerektiğini vurgulayan bir ibarede şu sözcüklere yer verilmektedir.

⁶⁸ الوالدان يحتاجان إلي أن نساعدهما و إلي أن نقول قولا حسنا طيبا، لذلك كن أيها المسلم رحيمًا بالوالدين

Anne babaya yardım etmemiz ve onlara iyi sözler söylememiz gerektiğini belirtmek için قول/söz, sözcüğünü açıklamak için hem حسن hem de طيب eşanımlı sıfatları kullanılmaktadır ki bu iki kelime aynı anlamı ifade etmektedir.⁶⁹

Çeviri: “.... Güzel güzel söz söylemememize ihtiyaçları vardır.”

Bazen aynı kökten türemiş ve aynı anlama gelen sözcükler bir arada peş peşe kullanılmaktadır. Bunun en güzel örneği رحمان بسم الله الرحمن الرحيم/besmeledeki رحمان ve رحيم sözcükleridir. Her ikisi de Allah’ın birer sıfatı olup, hemen hemen aynı anlama gelmektedir. Bunlar mübalağa kipi olarak kullanılırlar ve ‘acıyan, merhamet eden’ anlamlarına gelirler. Burada Allah’ın acımasının çok geniş olduğu ve O’nun her şeyi kuşattığı vurgulanmaktadır. Dolayısıyla Besmele’nin Kur’an’ın teknik bir terimi olmasını bir yana bırakıp, sade bir ifade olarak ele alacak olursak bizce şu şekilde Türkçeye çevirisinin yapılması daha doğru olacaktır: “Sonsuz merhamet sahibi olan Allah’ın adıyla.”

⁶⁸ el-Kıraatü’l-Müeyyessa, II / 1

⁶⁹ el-Bustan, s. 673

قال الرجال لجا : انظروا كيف يركب الغلام و يترك والده الشيخ العجوز يمشي علي قدميه

Burada العجوز ile الشيخ kelimeleri ‘yaşlı’ anlamına gelmekte olup birbirinin yerine kullanılabilir.⁷⁰

Çeviri: “Adam Nasrettin Hoca’ya ‘Bakın, çocuk nasıl da binip *yap-yaşlı babasını* yürütüyor’ dedi.”

Atıfsız olarak kullanılan eş ya da yakın anlamlı kelimelere Kuran-ı Kerim’den de bir kaç örnek vermenin, konunun iyi anlaşılması açısından iyi olacağı kanaatindeyim.

⁷¹ ما يكذب به إلا كل معتد أثيم

“Onu ancak saldırgan ve günaha düşkün kimse yalanlar.”

Bu ayette geçen معتد zülüm işleyen yani zalim; أثيم ise yine zülmet ve günah işleyen kimse anlamına gelmektedir.⁷² Dolayısıyla Ceza Gününü (kıyameti) yalanlayanların sıradan günahkar olmadıklarını aksine çok günah işleyen kimselerin olduğu belirtilmek için yakın anlama gelen iki kelime kullanılmıştır. Buradan hareketle ayeti anlama vurgu katan ifadelerle tercüme etmek yerinde olacaktır.

Öneri: “Onu *ancak günahkar mı günahkar* kimseler yalanlar.”

⁷³ أ ألقى الذكر عليه من بيننا بل هو كذاب أشر

“Zikir, aramızdan ona mı bırakıldı? Hayır o, yalancı küstahın biridir (dediler).”

كذاب kelimesi ‘ı pekiştirmek için kullanılmış bir sıfattır. Kendi anlamlarıyla tercüme etmek yerine ‘yalancı’ ifadesini berkiterek çevirmek anlamı daha iyi yansıtacaktır.

⁷⁰ Lisanü'l-Arab, V / 372

⁷¹ Kur'an, Mutaaffin, 83 / 12

⁷² Lisanü'l-Arab, XV / 33; XVI / 5

⁷³ Kur'an, Kamer, 54 / 25

Öneri: “... *çok pişkin bir yalancı* ...”

واذكر في الكتاب إسماعيل إنه كان صادق الوعد و كان رسولاً نبياً⁷⁴ (Meryem, 19/54)

“(Resülüm!) Kitap’ta İsmail’i de an ! Gerçekten o, sözüne sadıktı ve resül ve nebi idi.”

Ayette geçen رسول ve نبي kelimeleri ‘kendisini gönderenin işlerini takip eden elçi yani peygamber’ anlamına gelen ve birbirlerinin yerine kullanılabilen isimlerdir.⁷⁵ Bu kelimeler zamanla terimleşip, Resül, kendisine kitap verilen; Nebi ise kitap verilmeyip, önceki şeriatı takip eden anlamlarında kullanılsalar da vahy döneminde böyle bir ayırım yapılmıyordu. Kaldık resül ve nebi kelimeleri Musa için kullanıldığı gibi İsmail için de kullanılmaktadır. Zaten o dönemlerde insanlar peygamberler için ileri-geri laflar etmekteydiler. Allah da bunlara onların peygamber olduklarını vurgulayarak anlatmaktadır.

Öneri: ... *o büyük bir peygamberdi* ...

فكلوه هنيئاً مريئاً⁷⁶

“.. onu da afiyetle yiyin.”

Ayette geçen هنيئاً ve مريئاً sözcükleri yakın anlamlılar olup, ‘sağlıklı, sıhhi’ gibi anlamlara gelmektedir. Örnek olarak aldığımız meallerde her iki kelime tek anlam dahilinde ‘afiyet’ şeklinde tercüme edilmiş. Kelimelerin ayrı ayrı anlamları verilmemiş. Zaten verilmiş olsaydı Türkçe grameri açısından aynı şey tekrarlandığından anlatım bozukluğu olacaktı. Kanaatimizce tek kelime olarak çevirilmesi yerinde olmuştur. Ancak yine de eksik bir çeviridir. Zira iki eş anlamlı kelime peş peşe kullanılarak ‘afiyet’ kavramı pekiştirilmek istenmiştir. Dolayısıyla bu pekiştirmeyi dilimizde de yansıtabilecek bir meal yapılmalıydı.

Öneri: “Onu *iyiyin afiyet şeker olsun.*”

⁷⁴ Kur’an, Meryem, 19 / 54

⁷⁵ Lisanü’l- Arab, XI / 284

⁷⁶ Kur’an, Nisa, 4/4

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME:

Yukarıda verdiğimiz örnekler çerçevesinde Arapça ifadelerde vurgu amaçlı olarak peş peşe kullanılan eş ya da yakın anlamlı sözcükleri dilimize aktarırken, tercih edilmesini önerdiğimiz çeviri şekillerini şu şekilde özetleyebiliriz.

a) “*Ev ev dolaştım*” örneğinde olduğu gibi ismin, “*güzel güzel* konuş” örneğinde olduğu gibi sıfatın ve “*gayretli gayretli* çalışıyorlar” örneğinde olduğu gibi gerundiumların tekrarı ile yapılabilir, ki bunlara aynen tekrarlar denilmektedir.

b) “*Eş dost*”, “*konu komşu*”, “*hısım akraba*” gibi eş ya da yakın anlamlı kelimelerin tekrarı ile Türkçeye çevrilebilir.

c) “*İçli dışlı*”, “*varı yoğu*” gibi zıt anlamlı tekrarlar tercih edilebilir.

d) “*Şart şurt*”, “*para mara*” gibi ilaveli tekrarlarla dilimize aktarılabilir.

e) Dilimizde yaygın olarak kullanılan ve Türkçe Deyimler Sözlüğü adı altında farklı çalışmalar yapılarak toplanmış olan, “*baş üstüne*”, “*şen şakrak*” “*vurdum duymaz*” gibi kalıplaşmış ifadeler tesbit edilerek uygun bir tercih yapılabilir.

f) Arapça ibarede geçen eş anlamlıdan bir tanesinin önüne “*pek, çok, aşırı, fena, fazlaca, büyük, her* vb.” pekiştirme zarflarını getirerek çeviri yapılabilir.

g) “*..... cek kadar*”, “*..... ıkça ar*”, “*..... dede*”, “*.....ıkçadi*” gibi kalıplarla; “*dolu*”, “*salan*”, “*veren*”, “*tamamen*” “*tam anlamıyla*”, “*kesinlikle*” gibi pekiştirmelerle; “*ne pahasına olursa olsun*”, “*bilsem ki*” gibi ifadelerle de çeviri yapılabilir.

Burada şunu da belirtelim ki, biz bu çalışmamızda konumuzla ilgili örnek cümlelerde kullanılan eş anlamlı ya da aralarında ilinti bulunan kelimeleri gruplara ayırarak sözlük anlamlarını verip, aralarındaki bağı tesbit etmeye çalıştık ve Türkçeye nasıl çevirilmesi gerektiğini kalıp ifadeler halinde maddeleştirmeye gayret gösterdik. Verdiğimiz çeviri şekilleri Türkçe Dilbilgisi kitapları incelenerek ve dilcilerin görüşleri esas alınarak seçilmiş olup, sonuç itibarıyla, bizim uygun

gördüğümüz ifadelerdir. Daha farklı ve hatta daha etkin ve uygun çevirilerin de yapılabileceği kanaatindeyiz.

K U T S A L*

Antoine VERGOTE

Çev.: Doç. Dr. Halife KESKİN, Dr. Asım YAPICI

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Kutsalın teolojik ya da felsefi bir problem olarak tartışılmasından önce kutsal kategorisinin meşruiyetini sorgulamak istiyorum. Zira kutsal kavramı oldukça yanlış anlaşılabilen müphemlikleri ihtiva etmektedir. Ben, E. Kestelli'nin "*kutsal tarih*" ile "*kutsallığın tarihi*" arasında yaptığı temel ayrımı kabul ediyorum. Ama "*kutsal tarih*" deyiminden de "*kutsal*" kavramının bulanık tarihini anlıyorum.

I. KUTSAL HAKKINDA KONUŞMANIN ZORLUKLARI

Şahsen ben, "*kutsal*" kavramının hem ontolojik ve metafizik bir mefhum gibi incelenemediğine, hem de bu kavramın mutlak bir ölçü olabilecek kadar ideal bir esas olarak ortaya konulamadığına inanıyorum. Çünkü *kutsal* daha ziyade kültürel fenomenlerle birlikte ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple onu öncelikle tarihî bir fenomen olarak ele almak gerekir. Unutmayalım ki, kutsalı değer (kıymet) içeren bir isimle adlandıran ve onu bir varlık tipi olarak tanımlayan bizim asrımızdır. Din bilimlerinde ise "*kutsal*" dinî ayin, teşkilat, his ve gösterilerin konusunu oluşturan

* Antoine Vergote, "Equivoques et Articulation du Sacré", *Archivio di Filosofia*, (Diretto da: Enrico Castelli), Istituto di Studi Filosofici, Roma 1974, s. 471-492.

her şeyi içine almaktadır. Bazı fenomenolojik yaklaşımlarda ise, bu kavramın dinlerin anlaşılması için olduğu kadar, varlık kavramının anlaşılması için de bir temel oluşturduğu görülmektedir. Bununla birlikte, bu kavram aslî şekliyle ortaya çıkmadığı bazı dinlerin yorumlanmasına imkan verebilecek teorik bir temel vazifesi de görebilir. Ayrıca çeşitli eserlerde, bu kavram, sadece mistik bir niteliğin tüm manalarını ve dinin ibadet pratiklerini değil, aynı zamanda “sır”, “müneccimlik”, “falcılık”, “kahinlik” ve “şeytanî kültlerle ilgili” olan bütün faaliyetleri ve tutumları da içine almaktadır. Bu anlamda “kutsal; belli belirsiz bir şekilde şaşkınlık veren ve bir ayin vasıtasıyla kendisini zorla empoze eden bir olağan dışılıktır”. Din üzerine yapılan çalışmalarda kutsalın genellikle bu şekilde tanımlanması temel kabul edilir ve daha sonra onun toplumda kazandığı değişik şekilleri açıklayan teoriler ortaya atılır. Böylece “dinî kutsal” “okkült kutsaldan” sosyolojik kriterlere göre ayırıcı sebepler aranır. “Dinî kutsal” resmî dinlerin meşru olarak kabul ettiği bir kutsaldır. Ona bu meşruiyeti de topluma hakim olan gruplar vermiştir. Dünyamızdaki okkült pratiklerin tüm gelişimi ise, azınlık gruplarının toplumdaki hakim grup tarafından meşru olarak kabul edilmemiş olan kendi hususî kutsallarını meydana getirmek için gösterdikleri gayretle açıklanabilir. O halde “resmî” veya “meşru kutsal” hakim grubun seçtiği bir uzmanlar kurulunun kabul ettirmeyi başarabildiği kutsaldır. Okkült ise, azınlık grupları kendi kavramlarını ve ayinlerini kabul ettirmeyi başaramadıkları için, kanun dışı (gayr-i meşru) bir hale dönüşmüş olan kutsaldır¹.

