



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHIYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 3

Sayı 1

Ocak - Haziran 2003

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. Ahmet Savran, Prof. Dr. Ali Osman Ateş, Prof. Dr. Beyza Bilgin, Prof. Dr. Cemal Kurnaz, Prof. Dr. Cemal Tosun, Prof. Dr. Ekrem Sarıkcıoğlu, Prof. Dr. Emrullah Yüksel, Prof. Dr. Erdoğan Fırat, Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı, Doç. Dr. Halife Keskin, Prof. Dr. Halil İbrahim Şener, Prof. Dr. Halis Albayrak, Prof. Dr. Hanifi Özcan, Prof. Dr. Harun Güngör, Prof. Dr. Hasan Onat, Prof. Dr. Hüseyin Aydın, Prof. Dr. Hüseyin Elmalı, Prof. Dr. İbrahim Çalışkan, Prof. Dr. İshak Yazıcı, Prof. Dr. İzzet Er, Prof. Dr. Kerim Yavuz, Prof. Dr. M. Cemal Sofuoğlu, Prof. Dr. Mehmed S. Hatiboğlu, Prof. Dr. Mehmet Aydın, Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Prof. Dr. Mehmet Bulut, Prof. Dr. Mehmet Demirci, Prof. Dr. Mehmet Paçacı, Prof. Dr. Mehmet Şener, Prof. Dr. Mehmet Şeker, Prof. Dr. Mehmet Reşit Özbalkıç, Prof. Dr. Mine Mengi, Prof. Dr. Mualla Selçuk, Prof. Dr. Mustafa Erdem, Prof. Dr. Mustafa Fayda, Prof. Dr. Mustafa Kara, Prof. Dr. Mustafa Kılıçlı, Prof. Dr. Mustafa Özkan, Prof. Dr. Namık Açıkgöz, Doç. Dr. Nasi Aslan, Prof. Dr. Nevzat Aşık, Prof. Dr. Nevzat Hafız Yanık, Prof. Dr. Ömer Dumlu, Prof. Dr. Ömer Faruk Harman, Prof. Dr. Ömer Özsoy, Prof. Dr. Özcan Demirel, Prof. Dr. Recep Kılıç, Prof. Dr. Recep Yaparel, Prof. Dr. S. Hayri Bolay, Prof. Dr. Sadık Cihan, Prof. Dr. Saffet Köse, Prof. Dr. Selahaddin Parlador, Prof. Dr. Süleyman Uludağ, Prof. Dr. Şerafettin Gölcük, Prof. Dr. Şevki Saka, Prof. Dr. Ünver Günay, Prof. Dr. Yunus Apaydın.

Redaksiyon ve Mizanpaj

Yard. Doç. Dr. Asım Yapıcı, Suat Aslan, Birkan Erişgin.

Yazışma Adresi

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

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

İÇİNDEKİLER

Prof. Dr. Ali Osman Ateş <i>İslam ve Doğal Hayatın Korunması</i>	1
Doç. Dr. Halife Keskin <i>Ehli Sünnet Kavramı Hakkında Bir Değerlendirme</i>	35
Yard. Doç. Dr. Nebahat Göçeri <i>İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Halk Eğitim Anlayışı</i>	39
Yard. Doç. Dr. Hasan Kayıklık <i>İçerik ve Kazanım Açısından Din Psikolojisi</i>	83
Yard. Doç. Dr. Hamit Dikmen <i>Seyyid Vehbî Divanı'nın Şekil ve İfade Özellikleri Yönünden Analizi</i>	103
Yard. Doç. Dr. Asım Yapıcı <i>Fiziksel ve Sosyal Hadiselere Sebep Atfetmede Dinin Rolü</i>	127
Yard. Doç. Dr. Mustafa Öztürk <i>Tefsir Tarihinde Ehl-i Kur'an Ekolü</i>	167
Yard. Doç. Dr. Mustafa Öztürk <i>Kur'an Kıraatlerinin Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış</i>	201
Dr. Münir Yıldırım <i>Günümüz Balkan Ortodoks Kiliselerine Genel Bir Bakış</i>	225
Öğr. Gör. Şemsettin Koçak, Prof. Dr. Zeynel Cebeci, Öğr. Gör. Emrah Yenilmez <i>Tam Öğrenme Stratejisinin Bilgisayar Destekli Uygulanması Üzerine Bir Çalışma I</i>	237
Dr. Bilal Temiz <i>Kur'an'a Göre İmtihan Kavramının Semantik İzahı ve İnsan İçin Önemi</i>	251
Murat Gökalp <i>İslâmî'nin Mesnevî'sinden Hareketle Türk-İslâm Edebiyatında Peygamber Tasavvurunun Tespit ve Tahlil İhtiyacı Üzerine</i>	269
Prof. Dr. M. Cherif Bassiouni Çev.: Doç. Dr. Nasi Aslan <i>İslam Hukukunda Kısası Gerektiren Suçlar</i>	311

Jean-Paul Willaime, Çev.: Doç. Dr. Halife Keskin, Yard. Doç. Dr. Abdullah Alperen <i>Dinin Tanımlanması Meselesi</i>	321
Yard. Doç. Dr. Asım Yapıcı <i>Kitap Tanıtımı</i>	335

İSLAM VE DOĞAL HAYATIN KORUNMASI

Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ*

a. İnsanın Değeri ve Sorumluluğu :

İslam'a göre insan, yaratılmışlar içerisinde en değerli varlıktır. Onun gerek manevi şahsiyeti, gerekse maddi kişiliği her türlü saygıya layıktır, onun varlığına yönelik her türlü haksızlık haram kılınmıştır. Yüce Allâh, yarattığı her şeyi yararlanması için onun emrine vermiştir. Buna karşılık insandan, canlı ve cansız varlıklardan yararlanırken savurganlık yapmamasını, kendi emrine verilen canlı ve cansız varlıkları korumasını, merhametli olmasını, böylece bu nimetlerin devamını sağlayarak gelecek kuşakların da bunlardan yararlanmasını sağlamasını istemiş, kısacası doğal dengenin korunmasını emretmiş, bunlarla ilgili buyruklar koymuştur. Bu yüzden İslam'a göre, *doğal hayatın ve doğal dengenin korunması farzdır*. Doğal çevrenin tahribi, ormanların ve bitki örtüsünün yok edilmesi, toprak erozyonuna sebep olacak davranışlar, zehirli atıklarla suların kirletilmesi, ozon tabakasının delinmesi, Yeryüzünün iklimini bozacak faaliyetlerde bulunulması, tarımsal ilaçların doğal çevreye zararlı olacak şekilde bilinçsizce kullanılması ve kitle imha silahlarının üretilerek insanlığın tehdit edilmesi gibi insan ve hayvan neslinin geleceğini tehlikeye atacak davranışlar yapmak, insan sağlığını tehdit eden, hayatını kısaltan eylemlerde bulunmak v.s. davranışlar Yüce Dinimiz İslâm tarafından yasaklanmıştır. İslam'a göre bunları işlemek haramdır ve günahtır. Bu

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı.

açıdan insan, yaşatmakla, geliştirmekle, üretip var etmekle doğal dengeyi korumakla, savurganlık yapmamakla yükümlüdür. Yine, insanın kendisini ya da başkalarını öldürmesine de izin verilmemiş, dolaylı veya dolaysız olarak yapılan bu davranışlar haram kılınmıştır. Yüce Allah Kur'ân'da, söz konusu ettiğimiz bu sorumluluğu, yarattığı varlıklar içinde üstün ve seçkin bir konumda bulunan insana verdiğini bildirmiş, bunu gözetmeyen insanı da zalim ve cahil olarak nitelendirmiştir.¹

b. Merhamet Duygusu ve Önemi:

İnsanın, diğer canlıların ve doğal dengenin korunmasında çok önemli bir fonksiyonu olan *merhamet*, Yüce Allâh'ın rahmetinin bir parçası olarak insana verilmiştir. Yüce Dinimiz İslâm, insanların merhametli olması konusunda çok duyarlı davranmıştır. Kur'ân ve hadislerden anladığımıza göre, Yüce Allâh'ın sıfatlarından birisi, *Çok Merhamet Edici / Çok Acıyan, Çok Esirgeyen* anlamına gelen *er-Rahîm*'dir. O'nun *er-Rahmân* sıfatı ise, *rahmet ile vasıflanan, rahmet sıfatını Yüce Zâtında bulunduran* anlamına gelmektedir.² Kur'ân-ı Kerîm'de *Rahmet* kökünden türeyen yaklaşık 328 âyet yer almaktadır ve bunlarda, Yüce Allâh'ın merhametli olduğu, insanların hem kendilerine hem de diğer canlılara karşı merhametli olmaları gerektiği anlatılmaktadır.³ Hadislerde ise, bu hususa rakamlarla dökümü yapılamayacak kadar çok önem verilmiştir. Yine Yüce Allâh'ın bu güzel sıfatları, İslâm kültüründe çok önemli bir yeri olan ve Kur'ân-ı Kerîm'de surelerin başında yer alan *Besmele* içerisinde yer almaktadır. *Bismillahirrahmanirrahîm* diye besmele çekmek, her müslümanın hayatında önemli bir yer tutar ve bu husus Hz. Peygamber tarafından Müslümanlara tavsiye edilmiştir. Uykuya dalarken, uyanırken, yemeğe başlarken, abdest ve gusül alırken,

¹ Ahzâb, 33 / 72.

² Bu konuda fazla bilgi için bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, I, 33 vd.; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988, I, 67 vd.

³ Krş. M. Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres Li Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1986, s. 304 vd.

namaz, oruç, hac, zekat gibi temel ibadetleri yaparken, Kur'an okumaya başlarken, eve girerken, otobüse, arabaya, uçağa binerken, sınava girerken, her gün işe başlarken, ameliyata hazırlanırken, evlenirken, kısacası, günlük hayatın her anında bu uygulamayla inananlara tüm bir ömür boyu, Yüce Allah'ın yarattıklarını çok esirgediği ve çok merhametli olduğu sıkça hatırlatılarak kendilerinden, sertlikten, anlayışsızlıktan, kabalık ve katılıktan, zalimlik ve canilikten sakınmaları, merhametli, anlayışlı ve şefkatli olmaları istenilmiştir. İbn Asâkir, İbn Hıbbân ve ed-Deylemî'nin naklettikleri bu konudaki bir hadiste Peygamberimiz, Yüce Allâh'ın şöyle buyurduğunu haber vermiştir:

-*Rahmetime ulaşmak isterseniz, yarattıklarına şefkat ve merhametle muamele ediniz.*⁴ Yine, kültürümüzde çok önemli bir yer tutan bir hadiste *Yüce Allâh'ın rahmetinin gazâbını geçtiği* haber verilmektedir.⁵ Cenâb-ı Hak kendisinde mevcut bu güzel sıfatından, başta insan olmak üzere yarattığı diğer canlılara da vermiştir. Adım başı Yüce Allâh'ın merhametli olduğunu, inananlarına hatırlatan bir dinin mensuplarının bu konuda duyarsız bir tavır takınmalarının, Yüce Allah'ı layık olduğu sıfatlarıyla tanıyamamaktan, İslam'ın insanlığa sunduğu değerleri kavrayamamaktan veya özümseyememekten öte bir anlam taşımadığı açık bir husustur.

İslam'ın insanlığa sunduğu yüce değerlerin özü güzel ahlaktır. Güzel ahlakın en belirgin özelliği ise, kişinin kalbindeki sevgi ve merhamettir. Merhametin zıddı kasvettir. *Merhamet*, esirgemek, acımak, şefkat göstermek, duyarlı olmak gibi iyi duyguları, *kasvet* ise, katılık, sertlik, kabalık, acımasızlık, merhametsizlik, hissizlik, duyarsızlık, duygusuzluk gibi kötü hisleri anlatır. Bunlardan birisinin yokluğu, diğerinin varlık nedenidir. *Gözyaşı* ise, insanın iç yapısındaki bu duygu kanallarının tıkanıklıklarını açıp, pasını alan, onu yumuşatıp parlatan, saat gibi mükemmel çalışmasını sağlayan bir iksirdir. Kalplerinde merhamet duygusu

⁴ Hasan Hüsnü Erdem, *İlahî Hadisler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, Ankara 1985, s.30.

⁵ el-Buhârî, *Tevhid*, 15, 22, 55, *Bed'ü'l-Halk*, 1; *Tevbe*, 14-16; et-Tirmizî, *Da'avât*, 99; İbn Mâce, *Mukaddime* 13, Zühd, 35.

olmayan kimselere kültürümüzde *şakî / eşkiyâ* denilmiştir.⁶ Hz. Peygamber bir hadislerinde: *Merhamet ancak şakî kimselerin kalbinden sökülp çıkarılır* buyurmuştur.⁷ Demek ki, kendisine, başkalarına, diğer canlılara acımayan, şefkat göstermeyen, merhametli davranmayan kişi bu kapsamda yer almaktadır.

Kaydetmeliyiz ki, esirgeyen, bağışlayan, son derece merhametli olan Allâh, Son Peygamber'ini güzel ahlakı tamamlamak için göndermiştir.⁸ Yine alemlere rahmet olarak gönderilen yüce Peygamber Hz. Muhammed'in⁹ görevi de, acıma duygusunu yitirmiş, kalbi katılaşıp kararmış, vicdanı kirlenmiş merhametsiz ve şefkatsiz bir topluma, sevmeyi, acımayı, merhametli olmayı ve benzeri güzel erdemleri öğretmek olmuştur. Hz. Peygamber'in hayatı boyunca tüm mücadelesi, bu erdemleri vicdanlara yerleştirme ve hayata geçirme yolunda olmuş, o bir *Merhamet Medeniyeti*'nin kurucusu olmuştur. Kendisi ömrü boyunca, acıma, vicdanı sızlayıp ağlama ve merhametli olma hususunda topluma güzel örnek olmuştur. Nitekim Hz. Peygamber'den bu konuda çok ilginç bir hatıra nakledilmektedir. Bir gün bir bedevi Hz. Peygamber'i ziyarete gelmişti. O sırada Hz. Peygamber'in çocuklarla yakın ilgisini görerek durumu yadırgayıp sordu:

-Siz çocuklarınızı öpüp okşar mısınız? Biz onları kesinlikle öpmeyiz.

Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu:

*-Allah senin gönlünden merhamet duygusunu çekip çıkarmışsa ben ne yapabilirim ki?*¹⁰

Burada son söz olarak şunu söyleyebiliriz ki, sevmek, merhametli ve şefkatli olmak, her şeyden önce bir insanlık ve Müslümanlık görevidir. Yüreğinde sevgisi,

⁶ Ali Yardım, *Peygamberimizin Şemali*, Damla Yaynevi, İstanbul 1997, s. 385.

⁷ Ebû Dâvud, *Sünen*, IV, 392, No: 4942; Tirmizî, *Sünen*, IV, 323, No: 1923.

⁸ İmâm Mâlik, *el-Muvatta'*, II, 904, No: 8; el-Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, s. 104, 283; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 381.

⁹ el-Enbiyâ 21 / 107.

¹⁰ el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, VII, 75; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, II, 1808; İbn Mâce, *Sünen*, II, 1209.

kalbinde şefkati, gönlünde merhameti, gözlerinde yaşı olmayanın, insanlığı da Müslümanlığı da tartışmalıdır.

c. Hayvanları Sevmeye ve Koruma:

İnsanın kendisine, doğal çevreye karşı sorumlulukları konusunda titizlik gösterip, ona merhametli ve şefkatli olmayı emreden, bunu bir yaşam biçimi haline getirmeyi hedefleyen Yüce Dinimiz İslâm, doğal çevrenin korunması konusunda da gereken duyarlılığı en üst düzeyde göstermiştir. Doğal çevrenin tabii bir parçası olan bitki ve hayvanlar da, İslam'ın korunmaları konusunda özen gösterdiği, inananlara uyarılarda bulunduğu varlıklardır. Hepimiz biliyoruz ki yaşam bunlarla güzeldir. Hayat bunlarla bir anlam kazanmaktadır. Bunlar dünyanın süsü konumunda olan, insanı mutlu eden vazgeçilmez varlıklardır. Ancak insanların bir kısmı bu konuda duyarsız olabilmekte, savurgan davranmakta, bu konudaki kendi sorumluluklarını da insani değerleri yüksek, kalpleri merhamet ve sevgiyle dolu bazı yüce insanların omuzlarına yıkmaktadırlar. Bu güzel insanlar, bu konuda yorulmadan çaba harcamakta, doğal çevrenin, bitki örtüsünün ve hayvanların korunması için gıpta edilecek bir gayret sergilemektedirler. Onların bu davranışlarının Kur'an'da haber verilen *Amel-i Sâlih* kapsamında yer aldığına hiç şüphe yoktur. *Amel-i Sâlih*, Yüce Allâh'ın kendilerini sevip, beğendiği, hoşnut olduğu kimselerin güzel davranışları anlamına gelmektedir. Yüce Allâh Kur'ân-ı Kerîm'de, bu davranışlarda bulunanları mükafatlandıracağını haber vermekte ve onları ebedi mutluluk yurdu olan Cennet'le müjdelemektedir:

“-*İmân edip güzel davranışlarda bulunanlara, içinden ırmaklar akan Cennetler olduğunu müjdele!*”¹¹

Bu konuda duyarlılık gösteren bu güzel insanların kalplerinde, İslam'ın tavsiye ettiği merhamet ve sevginin, gözlerinde, gönüllerindeki acıma duygusunun eseri olan yaşların mevcut olduğunda hiç şüphe yoktur. Bu erdemli insanlara imrenmemek mümkün değildir. Burada konuya gereken ilgi ve desteği göstermiş

¹¹ el-Bakara, 2 / 25.

olan emekli Diyanet İşleri Başkanımız sayın Mehmet Nuri Yılmaz'ın artık tablolaşmış sözlerini kaydetmeden geçemeyeceğiz:

“Yüce Allâh'ın umumi rahmetinin bir parçası olarak insana verilen merhamet, yeri gelir, ana sütü olur ve bir yavruyu besler. Yeri gelir, göz pınarlarından akar ve katılmış yürekleri sulayarak yumuşatır. Yeri gelir, çaresize çare olur. Ve merhamet, yeri gelir, sokaktaki kedinin önüne konulan bir parça ekmek, ya da sahipsiz kalmış bir köpeğe barınak olur. Sahipsiz hayvanların sokaklardan toplanarak barınma yerlerinde bakım altına alınmaları, ilahi rahmetin beşeri merhamete dönüşmesidir ki, böyle bir davranış sevindirici ve takdire layık olmasının yanında, medeniliğin de bir gereğidir. Bununla birlikte bugün için, vicdanlara emanet edilmiş bulunan bu sevimli dost varlıkları, Hukukun korunması altına almak, medeniyette erişilen zirveye işaret edecektir.”¹²

Sevgili Peygamberimizin âlemlere rahmet olarak gönderilmesi ve *Rahmet Peygamberi* olması, kendilerinin, insanoğluna bırakılmış birer emanet olan hayvanların korunması konusunda da Kıyâmet'e kadar geçerli öğütler vermesine neden olmuştur. Doğal hayatın korunması demek, aslında insanlığın korunması demektir. Bitkilere, hayvanlara acıyan, onları koruyan insan aslında, kendisine acımakta ve kendisinin mutluluğunu emniyet altına almaktadır. Kendisine acımayan, zararını kârını hesaplayamayan kimselere ne denilebilir ki! Sevgili Peygamberimiz bunlar hakkında şöyle buyurmaktadır:

“Merhamet etmeyene merhamet olunmaz.”¹³

c. 1. Kur'ân'da Hayvan Motifleri:

Kutsal Kitabımız Kur'ân-ı Kerîm'de bir kısım hayvanlardan söz edildiği gibi, onun ana bölümlerini oluşturan bazı surelerin adı da hayvan isimlerinden seçilmiştir. el- Bakara (Sığır), el-En'âm (Hayvanlar), en-Nahl (Bal Arısı), en-Neml (Karıncı), el-Ankebût (Örümcek), el-Adiyât (Koşan Atlar), el-Fîl (Fil)

¹² Mehmet Nuri Yılmaz, (Poster), Adana Doğayı Hayvanları Koruma ve Yaşatma Derneği Yayını.

¹³ el-Buhârî, *Edeb* 18, 27; Müslim, *Fedâil*, 65; Ebû Dâvud, *Edeb*, 145; Tirmizî, *Birr*, 12.

bunlardandır. Bununla, Kur'ân'ın indirildiği cahiliye toplumunun hayvanları putlara kurban etmek gibi şirke bulaşmış yanlış değer yargılarına işaret edilmiş, insanoğlunun doğal çevreyi araştırma-inceleme konusu yapması, bunları koruma altına alarak Allah'ın nimet ve lütuflarına şükretmesi hedeflenmiştir. Şimdi Kur'ân'da konusu geçen bazı hayvanlardan ve bunların din kültürümüzdeki konumundan söz etmek istiyoruz:

a) Ashâb-ı Kehf ve Köpekleri:

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan Kehf suresinde, Ashâbu'l-Kehf'in putperestlere karşı yapmış oldukları iman mücadelesinden söz edilmektedir. Kehf, mağara demektir. Ashâbu'l-Kehf de Mağara Arkadaşları anlamına gelmektedir. Hem Hristiyan hem de İslâm kültüründe önemli bir yer tutan Ashâbu'l-Kehf, yaptıkları iman mücadelesi ile Allah'ın hoşnutluğunu kazandıkları için gelecek kuşaklara ibret olsun diye Kur'ân'da kendilerinden söz edilmiştir.¹⁴ Yaşadıkları olaylar Kur'ân'da anlatılan Ashâbu'l-Kehf (Mağara Arkadaşları), Tarsus veya Efes kentinden yedi veya sekiz gençti. M.S. 249-251 yılları arasında hüküm süren ve Hz.İsâ'ya imân eden kimselere çok zulmeden Roma İmparatoru Dakyanos zamanında yaşadıkları kaydedilmektedir. Kendileri, Roma'nın soylu kesimine mensuptu ve putperestliği terk ederek gizlice Yüce Allâh'a imân etmişlerdi. Sonunda bir gün zalim İmparator putperest Dakyanos bu gençlerin yaşadığı kente gelerek oradaki Hristiyanlara putperestliğe dönmeleri için büyük baskı yaptı. Tek Tanrı inancından (Tevhid) dönmeyenleri ağır işkencelerle öldürtüp, cesetlerini parçalatarak şehrin surlarına ve kapılarına astırttı. Bu duruma çok üzülen bu gençler İmparator'un karşısına çıkıp, bu duruma isyan ettiler ve imanlarını açıkladılar. İmparator, Roma'nın ileri gelenlerinin çocukları olan bu gençleri öldürtmeye çekindi, kendilerine tövbe edip putperestliğe dönmeleri için süre vererek Ninova kentine gitti. Bu gençler de imanlarından vazgeçmemek için evlerinden ihtiyaç maddelerini alarak şehrin yakınlarındaki dağda bulunan bir mağaraya sığındılar. Burada göz yaşları döküp Allah'a yalvararak günlerini

¹⁴ Bkz. 18. Kehf, 13-22.

geçirmeye başladılar. Sonunda İmparator şehre geri döndü ve bu gençlerin durumu hakkında ailelerini sıkıştırdı. Onlar da çocuklarının kendilerine isyan ederek şehrin yakınlarındaki mağaraya sığındıklarını haber verdiler. İmparator maiyetiyle mağaranın ağzına gelmekte iken, Yüce Allah bu gençlere ve kendilerini terk etmeyerek yanlarında bulunan sadık köpeklerine bir uyku verdi. Bunlar asırlar sürecektir çok ibretli bir uykuya daldılar. Sonunda İmparator mağaraya geldi ve burada yatan bu gençlerin öldüklerini zannederek mağaranın kapısını bir duvarla ördürdü. Ancak bunların gizlice iman eden iki arkadaşları, Ashâb-ı Kehf'in macerasını, gelecek kuşaklar öğrensün diye olayı Kur'ân'ın er-Rakîm dediği levhalara yazarak gizlice mağaraya koydular. Halk artık bunların öldüğüne inandı ve gelecek kuşaklar boyu bu gençler mağara şehitleri olarak anıldılar. Aradan geçen uzun yıllar sonunda Tevhid inancı hakim olarak, Roma İmparatorluğu putperestliği bırakıp dördüncü asır başlarında Hristiyanlığı resmi din kabul etti. Dünya başka bir dünya olmuştur artık. Ay takvimiyle 309, Güneş takvimiyle 300 yıl sonra Cenâb-ı Hak, bu konudaki mucizesini gerçekleştirmek, öldükten sonra dirilmenin (Kıyâmet) gerçek olduğunu ve hakkın galip geldiğini insanlara göstermek için bu gençleri uyandırdı. Bunlar ne kadar uyuduklarının farkında değildiler, bir gün veya ondan biraz daha az bir süre uyumuş olduklarını sanırlar. Üstelik karınları acıkmıştır, yiyecek almak üzere içlerinden birisini gizlice şehre gönderirler ve dikkatli olması için onu sıkıca tenbih ederler. Şehre giden genç, ortamı tanıyamaz. Her şey değişmiş, yeni bir dünya kurulmuş, şehir bambaşka bir mekan, yaşayanlar bambaşka birer kimse olmuşlardır. Yiyecek almak için parasını uzatır, para üç yüz yıl öncesinin antika parası haline gelmiştir. Halk, hazine bulmuş birisi diye genci yakalayıp şehrin iman etmiş yöneticisine götürürler. Sonuçta bu gençlerin durumunu öğrenerek başta hükümdar olmak üzere tüm şehir halkı yollara dökülür, mağaraya gelerek Ashab-ı Kehf ile görüşürler. Yüce Allâh'ın kudretini, imanı putperestliğe galip getirdiğini görür, Kıyâmet'te ölüleri dirilteceği sözünün gerçek olduğunu anırlar ve ağlaşırlar. Cenâb-ı Hak daha sonra Ashab-ı Kehf olarak anılan bu güzel gençleri sığındıkları mağaralarında vefat ettirir, halk üzüntüler içinde bunları buraya defnedir ve mağaranın yanına bunların hatırasını

yaşatmak, gelip kabirlerini ziyaret etmek ve onların yakınında bulunup ibadet etmek için bir mescid inşa ederler. ¹⁵İşte Kur'ân, bu gençlerden, bunların yapmış olduğu iman mücadelesinden, bu mücadele içerisinde kendilerini terk etmeyen sadık köpeklerinden şöyle söz eder:

Habibim yoksa Sen, sadece Kehf ve Rakîm sahiplerinin, bizim şaşılacak âyetlerimizden olduklarını mı sandın?...O yiğit gençler mağaraya sığınmışlar ve: Rabbimiz! Bize tarafından rahmet ver ve bize şu durumumuzdan bir kurtuluş yolu hazırla! diye yalvarmışlardı.Bunun üzerine nice yıllar onları uykuya daldırdık. Sonra iki gruptan (Ashab-ı Kehf ve düşmanlarından) hangisinin kaldıkları süreyi daha iyi hesap edeceğini gösterelim diye onları uyandırdık. Biz sana onların başından geçenleri gerçek olarak anlatıyoruz. Hakikaten onlar Rablerine inanmış gençlerdi. Biz de onların hidayetini artırdık. Onların kalblerini imanda sapasağlam kıldık. O yiğitler hükümdarın karşısında ayağa kalkarak dediler ki: Bizim Rabbimiz, göklerin ve yerin Rabbidir. Biz O'ndan başkasına tanrı demeyiz. Yoksa saçma sapan konuşmuş oluruz...Ey Peygamberim! Orada bulunsaydın güneşi görürdün; doğduğu zaman mağaralarının sağına meyleder, batarken de sol taraftan onlara dokunmadan geçerdi. Böylece onlar güneş ışığından rahatsız olmaksızın mağaranın bir köşesinde uyurlardı.İşte bu Allâh'ın ayetlerindedir...Kendileri uykuda oldukları halde sen onları uyanık sanırdın. Onları sağa sola çevirirdik. Köpekleri de mağaranın girişinde ön ayaklarını uzatmış yatmakta idi. Eğer onların durumunu görseydin mutlaka dönüp kaçardın ve gördüklerinden dolayı için korkuyla dolardın...Habibim, insanlardan bir kısmı, onlar üç kişidir, dördüncüleri de köpekleridir, diyecekler. Yine, beş kişidir, altıncıları köpekleridir, diyecekler. Bunlar bilinmeyen bir konuda tahmin yürütmektir. Bazı kimseler de, onlar yedidir, sekizincisi köpekleridir, derler. De ki: Onların sayılarını Rabbim daha iyi bilir...¹⁶

Ashâb-ı Kehf'i bu kutsal iman mücadelesinde yalnız bırakmayan bu sadık köpeğin adının Kıtîmîr veya Katmîr olduğu da söylenmektedir. Kur'ân-ı Kerim,

¹⁵ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, V, 3230 vd.; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, V, 288 vd.

¹⁶ 18. Kehf, 13-22.

iman yolcusu bu yiğit gençlerden ayrılmayan bu güzel hayvandan da söz ederek, onun hatırasını da ölümsüzleştirmiştir. Yüce Allâh, dostlarını terk edip gitmeyen bu sadık köpeği de bu çok ibretli mucizesine dahil etmiş, onu da Ashab-ı Kehf ile birlikte uyutmuş, gelecek kuşaklara mesaj vermiştir. Gerçekten de çok önemli iman mesajları içeren ve İslam kültüründe çok önemli bir yer tutan söz konusu Kehf suresinde de işaret edildiği gibi, köpekler insanın kutsal mücadelesinde de yanından ayrılmayan sadık dostudur ve bu husus Yüce Kur'ân tarafından tescil edilmiştir.

Yüce Allâh'ın insanlığa öğüt olarak gönderdiği Kutsal Kitabı'nda sözü edilen bu güzel hayvan, bize hayvan sevgisini, özelde köpek sevgisini hatırlatmakta, inananlar olarak kalplerimizde köpeklere karşı sevginin yeşermesine neden olmaktadır. Burada kaydetmekte yarar vardır ki, Yüce Allah tarafından insanın ilgi ve korumasına bırakılmış bu sadık dostlarımız, insan olarak yaratıldığı halde insani değerleri taşımayan, diğer insanlara ve diğer canlılara merhameti, sevgisi olmayan, imanlarından ötürü insanları diri diri aç aslanlara attırıp parçalattıran, ateş çukurlarına attırarak yaktıran, çarpmıha geren, derilerini yüzdüren, bebekleri katleden, hayvanlara işkence ederek öldüren, onlara zulmetmekten zevk alan kimselerden değer yargılarımız açısından herhalde daha üstündür. Bu hususu da Kur'ân'da Yüce Allah haber vermektedir:

Biz insanı en güzel biçimde yarattık. Sonra onu aşağıların aşağısına indirdik. Fakat iman edip güzel davranışta bulunanlar için eksilmeyen devamlı bir mükafat vardır.¹⁷

b) Hz. Süleyman ve Karıncalar:

Kur'ân-ı Kerîm bize, Hz. Süleymân'ın mucize olarak karıncaların kendi aralarındaki konuşmalarını anladığını bildirmektedir. en-Neml (Karınca) suresinde haber verildiğine göre, Hz. Süleyman bir gün ordusuyla sefere çıkmıştı, derken karınca vadisine ulaştılar:

¹⁷ Tîn, 95 / 4-5.

-Sonunda karınca vadisine geldikleri zaman bir karınca: Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin, Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesin! dedi. Süleyman onun bu sözünden dolayı gülümsedi ve dedi ki: Ey Rabbim! Beni, gerek bana, gerekse ana-babama verdiğin nimete şükretmeye ve hoşnut olacağın iyi işler yapmaya muvaffak kıl. Rahmetinle beni iyi kulların arasına kat!¹⁸.

Yüce Allah'ın yukarıda kaydedilen ayetlerinden çıkartılan mesaj, her canlının yaşama hakkı bulunduğu, yaşamayı sevdiği, bu konuda kendi soyunu korumak istediği, onların da kendilerine göre bir dünyası olduğu, kendi aralarında iletişim kurup kendi yapılarına uygun şekilde konuştukları, birbirlerini sevdikleri, acıyıp esirgedikleri değil midir? İnsanlığın en zirve noktasında, ahlâkî olgunluğun doruğunda bulunan bir Peygamber'in tabii ki bile bile karıncaları ezmesi, buna izin vermesi söz konusu olamaz. Çünkü bu bir zulüm olurdu. Zulüm yapmak ise, Peygamberlere asla yaraşmaz. Nitekim Sevgili Peygamberimiz de, karıncaların öldürülmelerini ve yuvalarının bozulmasını şiddetle yasaklamış, onların Cenab-ı Hakk'ı tesbih ettiklerini haber vermiştir.¹⁹ Burada kaydetmek gerekirse, Peygamberler ve onların yetiştirdiği yüksek ahlâka sahip kimseler, zarif, kibar, nazik, çelebi yapılı, karınca ezmez adamlardır. Burada tarihimizde yer alan güzel bir olaydan da söz etmek uygun olacaktır. Osmanlı Padişahı Kanuni Sultan Süleyman'ın Şeyhu'l-İslam Zenbilli Ali Cemali Efendi'ye şöyle bir soru gönderdiği kaydedilir:

Dirahtı (ağacı)sarınca karınca,
Vebal var mıdır karıncayı kırınca?

Zenbilli, Kanuni'nin sorusuna aynı estetik boyutta cevap verir:

Yarın Hakk'ın huzuruna varınca,
Süleyman'dan hakkın alır karınca.

Zenbilli Kanuni'ye cevabında, Allah'ın huzuruna çıkılıp hesap görüldüğü zaman, eğer karıncaları ezmiş olsaydı bir peygamber olan Hz. Süleyman'dan bile

¹⁸ en-Neml, 27 / 17-19.

¹⁹ en-Nesâî, *Kitâbü's-Sayd*, 38 / 4337-4338.

hesap sorulacağını bildirerek, yönetimde hak ve adaletten ayrılmamasını öğütlemekte, ona sorumluluklarını hatırlatmaktadır. İstiklal Marşı şairimiz Mehmed Akif de, Safahat'ında yer alan Kocakarı ile Ömer adlı şiirinde, bu konuda şöyle demiştir:

Kenar-ı Dicle'de bir kurt aşırsa bir koyunu,
Gelir de adl-i İlâhî, sorar Ömer'den onu.

Sonuç olarak, Karınca ezmezlilik kültürümüzde önemli bir yer tutar, doğal çevrenin ve doğal hayatın korunmasında titiz, hak ve adaleti gözeten, kimseye haksızlık yapmayan bir kişiliği ifade eder. Kur'ân'da yer alan karınca motifi bu konuda bir sembol olmuştur. Toplumumuzda karınca çok sevimli bir konuma yükselmiş, onun mübarek bir hayvan olduğuna inanılmıştır. Nitekim halkımız arasında şöyle bir ahlâkî değerlendirme vardır:

-Vakıf toprağında karınca bile eğleşmez.

Eskiden halkımız böyle düşünür, karıncanın bile yapmadığı bir davranışı ben nasıl yaparım diye, kamu malına el uzatmazdı. Ahlakî dejenerasyonun büyük boyutlarda olduğu, hortumculuk diye utanç verici bir deyim in kültürümüze kazandırıldığı günümüzde dedelerimizin bu yüksek ahlâk ve anlayışına ne kadar muhtacız. Çünkü Büyük Atatürk'ün ardında yorulmadan cepheden cepheye koşarak bu güzel vatani bize armağan edenler onlardı.

c)- Hz. Süleyman'a Kuşların Dilinin Öğretilmesi:

Kur'ân-ı Kerîm bize, kuşların kendi aralarında anlaştıkları bir dilleri olduğunu ve bir mucize olarak bunun ilminin Hz. Süleyman'a öğretildiğini haber vermektedir. en-Neml suresinde bu konuda şöyle buyurulmaktadır:

“-Andolsun ki Biz, Dâvud'a ve Süleymân'a ilim verdik. Onlar: Bizi mü'min kullarının birçoğundan üstün kılan Allâh'a hamd olsun dediler. Süleyman, Dâvud'a varis oldu ve dedi ki: Ey insanlar Bize kuş dili öğretildi ve bize her şeyden nasip verildi. Doğrusu bu apaçık bir lütuftur.”²⁰

²⁰ en-Neml, 27 / 15-16.

Konuyla ilgili diğer ayetlerde anlatıldığına göre, Hz. Süleyman kuşlardan yararlanmış, onları ordusuna katmış, haberleşmede ve daha başka hizmetlerde kullanmıştır. Nitekim Kur'ân, Hz. Süleyman'ın Hüdühüd kuşu ile konuştuğunu ve onunla Güneş'e tapan Yemen'deki Sebe Kraliçesi'ne kendisini ve halkını tevhid inancına davet eden bir mektup gönderdiğini haber vermektedir. Bu konudaki ayetleri aşağıda kaydetmek istiyoruz:

"-Süleyman'ın cinlerden, insanlardan ve kuşlardan meydana gelen orduları toplandı, hepsi bir arada onun tarafından düzenli olarak sevkediliyordu... Süleyman, kuşları teftiş etti ve şöyle dedi:

-Hüdühüdü niçin göremiyorum? Yoksa kayıplara mı karıştı? Ya bana mazeretini gösteren apaçık bir delil getirecek ya da onun canını iyice yakacağım yahut onu boğazlayacağım!

Çok geçmeden hüdühüd gelip: Ben, dedi, senin bilmediğin bir şeyi öğrendim. Sebe'den sana çok doğru ve önemli bir haber getirdim. Gerçekten onlara hükümdarlık yapan, kendisine her şey verilmiş, büyük bir tahtı olan bir kadınla karşılaştım. Onun ve halkının Allah'ı bırakıp, güneşe secde ettiklerini gördüm...Süleyman hüdühüde dedi ki: Doğru mu söyledin, yoksa yalancılardan mısın, bakacağız. Şu mektubumu götür, onu kendilerine ver, sonra onlardan biraz çekil de ne sonuca varacaklarına bak. Süleyman'ın mektubunu alan Sebe Melikesi, Beyler! Ulular! Bana çok önemli bir mektup bırakıldı, dedi. Mektup Süleyman'dandır, Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla başlamaktadır."²¹

Hz. Süleyman'a kuşların dilinin öğretildiğini, onlarla konuşup anlaştığını, onlardan yararlandığını anlatan yukarıda kaydettiğimiz ayetlerin bizlere verdiği mesaj, onların da birer canlı olarak kendi dünyaları ve yaratılışlarına uygun anlaşma ve haberleşme dilleri olduğu, içinde yaşadığımız doğal hayatın vazgeçilmez birer parçası oldukları, insanoğlunun sevgisini ve ilgisini kazanmış bu güzel varlıkların bilimsel açıdan araştırmalara konu edilip, soylarının tükenmemesi için korunmaları gerektiği değil midir? Yine kendilerini seyretmeye

²¹ en-Neml, 27 / 17-30.

doymadığımız, yaşadıkları yerlere Kuş Cenneti adını verdiğimiz, güzellikleriyle bizleri mutlu eden bu zarif dostlarımıza gereken ilgiyi göstermemiz gerektiği değil midir? Ebedi mutluluk yurdu Cennet'te, renk renk, çeşit çeşit mutluluk verici kuşlar olacağına inanan bizler değil miyiz? Yaşadıkları yerlere hem Kuş Cenneti adını verip, hem de oralara zehirli atıklarımızı bırakarak, onlara yaşamayı haram eden de yine bizler değil miyiz? Soylarını tüketip, Kelaynak Festivali yapanlar da yine biz insanlar değil miyiz? Avlanma yasağını tanımayan, yeryüzünde sadece kendisinin yaşama hakkı olduğunu sanan, diğer canlıları önemsemeyen bizler, güllerin, çiçeklerin, ormanların bitkilerin, kuşların, kelebeklerin, balıkların, kuzuların, tavşanların olmadığı bir dünyada bakalım nasıl yaşayacak ve nasıl mutlu olacağız? Kuşların bulunmadığı, soylarının tüketilip yok edildiği yerlere Cennet denilip denilmeyeceğini de elbette hep birlikte göreceğiz. İnsanoğluna uçuşta ilhamını veren bu canlıları korumak, bu konuda duyarlı olmak, her şeyden önce bir insanlık borcudur.

Burada kaydetmeliyiz ki, kuşlar kültürümüzde çok önemli bir yer tutar. Onlar, hayallerimizi süslemiş, şiirlerimize, en güzel türkü ve şarkılarımıza konu olmuşlardır. Sevdiklerimizi onlara benzetmişizdir. Ortak hafızamızı şöyle bir yoklayalım:

-Keklik dağlarda şağular, Kekliğim kınalıdır kanadı yaralıdır, Keklik gibi kanadım süzmedim, Telgrafın tellerine kuşlar mı konar?, Allı turnam ne gezersin havada, Kanaryam güzel kuşum, Uçun kuşlar uçun sülaya doğru, Bülbül, Sebil ve Güvercinler, vs.

Oturduğu evinin giriş kapısına, balkonuna kuşlar yuva yaptığı zaman sevinen, bunu hayırlı bir işaret sayarak mutlu olan, kirada oturuyorsa kendisinin de ev sahibi olacağına inanan bizim halkımız değil midir? Papağanlar, kanaryalar evlerimizi, kumrular, güvercinler camilerimizi süslemiyor mu? Yine, yukarda sözünü ettiğimiz karınca ezmez dedelerimiz, kuşları korumak için özel bir titizlik göstermiş, dünyalarını onlarla süslemiş, onları evlerde beslemekle kalmamış, evlerinin köşelerine sanat tarihimizde gururla, beğeniyle izlediğimiz *Kuş Köşkleri*

yapmışlar, bu konuda vakıflar kurmuşlardır. Vakıf, acıma, esirgeme, koruma duygularının ürünüdür ve bir merhamet medeniyeti olan İslam Medeniyeti'nde vakıfların çok yaygın olması ve bunlarda kuşlara da yer verilmesi çok doğaldır. Doğal olmayan, bu güzel kültürü ve merhametli ecdadımızın bu konudaki tutumunu izlemeyerek, sorumsuz ve duyarsız olmaktır.

d) Kur'ân'da, İnsanın Yakın Dostu Av Köpeklerinden Söz Edilmesi:

Kur'ân-ı Kerîm'in el-Mâide suresinde insanın yakın dostu av köpeklerinden söz edilmekte ve bunların tutup getirdiği av hayvanlarının yenilmesinin helâl olduğu bildirilmektedir. Bu konudaki âyet şöyledir:

*Sana, kendilerine neyin helâl kılındığını soruyorlar. De ki: Size iyi ve temiz şeyler helâl kılındı. Allâh'ın size öğrettiğinden öğreterek yetiştirdiğiniz av köpekleri ve diğer avcı hayvanların sizin için tuttuklarını yiyin ve üzerine Allâh'ın adını anın, Allâh'tan korkun. Çünkü Allâh hesabı çabuk görendir.*²²

Yukarıda kaydettiğimiz âyetin metninde geçen Mükellebîn kelimesi, av yakalaması için eğitilmiş köpekler anlamına gelmektedir.²³ Hz. Peygamber, tuttukları avın etinden yemiş olsalar bile, bu hayvanların yakaladığı avın helal olduğunu bildirmiştir.²⁴

e) Hayvanlardan Bahseden Âyetlerin İnsanlığa Verdiği Mesaj Özet Olarak Şunlardır:

1. Hayvanlar da kendi yaratılışlarına göre Yüce Allâh'ı tesbih eden canlılardır ve bunlar asla boşuna yaratılmamış olup, her birisinin bir yaratılış hikmeti vardır. Kurân-ı Kerîm'in birçok âyetinde, gökte ve yerde bulunan varlıkların Allâh'ı tesbih ettikleri bildirilmektedir.²⁵ Bu konudaki bir âyet şöyledir:

²² el-Mâide, 5 / 4.

²³ Süleyman Ateş, *a.g.e.*, II, 464.

²⁴ el-Buhârî, *Zebâih*, 1, 3, 7, 10, *Tevhîd* 13; Müslim, *Sayd*, 2,4; Ebû Dâvud, *Edâhî*, 22; et-Tirmizî, *Sayd*, 3,6.

²⁵ Bakınız: Kur'ân-ı Kerîm, el-İsrâ, 17 / 44; en-Nûr, 24 / 41; el-Hadîd, 57 / 1; el-Haşr, 59 / 1, 24; es-Saff, 61 / 1; el-Cum'a, 62 / 1; et-Teğâbün, 64 / 1.

“- Yedi gök, Yer ve bunlarda bulunan herkes O’nu tesbîh eder. O’nu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz onların tesbihini anlamazsınız. O Allâh, halîmdir, bağışlayıcıdır.”²⁶

“-Göklerde bulunanlar, yerdeki canlılar ve bütün melekler, büyüklük taslamadan Allâh’a secde ederler.”²⁷

Eğer insanlar, kendileri dışındaki varlıkların, bitki ve hayvanların, kendi hallerine göre Yüce Allâh’a ibâdet ettiklerini, O’nu övüp tesbih ettiklerini duyabilselerdi, hiç onlara kıyabilirler miydi?