Şüphesiz bazı okkült pratikler dinî olanla da ilişkilerini sürdürebilir. Fakat bu ilişkiler nelerdir? Okkült pratikler dinlerin taklitleri, yer değiştirmeleri veya tevarüsleri olarak mı anlaşılmalıdır. Onlar kapalı dinler midir, yoksa yeni dinî şekiller midir? Bu pratikleri din ile aynileştirmek için sadece mücerret olarak kutsal kavramını ileri sürmek yeterli değildir. Ancak referansların, inançların, gayelerin ve

¹) Bk. J. Remy, E. Servais, “Clandestinité et illégitimité: les fonction de l’occulte et du mystérieux dans la société contemporaine”, *Concilium* 81, 1973, s. 69-80.

niyetlerin derinlemesine bir tahlili din ile okkült arasındaki ilişkiler hakkında bilgi verebilir. Uzun zamandan beri böyle bir açıklama yapılmamıştır. Her kılığa sokulabilen bir kutsal kavramıyla ilgili tüm konuşmalar da sadece bir işi yapamaya elverişli bir kavramın meşru olmayan bir kullanımı sürdürmekten ibarettir.

Bir çok anlamı ihtiva eden kutsal kavramı, bütün bir tarihin ardından kendini zihne oldukça zorlayıcı bir tarzda kabul ettirmiştir. Diğer taraftan bu kavramın ortaya çıkışının ve kullanılmasının şartlarının sayımı yapılırsa, bir kategori olarak kutsalın semantik bir aldatma, ilmî bir yanlış ve felsefî bir yanlış olup olmadığı hususunda insan şüpheye düşmektedir.

Bu kavramın şekillenmesine yardım eden iki temel husus vardır: Bir taraftan dinleri açıklayıcı teoriler kutsal kavramını, temelde gösterilerden daha aslî dinî bir fenomen olarak kabul ettikleri ayinleri yorumlamak için bir imkan olarak kullandılar. Ayinler olumlu ya da olumsuz bir eylem oldukları için din teorilerinde kutsal mefhumu yapay bir tarzda anahtar bir kavram olarak ortaya atıldı ve ona değişik ayinlerde rastlanan ifadelerin tamamını yükledi. Böylece kutsal tek ve çok manalı, saf ve karışık, ilahî ve şeytanî, yararlı ve yıkıcı bir öz olarak anlaşıldı. Bu süreçte hayalî bir teknik olarak kabul edilen büyü, hem ritüel faaliyetlerin hem de kutsalın özü olarak kabul edilmiştir. Bu tür din teorilerinin en meşhur temsilcileri Frazer, Durkheim, Wund, Freud... dur. Bu yazarların teorileri arasındaki farklılıklar ne olursa olsun, onların hepsi dinleri tabiatüstü ve iki veçheli bir kudret olan kutsal ile anlamaya ve açıklamaya çalışmışlardır. Bu teorilere göre, müşterek dünyaya çıkış (baskın) yapan kutsal, savunma ayinlerini gerekli kılmakta ve kutsal gücü insanların hizmetine veren manipulasyon tekniklerine yol açmaktadır. Bu sistemler, dinleri, temel ilke olarak kabul ettikleri kutsalın genetik bir teorisini yaparak açıklamayı denemektedirler. Çünkü gerek kutsalın varsayılan çift yönlülüğü, gerekse bu süreçte safın ve saf olmayanın, yıkıcılığın ve iyilik kudretinin karışması,

kutsalın algılanması meselesini insanlığın kültürel oluşumunun ilk dönemlerine kadar götürmeye imkan vermektedir.

Kutsalın modern ifadesinin ikinci kaynağı ise din fenomenolojileridir. Çünkü bunlar dinin akılcı indirgemelerine ve kutsalın psikolojik izahına tepki göstererek onun indirgenemez orijinalitesini (kaynağını) kurmak için kutsal terimini yeniden ele aldılar. Rudolf Otto, W. Wund'a muhalefet ederek, kutsala kendisinde a priori aktivite yeteneği bulunan aşkın bir kategori statüsü vermeye çalıştı. Ruhî tecrübenin unsurları ile hedeflenen zihnî objeler arasında bir ilişki olduğunu kabul eden Otto, kutsalı ”*korkutucu*” ve ”*büyüleyici*” kutupsallığın oluşturduğu ”*sır*” olarak kabul etti. Ancak kutsalı böyle tarif edebilmek için Otto, değişik dinî durumlarda karşılaşılabilecek bütün heyecan tiplerini sadece tek bir demette bir araya getirmek zorunda kaldı. Böyle mukayeseli bir tutum, geniş muhtevalı soyut bir düşünce ve kavramdan ziyade, daha keyfî bir yapı üretince de hissî bir kategorinin dinî ayinlerin çeşitliğini nasıl açıklayacağı ve Otto'nun savunmak istediği teolojik realizmi bu a priori hissî kategorinin nasıl destekleyeceğinin bilinmediği bir durum ortaya çıkıverdi. Öte yandan diğer yazarların farklı şekillerde dinî tecrübenin objesi olarak tanımladıkları olgu dinleri doğuran ve onlara hayat veren kutsalın idrakini göstermek isteyen bir fenomenolojinin geçerli olup olmadığı meselesini de ortaya atmaktadır. Van der Leuw'ün ayinler fenomenolojisine bağlı olarak kutsalı bir kudret olarak anladığı, Mircae Eliade'mın ise mitler ve sembolizme baş vurarak dinî tecrübenin maksut objesini aslî zaman olarak tanımladığı bilinmektedir. Bu noktada bize kutsalın bütün bu değişik boyutları içerdiği ileri sürülerek cevap verilebilir. Fakat bu durumda o, dinî fenomenlerin çokluğundan hareketle kurulmuş teorik bir kavram ve belirgin bir düşünce ve bilgi öğretisine dayalı tecrübenin belirgin olmayan kapalı ve zayıf bir objesi değil midir? Kuşkusuz bu tezin desteklenmesi güç görünmektedir. O halde gerçek nedir? Kutsal kategorisinin açıklanma imkanı var mıdır?

Öncelikle söylememiz gerekir ki, bu kutsal kategorisinin oluşumunda sıfattan isme geçen ve o isme, sıfatın bütün manalarını ihtiva eden reel bir atfı gerçekleştiren semantik bir yanlışlıktan şüphe edilebilir. Bu sebeple kutsal şeylerle ilgili tüm isimlerin bir objesi olarak kullanılan *kutsal* ismini anlamak için pek çok psikolojik ve kognitif teoriler üretilmiştir. Böylece melezleşen kutsal kavramı din bilimlerinin büyük bir çıkmazı haline gelmiştir. Bunun yanında taşıdığı “sır” kutsalın sahteliğini daha da yanıltıcı bir hale getirmiştir.

Bundan dolayı kutsalı istikrar bulmuş bir kavram olarak kabul etmek yerine, onun aslımı öncelikle halk dilinde kazandığı manaların semantik bir tahlili ile araştırmak istiyorum. *Öncelikle* kutsal hakkında çağdaşlarımızın tecrübelerindeki tüm manaların sistematik bir tasnifini yapmak için bu terime din teorilerinin aşırı bir şekilde yüklemiş oldukları manaları bir tarafa bırakacağız. Bu semantik tahlil bize, kutsalın, bizim kültürümüzde bir çok temsilci grup için saf dinî olmayan bir tecrübeyi çağrıştırdığını göstermektedir. Bunun da din ile olan ilişkisinin araştırılması gerekmektedir. *İkinci olarak*, fenomenoloji ve bilimler tarafından kurulmuş kutsal kavramını yakın zamanlarda yapılmış araştırmaların ışığı altında inceleyeceğiz. Bu ikinci adım bize müesses bir dinde kutsal hakkında konuşulup konuşulmayacağını ve ondan hangi anlamda bahsedilebileceğini görme fırsatı verecektir. *Nihayet üçüncü safhada*, kültürümüzde kutsal kavramının sırf dinî olan kutsaldan farklı olarak, niçin yarı dinî bir yücelik biçiminde kendini kabul ettirdiğini anlamaya çalışacağız. Bu yorumlama, bizi, “yari dinî kutsalın” Hıristiyan inancındaki işlevi hakkında aydınlatıcı olacaktır.

II. SEMANTİK TAHLİL

1) Kutsal olarak Nitelenen Şey

Semantik analiz metodunu kullanan araştırmalar, bize, kutsal sıfatının kullanılması için iki alan arasında bir ayrımın ortaya çıktığını öğretti. Halbuki kutsalın fenomenolojileri böyle bir ayrımı yeteri kadar dikkate almamışlardır.

Kutsal

Bilindiği gibi, kutsal karakter öncelikle insanları, nesnelere ve kült mahallini etkiler. Çünkü onlar muhtemelen ilahî bir varlık ya da ilahî bir güç tarafından kuşatılmış sanıldıkları için Tanrıya (veya ilahî varlıklara) adanmış olarak kabul edilirler. Hatta kutsal şeylere şahsî olarak hiçbir gerçek değer vermeyen kişi bile, din alanına ait oldukları nispette bunları kutsal olarak değerlendirir. Öte yandan kutsal sıfatının asıl manası kelimenin etimolojisinde saklıdır. Bu gerçekler profan (din dışı) faaliyetlerden ve kendi ait oldukları sınırlardan ayrıdır. Kelimenin kurumsal ve ritüel olan ilk anlamı özel bir varlık tipinin tecrübesini çağrıştırmamaktadır.

Sıfat olarak kutsal, bir kıymet (değer) tecrübesi ifade ettiği nispette, profan hayattan ritüel olarak ayrılmamış gerçeklerle de ilgilidir. İşte bundan dolayı “evlilik” ve “vatan” kutsal olarak vasıflandırılır. Bu ifadeyle evliliğin ideal bir değerinin olduğuna ve varlığa hususî bir derinlik verdiğiğine işaret edilir. O, kendisine müddetini ve istikrarını veren ebedilik vasfından dolayı kutsaldır. İdeal ve ebedî kıymeti onun dokunulmazlığını açıklamaktadır. Şayet evlilik dinî bir kuruma dayanırsa ve ona bir ayin ile hususiyet tanınırsa, doğal olarak, onun kutsal karakteri daha fazla güç kazanacaktır.

Vatan da hissî ve ideal kıymetinden dolayı sık sık kutsal olarak değerlendirilir. Şayet vatana değerli ve vazgeçilmez bir hakikat olarak bağlanılırsa ona hizmete, hürmete ve saldırılara karşı onu korumaya hazır olunur. Fakat o, günümüzde, nadiren ilahî bir yapılanma üzerine kurulmuş olarak algılanmaktadır.

Şu halde birbirinden oldukça farklı iki hakikate de kutsal vasfı verilmektedir. Yalnızca sırf insanî ve din dışı hakikatler tecrübe edilmiş kutsal bir değeri temsil etmektedir. İnsan emniyet ve menfaat sağladığı ideal ve aslı kıymetleri temsil eden hakikatleri kutsal olarak nitelendirilir. Bu değerler kendi içlerinde kendilerinin hiçe sayılmasının yasaklığını barındırırlar. Bu durum onların din dışı şeylerden farklı olduklarından değil, fakat değerlere yapılan saldırıların onlara bağlı olan varlığın

aslı manasını ortadan kaldırılacağı içindir. Buna karşılık “*dinî olan*” da kutsal olarak vasıflandırılır. Çünkü bir külte tahsis onu kurumsal olarak bir kenara ayırmaktadır. Dinî kutsalın ne değerle ne de idealle bir ilişkisi vardır. Esasen o sadece Tanrıdan dolayı dokunulmazdır. Din onu takdis etmiş olduğu için kutsaldır. O ilahî kudsiyete ve ilahî kudrete bağlıdır. Kutsal olarak nitelendirilmiş olan insanî hakikatler birbirine benzer sebeplerden ve doğrudan doğruya kutsaldır. Evlilik (veya aşk) ve vatan ise (buna ana dil de dahildir) hem değer hem de ideal olarak ferdî ve toplumsal hakikatler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu varlık şekillerinin tahlilini daha da derinleştirmek ve onun antropolojik, hatta ontolojik boyutlarını ortaya çıkarmak mümkün olabilir. İnsan burada hem dünya ile hem de diğer topluluklarla ilişkilerini göz önüne alarak kendi varlığının temelde ona bağlı olduğunu keşfeder. Bu hakikatler kültür ile tabiat ve kaynağın geçmişi ile kişisel projelerin geleceği arasındaki çatışmaların hissedilebilir şekillerini temsil ederler.

Kutsal olarak nitelendirilen bu iki realite türü arasında herhangi bir ortak öz var mıdır? Yoksa bu bağ sadece lafzî midir? Aile veya vatanın din ile arasındaki tarihî ilişkinin düşündüğü bu bağ kurumsal bir mana alış-verişi olduğunu göstermektedir. Fakat bu bağ bize öyle karmaşık ve dinler tarihi tarafından öylesine sebep-sonuç ilişkisi içerisinde belirlenmiş olarak sunuluyor ki, ondan doğrudan bir netice çıkartmak mümkün değildir. Gerçekten de bu bağın dinlerin klanik geçmişlerindeki kaynağı, kendini evrensel dinler tarafından biçimlendirilen şimdiki kültüre taşımamızı yasaklamaktadır. Her halükarda insanların aktüel düşüncelerinde kutsal realitelerin her iki türü de net olarak birbirinden ayrılmıştır. Bu sebeple kutsal teriminin ortak kullanımı lenguistik bir mecazdan ibaretmiş gibi görünmektedir. Esasen anlamın ortaya çıkışı da bu mecaza dayanmaktadır. Daha önce göstermeye çalıştığımız gibi hem kültürel hem de lenguistik bir sapma sadece dinî şeylere mahsus olan bazı unsurları temel insanî değerler üzerine taşımıştır. Her iki tip kutsal hakikat karşısında takınılan tutumların birbirine yakınlığı, sadakat, saygı, sonsuz ve

anlamsızlıktan kurtulmuş bir hayatın beklendiğini içeren bu mana akışını harekete geçirmiştir.

Bu mecazî yer değiştirmede bazen insan kutsalın dünyevileşmesinin işaretini tanıdığını sanabilir. Bu durumda da kişi, tabiat üstüne dayandırılmış bir din yerine tanrısız bir din ikame etmiş olabilir. Fakat bu, kutsal hakikatlerin çift tabiatlı yapısını kabul eden müminin tutumuna uygun değildir. İnançsızlara da, ilahî bir varlıkla kurulan dinî ilişkilerin üstlendiği fonksiyonların insanî değerler tarafından doldurulacağı da ispat edemez. Kutsalın dünyevileşmesinin sosyolojik teorisi de, yanlış bir varsayımla, kutsal özün ilahîden insanî olana yer değiştirdiği fikrinden hareket etmektedir. Sıfatın semantik tahlili de bizi, kutsal bir nesnenin yer değiştirmesi teorisini metaforik bir sapma teorisine değiştirmeye zorlamaktadır. Çünkü mecaz yoluyla yeni bir teorinin doğduğunu şuura göstererek yeni bir mana imal edilebilir. Kutsalın iki tipi arasında bir tabiat aynileşmesinden bahsetmek, aslında sıfatı varsaymak ve ister dinî isterse insanî şeylerde olsun kimlik edinmek isteyen öz ve kudreti kabul etmek demektir. Bu yorumlarda, dinin mahiyeti ve kaynağı hakkında doğrulanmamış sosyolojik ve psikolojik nazariyelere dayanılarak ve Platoncu bir iz takip edilerek semantik bir yanlış yapılmıştır. Asıl mesele bu yeni mananın mecazî mahsulünün dine ve insanlığa neler kazandıracığını bilmektir. Bu konuda “kutsal” kavramının aktüel görünümleri hakkında yapılacak bir tahlil bizi aydınlatabilir.

2. Kutsal

Kutsal olarak kabul edilen realitelerin ortak bir özü olduğu reddedilirse, isim olarak ele alınan bu terimin hâlâ belirlenebilir bir anlamı ve güvenilir bir kaynağı olabilir mi? Aslında kullanılan dil bunu telkin etmektedir. Kutsal kavramı, tarihî olarak, din ilimlerinin yanlış ve şüpheli spekülasyonlarından doğmuş olsa bile, her halükarda, dinî olanla şu veya bu şekilde ilişkileri olan bir tecrübeyi ifade eder gözükmektedir. Bu kavramın gerçekliği hakkında bir karara varabilmek için yeni

analizler aracılığıyla onun ifade ettiği anlam alanını sınırlamak gerekmektedir. Zira kültürel bir fenomen olmasına rağmen, hiçbir a priori felsefi spekülasyon kutsalın ne olması gerektiğine bir karar verememektedir.

Böylesi bir tahlili doğrudan yapmak mümkün değildir. Nitekim eğer liguistik bir asıl arama ve kavramsal bir tecrit tuzağından kaçmak istiyorsak kutsallıkla sıfatlanmış nesnelere üzerine yapılan araştırmalara dayanamayız. Bu noktada uygulanabilir bir metot, kişilerin, kutsal hakkındaki tecrübeleriyle ilgili yazılarını tahlil etmek olabilir. Aynı zamanda böylesi bir araştırma “kutsal” hakkındaki kendi tecrübelerini anlatabilecek kişiler üzerinde yapılacak bir anket ile tamamlanabilir. Böylece kendi kurucusunun subjektif düşünce ve tecrübeleri içerisine hapsolmuş bir fenomenolojinin keyfiliğinden de uzaklaşmış olunacaktır. Biz daha teknik bir usulü takip ederek, liguistik bir vasıta olan semantik anlam analizini tercih ettik. Bu, edebiyattan ve ön hazırlık mahiyetinde yapılmış bir anketin materyallerinden seçilmiş bir sıfat listesidir. Anket uygulanan gruptan bu sıfatları uygun buldukları şekilde kutsala atfetmeleri istenir. Böyle bir tahlilin, kişilerin şahsî olarak kabul ettikleri kutsalın anlamları hakkında belirli ve sayılarla ölçülebilir bilgiler verme avantajı bulunmaktadır. Bu yaklaşımda semantik çözümleme aracılığıyla ve oradaki semantik bağlantılarla ilişkili olarak kutsalın pek çok anlamına ulaşılmış oluruz. Böylelikle biz, bir kelimenin değerini, farklı bağlamlar içerisinde ortaya çıkaran, liguistiğin temel bir kaidelerini uygulamış oluruz. Temel kavramların, büyük bir kısmının şuur dışında kalan dil kaideleri içerisinde yerleşen değişik anlamlara sahip olduklarını gösteren bu kanun psikanaliz tarafından yeterince tanıtılmıştır. Psikanalizin serbest çağrışımından farklı olarak bizim çalışmamız zorunlu bir çağrışımı içermektedir. Aslında bu yöntemin “anlamı” ortaya çıkarma gücü daha sınırlıdır. Ancak analitik durum dışında, semantik belirsizlikleri ortaya çıkarabilecek tek metot da budur.

Kutsal

Kutsal ile tamamen dinî alan arasındaki farkı açığa çıkartmak için biz semantik analizimizi “*kutsal*” ve “*Tanrı*” kavramları üzerine ayrı ayrı tatbik ettik². Malzemeyi teşkil eden kök anlamlar bir farklılaşmaya imkan verecek şekilde seçildi. Şöyle bir hipotez kurmuştuk: Bizim araştırma sahamızda iki temel boyut vardı: Bunlar da *sembolik derinlik* ve *sembolik yükseklik*tir. Yakınlık-uzaklık ve sonluluk-sonsuzluk gibi diğer boyutlar Tanrıyı ve kutsalı farklı şekillerde vasıflama imkanına sahiptir. Tercih ettiğimiz boyutlar, semantik alanımızı tam anlamıyla açığa çıkarmasalar bile, en azından bir kutsalın varlığını ve bununla birlikte dünya ve din ile ilişkileri içerisinde onun özelliklerini belirlemeye kafi geleceğini düşünüyorduk. Bu araştırmaya göre kutsal özel bir varlık alanını temsil etmektedir. Onun statüsünü antropolojik, felsefi veya teolojik bir a prioriye dayanmaksızın, kendisindeki manaları ortaya çıkaran semantik çağrışımlar üzerine gidilerek tespit etmek gerekir. Semantik veriler üzerine yapılan bir çok istatistiki çalışma, kutsalı değişik derunî manaların vasıfladığını ortaya koymaktadır. Bunlar; “*içsellik*”, “*gizlilik*”, “*muğlaklık*”, “*hayatî güçler içinde kökleşme*”, “*gizemlilik*”, “*temel kaynak ve asıl*”, “*kendi içine dönmekle ancak erişilebilen*”, “*saklı*”, “*sır*”, “*bereket*”tir. Bu manalara diğer bir araştırmanın semantik ve istatistiki olarak ortaya çıkardığı anlamlar da benzetilebilir: Bunlar ise; “*yaşayan her şeyde var olan dinamik güç*”, “*her an mevcut olan gaybî hakikat*”, “*benlikte derûnî olarak bulunan*”, “*dünyada her varlığın kendine döneceği*”, “*insanda bulunan en derin hakikatlerin asıl sembolüdür*”³.

Bizim anket yaptığımız kişiler kutsalı tarif eden bütün aslî manaları Tanrıya atfetmektedirler. Ancak bu manalar Tanrıyı tarif etme hususunda yeterli değildir.

² Bu araştırma bir öğrencimiz tarafından gerçekleştirilmiştir. Bk. R. Richard, *Les dimensions de hauteur et de profondeur dans l'image de Dieu et du sacré*, Louvain Psikoloji Fakültesi Lisans Tezi, Temmuz 1973.

³ Godelieve Vercruyse, “The Meaning of God: A Factoranalytic”, *Social Compass*, (XIX) 3, 1972, s. 347-364.