2. Gökte ve yerde mevcut tüm varlıklar, Yüce Allâh’ın insanoğluna bir lütfu olarak yaratılıp, onun faydasına sunulmuştur. İnsanoğlu da bunlara çok düşkündür, bunlarsız yapamaz. Ancak ona düşen, bu konuda sorumluluğunun bilincinde olmak, bilgisizlik ve zulme sapmamak, kendisine emanet edilen bu canlı cansız varlıklara karşı kendisinden beklenen görevi doğru bir şekilde yerine getirmek, kendisine verilen bütün bu nimetlerden dolayı Yüce Allâh’a şükretmektir. Şükür de, bunları esirgeyip koruyarak yerine getirilir, böylece bu nimetlerin devamı temin edilir. Bu varlıklara, bitkilere ve hayvanlara gerekli ilginin gösterilmemesi, himayenin yapılmaması, Yüce Allâh’ın bu ihsanlarına karşı nankörlüktür, bu davranışın sonu da, elbette, bu nimetlerin elimizden gitmesi, hayvanların soyunun tükenmesi, bitki örtüsünün yok olmasıdır. Konuyla ilgili olarak Kur’ân-ı Kerim’de birçok âyet bulunmaktadır.²⁸ Bunlardan bazıları aşağıya kaydetmek istiyoruz:

“-Hayvanları da o yarattı. Onlarda sizin için ısınmanızı sağlayan şeyler ve birçok faydalar vardır. Onlardan bir kısmını da yersiniz. Akşamleyin meradan getirdiğiniz, sabahleyin meraya götürdünüz zaman onlarda sizin için hoşunuza giden bir güzellik de vardır. Bu hayvanlar sizin ağırlıklarınızı, ancak güçlüklerle katlanarak varabileceğiniz bir memlekete taşırlar. Şüphesiz Rabbiniz çok şefkatli

²⁶ el-İsrâ, 17 / 44.

²⁷ en-Nahl, 16 / 49.

²⁸ Bunlardan bazıları için bakınız: en-Nahl, 16 / 14; el-Hacc, 22 / 36, 65; Lokmân, 31 / 20; el-Câsiye, 45 / 13.

ve pek merhametlidir. Atları, katırları ve eşekleri binmeniz ve gözleriniz için süs olsun diye yarattı ve daha sizin bilmediğiniz nice şeyler yaratmaktadır.”²⁹

Şu halde çok şükretmemiz gerekmektedir. Yüce Allâh’ın sayısız nimetlerini hatırlayıp şükretmek için de, herhalde çok düşünmeye gerek yoktur. Şöyle basitçe bir düşünürüm, eğer tat alma duygumuz olmasaydı, soframızda bulunan çeşit çeşit yiyeceklerin tadını ve lezzetini alabilir miydik? Gözlerimiz dünyayı sadece tek renk görseydi, güllerin, çiçeklerin, menekşelerin, zambakların, karanfillerin, kuşların, balıkların, gökyüzünün renklerini seçmeseydi, yine de sevdiğimizize menekşe gözlüm, kanaryam der miydik? Bu konudaki bir âyet şöyledir:

“-Görmedin mi Allâh gökten su indirdi. Onunla renkleri çeşit çeşit meyveler çıkardık. Dağlardan geçen beyaz, kırmızı, değişik renklerde ve simsiyah yollar yaptık. İnsanlardan, hayvanlardan ve davarlardan da yine böyle türlü renklerde olanlar var. Kulları içinde ancak bilginler, gereğince Allâh’tan korkar. Şüphesiz Allâh, daima üstündür, çok bağışlayandır!”³⁰

3. Yeryüzünde bulunan tüm canlılar, Yüce Allâh’ın varlığının ve kudretinin delilleridir. Kur’ân-ı Kerim’de bunu açıklayan âyetler vardır. Bunlardan bazılarını buraya kaydetmek istiyoruz:

“-Senin Yeryüzünü kupkuru görmen de Allâh’ın âyetlerindedir. Biz, onun üzerine suyu indirdiğimiz zaman, harekete geçip kabarır. Ona can veren, elbette ölüleri de diriltir. O her şeye kadirdir.”³¹

“-Gökleri, Yer’i ve bunların içine yayıp ürettiği canlıları yaratması da, O’nun delillerindedir. O dilediği zaman bunları bir araya toplamaya da kadirdir.”³²

“-Sizin yaratılışınızda ve Allâh’ın yeryüzünde yaydığı canlılarda, kesin olarak inanan bir toplum için ibret verici işaretler vardır.”³³

²⁹ en-Nahl, 16 / 5-8.

³⁰ Fâtır, 35 / 27-28.

³¹ Fussilet, 41 / 39.

³² eş-Şûrâ, 42 / 29.

³³ el-Câsiye, 45 / 4.

Yüce Allâh, Kur'ân'ı indirdiği topluma, sırtına binip yüklerini taşıttıkları, etini yiyip sütünü içtikleri develerin nasıl yaratıldığını düşünüp ibret almalarını öğütlemiştir: “Onlar, devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı?”³⁴

Yukarıda kaydettiğimiz bu âyetlerin ışığında düşünecek olursak, doğayı tahrip eden, bitkileri, canlıları yok eden insan, acaba farkında olmadan Yüce Allâh'ın varlığının delillerini mi yok etmektedir? Eline verilmiş paha biçilmez varlığı, eşi bulunmaz hazineyi, doğal hayatı tahrip eden, bitkileri ve hayvanları yok eden acımasız insanla, bu eşsiz hazineleri yaratıp var eden çok merhametli, çok esirgeyici Yüce Allâh arasındaki yaman çelişki, ne kadar açık ve ne kadar üzücü değil midir? Onun için burada Rahmet Peygamberi'ne nispet edilen bazı hadisleri hatırlatmak istiyoruz:

“-Güzel ahlâk, Yüce Allâh'ın ahlâkıdır.”³⁵

“-Yüce Allâh'ın ahlâkıyla ahlâklanınız.”³⁶

Evet, hepimiz Yüce Allâh'ın ahlâkıyla ahlâklanıp, kendimize, çevremize ve doğal hayata karşı merhametli, şefkatli olmalı, bu eşsiz hazineyi yok etmekten vazgeçip, bunları koruyup yaşatmaya çalışmalıyız. Hiç olmazsa, bizler medeniyet diye böbürlenerek kendilerini beğenmediğimiz, vahşi diye nitelendirdiğimiz Avustralya, Afrika yerlileri kadar bu konuda duyarlılığa sahip olmalıyız.

4. Kur'ân-ı Kerim'in bildirdiğine göre, ahlâki erdemliliğe ulaşmamış, çevresine duyarsız, canlı cansız varlıklara karşı şefkat ve merhametsiz, acıma duygusu olmayan, katı, cani tabiatlı kimseler ruhen hayvanlardan aşağı konumdadır.³⁷

³⁴ el-Ğâşiye, 88 / 17-20.

³⁵ ed-Deylemî, *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*, Beyrut 1406, II, 140, No: 2714; Nûruddîn Alî b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, Beyrut tarihsiz, VIII, 20; Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, Beyrut tarihsiz, I, 574.,No: 3717.

³⁶ Ahmed b. Muhammed b. Acîbe el-Hasenî, *el-Futûhâtü'l-İlâhiyye*, ed-Dimeşk 1418, s. 100-101.

³⁷ Bu konuda bakınız: el-A'râf, 7 / 179; el-Enfâl, 8 / 22, 55; el-Furkân, 25 / 44.

c. 2. Hz. Peygamber'in Hadislerinde Hayvan Motifleri:

Sevgili Peygamberimizin hadislerinde hayvanların korunmasından, onlara gereken özenin ve ilginin gösterilip gerekli bakım yapılmasından bahsedilmektedir. Burada kısaca Hz. Peygamber'in hayvanlara karşı tutumundan söz etmek istiyoruz:

a) Çobanlık Peygamberlerin Mesleğidir:

İslam Tarihi ve Hz. Peygamber'in hayatını konu edinen Siyer kaynakları, Hz. Peygamber'in çocukluktan gençliğe adım attığı yıllarda, amcası Ebû Tâlib'in himayesindeyken bir müddet çobanlık yaparak Mekkelilerin koyunlarını götüğünü kaydetmektedirler.³⁸ Bu konudaki bir hadislerinde Hz. Peygamber, kendisi dahil olmak üzere bütün peygamberlerin çobanlık yaptıklarını haber vermiştir.³⁹ Bir başka hadislerinde de şöyle demişlerdir:

Mûsâ (as) peygamber olarak gönderildi, o bir koyun çobanıydı, Dâvud (as) peygamber olarak gönderildi, o da bir koyun çobanıydı, ben peygamber olarak gönderildim, ben de Ecyâd'da⁴⁰ ailemin koyunlarını otlattım.⁴¹

Burada, Hz. Peygamber'in yakın arkadaşlarından Abdulah İbn Mes'ûd'un konumuzla ilgili bir sözünü kaydetmemiz yerinde olacaktır:

Peygamberler yün elbise giymiş, koyun sağmış ve eşeğe binmişlerdir. Rasûlullâh'ın da Ufeyr denilen bir eşeği vardı.⁴²

Hz. Peygamber'in yukarıdaki sözlerinden anlaşılan şudur ki, *hayvan sevgisi, onları korumada özen gösterme, bir Peygamber davranışı ve özelliğidir.* Peygamberlerin sahip olduğu yüce ahlâka sahip kimseler, bu konuda duyarlı olan insanlardır. İnsanları sevmeyen kişinin yöneticilikte başarılı olması nasıl düşünülemezse, hayvanları sevmeyen katı kalbli bir kimsenin de çobanlıkta başarı

³⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut tarihsiz, I, 125 -126, Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, İrfan Yayınevi, İstanbul 1980; I, 49.

³⁹ İmâm Mâlik, *el-Muvatta*, İsti'zân, 6 / 18; İbn Sa'd, a.g.e., I, 126.

⁴⁰ Mekke'de bir yer ismi.

⁴¹ İbn Sa'd, a.g.e., I, 126.

⁴² İbn Sa'd, a.g.e., I, 492.

sağlaması elbette mümkün değildir. Böyle bir kişinin kendisine emanet edilen sürüye iyi bakmayacağı, onları olumsuz doğa koşullarından, vahşi hayvanlardan ve hırsızlardan korumayacağı açıktır.

b) Hz. Peygamber'in Peygamberlikten Sonra da Hayvanlara İlgisi Devam Etmiştir:

Kaynaklarda yer alan bilgilerden, Hz. Peygamber'in hayvanlara karşı ilgi ve sevgisinin peygamber olduktan sonra da devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum, O'nun hem alçak gönüllülüğünün, hem de merhametinin simgesi durumundadır. Hz. Peygamber'in hayatını ve Onun güzel ahlakını anlatan eserler, Onun evde koyun ve keçilerini sağarak sahip olduğu hayvanlarını yemleyip suladığını kaydetmektedirler.⁴³

c) Hz. Peygamber'in Sahip Olduğu Hayvanlar:

Hadis ve Siyer kaynakları Hz. Peygamberin sahip olduğu bazı hayvanlardan söz etmektedir. Bunlar arasında katırlar, atlar, develer, koyun ve keçiler sayılabilir. Kaynaklar, Hz. Peygamberin üzerine binerek Uhud savaşına katıldığı es-Sekb adlı bir atından bahsetmektedir. Yine Onun, Seyha, el-Mürteciz, Lizâz, Zarib, Lahîf isimli atlara sahip olduğu nakledilmektedir. Ayrıca Mısır kralı Mukavkıs'ın kendisine, *Düldül* adında gri renkli dişi bir katır ile Ufeyr adında bir eşek hediye ettiği bildirilmektedir.⁴⁴ Ayrıca Hz. Peygamber'in üzerine binerek Mekke'den Medine'ye hicret ettiği *Kasvâ* adlı bir devesi vardı. Yine O, hac ibadetini yerine getirirken kırmızı renkli bir deveye binmişti.⁴⁵ İbn Sa'd, Hz. Peygamber ve ailesinin sütünü sağdıkları dişi develeri ile bazı koyun ve keçileri olduğunu da kaydetmektedir.⁴⁶

⁴³ el-Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred (Ahlâk Hadisleri)*, Tercüme: A. Fikri Yavuz, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1979, I, 547-548, No: 541; et-Tirmizî, *Muhtasar Şemail-i Şerîf Tercemesi*, Tercüme: M. Raif Efendi, İhya Yayınları, Konya 1976, s. 295, No: 296; Yardım, *Peygamberimizin Şemaili*, s. 414.

⁴⁴ İbn Sa'd, *a.g.e.*, I, 489 vd.; Tirmizî, *Muhtasar Şemail-i Şerîf Tercemesi*, s. 340, No: 348;

⁴⁵ İbn Sa'd, *a.g.e.*, I, 492-493.

⁴⁶ İbn Sa'd, *a.g.e.*, I, 494-496.

d) Köpek Giren Eve Meleklerin Girmeyeceğine Dair Hadisler:

Kaynaklarda yer alan bazı hadislerde, içerisinde resim, heykel, köpek ve cünüp (boy abdesti olmayan) kimselerin bulunduğu evlere meleklerin girmeyeceğinden bahsedilmektedir. Şimdi bunları ele alarak isnad ve metin yönünden değerlendirmek istiyoruz. Bu konuda Ebu Talha el-Ensârî'den nakledilen bir hadise göre Hz. Peygamber şöyle demiştir:

-İçerisinde köpek ve timsaller (resim/heykel) bulunan eve melekler girmezler.⁴⁷

Yukarda kaydetmiş olduğumuz hadisin isnâdında zabt yönünden hadis alimlerinin eleştirisine uğramış raviler vardır. Ayrıca hadis aşağıda sonuç değerlendirmesi olarak kaydedeceğimiz gibi, metin açısından da problemlidir.

Bu konuda Ebû Hureyre'den nakledilen hadislerden birisine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“-Cebrâil bana geldi ve şöyle dedi: Dün sana gelmiştim, fakat beni senin yanına girmekten şunlar alıyordu:Kapı üzerinde hayvan suretleri vardı. Evde de üzerinde işlenmiş resimler olan ince yünlü bir perde vardı. Ayrıca evde bir de köpek vardı. Ağaç şekline benzemeleri için evdeki suretlerin başlarının kesilmesini emret.Üzerine suret işlenmiş perdenin kesilerek, yere konulan iki minder yapılmasını emret, dedi. Resulullah da bunu yaptı. Köpek de Hz. Hasan veya Hüseyin'e aitti ve onların elbise koydukları dolabın altındaydı. Hz. Peygamber emretti de o köpek dışarı çıkarıldı.”⁴⁸

Yukarda kaydettiğimiz hadisin isnadında da çok zayıf raviler yer almaktadır. Bu kimselerden Mücahid b. Cebr'in (v. 104), Ebû Hureyre'den hadis işitmediği kaydedilmektedir.⁴⁹ Diğer ravî Yunus b. Ebî İshâk Amr b. Abdillâh el-Kûfî (v.159) de zabt yönünden şiddetle eleştirilmiş, kendisinin hadislere, diğer alimlerin

⁴⁷ el-Buhârî, *Libâs* 92, *Bed'ü'l-Halk* 7, *Meğâzî* 12; Ebû Dâvud, *Libâs* 45; et-Tirmizî, *Edeb* 44; en-Neşâî, *Zînet* 111; İbn Mâce, *Libâs* 44.

⁴⁸ Ebû Dâvud, *Libâs* 45; et-Tirmizî, *Edeb* 44.

⁴⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut 1412, V, 373-375.

naklettiği hadislerde bulunmayan bir takım ilaveler yaptığı kaydedilmiştir.⁵⁰ Ravilerden *Mahbûb b. Mûsâ el-Antâkî* (v.231) de zayıf bir ravidir.⁵¹ Sonuç olarak kaydetmek gerekirse bu hadis, isnad ve metin yönünden delil olarak almaya elverişli olmayan zayıf bir rivayettir.

Konumuzla ilgili olarak Ebû Hureyre’den nakledilen diğer hadis de şöyledir:

-Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “*Melekler, içerisinde köpek ve çan bulunan kabileye eşlik etmezler.*”⁵²

Yukarıda kaydetmiş olduğumuz bu hadisin senedinde yer alan ravilerden *Süheyl b. Ebî Sâlih*, hadis alimleri tarafından eleştirilmiştir. Kendisinin zabt yönünden zayıf bir kimse olduğu, nakletmiş olduğu hadislerin delil olarak kabul edilemeyeceği kaydedilmiştir.⁵³ Yine ravilerden *Abdülaziz b. Muhammed ed-Derâverdi* (v.187) de, zabt yönünden eleştirilmiş zayıf bir kimsedir. Tek başına naklettiği hadisler delil olarak alınmamıştır.⁵⁴ Söz konusu hadis, metin açısından da problemlidir ve akıl dışı özellikler taşımaktadır. Yol emniyetinin sağlanmadığı, haydutların kol gezdiği, yağma ve çapulun sıradan bir olay olduğu bir çağda, Hz. Peygamber, yolculuk yapan kimselerin mal ve can emniyetini sağlamak için yanlarında köpek taşımalarına niçin karşı çıksın? O, hayatın şartlarını, insanın ihtiyaçlarını gözetip ona göre buyruklar ortaya koyan bir peygamberdi.

Hz. Ali’den nakledilen bu konudaki bir hadis de şöyledir:

Hz. Peygamber: “*İçerisinde cünüb (boy abdestsiz) kişi ve köpek bulunan eve melekler girmez,* buyurdu.”⁵⁵

Yukarıda kaydetmiş olduğumuz hadisin isnadının ortak noktasında bulunan ravi *Abdullâh b. Nücey b. Seleme el-Kûfî* hadis alimlerinin tenkidine uğramış zayıf

⁵⁰ İbn Hacer, *a.g.e.*, VI, 273-274.

⁵¹ İbn Hacer, *a.g.e.*, V, 380_381.

⁵² Müslim, *Libâs* 103; et-Tirmizî, *Cihâd*, 25.

⁵³ ez-Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, Mısır 1382, II, 343-344; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 449-451.

⁵⁴ İbn Hacer, *a.g.e.*, III, 471-472.

⁵⁵ Ebû Dâvud, *Tahâret*, 90 / 227, *Libâs* 45; en-Nesâî, *Tahâret*, 168, *Sayd* 11.

ve mechûl bir kimsedir.⁵⁶ Babası Nucey b. Seleme'nin de mechûl bir kimse olduğu kaydedilmektedir.⁵⁷ Hadis alimlerinden İbn Ma'în ve ed-Dârekutnî, *Abdullah b. Nucey b. Seleme*'nin konumuzla ilgili bu rivayeti Hz. Ali'den işitmediğini haber vermişlerdir.⁵⁸ *Abdullâh b. Nucey b. Seleme*, bu hadisi tek başına nakletmiştir. Bu açıdan, güvenilir başka bir isnadı bulunmayan ve sahihlik şartlarını taşımayan bu zayıf rivayetle amel edilemez. Söz konusu hadis metin yönünden de problemlidir. Bunlardan ilki, cünüp olarak sabahlamanın haram olmamasıdır. Nitekim Hz. Peygamber'in cinsel ilişkide bulunduktan sonra, boy abdesti almadan yatıp uyudukları güvenilir hadislerde haber verilmektedir.⁵⁹ Her konuda ümmetine örnek olan Hz. Peygamber, boy abdesti almadan cünüp olarak sabahladığına göre, böyle bir durumdan meleklerin hoşlanmaması söz konusu olamaz.

Burada kaydetmeliyiz ki, İslâm inancına göre, insanın işlemiş olduğu iyi veya kötü davranışlarını kaydeden *Yazıcı (Kirâmen Kâtibîn) / Korumucu (Hafaza)* Melekleri, insanın yanından hiçbir zaman ayrılmazlar. Bu nedenle içinde köpek bulunan eve meleklerin girmeyeceğini söyleyen yukarda kaydetmiş olduğumuz tüm hadisler, metin açısından problemlidir. Bunlar sahih olmayan, güvenilir bir takım rivayetlerdir. Bunların dinî birer delil kabul edilmeleri söz konusu olamaz. Bunlara dayanılarak bu konuda *haramdır* hükmü de verilemez. Köpek beslenen eve melekler girmeseydi, Hz. Peygamber, av, bekçi ve çoban köpeklerinin bulundurulmasına da izin vermezdi, halbuki o bunlara müsaade etmiştir.⁶⁰ Şurası bir gerçektir ki, tarih boyunca insanoğlu gerek kendisinin, gerekse mal ve mülkünün korunması konusunda köpeklerden yararlanmıştı. Köpeğin sezgisi, koku alması, ses duyması ve görmesi, onun bilinen belirgin özelliklerindedir. İçinde yaşadığımız çağda da insanoğlu, avcılık, bekçilik, emniyet konularında,

⁵⁶ ez-Zehebî, *a.g.e.*, II, 514; İbn Hacer, *a.g.e.*, III, 285.

⁵⁷ ez-Zehebî, *a.g.e.*, IV, 248.

⁵⁸ İbn Hacer, *a.g.e.*, III, 285.

⁵⁹ Ebû Dâvud, *Tahâret*, 89.

⁶⁰ Bakınız: en-Nesâî, *Kitâbü's-Sayd*, 12 / 4264-4265; 13 / 4266-4267, 14 / 4268-4271.

deprem felaketlerinde hala bu eski dostundan yararlanmaktadır. Bunlar, av, bekçi, polis, arama-kurtarma köpeği olarak sahiplerine hizmet etmektedirler.

Burada şunu da belirtmeliyiz ki, İslâm Dini, insanlığa bir emanet olarak verilen çevrenin korunmasını emreder, bu sebeple de sahipsiz köpeklerin acımasızca zehirlenerek yada vurularak öldürülmelerini tasvip etmez. Bunların, insan sağlığı, doğal denge vs. gibi önemli konular göz önüne alınarak, sağlıklı ve mutlu bir biçimde yaşayacakları uygun yerlerde bakılıp barındırılmaları günümüz şartları açısından en doğru yoldur. Bu da topluma ve onun seçtiği yöneticilere düşen bir görevdir, Allâh'ın Kur'ân'da övdüğü güzel ameller (amel-i sâlih) kapsamında yer alan bir davranıştır.

e) Köpekler Necis / Pis midir midir:

Hz. Peygamber'den nakledilen bazı hadisleri delil olarak alan *Şâfiî Mezhebi*'ne mensup alimler, köpeğin necis olduğunu, ihtiyaç olmadan sırf hoşlandığı için kişinin köpek beslemesinin haram olduğunu söylemişlerdir.⁶¹ Yine *İmâm eş-Şâfiî*, köpek ve domuzun artıklarının pis olduğunu söylemiştir.⁶² *İmâm Mâlik* ise, bütün hayvanların artıklarının temiz olduğunu söylemiştir.⁶³ Ebû Hureyre'den nakledilen bu konudaki hadis şöyledir:

Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “*Bir köpek, birinizin kabını yaladığı zaman o kabı yedi defa yıkasın.*”⁶⁴

et-Tahâvî'nin kaydettiğine göre, Ebû Hureyre'nin rivayet etmiş olduğu yukardaki hadis, râvîsinin muhâlefet ettiği hadislerden birisidir. Çünkü tâbiîn nesline mensup hadis âlimlerinden Atâ'nın bildirdiğine göre, Ebû Hureyre başka bir defa, “Köpek veya kedinin ağzını sokup yaladığı kabın üç defa yıkanması

⁶¹ Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1982, I, 559-561.