Çünkü Tanrı kavramı, kutsaldan farklı olarak, derinliğin sembolik boyutunu ihtiva ettiği gibi yüceliğin de sembolik boyutunu ihtiva etmektedir. Dikkat çekici bir tarzda onu çağrıştıran yücelik manaları “*kadir*”, “*hakim*”, *saygı değer*”, “*yücelerin yücesi-şanlı*” ve “*kral*”dır. Yine sözü edilen ikinci araştırmadaki, inanan insanların şahsî bir Tanrıya atfettikleri ve kendi içerisinde bir birlik oluşturan “*dünyanın tanzim edicisi ve prensibi*”, “*üstün ve kuşatıcı bir gerçeklik*”, “*her şeyin kendisine döneceği*” ve “*varlıkla ilgili nihaî meselelerin çözümü*” gibi sıfatlarda bu bağlamda değerlendirilebilir.

Kutsal sadece *derinlik* boyutuyla belirlenmez. O aynı zamanda *yücelik* boyutuyla belirlenmiş bir aşkınlık ile de ilişkilidir. Nitekim giriş mahiyetindeki semantik tahlilde derunilikle ilgili sıralanan dinamik terimler anlamlı bir şekilde yüceliği de atfedilmiştir. Kutsal ile olduğu gibi, Tanrı ile de özdeş olarak kullanılan bu anlamlar ise; *gerçek olana götüren, en şahsî olarak bizimle ilgili olan biz, eşyaya ciddiyet veren, var olan her şeyi bilen, kendi yegane değerini insana vahyedendir*. Öte yandan yüceliğin dinamik manalarıyla derinliğin dinamik anlamlarının birbiriyle örtüştüğünü görmekteyiz. Bu bağlamda *aşkın, yüce, büyüleyici cazibe* ve *hayranlık uyandıran* şeklindeki vasıflamalar, Tanrıyı olduğu kadar, kutsalı da nitelendirmektedir. Bu iki semantik kanalın kendi dinamik manalarında üst üste gelmesi bize gösteriyor ki, “kutsal” kendisinden daha öteye uzanan, hayranlık uyandıran ve insanı belirli bir Tanrıyla ilişkiye sevk eden bir yüceliğe sahiptir. Buna karşılık Tanrıyı belirleyen yücelik boyutu, varlığın kendi derinliğinde kendini aşan bir çağrıyı ifade etmektedir.

Kutsala teorik olarak yüklenmiş olan aşırı mana yükü atılırsa, o artık, bir dil hilesi olmaktan çıkar. Bu kelime sıfat niteliğindeki deyimlerin sınırlamaya imkan veremedikleri bir varlık sahasını belirtmektedir. Öte yandan sıfatlar daima niteledikleri isim tarafından sınırlanmış bir gerçekliği ifade ettikleri halde, kutsalı açıklayamamaktadır. Çünkü kutsal, tartışma götürmez bazı gerçekliklere atfedilen

Kutsal

yüce nitelikler üzerinde gerçekleştirilen teorik bir soyutlama olarak ortaya çıkmamaktadır. Terim her ne kadar sembolik değerini sadece felsefi bir düşünce ve psikolojik bir yorum gerektiren kavramlarla bulmuş olsa da esasen onun kendine ait hususî bir temeli vardır. Kutsalı karakterize eden ilk şey, onun gündelik hayat ile Tanrı arasındaki aracılık halidir. Kuşkusuz o, varlığın ve dünyanın hususî bir boyutu olarak ortaya çıkmaktadır. Bizim anket yaptığımız kişiler kutsalı ne Tanrı ile ne de tabiatüstü bir varlık ile özdeşleştirmemektedirler. O din dışı olana zıt değildir. Çünkü ona atfedilen bütün manalar, onun kendi zatında bir aşkınlık taşıdığını göstermektedir. Eğer onu menfiliğine göre bir yere yerleştirmek istenirse, bu sefer de onu olgunun basitçe varlığının, tesadüfî gelişen olayların, mümkünün olasılığının ve zamanın faniliğinin karşısına koymak gerekir.

Kutsal özün var olduğunu kabul edince, onun algılanması ile daha önce tahlil etmiş olduğumuz sıfatla nitelendirme arasındaki bağı yeniden ele alabiliriz. Tahlilimize göre “kutsal” sıfatının “evlilik” ve “vatan” gibi olgulara verilmesi tesadüfî değildir. Zira bunlar insanın kendi insanlığında varlık bütünlüğü ile birleşen iki hakikattir. Bu hakikatler kendini değişmez kabul ettiren içkin bir aşkınlık üretebilmek için tabiat ve kültüre girerler. Bu sebeple bu tip gerçeklikler kutsalı temsil ederler. Bunlar okkült ve bulanık bir mana içeren tabiatüstünün dünyadaki kırılmaları değil, aksine insanın kendini gerçekleştirmek için kendini feda ettiği insanî olgulardır.

Şayet kutsal dünyada içkin bir sır ise, Tanrı hem açık ve gizli bir içkinlik hem de aynı zamanda insan ve dünyanın dışında bir aşkınlıktır. Aslında varlığın temelinde olan her şey kutsal kavramını aşan farklı bir şeydir. Ancak, bizim anket uyguladığımız kişilere göre, Tanrı, R. Otto'nun kabul ettiği manada, tamamen “Diğer” değildir. Bilakis o, dünyanın içine karışmış içkin olan bir boyuttur.

Tanrının içkinliği ile birleşmiş olan dışsallığı onu yapısal olarak insanla belirli bir ilişkiye sokmakta ve karşılıklı ilişki için ifadesini bulan bir alan açmaktadır.

Buna karşılık kutsal her ne kadar belirli bir varlık sahası kurmuş olsa da onun nitelenmiş bir hüviyeti yoktur. İnsan kutsalla ne kendini yüz yüze hissedebilir ne de ona hitap edebilir. Kutsal “O”nun anonimliği içerisine dahildir. Dolayısıyla “ben” ve “sen”in karşılıklı subjektiflik düzeninde yer almaz. Yüceliğinin aşkınlığından dolayı dünyadan ayrı olan tek Tanrı, insanın, kendisini kendi insanî hüviyeti içerisinde karşısına koyabileceği “Diğer”dir.

Tanrı, dünyanın sınırları dışında içkin bir kutsallık ihtiva etse de, tecrübenin konusu değildir. Buna karşılık içsel bir sır ve her şeyin kaynağı olarak kutsal, kendi varlığına yönelen ve varlığın hissedilen boyutunun şuura ulaşmasına imkan hazırlayan insanla iletişime girer. Kutsal tamamen derinliğin tecrübesinin nesnesidir. Bu öyle bir derinliktir ki, buradaki evrensel ve ortak bir temelden öznellik ve nesnellik birlikte doğmaktadır. Bu içsel tecrübeye insan, kendinin kendisiyle aynı olmadığını, ama bir aslî ve bakî varlığın kendinde var olduğunu ve onun kendini kuşattığını anlar. Hüviyeti belirlenemeyen bu anonim varlık bazı dinamik özellikleri ile öznenen ayrılır. Kutsalın derinliğinin tecrübesine dahil bir eylem, insanı, dünyanın ötesinde var olan aşkın bir varlığa doğru sevk eder. Kutsalın tecrübesi, böylelikle, insanı tamamen “Diğer” olan Tanrıya ulaşmaya müsait hale getirir.

Zaten derinlik ile yücelik arasındaki dinamik alış-veriş sonsuzun yaşayan muhtevası değil midir? Biliniyor ki, P. Tillich “*sonsuz*” kavramından varlığın onun üzerinde kendi kendini ifşa ettiği ve dinî inancın beşerî boyutunun yerleştiği alanı anlamaktadır. Gerçekte de “sonsuz” kavramı mükemmeliyet arzusunun ortaya çıktığı ve ontolojik sorgulamanın meydana geldiği bir anlamı çağrıştırmaktadır. Fakat Tillich metafizik ile öznel psikoloji arasında bir tercih yapamadığından dolayı, “sonsuz”un öznel ve nesnel anlamları arasında kararsız kalmıştır. Sonunda o, ancak öznel tecrübenin metafizik bir yorumu ile subjektivist bir rölativizmden kurtulabilmiştir. Bizim semantik tahlilimiz gösterdi ki, kutsalın tecrübesi, her türlü

öznel kaygıdan ve bütün metafizik teorileştirmelerden önce, kendini insanın hissî algısına empoze etmektedir. Kutsal, varlığın objektif bir boyutu olarak tezahür eder. Arzuyu tahrik eden ve bir mana arayışını gerekli kılan da onun varlığındaki belirsizliktir.

III. DİNDEKİ KUTSAL

Günümüzde din, kutsal alanı ile ilgili olan inanç ve ibadetlerin bütünü olarak tarif edilmektedir. Bunun yanında kutsalın bizim semantik tahlilimizde almış olduğu anlam, din ile kutsalın kabulü arasında doğrudan bir özdeşlik olduğunu onaylamamaktadır. Çünkü bizim anket yaptığımız kişilerin tecrübelerinde yerleşmiş olduğu şekliyle kutsal, ne ilahî bir varlığa imanı, ne de ayinlerle temsil edilen tabiat üstü bir kudreti içermektedir. O halde biz, kutsalın tecrübesi ile din arasındaki farklılık problemini ortaya koymak zorundayız. Bundan sonra da dinin kutsal kavramına atfedilerek tanımlanıp tanımlanamayacağını sorgulamak zorundayız.

Bazıları bizim araştırma grubumuzun Tanrı'dan ve dinden farklı olarak ifade ettikleri kutsalın gerçek kutsal olmadığını iddia edebilirler. Ancak, düşünce tarihine ait olan bir kavramın gerçek muhtevasının ne olması gerektiğini belirleme hakkını kim kendisinde bulabilir? Aslında kutsal kavramının soyutlanmak istenmesinin sebebi, bazı din teorilerinin varsayımlarının dikkatsizce ele alınması ve teorik kurguların tekrarlanmasından başka nedir ki?

Eğer kutsal kavramı dini tarif etmek ve ayinlerin objelerini belirlemek için kullanılacaksa, her halükarda onu bir güç olarak anlamak gerekir. Bunu, bizim deneklerimizin tarif ettiği kutsaldan ayıran temel özellik de budur. Şüphesiz kutsalın tecrübesinin saf sembolik ifadelerinden başka bir şey olmayan ayinlerin var olduğu da düşünülebilir. Gerçekte de kutsalın derûnî anlamına vücut, ses ya da şekil veren sanat eserleri de onun adeta ritüel bir form haline gelmesinden ibarettir. Görünür dünyanın ilhamı olan sanat, bizim kutsala tanıdığımız anlama uygun olarak, dünyanın kutsal boyutunu ortaya kayabilir. Ancak sanatın etkileyici bir

eylem neticesinde bir durum değişikliği meydana getirme niyeti yoktur. Halbuki, kelimenin tam anlamıyla söyleyecek olursak, böyle niyetin bulunmadığı dinî bir ayin söz konusu değildir. Tecrübenin sembolik bir ifadesi ve bir tutum olmasının veya örtülü işaretlerde bulunan kutsalın açığa çıkmasının ötesinde her ibadet aslında bir faaliyettir. Günümüzde dinin temel problemini meydana getiren ve en fazla sıkıntıya sebep olan da bu aktif sembolik hareketlerden oluşan ayinlerdir.

Öte yandan bulanık olmasına rağmen sık sık dinî ayinlerin yorumlanmasında kullanılan “takdis” deyiimi bize şunu göstermektedir ki, “ayin” ilahî olduğundan dolayı açıkça verilmemiş olan kutsalın gerçekleştirilmesidir. *Ayinlerle ortaya konulan bu kutsal*, kendisini daha önceden var olan bir varlık olarak şura hissettirmedeği için *tecrübe edilen kutsalla* bir ve aynı olamaz.

Eğer kutsal kavramının birbirinden bu kadar farklı iki anlamı varsa, onu ayinin ortaya koyduğunu söylememin mümkün olup olmadığını sorgulamalıyız. Esasen, kutsal kavramı, din teorilerinin dışında, ayinlerin gerçekleştirmek istediği tabiatüstü gerçekliği ifade etmemektedir. Şimdi eğer elimizde ayinleri ve dini açıklamak için kutsal isminden başka bir şey yoksa, bu durumda söz konusu kavramı kullanan din teorilerini güçlendiren belirsizlikler içerisinde kalınmaktadır.

Din ile dinler öncesi kutsal arasındaki ilişkiyi aydınlatabilmek ve dindeki kutsal kavramının çok anlamlılığını ortadan kaldırabilmek için, öncelikle, çoğu yazarların a priori bir doğru olarak kabul ettikleri kutsalın melezleşmiş anlamını bize intikal ettiren din teorilerini tenkitçi bir tarzda yeniden ele almamız gerekir.

XIX. asır ilkel kabile dinlerine büyük bir ilgi uyandırdı. İlkel kabul edilen dinî formlara başvurularak gelişmiş dinler açıklanmaya çalışıldı. Dinlerin bilimsel olarak yorumlanmasında evrimci teori ve işlevselci düşünce tarzı hakim oldu. Burada söz konusu olan şey ilkel kabile dinlerini, arkaik bir zihniyette yerine getirdiği sosyal ve psikolojik fonksiyonları aracılığıyla anlamaktı. Evrimci teoriye göre, bugün çok gelişmiş olan dinler ilkel kutsalın şekil değiştirme kanunlarıyla

anlaşılabilir. Fakat kutsal, temelde, ilkel bir kategori ise, bu durumda gelişmiş dinlerin, arkaik zihniyete bağlanarak kavranabilmesi söz konusu olmaktadır.

XIX. asrın antropologları eski dinleri araştırırken, haklı olarak, ayinlere büyük önem verdiler. Ayinler onlar için bilmecenin esasını teşkil ediyor ve dinin sınırlarını içinde barındırıyordu. Frazer, Durkheim, Hubert, Mauss, Freud ve Van der Leeuw şunu fark ettiler ki, dinleri ayinlerden bağımsız bir şekilde sadece inanç sistemleri olarak incelemek mümkün değildir. Öyleyse dinleri ayinlerin yorumlanması aracılığıyla açıklamak gerekir. İnançları da dünya hakkında ilkel teoriler olarak görmek mümkündür. Buna karşılık, pozitif ya da negatif aksiyonlar olan ayinler hem organize fiiller olmaları hem de manipüle edilen gücün spesifik unsurlarını taşımaları sebebiyle, dinleri dünyevî sistemlerden ayıran asıl özü ortaya koymaktadırlar. İşte kutsal olarak adlandırılan budur. Bu aynı zamanda büyüün objesi olarak tanımlanır. Dini büyüsel pratiklerle sınırlamayan Durkheim dahi inançları dinlerin esasını sayan akılcı teorileri reddetmiştir. Ona göre din, her şeyden önce bir dünya görüşü değildir; fakat tabiatüstü güçler üzerinde bir etkinliktir. İnançlar cemaatin coşkunun anlarında ortaya çıkardıkları kutsal güce sembolik figürler verirler. Bir defa kolektif faaliyet ile ortaya çıkan dinî fikirler, kendilerine has kanunlarıyla, varlıklarını bağımsız olarak devam ettirirler⁴.

Durkheim'in sosyolojik yorumu gerçekte sosyal psikolojiye dayanmaktadır. Öte yandan diğer bazı yorumlar ise, heyecan ve gereksinim hakkındaki psikolojik teoriler yardımıyla büyü kutsalı anlamaya çalışırlar. *Totem ve Tabu*'da Freud kendi açısından dinleri ele alıp, onları birleştirmeye ve onlara bilinçdışı psişizmin analizi aracılığıyla bir temel vermeye çalıştı. Freud, kutsalın çift yönlü anlamını faydalı ve yıkıcı, saf ve karışık bir güç olan tabu ile özdeşleştirerek, onu (kutsalı) libidonun bir ürünü olarak yorumladı. Ona göre kutsal, mahremler arası cinsel ilişki

⁴ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912.

sembolleriyle dolu olduğundan dolayı tehlikeli ve mülevves (kirli) tir. Fakat kutsal yine de, kudretin hayalî bir temsilini oluşturmaktadır.

Büyük ayinleri ile ilgili bütün teoriler, aralarındaki farklılıklara rağmen, anlamını bireysel ya da sosyal psikolojide bulan, faal bir kutsal dinin çekirdeği olarak kabul etme hususunda ortaklırlar. Bu bağlamda, “mana”, “tabu”, “tabiatüstü”, “kötü ruh” kutsalın temel anlamını oluşturmak için birlikte bulunurlar. Bütün eski antropolojilere göre kutsal ilkel zihniyetin ilkel bir ürünüdür. Din belirsiz kutsala girişi ve onun kullanımını düzenlemektedir. Onun yıkıcı istilasından dindışı alanı korumakta, kutsalın gücünü artırmasıyla tabiatı, insanı ve toplumu faydalandırmaktadır.

Günümüzde antropolojik birçok araştırmanın dinlerin yorumlarını köklü olarak değiştirmiş olmasına rağmen bu anlayış din fenomenolojisi, din sosyolojisi ve din psikolojisinde varlığını devam ettirmektedir. E. E. Evans-Pritchard, V. W. Turner, Cl. Lévi Strauss ve Mary Duglas gibi bilim adamlarının araştırmalarına dayanarak, dinlerin ilk kaynağı ile ilgili konuşacak olursak, çift kutuplu ve manipüle edilebilir güç olan faal bir kutsal kavramını mitlerden arındırmaya imkan verecek birkaç tez ileri sürebiliriz. Dinin evrimci yorumu, bu konuda pek fazla bir bilgiye sahip olmayan bir etnologun sadece bir fantazisinden ibarettir. Zira, ne kadar geriye gidersek gidelim, tanrılara veya ruhlara, hatta tek Yüce Tanrı'ya inancın belgelerini buluyoruz. Öte yandan değişik inançlar da bir arada bulunabilmektedir⁵. Büyüye gelince, bugün, onu inançların bütününden ayırmanın imkansızlığı açıktır. Öte yandan büyüün etki, büyücinün otoritesini ve gücünü kabul eden kurulmuş bir topluluğun inancını gerektirmektedir⁶. O halde hiçbir ferdî psikoloji ayini tek başına açıklayamaz. Büyüyle ilgili ayinler ne sadece ne de ilk planda tabii verileri değiştirmeye çalışan hayalî bir tekniktir. Aksine o, insanı kainatın düzeni içine

⁵ Bk. E. E. Evans-Pritchard, *Theories of primitive religion*, Oxford, 1965, s. 26; Fransızca çevirisi, *La religion des primitifs a travers les théories des anthropologues*, Paris 1071, s. 32-33.

⁶ Bk. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, “Le sorcier et sa magie”, c. IX, Paris 1958.

Kutsal

yerleştirmeyi veya toplumun üzerine kurulduğu sembolik düzeni yeniden onarmayı hedefler. O hayali olmaktan uzak, sosyal ilişkilerin ve nesnelere özelliklerinin derin bilgisini gerektiren kesin kanunlara uyar⁷. Büyü ise çoğu zaman bunları, doğaüstü varlıkların kudreti, insanların iradî fiilleri ve tabii varlıklara atfedilmiş güçler olmak üzere ayinlerin ifade ettiği ve birbirinden net olarak farklılaşan üç temel sebeple açıklamaya çalışır⁸. O halde ayin tabiatüstü başıboş bir gücü ele geçirdiği için değil, mevcut ve belirlenmiş enerjileri harekete geçirdiği için etkili olmaktadır. Böylelikle ayin kendi dışında var olmayan tabiatüstü güçleri tabii varlıklara eklemektedir⁹. Bu anlamda ayin bir kutsalın oluşturulması olarak kabul edilebilir. Dinî olarak kurgulanmış bir evreni ortaya koyduğu için ayinin kendine has bir etkileyciliği vardır. Bu sebeple antropologlar, kutsalın, sadece saf ve saf olmayanın karşıtlığına benzeyen, bir çift kutuplulukla tanımlanmasına karşı çıkmıyorlar, aynı zamanda, dini, kutsal ile dindışının arasındaki zıtlıkla- ki bu zıtlık burada tali ve izafidir- karakterize etmenin de uygun olmadığına hükmediyorlar.

Birkaç antropolojik verinin kısaca hatırlanması bile, aktif kutsal kavramının, dinî evrenler hakkında dile getirilen teorik soyutlamalardan hareketle oluşturulduğunu göstermektedir. Faal kutsal ancak, içinde ruhlar, tanrılar ve tanrı gibi tabiatüstü güçlerin bulunduğu sembolik sistemler içerisinde var olabilir. İnsanın özel figürler vereceği yaygın bir güç önceden yoktur. İnsan ve kozmos sembolik bağlardan oluşan bir hatla tabiatüstü varlıklara bağlandığında, tabiatüstü güç bu tabiatüstü varlıklardan aksiyonlar vasıtasıyla doğar. Şu halde dinlerin özü kutsalın belli belirsiz algılanmasında değil, aksine tüm varlıkları kuşatan sembolik

⁷ Bk. Mary Douglas, *De la souillure: Essais sur les notions de pollutions et de tabou*, Paris 1971, s. 77-90.

⁸ M. Mauss bu husus üzerinde ısrar eder. Bk. "Esquisse d'une théorie de la magie de 1902-1903", *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950, s. 67-72.

⁹ E. E. Evans-Pritchard, *La religion des primitifs a travers les théories des anthropologues*, s. 106.

düzen içerisinde aranmalıdır. Dinler bu sembolik düzene içerisine, bütün varlıkları ve farklılıkları aralarındaki organize ilişkileri de dikkate alarak yerleştirirler.

Dil, mitolojiler ve dinler gibi bütün şeyler öncelikle global sistemler kurarlar. Diğer taraftan dinler ve mitolojiler arasındaki bu sıkı benzerlik, dinlerin de yapı fenomenleri olduklarını gösterir. Yine aynı nedenden dolayı, ayinler, yasaklar ve hatta tanrıların isimleri gibi her şeyin manaları inananların şuurundan değişik derecelerde uzaklaşabilirler. Mitler ve ayinler kutsalın bir ifadesi değildir. Bunlar önceden mevcuttur. Eğer bir kutsal varsa bu, hakikatler onu meydana getirdiği için vardır.

“Mana” üzerine yapılan çalışmalar dinlerin yapısalcı yorumunu desteklemektedir. Global bir gerçeklik olan dinin içinde var olan kutsalın nasıl anlaşılması gerektiği hakkında da bu çalışmalar bize yol göstermektedir. Önceleri, “mana” içinde, bazı varlıklar, sözler ve fiillerde talî şekilde yoğunlaşmış olarak bulunan bir ilk kutsalın var olduğu sanılıyordu. Kutsalın yerli ismi olan mana mefhumu büyükünün orijinal bir açıklamasını vermiş gibi görünüyordu ki, modern bir psikolojik teori bunu duygusal düşünce alanına irca etti. Nitekim Evans-Pritchard dinleri anlamak için, M. Eliade’ın da evrenselliğini kabul etmediği, çok bilinmeyenli bir anlam taşıyan “mana” kavramından vazgeçmenin daha doğru olacağına dikkat çekmiştir¹⁰. Öte yandan, M. Mauss’a göre “mana” kutsaldan daha evrenseldir ve onu içine alır¹¹. Burada asıl önemli olan husus “mana”nın artık ilk ve duygusal bir veri olarak kabul görmemesidir. Levi Strauss’a göre bütün bunlar idrak edilemeyen bir bütünlüğün gerektirdiği öznel düşüncelerdir¹². Bu kelime, somut varlıklar arasında kurulu ilişkilerin bütünlüğünü ifade etmek için, kolektif, apriori ve yapay bir hüküm tarafından meydana getirilmiştir. Vakıa varlıklar arasında

¹⁰ M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957, s. 171-174.