⁶² İmâm Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Kitâbü'l-Ümm*, Bulak 1321, I, 6.

⁶³ İmâm Malik b. Enes, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, Mısır 1323, I, 43-44; Ayrıca bkz. Aras, M. Özgü, *Ebû Hanîfe'nin Hocası Hammâd ve Fikhî Görüşleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1966, s.117.

⁶⁴ İbn Mâce, Tahâret, 31/ 363-364.

gerektiğini” söylemiştir. Bu yüzden et-Tahâvî’ye göre, Ebû Hureyre’nin kabın üç kere yıkamakla temizleneceğini kabul etmesi, yine kendisinin rivayeti olan yedi kere yıkamakla temizleneceği haberini neshetmiştir. et-Tahâvî bu konuda şunları kaydetmektedir: “Çünkü biz hüsnü zanda bulunuyoruz ve onun Peygamber’den (sav) duyduğu bir şeyi ancak bir benzeri karşısında terk edebileceğini düşünüyoruz. Aksi takdirde, adâleti düşer, sözü ve rivâyeti kabul edilmez.”⁶⁵ Görüleceği üzere Hanefî Mezhebi’ne mensup âlimler, bu hususta, Ebû Hureyre’nin üç defa yıkamakla yetinmiş olduğuna dair et-Tahâvî ve ed-Dârekutnî’nin mevkûf olarak rivayet ettikleri hadisi delil göstermişlerdir. Onlara göre, yedi defa yıkamaya dair hadisin ravisi de Ebû Hureyre olduğu için, Ebû Hureyre’nin ameli, yedi defa yıkama keyfiyetinin neshedildiğini göstermektedir.⁶⁶ Sonuç olarak kaydetmek gerekirse, bu hadis, Hanefîlerce ön görülen, kişinin nakletmiş olduğu hadisle amel etmesi gerektiği şartına aykırı düşmekte ve artık yürürlükten kaldırılmış (mensûh) olan bu hadisle amel edilmesi mümkün gözükmemektedir. Burada, kendisine köpek diye hakaret eden zamanın büyüklerinden Tâhir Efendi’ye meşhur şair Nefî’nin (v.1635) verdiği zarif cevabı içeren bir târizi kaydetmek güzel bir nükte olacaktır:

*Bana Tâhir Efendi kelb demiş,
İltifâtı bu sözde zâhirdür,
Mâlikî mezhebim benim zirâ,
İtikâdımca kelb Tâhirdür.*⁶⁷

Sonuç olarak şunu da kaydetmeliyiz ki, halkımızın büyük çoğunluğunun mensup olduğu Hanefî Mezhebi’ne göre, kişinin köpeğe dokunmasıyla abdesti

⁶⁵ et-Tahâvî, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, (Tahk. Muhammed Zührî en-Neccâr), 2. baskı Beyrut 1987, I, 23; Krş. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1994, s. 169.

⁶⁶ Hatipoğlu, Haydar, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, I, 560-561.

⁶⁷ Halûk İpekten, *Nefî Hayatı Sanatı Eserleri*, Akçağ Yayınları, Ankara 2000, s. 80.

bozulmaz. Hanefi Mezhebi'ne göre abdesti bozan şeyler arasında, köpeğe dokunmak yer almamaktadır.

c. 3. Hz. Peygamber'in Hayvanların Korunması Hakkındaki Buyrukları:

a) Hayvanların Dövülmesinin, Dağlanması ve Kendilerine İşkence Edilmesinin Yasaklanması:

Hz. Peygamber'in bir rahmet peygamberi oluşunun gereği olarak hadislerde, hayvanlara karşı güzel muamele edilmesinin, şefkat ve merhamet gösterilmesinin emredildiğini, onlara kötü davranılmasının da şiddetle kınanarak yasaklandığını görmekteyiz. Araplarda, İslâm'dan önce esir ettikleri kimselere, yakaladıkları hayvanlara *müsle* yapma adeti vardı. Müsle canlılara yapıldığı gibi, çoğu kere savaşta öldürülen düşman tarafa mensup kimselere de uygulanırdı. Müsle, insan veya hayvanın canlı ya da ölüyken çeşitli organlarını kesmek suretiyle yapılırdı. Uhud savaşında da müşrikler, savaşta şehid düşen Müslümanlara müsle yapmışlardı. Peygamberimizin sevgili amcası Hz. Hamza'ya da, şehid düştükten sonra müşriklerin başkanı Ebu Süfyan'ın eşi Hind tarafından bu insanlık dışı muamele yapılmıştı. Hz. Hamza'nın kulakları, burnu, cinsel organı kesilmiş, bunlardan gerdanlık yapılmış, ciğeri çıkarılarak intikam maksadıyla çiğnenmişti. Hz. Peygamber İslam öncesinin (cahiliye) bu iğrenç adetini kaldırmış, insanlara ve hayvanlara bu çirkin fiilin uygulanmasını şiddetle yasaklamıştır.⁶⁸ Nitekim el-Buhârî'nin kaydettiği bir hadiste bildirildiğine göre, *Hz. Peygamber hayvanlara işkence yapan kimseleri lanetlemiştir.*⁶⁹

Cahiliye Arapları, hayvanların vücudundan canlı iken et keser ve bunu yerlerdi. Hz. Peygamber Medine'ye geldiği zaman, bazı kimselerin develerin hörgüçleriyle koyunların kuyruklarını kestiklerini görmüş, bunu şiddetle yasaklayarak, *Diri iken hayvanın vücudundan kesilen et parçası murdardır,*

⁶⁸ el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, Zebâih 25, VI, 228.

⁶⁹ el-Buhârî, aynı yer.

buyurarak bu şekilde kesilen etlerin yenilmesinin haram olduğunu bildirmiştir.⁷⁰ Yine onlar, *Şeytân Yarması* dedikleri bir yöntemle hayvanın sadece derisini keser, kan damarlarını kesmeyerek ölünceye kadar öylece bırakırlardı. Yine kemik veya başka bir aletle hayvanın vücudunu kanatır ve bundan bir çeşit sucuk yapıp yerlerdi. Hz. Peygamber, hayvanlara bu tür davranışta bulunulmasını yapılmasını şiddetle yasaklamıştır.⁷¹

Hayvanlara karşı yukarda kaydettiğimiz örnek tutumları sergileyen Hz. Peygamber, *onların, yüzlerine vurularak dövülmesini ve dağlama (Veşm) yöntemiyle damga yapılmasını da yasaklamıştır.*⁷² Bu konuda Câbir'den nakledilen bir hadiste anlatıldığına göre, *bir gün Hz. Peygamber'in yanından yüzüne damga vurulmuş bir eşek geçti. Bunu gören Hz. Peygamber çok üzüldü ve:*

"-Allâh, bu eşeğin yüzüne damga yapan kimseyi rahmetinden uzak kılsın" dedi.⁷³

b) Hayvanların Canlı Hedef Yapılmasının Haram Oluşu:

Konumuzla ilgili olarak nakledilen diğer bazı hadislerde de, hayvanların zevk için canlı hedef yapılması şiddetle yasaklanmıştır. Enes b. Mâlik, bir gün Medine'de yürürken bazı çocukların bir tavuğu hedef yaparak, ona ok atıklarını gördü ve onların bu davranışını engelleyerek şöyle dedi:

*-Peygamberimiz (sav), hayvanların canlı hedef yapılmasını yasaklamıştır.*⁷⁴

Abdullah b. Ömer de, bir gün Yahya b. Saîd'i ziyarete gitmişti. Bu sırada Yahya'nın oğullarından birisi, bir tavuğu bağlamıştı ve canlı hedef olarak ona ok atmaktaydı. Abdullah b. Ömer gidip o tavuğu çözdü, çocuğun ailesini uyararak:

⁷⁰ Ebû Dâvud, *Kitâbu's-Sayd*, 24 / 2858; Tirmizî, *Kitâbu's-Sayd*, 12 / 1480; İbn Mâce, *Kitâbu's-Sayd*, 8 / 3216-3217..

⁷¹ Ebu Davud, *Kitâbu'l-Edâhî*, 17 / 2826; Krş. Ali Osman Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, s.215-216.

⁷² Müslim, *Kitâbü'l-Libâs ve'z-Zinet*, 29/ 2116.

⁷³ Müslim, aynı yer, 29 / 2117-2118.

⁷⁴ el-Buhârî, aynı yer.

“-Çocuklarınızın bu davranışına engel olunuz. Çünkü Hz. Peygamber, herhangi bir hayvanın öldürmek maksadıyla bağlanıp hapsedilmesini yasaklamıştır” dedi.⁷⁵

Konuyla ilgili çok önemli bir hadis de şöyledir: Abdullah b. Ömer ve arkadaşları bir gün, bir tavuğu hedef dikip atış yapmakta olan bir grup gence rastladılar. Onlar Abdullah b. Ömer’i görünce hemen dağıldılar. Abdullah b. Ömer:

“-Bu tavuğu hedef olarak kim dikti? İyi biliniz ki Hz. Peygamber, böyle canlı bir hayvanı atış hedefi yapan kimseye lanet etmiştir” dedi.⁷⁶

en-Nesâî’nin kaydettiği bir hadiste de, Hz. Peygamber’in bir koçu oklarına canlı hedef haline getiren kimseleri azarladığı ve onlara: “Hayvanlara işkence etmeyiniz” buyurduğu nakledilmektedir.⁷⁷

c) Yiyecek Temini Maksadı Olmaksızın Zevk İçin Hayvanların Öldürülmesinin Haram Kılınması:

ed-Dârimî ve en-Nesâî’nin kaydettikleri bir diğer hadiste bildirildiğine göre sevgili Peygamberimiz, *Cenâb-ı Hakk’ın Kıyâmet Günü’nde, haksız olarak bir serçeyi öldürenlerden hesap soracağını* haber vermişlerdir. Orada bulunanlar Hz. Peygamber’e, serçenin haksız olarak öldürülmesi nedir? diye sordular. Hz. Peygamber de, yeme maksadı olmaksızın zevk için kuşun kafasının koparılıp atılmasıdır, diye cevap verdiler.⁷⁸

Hz. Peygamber, sadece tavukları, kuşları koruma altına almamış, tüm canlıların üzerine şefkat kanatlarını sermiştir. Nitekim en-Nesâî’nin kaydettiği bir hadisten anlaşıldığına göre kendisi, *kurbağaların öldürülmesini de yasaklamıştır*.⁷⁹

Kaynaklarda yer alan bazı hadislerden Hz. Peygamber’in, kuduz ve benzeri tedavisi mümkün olmayan bir hastalık, ya da toplum sağlığı açısından bir zarar söz

⁷⁵ el-Buhâri, aynı yer.

⁷⁶ el-Buhâri, aynı yer.

⁷⁷ en-Nesâî, *Kitâbu’ d-Dahâyâ*, 41 / 4418.

⁷⁸ en-Nesâî, *Kitâbu’ d-Dahâyâ*, 42 / 4442-4443; ed-Dârimî, *Edâhî*, 16 / 1984.

⁷⁹ en-Nesâî, *Kitâbu’ s-Sayd*, 36 / 4334

konusu olmadıkça köpeklerin öldürülmesini de yasakladığını öğrenmekteyiz. *Allâh'ın Elçisi, köpeklerin de soyları devam etmesi gereken bir canlı türü olduğunu söyleyerek, onların gereksiz yere öldürülmesini yasaklamıştır.*⁸⁰ Nitekim Yüce Allâh Kur'ân-ı Kerîm'de konuya şöyle işaret buyurmuştur:

*“-Yeryüzünde yürüten hayvanlar ve (gökyüzünde) iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi ancak sizin gibi topluluklardır. Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Sonunda hepsi toplanıp Rablerinin huzuruna getirileceklerdir.”*⁸¹

Burada öz olarak kaydetmek gerekirse, Hz. Peygamber'in bu konudaki yaklaşımı şudur: Hiçbir varlık sebepsiz, boşuna yaratılmamıştır. Bunların her birisinin elbette bir yaratılış hikmeti vardır. Canlı cansız tüm varlıklar Allah'ı tesbih edip, kendi halleriyle O Yüce Varlığa ibadet etmektedirler. Bunu Kur'ân-ı Kerim söylemekte, Hz. Peygamber de hadislerinde haber vermektedir. İslam Düşüncesi ve Tasavvuf Felsefesinin de temel anlayışı budur. Mevlânâ böyle söylemiştir, Yunus da böyle terennüm etmiştir:

*Dağlar ile taşlar ile,
Çağırayım Mevlâm Seni
Seherlerde kuşlar ile,
Çağırayım Mevlâm Seni.*

Şu halde Müslüman olan herkesin Yunus'un anlayışını benimsemesi, Yüce Allah'ı anıp O'na ibadet eden, O'nu tesbih edip takdis eden canlı cansız varlıklara kıymaması, zalimlik ve cahillik yapmaması, kendisinden başka varlıkların da Yaratıcısına ibadet hakkı olduğunu kavrayarak buna saygı göstermesi gerekir.

d) Hayvanlara Gereken İlgi ve Şefkatin Gösterilmesi:

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Hz. Peygamber, hayvanlarının bakımı ile bizzat kendisi ilgilenmiş, bunu bir küçüklük saymamış, sahip olduğu hayvanlara sırtındaki elbisesiyle onların yüzünü silecek derecede şefkat göstermiştir. Hz.

⁸⁰ en-Nesâî, *Kitâbü's-Sayd*, 10 / 4260.

⁸¹ el-En'âm suresi, 6 / 38.

Peygamber'in bu konudaki tutumuna dair kaynaklarımızda çok önemli bilgiler vardır. Bunlardan birisi şöyledir:

“Bir gün Hz. Peygamber kendisine ait bir atın bakımını yapmak için ayağa kalktı ve gömleğinin yeniyle atının yüzünü sildi. Bunu gören arkadaşları: Ey Allah'ın Elçisi! Gömleğinizin yeniyle mi siliyorsunuz? diye hayretle sordular. Bunun üzerine Hz. Peygamber:

-Evet, çünkü Cebrâil (as), at konusunda beni uyardı, buyurdu.”⁸²

İslâm alimleri, kendilerine yorgunluk verip, eziyet edilmiş olacağı için, yolculuk gibi bir zorunluluk olmadıkça hayvanların üzerinde uzun süreli oturulmasını hoş karşılamamışlardır. Nitekim hadis âlimlerinden el-Beyhakî'nin Ebû Hureyre'den naklettiği bir hadiste de, Hz. Peygamber'in, binek hayvanlarının sırtlarının (konuşma) kürsüleri haline getirilmesini yasakladığı haber verilmektedir.⁸³ Merhamet ve şefkati tüm canlıları kuşatmış bulunan Hz. Peygamber'in bu buyruklarıyla, hayvanlara yorularak eziyet edilmemesini hedeflediği açıktır. Nitekim Allâh'ın Elçisi, yolculuk sırasında mola verdikleri zaman ilk önce develerin yüklerini çözer, kendi istirahatinden önce hayvanları dinlenmesini temin eder, arkadaşlarına da böyle yapmalarını emrederdi. Peygamberimizin yakınlarından Enes b. Mâlik şöyle demektedir: Biz, bir konak yerine indiğimizde hayvanlarımızın yükünü indirmeden kuşluk namazı kılmazdık.⁸⁴ Çünkü Hz Peygamber ve arkadaşları katında, hayvanların haklarının gözetilmesi de bir ibâdetti ve Yüce Allah'ın huzuruna hayvanlar yükler altında yorgun ve bitkin bir vaziyette iken çıkılmazdı. Bir hadislerinde de Hz. Peygamber bu konuda şöyle buyurmuşlardır:

“-Yüce Allâh lütuf sahibidir. Kolaylığı sever, ondan hoşlanır, şiddet ve meşakkate göstermediği yardımı kolaylığa gösterir. Siz, dilsiz hayvanlara bindiğinizde onları alışılmış yerlerine indiriniz. Eğer yer, kurak ve çorak ise

⁸² İbn Sa'd, a.g.e., I, 490-491; Ayrıca bkz. İmâm Mâlik, el-Muvatta', Cihâd, 19 / 47.

⁸³ el-Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, Mekke 1994, V, 255, No: 10115.

⁸⁴ Ebû Dâvud, Cihâd, 48 / 2551.

ilikleri erimeden onları oradan süratlice geçiriniz. Gece yolculuğunu tercih ediniz. Çünkü gündüz alınamayan yol, gece alınır...⁸⁵ Yine, onlara iyi bakım yapılması konusunda da Hz. Peygamber ashâbına tavsiyelerde bulunmuştur. Nitekim konuyla ilgili bir hadis şöyledir:

“Hz. Peygamber, bir gün açlıktan karnı sırtına yapışmış bir deveye rastladı ve şöyle buyurdu: *Şu dilsiz hayvanlar hakkında Allâh'tan korkunuz! Onlara besili olarak binin, etini de besili olarak yiyin.*”⁸⁶ Bir başka hadiste de şöyle anlatılmaktadır:

“Hz. Peygamber bir gün Ensâr'dan birisinin bostanına girdi. Orada bir deve vardı. Deve Hz. Peygamber'i görünce böğürdü, inledi ve gözlerinden yaşlar döküldü. Hz. Peygamber devenin yanına geldi, kulak kökünü okşadı bunu üzerine deve sustu. Resûlullah: *Bu devenin sahibi kimdir? Bu deve kimindir? Diye sordu. Bunun üzerine Ensâr'dan bir delikanlı geldi ve: Benimdir Ey Allâh'ın Elçisi! Dedi. Hz. Peygamber de: Allâh'ın sana ihsan ettiği şu hayvanın hakkını gözetmemekten dolayı Allâh'tan korkmaz mısın? O bana, senin kendisini aç bıraktığından şikayet etti*” buyurdu.⁸⁷

Hz. Peygamber hayvanları sever ve arkadaşlarına da bu konuda tavsiyelerde bulunurlardı. Bir gün arkadaşlarına şu tavsiyede bulunmuşlardı:

“-Atı iyi besleyin. Onun alnını ve kabalarını silin, sağrısını okşayın.”⁸⁸

Hz. Peygamber bir başka buyruklarında, inananlara, kurban ibadetini yerine getirirken kurbanlık hayvana şefkatle muamele etmelerini, keserken eziyet etmemelerini emretmiştir. Bu konuda şöyle buyurmuştur:

“-Yüce Allâh her şeye karşı ihsânî / güzel davranmayı farz kılmıştır. Bir canlıyı öldürürken de, kurban keserken de güzel davranın. Kurbanlığınıza yumuşak davranıp rahatlatın. Bıçağınızı da iyice bileyin.”⁸⁹

⁸⁵ İmâm Mâlik, *el-Muvatta'*, İsti'zân, 15 / 38.

⁸⁶ Ebû Dâvud, *Cihâd*, 47 / 2548.

⁸⁷ Ebû Dâvud, *Cihâd*, 47 / 254

⁸⁸ Ebû Dâvud, *Cihâd*, 50 / 2553.

Hız. Peygamber'in yukarıdaki buyruğu karşısında, her kurban bayramında, her birimizin bilinçsizce kasaplığa soyunarak, kurbanlık hayvanlarımıza eziyet etmesine, olur olmaz yerlerde, çok sağlıksız ortamlarda kurban keserek, şehirlerimizi kan gölüne dönüştürmesine ne diyebiliriz? Duyarlı insanlarımızın kalbini sızlatan bu görüntüler, acaba bizim kurban ibadetimizi İslâm'ın öngördüğü şekilde yerine getirdiğimizin mi, yoksa bu konuda büyük vebal altına girdiğimizin mi göstergesidir? Sorunun cevabı, karıncayı incitmeye çekinen duyarlı vicdanlara bırakılmıştır.

Konumuzla ilgili olarak çok önemli olan bir hadis daha kaydetmek istiyoruz. Bu hadiste Hız. Peygamber, hayvanlara ilgisizlik ve merhametsizliğin sonunun ne olduğunu haber vermektedir. Hadiste şöyle anlatılmaktadır:

Hız. Peygamber şöyle buyurdu: “*Bir kadın, bir kedi yüzünden azâp olunmuştur. Bu kadın o kediyi açlıktan ölünceye kadar hapsetti. Ona yiyecek ve su vermediği gibi, yeryüzünde rızkını bulsun diye de salıvermedi. İşte bu yüzden Cehennemlik oldu.*”⁹⁰

Yukarıda kaydettiğimiz hadisten net bir şekilde anlıyoruz ki, *hayvanlara eziyet etmek, onları aç susuz bırakarak ölümlerine sebep olmak, nesillerinin tükenmesine göz yummak kesin olarak haramdır.* Hayvanların korunmasıyla ilgili gerekli önlemleri almak, gerekli kurumları oluşturmak, hepimizin üzerine *Farz-ı Kifaye* hükmünde olan bir yükümlülüktür. Toplumda bir takım vicdanlı güzel insanlar bu görevi yerine getirirlerse, toplumdaki ahlâkî ve dinî sorumluluk kalkar. Aksi takdirde tüm toplum, bu konuda günah işlemektedir ve Allâh katında sorumludur. Hız. Peygamber'in yukarıda kaydettiğimiz hadislerinden anlaşıldığına göre, bu konuda çaba sarfeden kuruluşlara maddi-manevi destek olmak, her müslümanın amel-i sâlih kapsamında yer alan bir görevidir. *Burada, bilerek günah işlemediğini sananlara, işlediği amellerinin kendisini Cennet'e götüreceğini düşünenlere, Yüce Allâh'ın çevrede açlık ve bakımsızlıktan ölen zavallı hayvanlardan dolayı da hesap*

⁸⁹ Müslim, *Kitâbu's-Sayd*, 11 / 1955.