¹¹ M. Mauss, *Sociologie et antropologie*, s. 112.

¹² Mauss’un eserinin *Sociologie et antropologie* adlı eserinin “Giriş” kısmı, s. XLVI.

büyüsel operasyonlar aracılığıyla tamir edilmek istenen bir ilişki vardır. İşte mana kavramı bu birliğe işaret eder. “*Mana*” kavramının bir yargının meyvesi olduğu fikrini takip ederek Levi Strauss onu akılcı bir anlamda yorumladı. Bu, iletişimin bütün türlerinde olduğu gibi, bilgi akışında da aynı anda hem kendisi, hem de başkası ile ilişkide olan, tabii olarak varlıktan varlığa intikal eden, diyalogun elemanları gibi şeyleri kavramaya engel olan muhalefeti ortadan kaldıran sembolik bir düşünceye yine düşünce tarafından verilmiş bir sentezdir¹³. Levi-Strauss’a göre “*mana*” içine insan oğlunun bir sürü anlam doldurduğu kaypak bir kavramdır. Çünkü evren, baştan beri insanlığın tanımayı ümit ettiği her şeyi ifade etmektedir¹⁴. İsimler alanı ile isimlenmiş varlıklar alanı arasındaki boşluk insan düşüncesinin kaynağını ve sınırını teşkil etmektedir. İşte bilinç bunu “*mana*” kavramı ile ifade etmektedir.

Ani ve sentetik bir yargı tarafından algılanılan bu anlam yoğunluğu, hayret edilecek derecede, bizim deneklerimizin kutsal olarak isimlendirdikleri şeyi hatırlatmaktadır. Ancak mana kavramının dini toplumun kolektif şuuraltından doğmuş olmasına karşılık, bizim ele aldığımız kutsalın manası, varlık ve anlamın gizli derinliklerinin öznel bir şuur algısından doğmaktadır. Bu nedenle, mananın, belirli düzenlerin önceden dile getirilmiş bütünlüğü gibi, sembolleşen bir evrenin kesin birliğine işaret etmesine karşılık; kutsal mefhumu, belirlenemeyen ve sınırlı kavramlarda saklı olan bir sonsuzluğu ifade etmektedir.

Öte yandan manayı anlam alanı ile sınırlandırmak da yetersiz görünmektedir. Çünkü anlam yoğunluğu hâlâ ayin operasyonlarının gücünü ifade etmemektedir. Levi-Strauss’un akılcı yorumu dil tarafından düzenlenmiş evrenin sınıflayıcı sistemlerini aşan ve onlara destek olan anlam ile sınırlıdır. Ayinin olabilmesi için, sembolik düzen tarafından belirlenmiş varlıklar arasında bir alış verişin olması

¹³ Aynı eser aynı yer

¹⁴ Aynı eser, s. XLVIII.

gerekmektedir. Eğer “*mana*” büyü ayinlerine benzer görünüyor, ama onlarla sınırlanmıyorsa; bu durumda onun, dinî olarak kurulmuş ve anlamlandırılmış bir evrene insanların girmesini sağlayan aksiyonları doğuran bir güç yoğunluğunu temsil ettiği düşünülemez mi?

Din hakkında yaptığımız değerlendirmelerimiz sonucunda, kavramın statüsünü iyice belirlemek şartıyla saf dinî bir kutsaldan bahsedilebileceğini düşünebiliriz. Eğer dinî kutsaldan bahsedeceksek, onu, ayinsel fiiller ve işaretler aracılığıyla dünya ile iletişime geçmiş olan ilahî mutlak kudret ve anlam yoğunluğu olarak kabul etmek gerekir. Diğer bir ifadeyle, dinî kutsal bir kutsama neticesinde eşyada, dilde ve insanda hazır duruma gelmiş tanrısallıktır. Buna göre, fikrî bir kavram olarak kabul edildiği müddetçe “dinî kutsal” kavramı korunabilir. O, birbirine aktif olarak bağlı olan tabii, insanî ve tabiatüstü varlıklar arasında etkili ilişkiler içinde ortaya çıkan alışverişi ifade etmektedir. Ayini icra eden insan, kurgulanmış evrenin bütünü tarafından meydana getirilen kudret sayesinde yerine getirdiği alışverişin kesişme noktasına yerleşmektedir. Saf dinî kutsal ancak ayinler tarafından taşınmak suretiyle var olabilir. Dinî kutsal ayini açıklamaz. Çünkü o ayini değil, ayin onu meydana getirmektedir.

Hurafeleri birer ibadet modeli olarak ele almak teorik bir yanılgıdır. Hurafe ayinsel kutsalın yalnızca bir yansımasıdır. O bir özel karikatürdür; tamamen obsesif nevroz gibi dinin yarı trajik, yarı komik bir karikatürüdür. Ancak Evans-Pritchard’ın da dikkat çektiği gibi, XIX. Yüzyıl yazarlarının çoğu dinî kutsal kavramlarını ve bu konudaki teorilerini hurafelere başvurmak suretiyle oluşturdular.

Halbuki, tabiatüstü kutsal kurumlaşmış bir dinin ne dışında ne de ondan öncedir. Din de, ayinler ve dil tarafından birbirine bağlanmış üç düzeyli (tabiat, insan, Tanrı) bir evrenin ifadesidir.

Sosyolojik ya da psikolojik hiçbir işlevselci teori sembolik sistemlerin- ki dinler daima böyledir- ortaya çıkışlarını açıklayacak güçte değildir. Psikolojik veya

Kutsal

sosyolojik fonksiyonlar dinleri mitolojiler ya da masallar gibi görürler. Çünkü bütün özel işlevler (mesela kaostan sıkıntısını taşımak gibi), ancak verilmiş anlamlı bir düzen içerisinde rol oynayabilirler. Onlar bu düzeni evrensel bir hakikat olarak ortaya koyamazlar. Evans-Pritchard, ilkel kabile dinleri üzerinde yaptığı tenkitli araştırmaları neticesinde, bunları açıklamak isteyen teorilerin eksikliklerine itiraz etmekte ve dinî ibadetler, semboller ve gösterilerin anlamlarını dinleri açıklamak amacıyla değil, sadece daha iyi anlamak için tahlil edilmesi gerektiğini söylemektedir. Biz de aynı görüşü paylaşıyoruz.

Şu halde dine has olan ve onu tecrübenin yaygın kutsalından ayıran temel özellik, farklı varlıklar arasında etkin bağlar kurup evreni düzenleyerek anlam yoğunluğunu belirlemesidir. Dinöncesi tecrübenin yaygın kutsalı dinde bulunmamaktadır. Gerçekte din, etkili bir şekilde öteki dünyanın var olduğu inancını yerleştirir ve ilahî hakimiyeti kurar. Ayrıca dindar fert, dinî fiiller tarafından değişikliğe uğramış beşerî işaretlerde ilahî varlığı okuyabilir. Öyleyse, din tarafından gerçekleştirilen bu ilahî görünebilirlik “*kutsal*” olarak isimlendirilebilir. İşte burada, bizim kutsala atfettiğimiz geçerli üçüncü anlam vardır. Gerçekte de, tabiatüstü değişimi gerçekleştiren ve ilahî olanı dünyaya yerleştiren kurumlaşmış din, bu faaliyetin görünür işaretlerini de bize verebilir: Din kendi dili aracılığıyla, ilahî bir referansla evrenin sembollerini kurgular. Dinî ifade tarzıyla ortaya konulmuş oldukları için görülür semboller, görünmez Tanrı ile tecrübe dünyası arasında aracı birer kutsaldırlar. Ancak bu dinî kutsal insan tecrübesinin doğrudan objekti değildir. O etkili bir dinî uyanışın ortaya çıkardığı inkişaftır. Halbuki din fenomenolojisi anlaşılabilir bir şekilde dini, bir ilk fenomen olarak kabul ettiği kutsal vasıtasıyla yorumlamaya çalışmaktadır. Bu şekilde, M. Eliade kutsalın tezahürünü dinlerin çıkış noktası olarak kabul etmektedir. Halbuki bu tezahürü dinler meydana getirmektedir. Fenomenolojiler dini birkaç tecrübeye ya da temayüle irca etmeseler de, dinden önce var olan ve dinin onun üzerine bina edildiğini kabul ettikleri, aslî bir vakıya dayandırmak eğilimindedirler. Açıklamacı

bir anlayışın takipçileri, evrensel bir hakikati, aynı zamanda basit ve evrensel bir esas aracılığıyla yorumlamak istiyorlar.

IV. HİRİSTİYANLIĞIN KÜLTÜREL BİR UZANTISI OLARAK ÇAĞDAŞ KUTSAL

Kutsal teriminin “*beşeri*” ve “*saf dinî*” olmak üzere birbirinden çok farklı iki gerçekliği içerdiğini gördük. Bilindiği gibi, “*dinî kutsal*” dinî ayinler ve kutsalın düşünsel boyutu tarafından belirlenen gerçeklik aracılığıyla, bir yandan evrenin başkalaşmasını içine alırken, öte yandan ilahînin dinî semboller içerisinde yansımalarını ihtiva etmektedir. Fakat kutsal teriminin saf dinî anlamı, bizim tecrübî semantik analizimizin ortaya koyduğu manayla aynı değildir. Bu kelime öncelikle insan şuurunda din öncesi bir tecrübeyi çağrıştırmaktadır. Şu halde biz kültürümüzün müstakil ve din öncesi bir kutsal kavramını nasıl ortaya çıkardığını araştırmalıyız. Zira bu kavram kendisini ortaya çıkaran güvenilir teorilerin bir mirası olsa bile, dinî bir değer ve anlam kazanmıştır. Esasen kutsal kelam, kutsal metinler vb. ifadelerdeki “*kutsal*” sıfatı spesifik dinî anlamını korumaktadır. Ancak bizim asıl problemimiz, çağdaşlarımızın ortaya koyduğu din dili ile belirlenmiş bütün anlam alanının dışında kalarak, onların tanrısal olana ait varlık bölgesini adlandırdıkları isim olan kavramla ilgilidir. Kutsal kavramı kullanılış tarzı itibarıyla bilgi taşıyıcıdır ve o bu özelliğiyle kültürel bir geçmişi nakletmektedir. Genelleşmiş ve az ya da çok dinî bir sebeple aynileşmiş olan bu terim, bütün modern kavram kargaşasını dinin üstünde taşımaktadır. Bu anlamda din varlığın ve kültürün ayrılmaz parçası olan anlam yoğunluğunun koruyucusudur. Kutsal ise dine duyulan saygıyı ifade etmektedir. Bunun yanında o, ekseri dinî septizmi ve aşkın bir varlıkla ilişki kuran dinî söylem ve ibadetlerin mitlerden ve sırlardan arındırılması eğilimini de dile getirmektedir. Gerçekten de içkin kutsalı yüceltmekle dinî alanın muhafazası arzulanır. Bunu yapmak için de dinler, kendilerinin ilkel ve gizli asıllarına ve bilinemez bir Tanrı ile geçici dünyanın arasına irca edilir.

Kutsal

Bugün artık kutsalın anlamı insanın dinî tabiatının ebedî bir ifadesi değildir. O, ruhun tarihî bir figürü ve dinî bir kaderdir. O, hem Hıristiyanlık hem de öznel şuur tarafından değişikliğe uğramış bir kültürün ürünüdür. Bu haliyle o, fonksiyonel ve akılcı dilin yok edemediği bir anlam birikiminin şuur tarafından idrakini temsil etmektedir.

Bilindiği gibi Judeo-Kristiyanizm, öncelikle, dini temelden alt üst etmiştir. Biz sık sık söylendiği gibi, “Ahit Dininin” tabiatı kutsallıktan arındırdığı için bir kenara atıldığına inanmıyoruz. Çünkü gerçekten de hiçbir din, ilk antropologların söylediklerinin aksine, evreni korkunç ve kaçınılmaz bir “mana” ile doldurmamıştır. Zira İsrail’in Tanrısına has olan şey, onun tek, gerçek, tamamen farklı, tabiatüstü güçlerin tamamına hakim ve dilediği gibi faaliyet gösteren bir Tanrı olmasıdır. Buna karşılık, ilkel kabile dinleri çoğunlukla ilahî sebepliliği, tabii ve tabiatüstü varlıkların rollerini dikkate almazlar. Faal, aşkın ve diğer bütün tabiatüstü güçlerden farklı olan “Yüce Tanrı” kendi vaadine güvenmeye çağırır ve hem niyet hem de eylem olarak sadece kendine ibadet edilmesini emreder. Yahve tabiatın verimliliğine ve toplumun değişmez kanunlarına nezaret eden eski bir ilah değildir. O, özgür iradeyle yerine getirilen bir bağlılığın işareti ve şartı olan özel bir itaati istemektedir.

Diğer dinlerdeki Tanrı veya tanrıları tanımaya imkan veren mitik söylem reel olarak imanı gerektirmez. Bu sebeple mitik söylemi dinlemeyi bir inanç olarak nitelendirebiliriz. Gerçekten de mit subjektif olmayan bir lisandır. Çünkü burada tanrılardan üçüncü şahıs kipiyle bahsedilerek, onlara kainatın sistemi içerisinde bir kimlik verilmektedir. Buna karşılık iman birinci şahıs kipiyle ifade edilmiş bir gerçeklikle ilişkilidir. Bu anlamda o, mevcut kainatın ötesindeki bir Tanrıya bağlanma olarak değerlendirilebilir.

Bana öyle görünüyor ki, İsrail’in Tanrısı ile İsa Mesih’in kainattan bu denli farklı oluşu, İlah ile müşahade dünyası arasında büyük bir boşluk meydana

getirmektedir. İnsan da bu boşluğu dinî olmayan çift tabiatlı bir kutsal ile doldurmaya çalışmıştır. Bu anlamda kutsal modern şuurda canlı olarak bulunan Tanrının bıraktığı bir izdir. Bu modern şuurun en önemli özelliği ise, dünyadaki içkinlikle dünyanın ötesinde bulunan aşkın Tanrı arasında tereddüt yaşamasıdır. Zaten biz günlük hayatta da gözlemekteyiz ki, imandan farklı bir karakter arz eden dinî duyarlılık, kendisini anonim bir kutsala bağlayarak ifade etmektedir. Çünkü, kutsalın anlamı imanın berisinde, fakat kasıtlı bir inkarın ötesindedir. Buna göre kutsal, doğrudan dinî olmayan, ancak kendisine dinî bir zihniyetin bağlanabileceği uçsuz bucaksız bir nitelendirir. Öte yandan inananlar “kutsal” ifadesiyle, dünyaya yayılmış ve varlığı her şeyden daha farklı olan (Gayr) bir Tanrıya bağlanmaya imkan veren yarı ilahî bir sıfatı kastetmektedirler.

Kutsalın manasının ortaya çıkışını sağlayan ikinci kültürel unsur da öznel şuurun oluşum sürecidir. Aslında Batı dünyasında öznelğin ortaya çıkması ilmî zihniyet ile ilişkilidir. Zira insan, dünyayı bilginin objesi olarak alınca, bu durum onun kendi öznelliğinin farkında oluş şuurunu da geliştirmiştir. Bu ise öznel bilim olan psikolojide suje ile objenin karşı karşıya getirilmesine zemin hazırlamıştır. Esasen bu da varlığın kutsal derinliğinin psikolojik açıdan keşfedilmesine yol açmıştır.

“Kutsal”ın ana teması öznel şuurun keşfedilmesiyle tezahür eder. Zira “kutsal” sadece ilkel dinler üzerinde yapılan çalışmalarda müracaat edilen temel bir kavram değildir. Aynı zamanda o, subjektif tecrübenin objesi olarak algılanmıştır. Nitekim Scheleiermacher, James ve Otto modern kutsalın tezahürünün temel safhalarını ortaya koymuşlardır. Onlar, bütün rasyonalist indirgemeciliğe karşı durarak, dinin aslını, bireyin öznel yapısı içerisinde tahlil etmekle korumak istemişlerdir. Onlara göre insan hem bilimlerin objektif dünyasının hem de rasyonel akıl dünyasının ötesine çıkarak, kendi varlığının temelleri üzerinde derin bir düşünceye dalmakta ve yarı ilahî bir yüceliğe boyun etmek zorunda kalmaktadır.

Kutsal

Aslında “dinî” olanın hissî bir tecrübenin nesnesi olarak tarif edilmesi ciddi sonuçlar içermektedir. Çünkü bu neticeler hem din dilini hem de sembolik müesseseleri oluşturan ve manalandıran gücü yeterince ifade edememektedir. Dinin duygu boyutunu ön plana çıkaran teoriler de tecrübe ile din arasındaki bağı ikna edici bir tarzda kuramamaktadır. Çünkü, burada, ilahî yücelik kutsal ile aynileştirilerek sözüyle ve işaretleriyle aktif olan bir Tanrının değiştirici kudreti göz ardı edilmektedir. Halbuki tecrübenin kutsalı (kutsalın tecrübesinden farklı olarak) temelde dünyanın vasıflandırılmasından ibarettir. Bu nitelendirme de, büyük olasılıkla, dinî mesajın ortaya koyduğu tek ve aktif bir Tanrının yüceliğine açılmaktadır. Bu arada, dinî olanın psikolojik ve fenomenolojik açıdan kutsala icra edilmesinin, özellikle şuur açısından, objektif dünya ile aklı özne ikiliğini aşan bir varlık sahasını ortaya çıkartmak gibi olumlu bir neticesinin olduğunu da söylemeliyiz.

Kutsalın tecrübesinin, dünyanın kutsiyetinin reddi ile cazibesini yitirmiş olan var oluşa yeni bir anlam verme arzusuna cevap verdiği de söylenmektedir. Ancak biz bu açıklamanın yanıltıcı olduğunu kanaatindeyiz. Çünkü bu ifade, dünyanın önceden yaygın bir kutsallıkla dolu olduğunu çağrıştırmaktadır. Fakat biz “dünyanın eski kutsallığı” derken, eski bir kültürel durumu anlıyoruz ki, orada din hem dünyayı bir işaretler ağı ile sarmakta hem de yeryüzünün kaynağı ve tabiatüstünün niteliği hakkında bilgiler sunmaktadır. Bu tür nitelikler ve güçler içerisinde tamamen farklı bir Tanrının varlığı mecaz olarak dile getirilir. Neticede ritüel objeler ve hareketler vasıtasıyla günlük dünyanın baskısından kurtulmuş olan insan, kendisini Tanrıya bağlanmış olarak bulur ya da böyle bir hisse ulaşır. Dinî niyet de, o kişiye, dünyanın dağmık gerçeklerini dikkatle okuma ve onları ebedî ile birleştirecek manasızlıktan kurtarma imkanını sunar. İşte tam bu noktada “din” kelimesinin “bir bağın kurulması” ve “dikkatli bir içe bakış” olmak üzere muhtemel iki anlamı karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda dünyanın kutsallıktan arındığını söylemek, onun hem parçalı özerkliğinin, hem de dinî söylemdeki kültürel

bulanıklığın kolektif bir tasdikinden ibarettir. Ancak, iman neredeyse doğal kabul edebileceğimiz açıklığını kaybeder ve objektifleşme dünyanın büyüsunü bozarsa, insan, daha subjektif olarak, kendisini kendi mana ve mutluluk arayışı ile karşı karşıya bulabilir. İşte bu, kutsaldan sıyrılmış ya da kutsallığını kaybetmiş bir kültürel ortamda kutsalın manasını yeniden ortaya çıkaran bir durumdur. Zira artık bu süreçte “*kutsal*” kendisinden uzaklaştıkça sonsuzluğa doğru subjektif yollar açan ilahî bir mevcudiyetin hatırası konumundadır. Her ne kadar insan gerçekten mevcut olan, diri ve canlı bir Tanrıya inancını muhafaza etse bile, kültürün kutsallıktan arındırılması, yaşanan var oluş içerisinde, ilhamın içselleştirilmesini güçleştirmektedir. Bu durumda insanın inandığı Tanrı ile olan bağı kopukluklarla ve kırıklıklarla sürüp gitmektedir. Bu sebeple insan, ilhamın kendisine sunduğu ifadeleri zati varlığa bağlı ve sonsuzluk vasfı gibi kutsalın bilincini oluşturan aracı bir tecrübeyle kavramaya çalışır.

V. NETİCE

Semantik tahlilimiz ve eski din teorilerinin tenkidi, bizi, “*kutsal*” deyimini sınırlamaya ve saflaştırmaya mecbur etmektedir. “*Din tarafından kutsanmış hakikatleri*” belirten bir sıfattan türetilmiş olan bu isim (kutsal), tecrübesi ve anlamı dinlerin kaynağını oluşturan tabiatüstü bir nesneyi temsil etme yanlısını doğurmuştur. Daha sonra R. Otto tarafından “*Aziz*” (Saint / Heilig) kavramından hareketle Tanrının özel bir sıfatı olarak dile getirilen bu kelime, dinî eserlerin kutsal kavramıyla doldurulmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte, her ne kadar, kavramın tarihi psikolojik, sosyolojik vb. din teorilerinin yüklediği yanlış manaları taşıyorsa da, dinin Tanrısı ile dünya arasında arabulucu bir güç olduğu için, yeni bir tecrübenin ifadesi haline gelen bu terim, kendini modern şuura kabul ettirmeyi başarmıştır.

Dinî olmayan kutsal hem dünya ve öznenen önce gelen hem de bu ikisini kapsayan ve destekleyen anonim bir sonsuzluk içermektedir. Bu anlamda “*kutsal*”,

bizzat kendi var oluşundaki gizli bölünmezliği ortaya koyan insan tecrübesinin temelini oluşturmaktadır. İnsan kendi varlığının temeline indikçe onu içsel bir farklılık olarak keşfetmeye başlar. Bu sebeple “ilk kutsal” Tanrı olmadığı gibi yine o, dini oluşturan da değildir. Çünkü “kutsal” nötr bir sonsuzluk olduğu için insan onunla konuşamamakta ve onunla bir anlaşma içerisinde olamamaktadır. Fakat “*din öncesi kutsal*” içsel bir sonsuzluğu temsil ettiğinden dolayı “*İlahî Ben*” ile insanî öznenin tezahürleri arasında bir bağ gerçekleştirebilir. Sezgisel tecrübe ve aşkın düşüncelerden kaçınılırsa, modern insan için, inancın Tanrısı, artık gerçek varlık adına hiçbir şey ifade etmeyen sadece saf bir mana olma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu noktada “kutsal” kavramı O’na (inancın Tanrısına) anlamlı ilk işlevini geri vererek O’nun anlamlılık değerini yeniden iade edebilir. Hatta inançsızlar için bile, “kutsal” kavramı ilahînin anlamının kendisiyle ortaya konulduğu, anonim ve yarı ilahî bir varlığın içerisinde ışık olarak bulunabilir. İnanca uygun olarak, değişik manaları taşıyan kutsal, kendi kaynağında çit kutupluluk ihtiva etmektedir. Bu anlamda o, kendini ilan eden ve yeniden tanınma arayışlarına mana katan ezeli bir “Ben”dir. Öyleyse henüz tam bir iman haline gelmese bile, din öncesi kutsalın hem Tanrıyı hatırlattığını, hem de yaratılmışlardan tamamen farklı olan Tanrı ile dünya arasında bir aracılık yaptığını söyleyebiliriz. Varlıkta ve dünyada mevcut olan yarı ilahi bir kutsalın tecrübesi, insanî gerçekliklere, din tarafından yeniden anlamlandırılmaya müsait bir boyut kazandırmaktadır. Bununla birlikte “dünyevî kutsal”, Tanrının ne olduğunu ortaya koyan din dilini mecazî bir yoğunlukla doldurma gücüne de sahiptir. Çünkü Tanrı kendisini insanın kullandığı dil çerçevesinde ilan ederken, dünyevî dil içerisinde mahpus ve mahsur kalma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Castelli’nin de hatırlattığı gibi, “*kutsal dil*”, temelde beşerî dilden pek farklı olmasa da, sırf dile getirme ve yaratıcı söz olan aslî kelamın oluşmasına imkan vermesi sebebiyle tüm gramer kaidelerinin ve sözlük anlamlarının dışına taşan manalar içermektedir. Dinî söylemler ve dinî işaretlerden önce gelen “*kutsal anlam*” şuuru sonsuzluğa açmakta