⁹⁰ el-Buhârî, *Bed'u'l-Halk*, 17; Müslim, *Kitâbü'l-Birr ve's-Sıla*, 37 / 2619.

soracağını, amel defterlerine bu konudaki duyarsızlık ve ilgisizlik sebebiyle de günâh yazılmakta olduğunu hatırlatmamız yerinde olacaktır. Kırdan bayırda yemeğini yemeye başlamadan önce, çevrede bulunan sevimli konuklara, kedi ve köpeklere sofradaki yiyeceğinden ikram eden, bunu o hayvanların sofrasındaki bir hakkı kabul eden, ekmek kırıntılarını bahçesinde kuşların toplayacağı yerlere silkererek, onları düşünen atalarımızın bugünkü nesilleri olan bizler, bu güzel değerlerimizi yitirmemeli, bu konuda yeterince duyarlı olmalıyız. Şunu da unutmamalıyız ki, kedilerin, köpeklerin, kuşların ihtiyaçlarının düşünülebildiği bir toplumda, elbette, varlıkların en seçkini olan insanın değeri de çok yüksektir.

Hız. Peygamber, hayvanlara şefkat ve ilgi göstermenin, onlara acıyıp merhamet etmenin, Allâh'ın rızasını kazanmaya sebep olan bir davranış olduğunu söylemiş ve Müslümanları böyle davranmaya teşvik etmiştir. el-Buhârî ve Müslim gibi hadis alimlerinin kaydettiği konuyla ilgili bir hadis şöyledir:

Hız. Peygamber: “Vaktiyle bir kimse yolda giderken çok susamıştı. Bunun üzerine kovası olmayan bir kuyu bularak oraya indi ve suyundan içti. Kuyudan çıkınca, bir köpeğin susuzluktan dilini çıkararak soluduğunu ve susuzluktan toprağı yaladığını gördü. Yolcu kendi kendine, bu köpek de benim gibi susuzluktan yanmış, dedi ve tekrar kuyuya inerek ayakkabısına su doldurdu. Sonra ayakkabısını ağzıyla tutarak, turmanıp kuyudan çıktı ve köpeğı suladı. Bunun üzerine Yüce Allâh, yaptığı davranışın bir karşılığı olarak o kimseyi övdü ve onun günâhlarını bağışladı, buyurdu. Bunun üzerine orada bulunan ashab: Ey Allâh'ın Elçisi! Bizim için hayvanları sulamaktan dolayı mükâfât var mıdır? diye sordular. Hız. Peygamber de: Evet, bütün yaş ciğer sahiplerini sulamakta bizim için sevap vardır, buyurdu.”⁹¹

⁹¹ el-Buhârî, *Müsâkât* 9; *Mezâlim* 23; *Edeb* 27; Müslim, *Selâm* 153; Ebû Dâvud, *Cihâd* 44; İbn Mâce, *Edeb* 8.

d. Sonuç:

Hayvanlara şefkat ve merhamet göstermek, onların ihtiyaçlarını temin ederek koruma altına almak, soylarının tükenmesini engelleyici tedbirleri desteklemek, bu konuda çaba harcayan kuruluşlara maddi-manevi katkıda bulunmak, inanan her kişiye farzdır. Yine Yüce Allâh'ın bizlere emanet ettiği bu canlılara eziyet ve işkence yapmak, onları aç-susuz ve korumasız bırakmak, onları zevk için öldürmek, yasak mevsimde avlanmak, yumurtalarını kırıp yuvalarını bozmak, kısacası soylarının kesilmesine neden olan davranışlarda bulunmak kesin olarak haramdır.

EHLİ SÜNNET KAVRAMI HAKKINDA BİR DEĞERLENDİRME

Doç. Dr. Halife KESKİN*

Bilindiği gibi Ehl-i Sünnet tabiri “*Ehlu Sünneti Rasulillah ve Cemaati'l-Ashab*” kavramının kısaltılmış şeklidir.¹ Burada din ile ilgili itikadi ve ameli hususlarda peygamberi ve sahabeyi takip edenler anlamı vardır. Bu tabir Haricilik, Mu'tezile ve Şia gibi değişik iddialara sahip yeni mezheplerin çıkış sürecinde mezhepleşme süreci dışında kalan Müslümanların genel tavrını ifade etmektedir. Bu anlamda Ehl-i Sünnet bir mezhep ya da kendi iddiaları olan bir ekol değil; Kur'an ve Hz. Peygamber (sav) tarafından bildirilen hakikatleri olduğu gibi kabul eden ve belli bir dönemden itibaren de bu hakikatlerin makul olduğunu göstermeye çalışan bütün Müslümanları mefhumunda ifade eden bir kavramdır.

Bu nedenle, günümüzde bazı yazılarda bu mefhumu ifade etmek için sıkça kullanılan “*ortodoksi*” kelimesinin ciddi bir anlam kaymasına sebep olacağını düşünmekteyiz.

Herhangi bir kültür ya da bir ilimde ıstılah haline gelmiş olan kelimeler üzerlerinde başka bir kelimenin taşınması güç ve bazan imkansız olacak kadar ağır manaları taşımaktadırlar. Bu açıdan bunların bir dilden diğer bir dile tercüme edilmeleri halinde bir teşabühü yanlarında götürmeleri de kaçınılmaz olacaktır.

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı.

¹ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmî Giriş*, İstanbul 1991, s. 109.

Dillerin ve kültürlerin birbiri ile etkileşiminin temelinde bu güçlük yatmaktadır. Eğer bir kavram için tam karşılık bulunamıyorsa onu olduğu gibi almaktan başka çare yoktur. Herhangi bir dini kabul etmiş olan kavimlerin kendi dilleri ile ifade etmekte güçlük çektikleri mefhumları olduğu gibi dillerine aktarmalarının sebebi de budur. Çünkü her din ve kültür kendi mana zenginliğini ancak kendine ait olan ve onlara yüklediği yeni manalarla zenginleştirdiği terimler aracılığı ile nakledebilir.

Bu açıdan bakacak olursak, İslam tarihi içinde, herhangi bir sapmayı kabul etmeyen ve farklılıklarına rağmen temel inanç esaslarında müttefik olan ümmetin tamamını içine alan Ehl-i Sünnet mefhumunu özel bir isim haline gelmiş olmasından dolayı herhangi bir dil veya kültüre ait başka bir mefhumla karşılamak çok zordur. Hele bu kelime arkasında başka bir inancın özelliklerini ve başka bir kültürün tartışmalarının derin izlerini taşıyorsa artık bu imkansız hale gelecektir.

İşte diğer bütün İslami kavramların olduğu gibi İslâmî bir fikri bir yolu ya da itikadi bir mezhebi ifade için batı kültürüne ait ve onun izlerini taşıyan kelime ve kavramların kullanılmasını doğru bulmuyoruz. Bu sebeple Ehl-i Sünnet tabiri -ki, tarih içinde Kitap ve Sünnete bağlılık açısından birçok farklı görüşü reddederken; insanın siyasi otonomluğunu kabul etmekle de Şîa gibi bunun insanüstü olana havalesini iddia eden fırkalardan farklı olarak bütün ümmeti kucaklamış; içinde, temel inanç esaslarından sapmamış olmak kaydıyla birçok farklı kanaati barındırabilmiş bir mefhumdur- başka bir kelime ya da mefhumla karşılanamaz.

Bu mefhumun Hıristiyan batı kültürüne ait olan ortodoks² kelimesi ile ifade edilmesi ise tamamen imkansızdır. Ehl-i Sünnet mefhumunun tercüme edilemez yoğunlukta bir terim olduğunu bir yana bırakacak olsak bile bu kelime, kendi tarihinin ona yüklediği İslam dini ile bağdaşamayan birçok manaları taşımakta olduğundan dolayı da mezkur vazifeyi ifa edemeyecek bir durumdadır. Ortodoks

² Ortodoksluk için bkz.: E. Royston Pike, *Dictionnaire Des Religions*, (tr. Serge Hutin) Paris 1954, s. 237-8; Albert M. Besnard-Olivier Clémen-Roger Mehl, *Hıristiyan İlahiyatı*, Çev.: Mehmet Aydın, Konya 1983, s. 47-88.

terimi her şeyden önce bin küsur yıllık bir geçmişin ona yüklemiş olduğu manaların taşıyıcısı durumundadır.

O üç büyük Hıristiyan kilisesinden birisi olan doğu kilisesinin adıdır. Roma İmparatorluğu'nun merkezi, Roma şehriden İstanbul'a m. 330 yılında nakledildiği zaman dünyevi iktidardan uzak kalmış olan Roma Patrikliği bunu telafi etmek için olsa gerek, kendisinin bütün hıristiyan aleminin dinî ve ahlakî en büyük merkezi olduğu iddiasını ileri sürdü. Bu bir anlamda eskiden yakın olduğu imparatorluk merkezinden uzak kalmanın getireceği ikinci plana atılma korkusuna karşı bir önlem olarak da düşünülebilir. Bu iddia doğulu hıristiyanlar tarafından asla kabul görmedi.

Siyasî olarak değerlendirilebilecek bu anlaşmazlığı daha sonra doktrinal anlaşmazlıklar da izlemiştir. Biz burada bunları ortaya koymayacağız. Ancak bunlardan bir tanesi ayırımı kesinleştirdiği için zikredilmeye değerdir. Bu da 1054 yılında Roma'nın ortaya attığı Kutsal Ruh'un babadan olduğu gibi, oğuldan da çıkacağı doktrini idi. Halbuki doğu hıristiyanları Kutsal Ruh'un sadece babadan çıkabileceğini savunmakta idiler. Bütün bu anlaşmazlıklardan sonra 1204 yılında batılı Hıristiyanların Müslümanlar üzerine yaptıkları haçlı seferlerinden dördüncüsünde İstanbul üzerine de yürüyerek burayı istila edip yağmalamış olmaları iki taraf arasındaki ayrılığı, tam bir düşmanlığa döndürmüştür.

Ortodoksluk temel olarak Kitab-ı Mukaddes ve ilk yedi konsülün³ kararlarına dayanmaktadır. Bu açıdan onlar, kendilerini doğru doktrin sahipleri olarak görürler. Çünkü Hıristiyanlıkta inanç esaslarını belirleme ve onları dile getirme konusunda bir araya gelebilecek ve kesin karar verecek hiyerarşik bir yapı mevcuttur.⁴

³ Ortodoks imanının belirleyicisi olarak kabul edilen yedi konsül ile ilgili olarak bkz.: Olivieri Clément, "Ortodoksluk Mezhebi", *Din Fenomeni*, Çev.: Mehmet Aydın, Konya 1993, s.200-204.

⁴ Norman Calder, "İslam Ortodoksluğunun Sınırları", (ter.: Muammer İskenderoğlu), *Marife*, yıl: 3, sayı: 2, güz 2003, s. 198.

Mezkur mefhumun kendi tarihi vetiresi içinde yüklenmiş olduğu bu manalardan sarf-ı nazar ederek ortodoxie terimini tek başına mücerret bir kelime olarak ele alacak olursak "*Ehl-i Sünnet*" mefhumunun ihtiva etmekte olduğu manaları ifade edememenin ötesinde bir de kelimenin kendi tabiatından kaynaklanan mahzurlar vardır.

Bu kelime, belirli bir otoritenin (ister ortodoks kilisesi olsun, ister katolik kilisesi olsun) ilahî olduğu fikrini ta başından beri kabul etmekte olan ve bu otoritenin asla yanılmaz olduğunu da seslendiren bir kültüre aittir. Bu açıdan kelime, bu belirli otorite tarafından mutlak olarak gerçek kabul ve ilan edilen ritüel ve doktrinleri ifade etmektedir. Şu halde bu fikir aynı zamanda bir "*heterodoxie*" tedayisini de kendi içinde taşımaktadır. Meseleye bu açıdan baktığımızda da yine bu kelimenin, Peygamber'in bile bazan yanlış yapacağını -gerçi bu Allah tarafından tashih edilmektedir- kabul eden ve dünyevi masum bir otoritenin varlığını reddeden İslam kültürü içinde bir yere yerleştirilmesinin imkansız olduğu ortaya çıkacaktır.

Ortodoxie kelimesinin Ehl-i Sünnet mefhumunu karşılayamayacağı ile ilgili olarak yaptığımız tahlili burada yazının hacmi açısından sınırlamak durumunda kalıyoruz. Burada mesele iki açıdan kısaca ele alınmaktadır. Birinci olarak ortodoks kelimesinin belirli bir kültür ve tarihe ait olduğundan dolayı kazanmış olduğu ıstilahî manası itibariyle böyle bir vazifeyi yüklenemeyeceği; ikinci olarak ise mücerret kelime olarak dahi ihtiva ettiği manalar itibariyle birçok yanlış anlamayı da beraberinde taşımakta olduğudur. Öte yandan Ehl-i Sünnet mefhumunun kendi mana zenginliğinden yola çıkarak da bu intikalin imkansızlığı rahatlıkla ortaya konabilir.

İSMAİL HAKKI BALTACIOĞLU'NUN HALK EĞİTİM ANLAYIŞI

Yard. Doç. Dr. Nebahat GÖÇERİ*

A. GİRİŞ

Bu makalenin konusu Türk Eğitim Tarihinde önemli bir yeri olan İsmail Hakkı (Baltacıoğlu)' nun (1886-1978) halk eğitimi anlayışını ortaya koymaktır. Makalenin amacı İsmail Hakkı Bey'in sosyolojiye dayanan genel eğitim anlayışında belirli bir yer tutan halk eğitimi anlayışını bütüncü bir yaklaşımla görmeyi kolaylaştırmaktır. Böylece onun genel eğitim anlayışının bir cephesi daha aydınlığa kavuşmuş olacaktır. Esasen onun eğitim konusundaki fikirleri Cumhuriyet öncesine uzanmaktadır. Ancak yetişkin eğitimine ait düşünceleri de Cumhuriyetten önce yazdığı eserlerde kalmış, günümüze aktarılmamıştır.

B. HALK EĞİTİMİ KAVRAMI

1973 yılında yayınlanan Milli Eğitim Temel Kanununa göre eğitim sistemimiz örgün ve yaygın olmak üzere iki ana bölümde toplanmıştır. Eğitimin bu iki ana bölümü yönetmelik çerçevesinde faaliyet sürdürmektedirler. Yaygın Eğitim Kurumları Yönetmeliğinde “örgün eğitime hiç girmemiş ya da herhangi bir kademesinde bulunan veya bu kademedeki çıkmış bireylere; gerekli bilgi, beceri ve davranışları kazandırmak için örgün eğitimin yanında veya dışında onların ilgi, istek ve yetenekleri doğrultusunda ekonomik, toplumsal ve kültürel gelişmelerini

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı

sağlayıcı nitelikte çeşitli süre ve düzeylerde yaşam boyu yapılan eğitim-üretim-rehberlik ve uygulama etkinliklerinin tümü"¹ yaygın eğitim olarak tanımlanmaktadır.

Yaygın eğitim kavramı Türk eğitim tarihinde yer almadan evvel İsmail Hakkı Bey meseleyi "terbiye-i avam" adı altında ele alarak Türk eğitim anlayışı içinde ona bir yer vermiştir. İsmail Hakkı Bey Türk Ocağında çeşitli defalar verdiği halk eğitimine ait konferanslarını 1914 (1330)'de kitapçık haline getirerek yayınlamıştır². Bu konferanslarda o, halk eğitimi meselesine pedagojik açıdan yaklaşmış, konunun önemini, halk eğitiminin amacını, hangi çevrelerde nasıl yapılacağını anlatmış, halk eğitimi meselesini sosyolojik bir olgu olarak ele almaya çalışmıştır.

İsmail Hakkı Bey'in halk eğitimi anlayışını daha iyi ortaya koyabilmek için önce onun tabiriyle avamın yani halkın ne anlama geldiğini ortaya koymamız gerekmektedir. İsmail Hakkı Bey'e göre avam (halk), "esaslı bir eğitim ve öğretimden mahrum olan halk tabakası"³ demektir. O bu tanımla halkı temel bir eğitim öğretimden geçmeyenler olarak kabul etmektedir.

Günümüzde "terbiye-i avam" yerine halk eğitimi, yetişkin eğitimi, yaygın eğitim kavramları birbiri yerine sıkça kullanılmaktadır. Ancak son yıllarda halk kavramındaki belirsizlikten kurtulmak ve kavramı genişletmek için daha ziyade yetişkin eğitimi kavramı kullanılmaktadır. Firdevs Güneş, Turhan Oğuzkan'a dayanarak "halk eğitimi" kavramının Meşrutiyet Döneminde Fransızlardan alındığını ve halk terbiyesi olarak uyarlandığını, ancak dünyadaki gelişmelere paralel olarak Türkiye'de de "yetişkin eğitimi" kavramının kullanıldığının bilgisini vermektedir⁴.

¹ Firdevs Güneş, *Yetişkin Eğitimi (Halk Eğitimi)*, Ocak Yayınları, Ankara 1996, s. 16.

² İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, Dersaadet, İkdam Matbaası, 1330.

³ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 3.

⁴ Güneş, s. 17. (yetişkin eğitimi konusu 13. Milli Eğitim Şurasında ele alınmıştır.) Ayrıca Bk. Ruşen Alaylıoğlu / Ferhan Oğuzkan, *Ansiklopedik Eğitim Sözlüğü*, İstanbul 1968, s. 135;

C. HALK EĞİTİMİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ

Ülkemizdeki halk eğitimi çalışmalarını Türk eğitim tarihi içinde değerlendirmek gerektiği açıktır. Halk eğitimi her şeyden evvel eğitim alanında önemli bir ihtiyaç olarak tarihsel süreç içinde ortaya çıkmıştır. Halkın temel bir eğitimden geçirilmesi gerektiği kanaatinin ortaya çıkışını Türk toplumunun eğitim zihniyetinin modern eğitim telakkilerinin etkisi ile değişmeye başlaması ile başlatmak gerekmektedir. Esasen Türk aydınları toplumsal geri kalmışlığı yenmek amacıyla daha ziyade XVIII. yüzyıldan itibaren özellikle eğitim-öğretim alanında bir takım düzenleme ve ıslahata girişmek lüzumunu duymuşlardır. Bu ihtiyaç kendini Batıda ortaya çıkan ve gelişen modernizm sürecine Osmanlı Devletinin ve toplumunun uyum sağlaması, Batı toplumlarından geri kalmaması ve daha ziyade Batı medeniyeti karşısında yenilmemek amacına yönelik olarak sosyal değişim ve kalkınmayı sağlayacak eğitim kurumlarının temellerinin atılmasını da beraberinde getirmiştir⁵. Bu amaçla Osmanlı Devleti'nin büyük gayretleriyle daha ziyade askeri alan başta olmak üzere eğitim öğretim sahasında da yenileşme çabalarına girişilmiştir. Bu amaçla açılan okulların ilki Mühendishane-i Bahr-i Hümayun olmuştur. Bunun ardından Mühendishane-i Berr-i Hümayun açılmıştır. Bu okullar medreselerin eğitim programları model alınarak değil, aksine Fransız okulları model alınarak kurulmuştur. 1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı ile Osmanlı Devleti yönetim sistemini değiştirmiştir. Bu değişikliğe paralel olarak devlet dairelerinin bürokrat ihtiyacını karşılamak amacıyla bugünkü ortaöğretim kurumları seviyesinde sayılabilecek rüştiye, idadî ve sultanîler açılmıştır. Böylece örgün eğitimle ilgili olarak Tanzimat dönemiyle birlikte geleneksel eğitim kurumları olan “medrese”lerin yanında Batılı örneklerine göre kurulan ve modern eğitim yapması amaçlanan “mektepler” ortaya çıkmıştır. Ancak geri kalmışlığın temel bir toplumsal problem haline gelmesi, örgün eğitim kurumları olan

Özcan Demirel, *Eğitim Terimleri Sözlüğü İngilizce- Türkçe/ Türkçe-İngilizce*, Usem Yayınları-10, Ankara 1993, s. 102.

⁵ Türkiye’de modernleşme hareketleri hakkında geniş bilgi için Bk. Abdullah Alperen, *Çağımız İslam Dünyasında Modernleşme Hareketleri ve Türkiye’deki Etkileri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri 1998, s. 160-170, 258-262.

medreselerinin toplumsal değişme ve ilerlemenin önemli ölçüde gerisine düşmesi, medreselerin haricinde yaygın birer eğitim kurumu olarak halkı yüzyıllardır eğiten tekkelerin artık dinamik eğitim anlayışlarını yitirmesi ve önemli sosyal çalkantılara sebebiyet verecek bir hale gelmesi, modern eğitim anlayışı ile kurulan mekteplerin ise nicelik itibariyle yeterli ancak nitelik itibariyle toplum ile uyuşamaması neticesinde her şeye rağmen kalkınmanın zaruretini gören Osmanlı aydınlarını düşünceye sevk etmiştir. Bu durum son devir Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu durumdan kurtulmasını samimi bir şekilde arzulayan Osmanlı aydınlarının eğitim konusunda çalışmaya adeta gönüllü olarak katılması ile sonuçlanmıştır. Nitekim halkın eğitimi meselesine önem verilmesi gerektiği fikri de bu dönemde yavaş yavaş dile getirilmeye başlanmıştır. Bu çerçevede bazı Osmanlı aydınları tarafından “avamın eğitimi” gündeme getirilmiştir. Bu çalışmalara ivme kazandıran çeşitli siyasî ve toplumsal çalkantıların olduğunu da belirtmeden geçemeyiz. Zira halk eğitimi anlayışı önemli ölçüde ifade hürriyetinin sağlandığı II. Meşrutiyet döneminde ortaya çıkmıştır. Buradan hareketle ülkemizde halk eğitimi (yetişkin eğitimi) çalışmalarını iki dönem içinde ele almak mümkündür.

Birinci dönem: Meşrutiyet Döneminde başlatılan çalışmaları içine almaktadır. II. Meşrutiyet (1908-1918) Dönemi ülkemizde parlamenter yönetime dönmek amacıyla 1876 tarihli Kanun-ı Esasî'nin yani anayasanın tekrar yürürlüğe konduğu 23 Temmuz 1908'den 30 Ekim 1918 Mondros Mütarekesine kadar geçen zaman dilimini içine almaktadır. Bu dönemde ülkenin siyasî ve fikrî hareketleri birden canlanmış, önemli ölçüde yaygın hürriyetine kavuşulmuş, bunun yanı sıra Balkan Savaşları Osmanlı aydınlarının ülkenin sosyal sorunlarını dile getirmesini zaruret haline getirmişti⁶. Balkan Savaşları Ekim 1912 - Kasım 1913 tarihleri arasında Osmanlı Devletine karşı tüm Balkan uluslarının giriştiği savaşlar olmuş, Osmanlılar için büyük bir felaketle sonuçlanmıştır. Bu dönemde çok geniş bir alan olan Rumeli toprakları elden çıkmış, hatta Bulgarlar 1912'de İstanbul önlerine kadar ilerlemişlerdir. Bütün bu olaylar Osmanlı aydınını Balkan uluslarının

⁶ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1988'e)*, Genişletilmiş III. Baskı, Ankara 1989, s. 292.

başarısı ve Osmanlının yenilgisi üzerinde düşünmeye sevk etmiştir. Bu yenilgiyi açıklamak için iki önemli sebep ileri sürülmüştür. Birincisi politik sebepler, ikincisi eğitimsel sebeplerdir.⁷ Balkan felaketleri Osmanlı eğitim sisteminin yetersizliklerinin ve eğitimin toplumsal gelişmedeki öneminin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu dönemde “toplumu kurtarıcı, ülkücü, idealist öğretmen” sloganı doğmuştur. Ancak bu romantik slogan kağıt üzerinde kalmış, Balkan felaketinin büyük acıları ve sıkıntılar bu isteği unutturmuştur⁸. Bununla birlikte Balkan ve I. Dünya Savaşları eğitim, kültür ve siyaset tarihimizdeki önemli sonuçlar doğurmuştur. Bunlardan biri, çeşitli din, mezhep ve milliyetlerden oluşan Osmanlı tebasını bir tek ideal etrafında toplaması arzulanan Osmanlıcılık akımının iflas etmesi olmuştur. Çeşitli müslüman ulusların bağımsızlık mücadelesine girişerek Osmanlıdan ayrılmak istemesi sonucu da İslamcılık akımı zayıflamıştır. Bunlara karşılık Türkçülük akımı çok güçlenmiştir. Meşrutiyetle birlikte kurulan Türk Derneği (1908), Türk Yurdu (1911) ve bunları içine alan Türk Ocağı (Mart 1912) gibi kuruluşlar Türk toplumunun eğitimi ve iktisadî seviyesinin yükselmesi, Türkçenin gelişmesi için çalışmışlardır⁹.

Bu dönemde eğitimin yeni bir anlayışla ele alınmasına paralel olarak İsmail Hakkı Bey’in belirttiğine göre halkı eğitmek, eğitim ve öğretim seviyesini arttırmak amacıyla Meşrutiyet’in ilk senelerinde bir takım çalışmalara başlanmıştır, bu amaçla geceleri eğitim veren “gece dersaneleri” açılmıştır¹⁰. Bu dersanelerin açılmasındaki temel amaç eğitim görmemiş insanları eğitmek, halka okuma yazma, hesap yapma gibi temel bazı bilgileri vermektir. O “gece dersleri”ni ülkemizdeki halk eğitimi çalışmalarının ilklerinden kabul etmektedir.

Ancak “gece dersaneleri” uzun zaman devam edememiş, kısa bir süre sonra sona ermiştir. İsmail Hakkı Bey bu durumu ödenek yokluğu, öğretmen yokluğu ya da halkın isteksizliği gibi sebeplerle izah etmenin mümkün olduğunu belirtmekte,

⁷ Akyüz, s. 320.

⁸ Akyüz, s. 324.

⁹ Akyüz, s. 323.

¹⁰ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 3.

fakat asıl üzerinde durulması gereken sebebin “halk eğitimi dűşüncesi”nin olmayışı olduğunu iddia etmektedir. İsmail Hakkı Bey'e göre halkı eğitmek sokaktaki vatandaşa biraz okuma yazma, biraz matematik öğretmek değildir. Çünkü bu faaliyetler halkın eğitim seviyesi üzerinde esaslı bir tesir yapamaz. Halk eğitimi bunlardan daha fazla ve daha farklı bir faaliyettir. Neticede halk, eğitim amacıyla açılan “gece dershanelerine” fazlaca itibar etmemiş, derslere devam olmamış, devam edenlerde de her hangi bir değişme olmamıştır.

Burada dönemin diğer aydınları gibi İsmail Hakkı Bey'in de eğitim dűşüncesinin değişmesi gerekliliği üzerinde durduğu görölmektedir. Ancak burada o dönemde ortaya çıkan güçlü politik nedenlerin, ekonomik güçsüzlüğün, toplumsal ve siyasal şartlar sonucu halkta meydana gelen bıkkınlık ve isteksizliğin etkilerini göz ardı etmemek gerekmektedir. Zira eğitimi diğer toplumsal hadiselerden ayırarak tek başına ele almak mümkün değildir. Eđitim hem tüm toplumsal sorunlardan etkilenir, hem de toplumu belli bir nispette etkilemek, onu değiştirmek ve yönlendirmek gücüne sahiptir. Bu itibarla eğitimin toplumun genel amaç, hedef ve ihtiyaçlarına göre geliştirilmesi ve düzenlenmesi temel bir zorunluluk olarak kendini hissettirir. İşte II. Meřrutiyet döneminde halkı eğitim yolu ile değiştirmek eğitimcilerin tek amacı olmuş, eğitimcilerimiz her türlü yenilginin sebebi olarak eğitim anlayışımızı göstermiştir¹¹.

İkinci Dönem: Cumhuriyetten (1923) sonra başlatılan çalışmalar bu dönemi oluşturur. Cumhuriyetin ilanı ile birlikte eğitim-öğretim yeni bir ruhla yapılmaya başlanmış, Türk toplumu eğitim yoluyla değiştirilmeye ve ilerletilmeye çalışılmıştır. Bu anlamda eğitim bir “toplumsal manivela” olarak kullanılmıştır. Bu hedefi gerçekeştirmek için örgün eğitim kurumları olan “okul”ların faaliyetine ek olarak halk eğitimi çalışmalarına ağırlık verilmiştir. Bu amaçla Cumhuriyetin kurulmasından ve 1928'de Harf İnkılabının yapılmasının ardından Atatürk'ün önderliğinde en önemli yetişkin eğitimi çalışmalarını olarak Millet Mektepleri açılmıştır. Millet Mektepleri'nde öncelikle Türk halkına yeni Türk alfabesi ile

¹¹ Akyüz, s. 321.

okutup yazmayı öğretmek ve ona hayatını iyi bir biçimde idame ettirecek gerekli temel bilgileri kazandırmak maksadı güdülmüştür. O yıllarda yetişkin eğitimi bu amaçlarla gündeme gelmiştir. Bu gayeyle açılan Millet Mektepleri 1928 ile 1949 yılları arasında faaliyet göstermiş, binlerce insan okuma-yazma öğrenmiştir. Yine benzer amaçlarla açılan Halkevleri şehirlerde, Halkodaları köylerde 1932-1947 yılları arasında faaliyette bulunmuştur. Burada başlangıçta eğitim öğretim sürecinden geçen yetişkinlere okuma yazma öğretiminin yanısıra Türk kültürü ve Türk milliyetçiliğinin gelişmesine yönelik çalışmalar yapılarak millî kültür ön plana çıkarılmıştır. Böylece halk ile aydınlar arasındaki uçurumun kapatılmasına çalışılmıştır¹². Burada halk eğitimi yolu ile ulusal kültür temeline dayanan yeni bir toplum projesinin hayata geçirilmek istendiği anlaşılmaktadır.

Nitekim benzer amaçlarla daha sonraki yıllarda da yetişkin eğitimi çalışmalarına devam edilmiştir. Bu arada eğitim programlarının içeriği geliştirilmeye çalışılmıştır. Bunun için köylerde erkekler için demircilik, marangozluk ve yapı gibi kurslar, kadınlar için biçki dikiş kursları açılmaya başlanmıştır. Bu durum yetişkinlere okuma yazma ve temel bilgilerin yanında fonksiyonel amaçlı bazı becerilerin kazandırılmaya çalışıldığını göstermektedir. Bu itibarla yetişkin eğitimi kavramı beceri temeline dayalı faaliyetleri de içine alacak şekilde geliştirilmek yoluna gidilmiştir¹³. Sözü edilen bu etkinlikler günümüzde de benzer amaçlarla devam etmektedir.

D. HALK EĞİTİMİNİN AMACI

Halk eğitiminin amacını eğitimin dayandığı genel amaç ve anlayışlardan ayırarak incelemek mümkün görünmemektedir. Esasen modern eğitim anlayışının gelişmeye başlaması ile birlikte halk eğitimi amaçları da gelişmiş ve farklılaşmıştır. Nitekim genelde II. Dünya Savaşının ardından ortaya çıkan modern eğitim akımları halk eğitimi anlayışını da etkilemiştir. Bu bağlamda II. Dünya Savaşından itibaren halk eğitimi anlayışı gelişmiş ve her toplumda farklı amaçlara

¹² Güneş, s. 81.

¹³ Güneş, s. 15.

hizmet etmesi hedeflenmiştir. Bylece her toplum halk eğitiminin amacı ve hedefini kendi toplumsal ihtiyaçlarına göre belirlemek yolunu tutmuştur. Bu yüzden Batıda yetişkin eğitimi felsefesinin ağırlık noktası bireyin üretkenliğini sağlayacak, onu geliştirecek bir iş bulmasına ve işini korumasına yarayacak şekilde eğitim verilmesi doğrultusunda olmuş yani tamamlayıcı mesleki ve teknik eğitim üzerinde yođunlařmıřtır¹⁴. Eğitim anlayışında politeknik eğitime önem veren, üretimi temel amaç haline getiren toplumlarında yetişkin eğitimi toplumun tamamını eğitme şekli ve yaşam boyu bireyin eğitimini sağlama aracı olarak anlaşılmıştır. Bu eğitim anlayışında yetişkin eğitimi bir yandan bütün toplumu ileri düzeye eğitmek, diğer yandan işçilerin eğitimini gerçekleştirmek isteyen bir araç olmak üzere iki düşünce üzerine dayanmaktadır¹⁵. Geri kalmış ülkelerde ise eğitim oldukça karmaşık bir nitelik göstermektedir. Zira geri kalmış ülkelerde amaçlar birbirinden farklıdır. Bu farklılıklara rağmen bu tür toplumlarda “modern ulus olmak” bir ideoloji haline getirilerek bu ideolojinin altı çizilmektedir. Bu tür ülkelerde eğitim ideolojik çerçevede kabul edilen genel bir kalkınma olarak kabul edilmektedir. Buna göre:

1) Kalkınma bir bütünleşmedir: Karşılıklı olarak birbirini etkileyen, birleştiren, kültürel, sosyal ve ekonomik bir dizi faktörleri birbirine bağlayan organik bir süreçtir.

2) Kalkınma bir i büyümedir: Her lke kendi özel tercihine göre kendi kalkınmasını kendisi yönlendirmekte, kendi gerçek değerlerine, eğilimlerine, halkının istek ve ihtiyaçlarına göre kalkınmasını yönlendirmektedir.

3) Kalkınma toptandır: Kalkınmanın amaç ve güçlükleri dünyanın karşı karşıya bulunduğu sorunlarına göre belirlenmektedir. Kalkınmanın genel tipi toptandır. Kalkınmaya alışan ülke tek başına bu sürece girmemektedir. lke

¹⁴ Güneş, s. 26.

¹⁵ Güneş, s. 29.

kalkınma hareketine bütün toplum üzerine etkisi olan güç ve ilişkilere bağlantılı olarak girmektedir¹⁶.

Esasen Türk toplumunun son bir kaç yüzyıldır geri kalmış bir toplum özelliği gösterdiği bilinmektedir. Bu durum Türk toplumunda eğitim yolu ile izale edilmeye çalışılmıştır. Bu alandaki çalışmalar modern manada eğitim kurumlarının kurulmaya başlaması ile hızlanmış, bizzat devlet bu çalışmalara ön ayak olmuştur. Osmanlının son devrinde belirgin bir biçimde ortaya çıkan bu düşünce ile Cumhuriyetten sonra da kalkınma eğitim vasıtasıyla toplumun tüm kesimlerine yayılmaya devam edilmiştir.

Makalemizin konusunu oluşturan İsmail Hakkı Bey de eğitim yoluyla toplum kalkınmasını gerçekleştirmek isteyen Osmanlı-Türk aydın ve eğitimcilerinden biri olarak dikkati çekmektedir. Eğitim anlayışını daha ziyade sosyal gerçeklikler üzerine kurmak isteyen İsmail Hakkı Bey halk eğitimi meslelesini genel eğitimden ayrı düşünmemekte, bilakis onun önemli bir parçası olarak kabul etmektedir.

İsmail Hakkı Bey, sosyolojik anlayışı itibariyle büyük ölçüde takipçisi olduğu Durkheim'e eğitimin tanımı konusunda da bağlılığını sürdürmektedir. Durkheim'e göre terbiye "ergin nesillerin henüz içtimaî hayata elverişli olmayanlar üzerine yaptığı tesirdir"¹⁷. İsmail Hakkı Bey, Durkheim'in bu tarifini kabul etmekle beraber onda değişiklikler yapar. O eğitimin amacını "müesseseleştirmek" yani sosyalleştirmek olarak anlamaktadır. Ona göre eğitim belli bir toplumun belli bir adamını yetiştirmek işini üstlenmeli, sosyal varlığı her fertte gerçekleştirmeli ve canlandırmalıdır¹⁸. Eğitimin tarifine bir de psikolojik özellikler ekleyen İsmail Hakkı Bey, eğitimin "üf'ûle sahibi etmek, üf'ûleleştirmek" yani fonksiyonel hale getirmek amacını taşıdığını da söylemektedir¹⁹. Böylece o eğitim anlayışını hem

¹⁶ Güneş, s. 31.

¹⁷ İsmail Hakkı, *İçtimai Mektep*, s. 15; İsmail Hakkı, *İçtimaiyat Nokta-i Nazarından Terbiye*, s. 19.

¹⁸ İsmail Hakkı, *İçtimai Mektep*, s. 15;

¹⁹ İsmail Hakkı, *İçtimai Mektep*, s. 13.

sosyolojik hem de psikolojik cephelerinden kavramaya çalışmaktadır. Aslında o böyle yapmakla dinamik bir pedagoji anlayışına ulaşmak istemektedir²⁰.

Buna göre onun eğitim anlayışının şu nitelikleri içinde taşıdığı görülür:

- 1) Eğitim sosyal nitelikte olmalıdır.
- 2) Eğitim bireyi fonksiyonel hale getirmek işini üstlenmelidir.
- 3) Eğitim yetişkinler tarafından gelecek nesilleri hazırlamak amacıyla yapılmalıdır.

Böylece o eğitimin toplumsal amacını ön planda tutmaktadır. Nitekim onun genel eğitim anlayışı “inkılapla başlayıp ihtilalle sona ermektedir”. Onun en önemli eserleri zaman içinde gelişerek olgunlaşan *Talim ve Terbiyede İnkılab, İtımâi Mektep ve Pedagojide İhtilal*'dir²¹. Onun eğitim anlayışında toplumsal değişim önemli bir yer tutar, hatta eğitim anlayışının temeli toplumsal değişimdir denilebilir. Ancak bu toplumsal amaç içinde birey görmezlikten gelinmemekte, eğitim yoluyla bireyin işlevsel yanı ne çıkarılmaktadır. Belkide böylece eğitim gören bireyin toplum yararına eğitim görmesi amaçlanmaktadır. Bu eğitim bizzat yetişkinler tarafından yürütüleceği için yetişkinlerin eğitici niteliklere sahip olmalarının öncelikli olarak arzulandığı söylenebilir. Ancak böyle bir eğitimin yapılabilmesi için eğitimde mevcut olan problemlerin tespiti gerekmektedir. O halk eğitiminin problemlerinin neler olduğunu belirlemekte, eğitimi bu problemlerin giderilmesine yönelik olarak yapmak istemektedir.

E. HALK EĞİTİMİNİN TEMEL PROBLEMLERİ

İsmail Hakkı Bey'e göre Türk halkının yaşadığı problemlerin temelinde halk terbiyesinin basit bir okuma yazma meselesi olarak anlaması yatmaktadır. Toplumsal problemlerin başka sebepleri de vardır. Bu yüzden asıl sebeplere inmek gerekmektedir. Ona göre eğitim vasıtasıyla bir değişimin meydana gelmemesi her

²⁰ İsmail Hakkı, *İtımâi Mektep*, s. 122.

²¹ İsmail Hakkı Bey'in eğitimsel fikirlerinin geniş bir izahı için, Bk. Nebahat Gceri, *İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Din Eğitimi İle İlgili Görüşleri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1991, Kayseri.

şeyden önce halkın genel durumunda başka şeylerin aranmasını gerekli kılmaktadır. Ona göre halkın eğitim konusundaki isteksizliğini dört temel problemden kaynaklanmaktadır.

- a) Halkın milliyet duygusu son derece zayıflamıştır, bu yüzden halk bayrağımızı bile tanımamaktadır.
- b) Kadın eğitimi ihmal edilmiştir, kadınların bu yüzden genel sağlık bilgisi bile son derece eksiktir.
- c) Halkın önemli bir bölümü vatanın bütünlüğü fikrine sahip değildir.
- d) Halk teknolojik geri kalmışlık içinde dünyadan kopuk yaşamaktadır.

a) *Milliyet Duygusunun Olmaması*: İsmail Hakkı Bey'in naklettiklerine göre Maarif Nezareti halkı geliştirmek, okullarda millî bayrak sevgisi oluşturmak amacıyla girişimlerde bulunmuştur. Ancak Maarif Nezaretinin tüm gayretlerine rağmen halkta milliyet duygusu oluşmamıştır. Halk yine de bayrağını tanımamaktadır. Onun naklettiği ilgi çekici bir olay vardır: Maarif Nezareti köy okullarına bayrak çekilmesini isteyen bir yönetmelik yayınlamıştır. Bu yönetmeliğe göre bir köy okuluna bayrak çekilmiştir. Ancak okuluna bayrak çekilen köy halkı bu bayrağın indirilmesini istemiş, hatta bu yüzden okula hücum etmiştir. “Bizim okulumuzun kapısında hürriyet bayrağı istemiyoruz” diye şikayetlerini dile getirmişlerdir²². O bu hadiseyi naklederek köylülerde milliyet düşüncesini olmadığını, mevcut eğitimin milliyet anlayışı oluşturamadığını belirtmektedir.

İsmail Hakkı Bey'e göre bir memleketin köylülerinin kendi ülkelerinin bayrağını tanımaması, bilmemesi en büyük felakettir. Zira ona göre “bayrağını tanımayan bir köylü, mazisini, milletini, milliyetini tanımayan, sevmeyen bir köylüdür. Bayrağını tanımayan köylülerden meydana gelen bir milletin sonu ise bayrağı düşmanlara çiğnetmektir.”²³ Anlaşılan İsmail Hakkı Bey vatan ve milliyet

²² İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 5.

²³ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 5-6.

duygusu taşımayan, bayrak sevgisi duyuramayan genel eğitim anlayışından rahatsız olmaktadır. Böyle bir eğitimin sonuçta devletin parçalanmasına sebep olacağına, milletin ülkesini koruyamayacağına inanmaktadır.

b) *Kadın Eğitiminin Eksikliği*: İsmail Hakkı Bey halkın genel sağlık bilgisinin eksik olduğunu, pisliğe karşı duyarsız kaldığını belirtmektedir. O, bu konuyu yaşanmış bir örnekle açıklamaktadır. Maarif Nezaretine ait bir “mekteb tarlası²⁴”nın teftişi sırasında karşılaştığı manzarayı anlatmaktadır. Bu teftiş esnasında “mekteb tarlası”nın havuzu etrafına çevrelenen bir kadınlar topluluğu görmüş, bu kadınların havuzun etrafındaki pisliğe ve pis kokulara aldırış etmeden burada eğlenmelerini yadırgamıştır. Bu durum karşısında İsmail Hakkı Bey, kadın eğitiminin önemli bir halk eğitimi problemi olduğunu daha o günden tespit etmiştir²⁵. O kadın eğitimini sağlık eğitimi ile de ilişki kurarak ele almaktadır. Genel eğitim açısından meseleye yaklaşan İsmail Hakkı Bey, kadın eğitimini çok boyutlu bir mesele olarak görür. O, kadınları a) sosyal bir birey, b) ocuk eğitimcisi, c) bir erkeğin eşi olarak düşünür. Eğitilmeyen kadınların bir anne, eş ve birey olarak topluma vereceği zararın büyüklüğü üzerinde durmaktadır. Bu kadınların geleceğin neslini hazırlayacağına hatırlatan İsmail Hakkı Bey, genel hijyen bilgisine sahip olmayan kadınların toplum için faydalı nesiller yetiştirmeyeceğinin altını çizer.

İsmail Hakkı Bey, kadının bir eş, bir anne, bir cemiyetin mensubu bulunan fert olarak toplumsal rolleri içinde değerlendirerek kadın eğitimi konusunu ciddiyle ele almaktadır. Onun kadını kamusal alan içinde kabul ederek sosyal bir birey olarak ele alması önemlidir. O kadınları sadece geleneksel toplumsal roller içinde düşünmemektedir. Kadının iyi eğitilmiş olmasının çok çeşitli toplumsal faydalarının olacağını kabul etmekte, onların kötü eğitilmesinin tüm topluma, gelecek nesillere, kadının kendi ailesine vb. vereceği çeşitli zararları hesaplamaktadır.

²⁴ Mekteb Tarlası'nın uygulama tarlası olduğu anlaşılmaktadır.

²⁵ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 6.

c) *Vatan Duygusunun Zayıflaması*: İsmail Hakkı Bey halkın büyük bir kısmında vatan bütünlüğü kavramının olmadığı tespit etmektedir. O, bu durumu da örneklerle açıklamaktadır. Osmanlı Devletinin Rumeli’de içine düştüğü hezimetini yani Balkanların elden çıkarılması, Bulgaristan’ın bağımsızlığını ilan etmesini örnek göstermektedir. Bu neticeyi doğuran en önemli sebebi Türk halkın “vatan duygusunun zayıflaması”nda görmektedir. Rumelinin elden çıkarılışını askere gidenlerin vatan duygusu ve sevgisinin eksikliğinde gören İ. Hakkı Bey “Benim vatanım Rumeli değil ki” diyen çok sayıda insan olduğunu belirtmektedir²⁶. Bunun bir coğrafya bilgisi eksikliğinden değil, vatanını tanımamak, bilmemek ve sevmemekten kaynaklandığını söylemektedir. Bunun sonucunun vatani düşman çizimleri altında çığnemek, vatani parçalamak olduğunu belirtmektedir.