ve onu sonsuzluğu anlayabilecek bir hale getirerek, hiçbir dilin kendi kuralları çerçevesinde dile getiremeyeceği “Kelamî” kavramaya imkan hazırlamaktadır. Zira doğrudan anlatıma dayalı bütün diller dünyadaki şeyler arasındaki mantıkî ilişkiler üzerinde cereyan etmektedir. “Sonsuzluk” günlük dilde anlamını bulan bir kavram olduğu için, “*din öncesi kutsal*”, kendisini gizli bir konuşmanın objesi olarak sunmaktadır. Yani kutsal kendisini “normalde dünyevî şeylerden ayrılmayan varlığı mecazi olarak dile getiren” deyimlerle ortaya koymaktadır. Bu deyimler “*din öncesi kutsalın*” mecazî mana birikimlerini ihtiva etmektedir. Ayrıca onlar vahye dayalı hakikatler hakkında hükümler ifade ettikleri için, din diline kendine özgü bir anlatım tarzı kazandırmaktadır. Eğer dindar insan, kutsalın din ötesi anlamına sahip değilse Tanrıyı hem kendi dünyevî lisanının mantığı hem de ritüellerin mana büyüü içerisine haspedecektir.

Kutsalın din öncesi aldığı anlam, Tanrının varlığını ortaya koyabilecek görülebilir dinî işaretlerin yaratılabilmesi için temel bir hareket noktası oluşturmaktadır. Buna göre ilahî fiil ve varlığa aracılık yapabilecek olan *dinî kutsalın*, kendi işaret ve mecazlarını, *din öncesi kutsal* aracılığıyla temin edebildiğini söyleyebiliriz.

Çağdaş insanın, içkin kutsalın tecrübesinin oluşum ve uzantısını, dinî kutsal içerisinde algılaması gerekir. Çünkü insan, kendi varlığını dışarıdan gelerek manalandıran bütün anlam ve söylemlere temelde güvensiz olduğundan dolayı dinleri din öncesi kutsalın tecrübesine göre değerlendirmektedir. Esasen kutsalın dinî ve kültürel oluşumu dinî figürlerin anlamının bulanıklaştığı arzu ve isteğe sonsuz bir saha açmıştır. İman denilen olgu da dinî kutsal ile tecrübenin kutsallığı arasındaki diyalektik gidiş gelişle gerçekleşmektedir.

Kutsal

KİTAP TANITIMI

Yrd. Doç. Dr. Hasan KAYIKLIK

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Benjamin Beit-Hallahmi, *Prolegomena to The Psychological Study of Religion*, London and Toronto: Associated University Press, 1989.

Kitabın ana bölümleri şöyle sıralanabilir:

Alan ve Konunun Tanımlanması (11-15)

Tarihsel Arka Plan (16-31)

Din Psikolojisine İdeolojik ve Kişisel Yaklaşımlar (32-45)

Etnosentrizm Sorunu (46-54)

Dinle İlgili Araştırmalar ve Akademik Psikoloji (55-60)

Akademik Psikoloji Dini Araştırıyor: Bulgular, Genellemeler ve Kuramsal Sorunlar (61-74)

Bir Kuram Denemesi: Sanat Olarak Din (75-91)

Bir Kuram Denemesi: Kimlik Olarak Din (92-106)

Sonsöz: Dinin Araştırılması İle Psikoloji Disiplininin Bütünleştirilmesi (107-112)

Kaynaklar (113-121)

İndeks (123-125)

Yazar birinci bölüme dinin psikolojik bir tanımını yaparak başlıyor. Yazar, dini tanımlamanın hem bilimsel hem de kuramsal açıdan zor olduğunu ileri sürüyor ve onun özelliklerini sayarak sınırlarını çizmeye çalışıyor. Yazar şu düşüncededir:

Tabiat üstü bir varlığa inanmak, her dinin öncülüdür ve söz konusu öncül dini tanımlama karakteristiğidir. Bundan dolayı dini tanımlamak için ölçüt olarak tabiat üstü öncülleri gereklidir. Din psikolojisinin en önemli işinin, dinsel güdülenme olduğunu, yani insanların neden dinsel etkinliklerle meşgul olduğunu anlamaya ve açıklamaya çalışmak olduğunu belirten yazar, psikolojiyi geleneksel insan bilimlerinden ayıran farkın konularının tarihsel olmaması olduğunu belirtiyor.

İkinci bölümde din psikolojisinin tarihsel arka planı anlatılıyor. Yazar önce din-bilim çatışması ve bu çatışmanın nedenleri üzerinde duruyor. Daha sonra insan bilimleri ile din arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışıyor. Yazara göre bu bilim dalları din için bir tehdit oluşturmaktadır. Çünkü bu bilim dalları, dinsel inançların kültürel olduğunu savunmaktadır. Bundan sonra, psikoloji-din ilişkisi üzerinde duruluyor. Psikoloji ruhu inkar etmesi (ruhsuz bir psikolojinin doğması) ve tabiatüstü öncülü kabul etmemesi nedeniyle din için bir tehdit olarak değerlendiriliyor. Bundan sonra, din psikolojisinin tarihsel gelişimi, kronolojik bir bakış açısıyla geniş bir biçimde sunulmaktadır.

“Din Psikolojisine İdeolojik ve Kişisel Yaklaşımlar” başlığını taşıyan üçüncü bölümde ise, dini araştıran psikologların inanç ve dünya görüşlerinin araştırmalarına yansıdığı için, farklı din psikolojisi anlayışlarının ortaya çıktığı ifade ediliyor. Buradan hareketle, üç değişik alandan bahsediliyor: 1) Dinsel savunma üzerinde odaklanan *dinsel psikoloji*, 2) Dinsel fenomenin psikolojik açıklaması üzerinde yoğunlaşan *din psikolojisi* ve 3) Din ve dindarlığın ilişkilerini sosyal psikolojik açıdan araştıran *sosyal din psikolojisi*.

Yazar bu bölümde, özellikle psikanalizi savunma yolunu yeğliyor. Ona göre, birçok psikolog, Freud'un görüşlerinin çoğunu, kendi psikolojik açıklamalarını desteklemek için kullanırken onun dinle ilgili görüşlerine karşı çıkmakta ve kendisiyle çelişmektedir.

Dördüncü bölümde etnosentrizm sorunu tartışılıyor. Yazara göre psikologların dine ilişkin kültürel yönü, araştırmalarını üç yönden etkilemektedir: 1) Dinin tanımlanması ve çözümlenmesinde görülen etki, 2) Özel dinsel fenomenin genellenmeye çalışılması ve daha sonra evrensel olarak algılanması, 3) Dinsel savunmacılık etkisi.

Beşince bölümde, akademik psikolojinin bir alt dalı olan dinin araştırılmasına yeterince ilgi göstermemesinin nedenleri tartışılıyor.

Altıncı bölümde ise, sosyal bilimler alanında kabul edilen belirli ölçütlere göre yapılan geleneksel psikolojik araştırmaların sonuçları gözden geçiriliyor. Dindar kişiliğin araştırılmasıyla ilgili olarak samimi dinsel güdüler ile ikincil ya da dışsal güdüler üzerinde duruyor. Dindarlığın bireyin kişiliğini ve davranışlarını etkileyip etkilemediği tartışılıyor. “Sekülerleşmiş bir toplumda, din bireyin yaşamında bir değişiklik yapar mı?” sorusuna yanıt aranıyor.

Kitabın yedinci bölümü, “Psikanaliz ve Psikanalitik Din Araştırması” başlığını taşımaktadır. Yazar bu bölümde, özellikle dini psikanalitik açıdan araştıran çalışmalar üzerinde durarak bu yaklaşımın kullanışlı bir araştırma biçimi olduğunu vurguluyor. Yazara göre, Freud’un kuramı, bireyin olgunlaşırken kendi dinini yarattığını ileri sürmez. Ancak, ailede yaşanan çocukluk deneyimlerinin bireyi kültürel din sistemine hazırladığını ileri sürer. Yazar, bir taraftan psikanalitik kurama yapılan eleştirileri sıralarken diğer taraftan onların haksızlığını ortaya koymaya çalışıyor.

Sekizinci bölümde, yazar, dinin psikolojik süreçlerinin yeganeliğine karşı çıkarak, süreçler ve içerik açısından dinin yegane olmadığını ileri sürüyor. Ona göre, diğer insan etkinliklerinde de dinin içerdiği yapıp etmelere benzer süreçleri içeren insan etkinlikleri vardır. Nitekim sanat bunlardan biridir. Bundan dolayı dini anlamada, sanat psikolojisinin yöntemlerinden yararlanılabilir. Yazara göre, sanat insan etkinliklerinin geniş bir alanını gösteren genel bir kategori, din ise, genel

sanat kategorisinin temel süreçlerini örnekleyen daha sınırlı bir alt alan olarak değerlendirilmelidir. Yazar sanat ile din arasındaki benzerlikleri, “temel öğeler”, “özdeşleşme ve duygusal boşalım”, “yanılsama ve inanç”, “dindarlar ve sanatseverler”, “sonul etkiler sorunu” başlıkları altında karşılaştırmalı olarak tartışıyor.

Kitabın dokuzuncu bölümünde, “Kimlik Olarak Din” başlığı kullanılmaktadır. Burada önce kimlik konusu kuramsal olarak anlatılıyor. Daha sonra dine ilişkin alanyazında bu terimin nasıl kullanıldığı açıklanmaya çalışılıyor. Bundan sonra bir kimlik biçimi olarak din üzerinde duruluyor.

Yazar eserine dinin araştırılması ile psikoloji disiplininin bütünleştirilmesi konusunu tartışarak son veriyor. Yazara göre, din psikolojisi alanında yapılan araştırmaların çoğu sistematik değildir. Yani, psikoloji alanında yeğlenen genel yöntem veya bakış açısı din psikolojisi araştırmalarında nadiren yol gösterici olmaktadır. Dinin psikolojik olarak araştırılması ile genel psikoloji arasında sağlıklı bir ilişki kurabilmek için psikolojinin genel kurallarını ve kuramlarını din ile ilgili araştırmalara uygulamak gerekir. Aynı zamanda, dini anlama girişimi disiplinler arası olmalıdır. Bu ise, din psikolojisinin kültür bilimleri ile ilişki içine girmesiyle gerçekleştirilebilir.

Kitap, zengin bir kaynak bölümüyle son buluyor. Bir elin parmakları kadar din psikolojisi kitabının yayımlandığı Türkiye’de, böyle eserlerin din psikolojisi alanyazınına kazandırılması alana büyük katkı olacaktır.