Görülüyor ki İsmail Hakkı Bey halkta vatan bütünlüğü fikrinin olmayışını, bunun yerine yerel bir milliyet ve vatan duygusunun geçmesini zararlı görmektedir. O halk eğitimini vatan duygusu oluşturmak için istemektedir.

d) *Teknolojik Geri Kalmışlık*: İsmail Hakkı Bey Osmanlı Devletinin teknolojik geri kalmışlığının garip hadiseler yaşanmasına sebep olduğunu belirtmektedir. Rumeli’de cereyan eden savaşlar sırasında Türk askerlerin düşman uçaklarından korkarak kaçıştıklarını, bunun da bir takım kargaşalıklara sebebiyet verdiğini nakletmektedir. Askerin bu davranışı “semavî bir belaya uğramak zannıyla” yani Allah’tan gelen bir bela gibi anladıklarının naklettikten sonra bu tür bir düşünce ve hissin olumsuz sonuçları üzerinde durmaktadır²⁷. Teknolojide geri kalmanın, halkın bu konudaki cehaletinin, modern silahlarla mücehhez ordulara karşı savaşacak cesareti yok ettiğini düşünmektedir. O, bu halin maneviyatsız ordular doğurmaya sebep olacağını belirtir. Ona göre halka teknoloji gösterilmez ve öğretilmezse halk geri kalacaktır. Bu da doğal olarak yenilgiyi doğuracaktır. Bu yüzden halk eğitiminde teknoloji bilgisi çok önemlidir. Teknoloji çağı yakalamaya sebep olacak, Türk halkı teknoloji bilgisi sayesinde her hadiseyi semavî sebeplerle

²⁶ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 7.

²⁷ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 8.

izah etmeyecek, en önemlisi de karşısına çıkan düşmanı yenecek bir maneviyata sahip olacaktır²⁸.

Geri kalmış ülkelerin halk eğitiminden beklediği amaçları İsmail Hakkı Bey'in Türk halkının eğitimindeki temel sorunları olarak Cumhuriyetten önce büyük bir vukufu tespit ettiğini ve halk eğitiminin amacını da buna göre belirlediği söylenebilir. Nitekim sözü edilen bu problemler bugün kısmen giderilmiş, kısmen ise devam etmektedir. Türk halk eğitimi çalışmaları halen devam eden bu eksiklikleri gidermeye çalışmaktadır. Nitekim yetişkin eğitiminde amaç yetişkinlerin ilgi ve ihtiyaçlarına dayalı olarak toplumun ve günün ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde tespit edilmeye çalışılmaktadır²⁹.

E. HALK EĞİTİMİNİN ÖNEMİ

İsmail Hakkı Bey, halk eğitiminin önemini vurgulamak amacıyla “*Biz halkı eğitmeye mecbur muyuz?*” sorusunu sormaktadır. “*Halkı eğitmek yerine bir takım düşünenler, büyük kafalar yetiştirsek de onlar bu halkı koyun gibi sürse olmaz mı?*” diye çarpıcı bir soran İsmail Hakkı Bey, eğitimi bir sınıf veya zümreye inhisar ettirmemekte, aksine onu tüm toplum fertlerine yaymak ve genelleştirmek istemektedir³⁰. Esasen tüm dünyada eğitim yüzyıllar boyu toplumun cüz'i bir kesiminin tekelinde kalmış, ancak modern zamanda tüm topluma yayılması gerektiği kabul edilmiş ve herkesin eğitilmesi temel bir hak sayılmıştır. Türk eğitiminde de eğitimin toplumun tüm kesimlerine yayılmaya başlaması Meşrutiyet dönemine tesadüf etmektedir. Bu dönemde çok sayıda okul açılarak herkesin eğitilmesinin yolu açılmaya çalışılmıştır.

İsmail Hakkı Bey, halkın tümünün değil sadece bir kesimin eğitilmesi düşüncesinin haklı imiş gibi görülebilecek yönlerinin olabileceğini, ancak bunun aldattıcı olduğunu belirtmektedir. O, çeşitli millet ve toplumların hayatına ancak yüzeysel bakılınca halkın eğitim ve öğretiminin toplumsal ilerleme ve gelişmede

²⁸ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 8.

²⁹ Güneş, s. 89.

³⁰ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 19-20.

fazlaca etkileyici görünmeyeceğini söylemektedir. Eğitim meselesine yüzeysel yaklaşımın bir milletin ilerleme ve gelişmesini yapan unsurların hep toplumun büyükleri ve düşünenler olarak görünmesine sebebiyet verdiğini belirtmektedir. Halkın eğitimini gereksiz gören anlayışa göre; halk bir koyun sürüsüdür, onun çobanları da o toplumun büyükleri ve düşünenleridir. Bu kaba gözleme dayanarak bazılarının halk eğitimini lüzumsuz zannettiğini hatırlatan İsmail Hakkı Bey, gerçekte durumun bundan farklı olduğunu ifade ediyor. Ona göre bir toplumun kaderinden *seçkinler* (havas) kadar *halk* (avam) da mesuldür. Cemiyeti cemiyet yapan, yalnız seçkinler değil, aynı zamanda halktır. Halk nasıl seçkinlerin sevk ve idaresine muhtaç ise, seçkinler de hiç bir zaman halkın kuvvetinden ve eğilimlerin kendini soyutlayamaz. Bu durumu bir benzetme ile açıklayan İsmail Hakkı Bey, şöyle söylemektedir: “Bir millet, bir cemiyet bir tepeye benzetilirse onun yüksek tabakalarını seçkinler teşkil eder. Alt tabakalarında, eteklerinde ise halk bulunur. İşte bir cemiyetin olgunlaşması da bir tepenin yükselmesi gibidir. Tepeye hiç bir zaman geniş ve sağlam bir temelden, tabandan mahrum olarak yükselinmez. Gerçi uzaklardan en çok göze görünen en yüksek tepelerdir. Fakat bu tepelerin hayatı, gizli ve çukur kalan eteklerin genişlik ve sağlamlığına bağlıdır. Şimdi tepeyi yükseltmek için herşeyden önce etekleri genişletmek, sıkıştırmak lazımdır. Bunun gibi bir ülkede bir üst tabakanın oluşması ve bu tabakanın alt tabakaların kuvvetinde bir egemenlikle şereflenmesi, halk tabakasının genişliğine ve metanetine bağlıdır. Ülkelerde halk tabakaları terkedilmiş ve perişan bırakılmıştır. Onlardan sağlam bir üst tabakasının ortaya çıkması, işte bu tabakanın halk tabakasına dayanabilmesi imkansızdır. Aksine halkını ihmal etmemiş, kurtarmış bir memleket, hayatı için sağlam temeller atmış, sağlam temeller üzerine oturmuş demektir.³¹” Ona göre her ileri memleket gibi bizde ilerlemek ve kurtulmak istiyorsak halkı eğitmeyi unutmamalıyız. Çünkü bu memlekette halk eğitimi kurulmadıkça, yalnız bir kaç mütefekkir ve müctehidin arzusu ve kanaatiyle doğacak ve yaşayabilecek hiç bir ilerleme yoktur. Cemiyetin ilerlemesinde

³¹ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 20-21.

seçkinler gibi halkın da mühim bir tesiri vardır. O, Alman toplumunun ilerlemesini örnek göstermektedir. Buna göre Almanları Alman yapan yalnız başına bir Bismark değil, aynı zamanda Alman milletinin büyük bir çalışma hissi ve katılımıdır. Gerçi dâhilerin milletlerin tarihinde büyük tesirleri vardır, fakat onların bu tesirleri, ölüleri diriltmek ve kötürümleri omuzlarına yüklenerek taşımak suretiyle değildir. Aksine dirileri yürütmek, sevk ve idare etmek suretiyle yapabilen bir iştir. Ona göre bizim gibi terbiyesi bozulmuş, idealini, hırslarını unutmüş bir sosyal şekil ortasında dâhilerin yapacağı hizmetler fazla olamaz. Onun tespitine göre biz şimdiye kadar hep adam eksikliğinden yakınmışızdır. Fakat bu adamlar gökden inmeyip yine halktan, ahali tabakasından çıkacaktır. Halkı eğitimden mahrum bırakmak, toplumu muhtaç olduğu en mühim dayanak ve ilerleme unsurundan ayırmak demektir³². Eğitim tarihçisi Yahya Akyüz, Meşrutiyet dönemi eğitimcilerinin Bismark'ın eğitim çalışmalarından çok etkilendiğini belirtmektedir. Balkanlarda yenilen Osmanlı Devletinin yenilgisini eğitime bağlayanların bu alanındaki geri kalmışlığı hezimet sebebi olarak gördüklerini nakletmektedir. Buna göre Bismark'ın yıllar önce 1866 ve 1870 yıllarında kazandığı zaferleri Alman ilkokul öğretmenlerine maleden sözü birden bire ortaya çıkarılmış, böylece aranan sebep bulunmuştur. Bulgarların ve öteki Balkan uluslarının başarıları askeri üstünlükten çok öğretmen ve eğitim sistemlerinin üstünlüğüne borçlu oldukları bir başarıdır. Bu anlayışa göre Osmanlının yenilgisi de öğretmenlerin ve eğitim sistemlerinin yetersizliğinden ileri gelmiřtir³³.

Açıkça anlaşılan İsmail Hakkı Bey, halk eğitimini halkın içinde ortaya çıkacak hem kendini hem halkı yükseltecek bireylerin yetişeceği düşünceyi ile istemekte, kaynağını halktan almayan, halka dayanmayan bir ilerlemenin, toplumsal kalkınmanın mümkün olmadığına inanmaktadır. O da devrinin diğer eğitimcileri gibi Bismark örneğinden çok etkilenmiş görünmektedir.

³² İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 21-22.

³³ Akyüz, s. 321.

F. HALK EĞİTİMİNİN KAPSAMI

Amacın tespit edilmesinden sonra yetişkin eğitiminde en önemli aşama muhtevanın tespit edilmesidir. Yetişkin eğitiminde bir taraftan yetişkinin birey olarak özünü eğitime ihtiyacı, diğer taraftan da günlük hayatında karşılaştığı sorunlarını çözmeye, görev ve rollerini daha iyi yerine getirmeye yönelik olarak hazırlamaya çalışılması ön plana alınmaktadır. Dolayısıyla yetişkin eğitimi programlarında bireye yönelik temel içerik ile onun ekonomik ve sosyal rollerine ilişkin kültürel içerik söz konusudur. Bunlar sırasıyla şunlardır:

- 1) *Temel İçerik:* Yetişkinlerde bulunması gereken temel değerler ile geliştirilmesi gereken temel kapasiteleri kapsamaktadır.
- 2) *Toplumsal İçerik:* Yetişkinin diğer bireylerle ve toplumla uyumlu yaşamasını sağlamaya yönelik olmalıdır.
- 3) *Kültürel İçerik:* Toplumun kültürel değerlerinin söz konusu edilmesi anlamına gelir. Ancak bu içerik genellikle bireysel ve toplumsal içerik geliştirme amaçları yüzünden geri planda kalmakta, kültür göz ardı edilmektedir.³⁴

İsmail Hakkı Bey'in halk eğitimde muhtevayı nasıl belirlediği meselesine gelince şunları söylemek mümkündür:

1) *Halk eğitiminin mevcut içeriği:* İsmail Hakkı Bey halka hakim olan genel eğitim anlayışındaki olumsuzlukları tespit etmekle işe başlamaktadır. Ona göre toplumumuza hakim olan bilgisizlik “bedende, fikirde, histe, azim ve teşebbüste”tir. Türk toplumunda eksik olan şey, bilgiden önce ve bilgiden çok “eğitim”dir. Bu terbiye kendini en çok “bayrağını, toprağını, mazisini sevmeme, daha hırslı, daha dünyaya bağlı, daha ideal sahibi olmamakta” yatan gizli bir eğitim anlayışı olarak ortaya koymaktadır. Bunu gidermenin yolu fikir, his, irade

³⁴ Güneş, s. 91-95.

kuvvetlerini halka iade etmektir. Bunun sonucunda halkın maddi ve manevi seviyesinde bir değişim meydana gelecek ve ortaya kuvvetli bir millet çıkacaktır³⁵.

Buna dayanarak İsmail Hakkı Bey'in Şu sonuçlara vardığını söyleyebiliriz:

- a) Terbiye kavramımız değişmelidir. Çünkü biz yanlış bir eğitim kavramına bağlanarak yanlış eğitim yapmaktayız.
- b) Terbiyenin muhtevası değişmelidir. Çünkü bu muhteva ile toplumu değiştirmesi arzu edilen nitelikte bireyler yetiştirmek mümkün değildir.
- c) Yetiştirilecek bireyler beden, fikir, his ve iradesi kuvvetli nesiller haline getirilmelidir. Bunun için halka beden, fikir ve his kuvvetlerini iade etmek gerekmektedir.
- d) Eđitim dűnyevi amaçlara da göz önünde tutmalı ve ona göre düzenlenmelidir.
- e) Terbiye kavramının ve terbiye muhtevasının değişmesi ile milliyet kavramımız da değişecektir. Sonuçta kuvvetli bir millet ortaya çıkacaktır.

Böylece İsmail Hakkı Bey halk eğitimini geniş bir perspektifle ele almaktadır. O tüm toplumun geri kalmasına sebep olduğuna inandığı geleneksel eğitim anlayışını ve eğitim kavramının içeriğini tüműyle değiştirmek istemektedir. Bunun yerine o, halka modern bir eğitim vermek, bu eğitimle onu temelden değiştirmek istemektedir. O eğitim anlayışımızın değişmesi sayesinde her yönűyle ileri bir ulusun ortaya çıkmasının yolunu açmak arzusundadır.

2) *İsmail Hakkı Bey'e göre halk eđitiminin toplumsal içeriđi*: İsmail Hakkı Bey'e göre halk eđitimi bedensiz, fikirsiz, kalpsiz, azimsiz, teřebbűssűz halkı okutmak anlamına gelmez. Halk eđitimi özellikle Tűrk halkının içinde bulunduđu toplumsal Őartlara dayanarak son derece önemli görevler yüklenmelidir. O bunu Őu sözlerle ifade etmektedir: "Terbiye-i avam... bedensiz, fikirsiz, azimsiz, teřebbűssűz bir sürű hamallara, satıcılara, köylűlere, dađlılara okutmak deđildir. Terbiye-i avam, -hususiyile bizim gibi bedeni, zihni inhitatlara, iflaslara uğramıř bir

³⁵ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 10.

memlekette- terbiye-i avam, ahalinin çürüyen ciğerlerini, kuvvetsiz bacaklarını kurtarmak, kör gözlerini açmak, dönmüş kalbini işletmek, kuruyan azmini, teşebbüsünü canlandırmaktır. İşte terbiye-i avam budur.³⁶ Bu, halkta değişimi sağlayacak, onu yeniden canlandıracak bir fonksiyondur. Halk eğitimi beden ve zihnen çöküşlere, iflaslara uğramış Türk ülkesinde halkın inancını tazeleyerek onun kuruyan azmini, girişimciliğini canlandırmalıdır. Bu yüzden halk eğitimi toplumsal anlamda çöküntüye uğramış bir toplumu yeniden diriltecek, ayağa kaldıracak, toparlayacak, onu tekrar canlandıracak, hayata bağlayacak bir muhtevaya sahip olmalıdır.

3) *İsmail Hakkı Bey'e göre halk eğitiminin temel içeriği*: Ona göre halk eğitimi halka alfabe, okuma-yazma öğretmek değil, onda vatan duygusunu oluşturacak, vatanını her türlü acıya, yokluğa, sıkıntıya tahammül ederek koruyacak ve bu uğurda toprağı için her şeyi severek yapacak bir eğitimidir. Böyle bir eğitim sonuç olarak vatan sevgisi oluşturmuş, savaş anında vatanını koruyacak bir maneviyata erişmiş bireyler yetiştirmek anlamına gelmektedir. Bu eğitim halka sağlam bir bedene sahip olmanın bilgilerini kazandıracak, bunun yanısıra dünyayı ve içindekileri görebilecek ve anlayabilecek insanlar yetiştirecek bir eğitimidir. Böylece halk eğitimi vasıtasıyla eğitilmiş bir birey ülkesinin zenginlik kaynaklarını tanıyacak, teknolojiyi bilecek bir akıl ve fikir sahibi olur, milletinin bayrağını seven bir kalp, sağlığa ve güzelliğe önem veren bir kalp ve his, ülkesi için can verecek bir yürekliliğe sahip kılınır. Bu eğitim halkın manevi hislerini tümüyle donatan bir eğitimsel muhtevaya sahip olmalıdır³⁷.

Bu içeriğin bir ulus yaratmaya dönük olduğu görülmektedir. Bu ulus bilincine sahip olan halk ülkesini yakından tanıyacak, onun değerlerini, kaynaklarını bilecektir. Dünyayı tanıyacak ve ona hakim olacaktır. Bir ulusun bireyi olma bilincine erişmiş olacaktır.

³⁶ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 8.

³⁷ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 9-10.

F. HALK EĞİTİMİNİ OLUMSUZ YÖNDE ETKİLEYEN SOSYAL ÇEVRE VE AMİLLER

İsmail Hakkı Bey, halk eğitimine olumsuz muhitleri tespitle başlar. Eğitim veren çevrelerin onu bozduğunu varsayar. Dolayısıyla bu çevrelerin şartlarını düzeltmekle halk eğitimini arasında bir paralellik görür. Ona göre halk eğitiminin ruhu bu noktada toplanmaktadır. Yani halkın içinde bulunduğu çevrelerin şartlarını düzeltmek, halk eğitiminin can noktasını oluşturmaktadır.

İsmail Hakkı Bey, bu muhitleri halkın “yaşadığı, dinlediği, duyduğu çevreler” olarak tanımlamaktadır³⁸. Buralar halkın içinde doğup büyüdüğu, iletişimde bulunduğu, hissettiği sosyal çevrelerdir. Ona göre bu bozulma çeşitli amiller sonucudur. Bunlar:

- 1) Maddi amiller
- 2) Manevi amillerdir.

İsmail Hakkı Bey'e göre bu çevrelerin söz, fikir, duygu, renk ve şekillerinden alınan etkiler halkın eğitiminde derin izler bırakmaktadır. Ona göre bu çevreler ve âmiller şunlardır:

- a) Cahil Vaizlerin Vaazları
- b) Kahvehaneler
- c) Tekyeler (Tekkeler)
- d) Evler
- e) Sokaklar
- f) Kabristanlar
- g) Dilenciler
- h) Sakat, kör, abdalları müşahede etmek³⁹.

³⁸ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 11.

³⁹ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 11-20.

a) *Cahil vaizlerin vaazı*: İsmail Hakkı Bey, halkın eğitiminin camilerde cahil vaizlerin elinde bozulduğu kanaatini taşımaktadır. O, cahil vaizler sözüyle halkın kalbini miskinlikle, dünya ve dünya içindekilerin nefretiyle dolduran, miskince kanaati, çalışmamayı bir “din ve ahlak” gibi telkin eden cahil vaizler kalabalığını kastettiğini açıklamaktadır. Ona göre halkın kaderine en çok tesir edenler, eğitimciler değil, cahil vaizlerdir. Onun tespitlerine göre halk camideki yapılan yanlış telkinleri dinlemekten tat almaktadır. Bu tür vaizler büyüleyici sözleriyle halkın ruhuna girmekte, kalplerine zehirli duygular akıtmakta, bunda da başarılı olmaktadır. Böyle zararlı bir eğitim sürecinden geçen halk sonuçta hayatta çalışmayan, amacı olmayan, istekleri bulunmayan, sürünen, dilenen, en sonunda da ölen bir halk vaziyetine gelmektedir. Ona göre camide öğüt veren vaizlerin yaptığı eğitimin amacı ölümü ve mezarı düşünen bir millet meydana getirmektir⁴⁰.

b) *Kahvehaneler*: İsmail Hakkı Bey’in tespitlerine göre halk eğitiminde etkin olan sosyal çevrelerden birisi kahvehanelerdir. Meseleye eğitim açısından bakıldığında, halk, kahvehanelerde kötü bir biçimde eğitilmekte, adeta zehirlenmektedir. Kahvehaneler maddi ve manevi atmosferiyle halkın bedenini ve ruhunu zehirleyen mekanlar olmak fonksiyonu üstlenmiştir⁴¹. Bu mekânın cahil ve mutaasıb olan ihtiyar müdavimleri zaten cehalet içinde bulunan halk tabakasını, yani genç ve orta yaşlıları kötü bir biçimde eğitmektedir. Bu eğitimin en önemli özelliği telkine dayanmasıdır. Bu mekanlarda yapılan eğitim sürekli bir biçimde dünyanın fani olduğu, rızkın değişmeyeceği ve insanın ayağına geleceği, kadınlar yüzünden kötü hallere düştüğümüzü, binalar yükseldiği için kıyamet kopacağı gibi çeşitli konuları ele almaktadır. Kahvehanelere giden cahil halk kahvehane müdavimlerini büyük bir emniyet ve inançla dinlemekte, bu da onlar üzerinde telkinin gücünü arttırmaktadır.

Telkine dayalı eğitim sürecinden geçen bireyler çalışmamayı, tembelliği öğrenmekte, çeşitli boş inançlarla çalışmaktan alıkonulmakta, bunlara statik bir

⁴⁰ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 11-13.

⁴¹ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 12-14.

dünya anlayışı hakim olmakta, bu eğitim değişim ve ilerlemenin önünde önemli bir engel vazifesi görmektedir.

Kahvehanenin maddî yapısını da ele alan İsmail Hakkı Bey, kahvehanelerde halkın fikrini zehirleyen duvar süsü levhaların görsel yolla yaptığı eğitimin etkisi üzerinde durmaktadır. Ona göre bu levhalarda tasvir edilen, bilimsel ve felsefî hiç bir kıymeti olmayan yalanlar, safsatalar, halkın gözünde bir hakikat hatta din, iman gibi kabul edilmektedir. Bu levhalar ihtiva ettikleri edebî ve ilmî kıymetteki sözleriyle değil, halkın ruhunda yaptığı etkilerle ölçülmelidir. Söz konusu resimler halk üzerinde öldürücü tesirler yapmakta, kahvehane kendine özgü felsefesi ile her şeyden fazla halkın hayat ve ahlakını idare etmektedir⁴². O, bu eğitimin din ve iman gibi değişmez kabul edilmesinin eğitimin yapacağı olumlu etkileri ortadan kaldırdığını belirtmektedir. Halbuki eğitim değişime açık bir muhteva ile ele alındığı zaman durgunluk ve durağanlığın önüne geçerek ilerlemeyi sağlar. Zaten onun olumsuz eğitim çevrelerini ele alması, öncelikle işe eğitimi bozan yerlerden başlamak istemesinden kaynaklanmaktadır. Aksi durumda eğitim mevcut toplumsal yapı üzerinde hiç bir olumlu etkide bulunamaz.

c) *Tekyeler (Tekkeler)*: İsmail Hakkı Bey'e göre halkın eğitimi en fazla tekyelerde bozulmaktadır. O, yaşadığı dönemde tekyelerin bir eğitim yeri olmaktan çok bir dedikodu ve tembellik yeri haline geldiğini belirtmektedir. Ona göre tekyeler artık eski büyük hedef ve maksatlarını unutmuşlar, halkı oturmaya, gevezeliğe, miskinliğe, dünyadan el etek çekmeye, ölüme alıştıran birer sığınak haline gelmişlerdir. Bu yüzden halk burada aldığı eğitim sonunda dünyanın nimet ve saadetlerine karşı derin bir nefret, bunun yanısıra ölüme ve mezara karşı şiddetli bir düşkünlük göstermiştir. Bazı tekyeler son derece etkileyici ve ruhanî olan ayinleri ve ayin düzenleriyle halkı önce büyülemekte, sonra her türlü yanlış fikri, hissi, halkın havsalasına sokmaktadırlar. Halkın bütün faaliyet ve teşebbüsü, bu inanışlarla yaralanmaktadır⁴³.

⁴² İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 13-14.

⁴³ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 13-14.

d) *Evler*: İsmail Hakkı Bey'e göre kadınlarımızın eğitimi özellikle evlerde bozulmaktadır. İşsiz güçsüz mahalle kadınları evlerde toplanarak sabahtan akşama kadar dedikodu ile meşgul olmaktadır. Bu kadınlar yanlış ve bozuk fikirlere sahip ihtiyar kadınlardan yalan yanlış fikirler almaktadır. Onlar bu yanlış fikir ve inançları çeşitli tutum ve hareketlerle çevrelerine telkin etmektedir. Bu tespitlerde bulunan İsmail Hakkı Bey buralarda telkin edilen fikirleri de tespit etmiştir. Bunlara göre dünya fanidir, zengin olmak felakettir, çalgı haramdır, resim günahdır, peynir ekmek yiyip Allah'a şükretmek ibadettir, terzilik etmek ayıptır, kapıyı açık bırakmak fenadır, salı günü dikiş dikmek uğursuzluktur. Üstelik bu kadınlar iletişim halinde oldukları çocuk, genç ve yaşlılar hurafelerle zehirlemektedir. Diğer yandan bu ihtiyar kadınlar taşıdıkları sözlerle insanları birbirine düşman etmektedirler. İsmail Hakkı Bey'e göre komşu ziyaret ve sohbetlerinde çok sayıda kıymetli duygu ve emel bozulmaktadır. Bu yüzden ona göre kadınlarımızı dedikodudan kurtaracak iş ve işçilik önemli bir etkinliktir. Böylece o, kadınları çeşitli işlerle meşgul etmek, onları işe ve işçiliğe hazırlamak istemektedir. Anlaşılan o, bir üretim pedagojisi anlayışını söz konusu etmektedir. Ona göre bu işler yapıldığı zaman kadınlarda bir takım ahlakî değişimlerin ve düşkünlüklerin meydana gelmesine engel olunacaktır⁴⁴.

e) *Sokaklar*: İsmail Hakkı Bey'e göre bu memleketin eğitiminde etkili fakat gizli kalmış bir faktör sokaklardır. O, sokakları çok canlı bir biçimde tasvir etmektedir. Bu tasvire göre sokaklar ülkemizin ruh ve hissinde derin izler bırakmakta, en samimi duyguları bozmakta, en yüksek ihtirasları doğarken boğmakta olan devamlı düşmanlardır. Ona göre halk düzenliliğe, hayata, temizliğe ve geniş mesafelere karşı düşmanlığı önce sokaklarda kazanmaktadır. Pis ve dar sokaklar, intizamsız yapılar, eski evler halkın hırs, canlılık, hür ve mesut yaşama duygu ve emelini yok etmektedir. Halk içinde yaşadığı bu sokaklarda, gördüğü, tuttuğu, kokladığı, örnek aldığı bu şekil, renk, mesafe, vaziyet sergisi içinde zehirlenmekte, boğulmakta ve manen ölmektedir. Her tarafında ölümden ve

⁴⁴ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 14-15.

mezardan, bir iz gömülü olan bu sokaklar, tabiatın faal, hırslı, girişimci, arayıcı, keşfedici yarattığı çocuk ve gençlerden; miskin, kanaatkâr, kararsız, olumsuz niteliklerle dolu bir millet yapmaktadır. Bu sokaklar Batıların geniş, temiz, muntazam, parlak ve zarif sokaklarının yaptığı olumlu eğitime karşılık bizde milletin canını ve kanını emmekte, milleti ölmeden evvel mezara gömmektedir⁴⁵.

Bu tasvirlerle göre Türk halkının o devirde içinde bulunduğu maddî çevre olumsuz ancak son derece güçlü bir telkin yapmaktadır. Bu telkin Türk toplumunda etkilerini göstermektedir. Türk şehirlerinin bu mimari anlayışı hayata karşı isteksiz ve azimsiz bireyler yetiştirmeye sebep olmaktadır. Bu anlayışı Batı toplumlarının şehircilik anlayışı ile karşılaştıran İsmail Hakkı Bey, geri kalmışlığımızın sebeplerinden biri olarak sokakları tespit etmektedir.

f) Kabristanlar: İsmail Hakkı Bey Türk halkının toplumsal geri kalmışlığının sebeplerinden biri olarak kabristanların halk üzerinde yaptığı olumsuz tesirleri hesaba katmaktadır. Ona göre Türk halkı eskiden din ve iman için döğüşür, medeniyetini bu din ve iman merkezi etrafında kurardı. Bu millet hem ahiret, hem dünya için çalışırdı. Ordularını bir yandan din kuvveti ve ahiret imanı ile donatırken bir yandan da silahla tehz ederdi yani din ile dünya arasında bir denge kurardı. Toplumsal değişimi mezarlıklardan ve mezar taşlarından tespit etmeye çalışan İsmail Hakkı Bey ilginç gözlemlerde bulunmaktadır: Ona göre Türk milleti bir yandan mezarlıklarını mahalle arasına sokmuş, bir yandan da onları ince bir zevkle işlemişti. Bugün aynı milletin çocukları yani daha sonra gelen kuşak dünya sevgisi ve ilgisini öldürmüş, yalnız ahiret ve mezar hatıraları kalmış olarak yaşamaktadır. Onun tespitlerine göre devrinin insanları önce yaşamayı, sonra ölmeyi değil sadece ölmeyi düşünmektedir. Günümüzde işlenmiş, muhteşem lahidler yerine, kırık, dökük mezar taşları, çökük kabirler vardır. Bugünkü mezar taşlarının üzerinde dünyanın fani, yalancı, bir gösteriş yeri olduğunu yazan kitabeler okunmaktadır. Bugünkü halk sahipsiz mezarlıklar yoluyla zehirlenmektedir. İsmail Hakkı Bey buraların halk üzerindeki olumsuz etkilerini şu

⁴⁵ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 15-17.

şekilde anlatmaktadır: Bu mezarlıkların önünden geçen çocuk ve gençler her defasında tazelik ve gençliklerinden bir şeyler kaybetmekte, her defasında bir dünya emeli, bir çalışma hırsı sanki buradan geçenlerin kalbinden parçalanarak mezarlıklarda gömülmektedir. Bu mezarlıklar halkın hayat kuvvetini, girişimciliğini söndürmekte, onları daima mezarı ve ölümü düşündürecek bir hayata sevk etmektedir. Ona göre mezarlıkları bu ülkenin mahalleleri arasından kaldırmak, bu ülkenin halkını tembelliğe, kanaate sevk eden tesirlerinden birini mahvetmek anlamına gelecektir⁴⁶.

g) *Dilenciler*: İsmail Hakkı Bey toplumsal yapımızda önemli bir problem olan dilenciler ve dilencilik üzerinde durmaktadır. Ona göre dilenciler ülkemizin en büyük felaketlerinden biri, halkın terbiyesini bozan önemli bir faktördür. Zira onlar sabahtan akşama kadar avaz avaz bağırarak herkesi etkilemekte, halka adeta “öl” demekte, kasideleri yanlış bir kanaat ve tevekkül öğretmekte, güfteleri halka “çalışma, otur, rızık ayağına gelir” nasihatini üflemektedir. Onlar “bu dünya kimseye kalmadı” diye milleti etkilemektedir. Bu şarkıları dinleyen halk korkmakta, cehennem, azab, ahirette çekilecek eziyet korkusuyla kımıldanamaz, çalışamaz olmaktadır. İsmail Hakkı Bey bu olumsuz telkinlerin halk üzerinde yaptığı tesirin kolaylıkla giderilemeyeceğini, dilencilerin gün boyu saçtığı olumsuz duyguları memleketin ilmî kurucularının kolay kolay giderilemeyeceğini iddia etmektedir. Zevk ve müzikten mahrum olan halkın, bu olumsuz müziklerin öldüren nağmeleriyle öldürüldüğünü söylemektedir. Bu yüzden dilencileri kaldırmanın ülkemizde eğitimi iyileştirmekle aynı yola çıkacağı iddiasındadır⁴⁷.

İsmail Hakkı Bey’in burada da toplumsal yapımız üzerinde psiko sosyal tespitlere giriştiği görülmektedir. Kültürel yapının biz farkında olmadan hayata bakışımızı önemli ölçüde etkilediğini belirtmektedir. Böylece informel eğitimin etkileri üzerinde hassasiyetle durmaktadır.

⁴⁶ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 15-18.

⁴⁷ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 18-20.

h) Sakat, Kr ve Abdallar: İsmail Hakkı Bey'in tespitlerine göre ülkemizin sokakları, sakat, kr ve abdalların daimi sergisi durumundadır. Her yerde tesadüf edilen bu insanlar halkı nefret, korku ve ölümlle doldurmakta, halkın maneviyatı üzerine tesir ederek çalışma ve teşebbüs kuvvetlerini kırmaktadır. Halk bu manzaraları devamlı seyretmektedir. Zaten sıhhat, kuvvet, hırs ve çalışmayla ilgisi azalmış olan insanlarımız canlılığa ve çalışmaya zıt bu insanları görmekle üzüntüye boğulmaktadır. Bu yüzden o, ülkemizde bu gibi insanlar için barınma yerleri yapılmasını, bunların Dar'l-Aceze gibi bir hayır kurumuna yerleştirilmesini tavsiye etmektedir. Ona göre sokaklar bu insanlarla dolu kaldıkça okul ve derslerin yapacağı tesirler hemen hemen sonuçsuz kalmaya mahkum olacaktır⁴⁸.

Anlaşılan o, mevcut sosyal yapı içerisindeki aksaklık, dengesiz, uyumsuzluk ve menfi tesirlerin hatta yozlaşma ve kokuşmaların ancak toplumun yararını gözetecek ve onu ağdaşlaşmaya doğru götürecek olan yeni kurumların teşekkül ettirilmesiyle nispeten düzeltilebileceği kanaatindedir. Aksi takdirde okulun eğitcilik fonksiyonunun tam manasıyla yerine getiremeyeceği ve eksik kalacağına işaret etmektedir. Zira ona göre hayatı gözetmeyen, hayattan kopuk olan bir eğitim asıl amacına ulaşamaz.

G. HALK EĞİTİMİNİN UYGULANMASI

I. Beden Eğitimi

a) Parklar: İsmail Hakkı Bey'e göre halkın beden eğitimi çok kötü bir haldedir. Ona göre bu durumu Osmanlı Devletinin en son yaptđđı savaşlar açık ve kesin olarak ortaya koymuştur. Osmanlı Devleti bu savaşlarda yenilgiye uğramıştır. İsmail Hakkı Bey'e göre halkın rk bedeni kurtarmak için millete ve hkmete düşen vazife halkı yaşamak için muhtaç olduğu temiz havaya, mesafeye, yeşilliklere, ağaçlara, çiçeklere kavuşturmaktır. Ona göre eskiden Türk halkı bahçeler, bostanlar, tarlalar sayesinde açık havada hr ve mesut yaşardı. Fakat

⁴⁸ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 19-20.

bugün toplumsal yapının olumsuz yönde değişmesi ile bunların hiç biri kalmamıştır. Yanlış bir politika ile halk, bahçelerini yabancı milletlerin paralı istilasına kaptırmış, tarlaları da elden bırakmıştır. Bugün halk pis, karanlık odalarda, bodrumlarda çile doldurmaktadır. Onu kurtarmak için ona hava, ışık, sıcaklık, hareket vermek, dünya ve tabiatı göstermek gerekmektedir. İsmail Hakkı Bey'e göre halka verilecek bu hürriyet ancak bahçe ve parklar sayesinde olabilir. Halkın çürüyen bedenini kurtarmak için millet bahçelerine, halka açık bahçelere ihtiyaç vardır. Onun eğitim anlayışına göre ülkemize bahçe ve parklar vasıtasıyla giren büyük bir terbiye, beden ve zihniyet hürriyeti vardır. Parklar ve bahçeler bu memlekte beden ve zihin terbiyesi vermek ile görevlidirler. Onun iddiasına göre buraların ne işe yaradığını anlamak ve anlatmak, onların sayısını arttırmak hükümetin vazifesidir. Memleketin düşünen kafaları bahçe, park yapan hükumete arka çıkmalı, bu konuda belirleyici olmalıdırlar. Aksi takdirde büyük bir yanlışlık yapmış olurlar⁴⁹.

İsmail Hakkı Bey'in eğitim anlayışında devrinin modern eğitim telakkileri kendisini göstermektedir. 19. yüzyılın eğitim akımları halkı ve eğitime tabi tutulan bireyleri kapalı mekanlardan çıkararak parklara, bahçelere doğru yönlendirmekte, onları hayattan kopuk, hayatla ilgisi olmayan bir toplumsal çevre yerine hayatın içinde var olduğunu hissettiren bir anlayışla eğitmeye çalışmıştır. İsmail Hakkı Bey'in bu modern eğitim akımlarını dikkatle takip ettiği ve Türk eğitim anlayışında da hakim kılmak istediği anlaşılmaktadır.

b) Oyunlar: İsmail Hakkı Bey'in tespitlerine göre halkımızın en büyük hastalıklarından biri de miskinliktir. Uyuşukluk bu ülkede bulaşıcı bir hastalık gibidir. Halkımız sanki oturmaktan başka bir şey bilmemektedir. Halbuki yaşamak için oturmaktan değil, aksine ayağa kalkmak, kıvılcılamak, hatta çırpınmak, didinmek lazımdır. O halkı faaliyet ve dirliğe sevk etmek için gereken çarelerin ne olabileceğini araştırmaktadır. "Çalış çabala" diye nasihat etmenin çok sınırlı etkisi olduğunu kabul eden İsmail Hakkı Bey, halkı diriltmek, çevikleştirmek için diri ve

⁴⁹ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 23-25.

azimli bir terbiye bulmak ve uygulamak gerektiğine inanmaktadır. Ona göre böyle bir terbiye “oyun” olacaktır. O, oyun kelimesinden spor da dahil olmak üzere geniş bir mana kastetmektedir. İsmail Hakkı Bey'e göre halkı oyuna sevk etmek bu memleketin eğitiminde en büyük inkılabı yapmak demektir. O oyun sayesinde ülkenin insanlarının akıl, his, azim ve teşebbüsünün de değişeceğini düşünmektedir. Bu yüzden oyunun kendi eğitim anlayışında tuttuğu yeri de açıklamaktadır. Ona göre oturmaktan, kımıldanmamaktan usanmayan bir memleketin terbiyesini yalnız okuma ve dört işlem hesabı okutmakla değiştirmek mümkün değildir. Zaten bu durumda olan Türk halkına oturduğu yerde okuma ve yazmayı tavsiye etmenin anlamsız olduğunu da kabul etmektedir. Zira o, terbiyeyi kitaplardan önce hayat ve faaliyetin ürünü saymaktadır. İşte bu yüzden Türkiye'ye bu tür bir faaliyet girmezse tlkede hiç bir şeyin değişemeyeceğine inanmaktadır. Ona göre halk bahçelerde, parklarda, beden terbiyesi meydanlarında, oyun oynayarak çeşitli menfaatler kazanacaktır. Bu faydalardan biri vücutları işler hale getirmektir. Ancak oyunun faydaları bu kadarla sınırlı değildir. Oyunu hararetle savunan İsmail Hakkı Bey'e göre oyun halkı hem diriltecek, hem de zihnini açacak bir faaliyettir. Yani oyun, halkı görmeye, düşünmeye, duymaya, kısaca yaşamaya alıştıracak, canlı bir ders demektir. Oyunun, halk için bir ders olarak kabul edilmesi fikrinin garip karşılanacağını kabul eden İsmail Hakkı Bey, oyuna “ders” ismini verebilecek bir fikir hürriyetine ulaştığımız gün, halk eğitimi meselesinin bizde kısmen halledilmiş olacağını kanaatindedir. Onun iddiası oyunun halk eğitimi adına resmen kabul, hükümet ve milli müdafaa cemiyetleri tarafından da kabul edilmesidir. Ona göre bu milletin meclis-i mebusanı halkın beden ve zihn saadeti adına oyuna mill eğitimde bir yer vermelidir. Kendisinin oyun hakkındaki telakkisinin başkaları tarafından ciddiyyetten ziyade eğlence ve alay konusu olacağını da tahmin eden İsmail Hakkı Bey, itirazlarla karşılaşacağını da bilmektedir. Oyunun eğitimdeki önemini anlayamayanların kendisine oyun oynayan cahil ve bilgisizleri göstererek iddiasını çürütmek isteyeceklerini belirten İsmail Hakkı Bey itiraz edenlere karşı hep kitap okuyan fakat kımıldanmayı, yürümeyi, nefes almayı, yaşamayı bilmeyen, beden, fikir, his ve azim

kötürümlerini delil olarak göstereceğini, kelime hamallarının hayat için ne işe yaracağı sorusunu sormak istediğini belirtmektedir⁵⁰.

Bu ifadelerle İsmail Hakkı Bey'in hareketsiz bir eğitimi anlayışının temeline yerleştiren geleneksel eğitim kurumlarımızı kastettiği söylenebilir. Resmî eğitim kurumlarında uygulanan geleneksel eğitim anlayışı ruh ve beden bütünlüğünü kaybederek beden eğitimini göz önüne almamış, ona eğitim anlayışında bir yer vermemiştir. Bu eksiklik Türk eğitim tarihinde Tanzimattan itibaren açılan eğitim kurumlarında kısmen giderilmeye çalışılmış, bu amaçla “mektep”lerin programlarına beden eğitimi dersleri konulmuştur. Bunun yapılmasındaki amaç geleneksel eğitim kurumlarının atalete sevk ettiği insana canlılığını iade etmektir.

c) *Kır Gezintileri*: İsmail Hakkı Bey'in halk eğitimi adına istediği faaliyetlerden biri de kır gezintileridir. Onun fikrince kır gezintileri bu millete kan ve can terbiyesi verecektir. O buna delil olarak kırlarda gezmek imkanı bulan köylülerin ve açık havada yaşayan milletlerin vücut ve sıhhatini göstermektedir. Onun anlayışına göre kır gezintilerinin daha çok ruha ve hisse (duygu) fayda verecektir. Kır gezintilerinde bu faydalar gizlidir. İsmail Hakkı Bey'in inancına göre Türk halkının en birinci ve asıl felaketi, cehaleti, ticaretsizliği, sanatsızlığı değil, kalbinde ve inancında, dünyaya karşı beslediği fikir ve duyguda, dünyaya karşı duyduğu nefret ve hakarete gizlidir. Türk halkı hayat ve hareketi, hava, ışık ve mesafe duygusunu küçük görmektedir. “Fani dünya” nakaratı memleketin belki bütün felaketlerinden mesuldür. Memleketin hürriyet ve saadeti için demir yollarına, gemilere, deniz seyahatlerine, toplara, uçaklara, bunları yapan ellere, bu elleri işletecek kuvvetlere, bu kuvvetleri yaşatacak hırslara ihtiyaç vardır. Ona göre bu halkın elleri işlememektedir, çünkü elleri işletecek kuvvetler ölmekte, bu kuvvetleri yaşatacak hırslar sönmektedir. Zira dünyanın fani olduğu inancı Türk halkının bütün bu hayat ve hareket damarlarına zehir akıtmaktadır. Türk halkının yaşamak, düşünmek için emeli, ideali, hırsı yoktur, onda hayat ve saadet inanç haline gelmemiştir. Bu yüzden İsmail Hakkı Bey'e göre böyle düşünen bir halka

⁵⁰ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 24-27.

etki edemez, onu, nasihat, akıl ve muhakeme ile kımıldatamazsınız. Onu evvela diriltmek, yaşatmak lazımdır. Ona göre Türk halkının uyuşukluğu giderecek, onu dünyaya, hayata, ilerlemeye, ideale bağlayacak mil hayat ve hareketle ilgili olan bir eğitimidir. Oturtan, dinleten, okuyup yazdıran bir eğitim değildir. Böyle bir eğitim gezdiren, gösteren, duyuran, milleti daima dünya ve hayat ile temasta bırakan, yaşamak, hava, ışık, mesafe içinde sağlam ve canlı, hırslı yaşamak ihtiyacını duyuran bir eğitim olmak zorundadır. Açık havada gezmek böyle bir eğitimidir. Açık hava gezintileri, ona göre Türk milletinin karanlık odalarda, dumanlı kahvehanelerde solan ve ryyen evladlarına can, kan, emel, hırs verecek, onları dünya ve hayata bağlayacak, yaşamadan ölmeyi değil, ölmeden yaşamayı öğretecek, toprağını, memleketini, vatanını, tarihini, mazisini, milliyetini sevdirecek büyük bir eğitimcidir. Bu yüzden milleti kır gezintilerine teşvik etmelidir. Milli müdafaa cemiyetlerinin en büyük vazifesi, tatil günlerinde milleti akın akın kırlara sevk etmek, bu suretle onların hiss ve sosyal şartlarını yükseltmek için bu gibi vesileler hazırlamak olmalıdır⁵¹.

İsmail Hakkı Bey'in kır gezintilerinden büyük bir eğitimsel fayda beklediği görülmektedir. Kır gezintileri de 19. yüzyıl eğitim akımlarından biridir. Kır gezintileri ona göre toplumsal değişim ve ilerlemenin can damarı olan bireyin dünya görüşü ve hayat anlayışını kökünden değiştirecek olan önemli bir mildir. Bu mil Türk eğitim sisteminde ihmal edilmiştir. Türk eğitim sistemine dahil edilecek olan kır eğitimi anlayışı halkın sağlıklı bir eğitimden geçmesinin yolunu açacaktır. Nitekim onun sözünü ettiği eğitim anlayışı “yeni okul” adı ile 1890 yılından önce İngiltere’de açılmış ve öğrencileri eğitim sırasında tabiattan geniş şekilde faydalandırmak amacını gütmüştür. Bu okullar “kır eğitimi yurtları” adıyla bilinmektedir. Bu tip okullar İngiltere’deki örneğine uygun olarak 1898 yılında Almanya’da ve Avrupa’nın diğer memleketlerinde de açılmıştır.⁵²

⁵¹ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 27-29.

⁵² Alaylıoğlu / Oğuzkan, s. 193.

d) *Nişan İdmanları*: İsmail Hakkı Bey, canı, kanı uyuşmuş, oturup kımıldanmamayı fazilet bilen, dünya, hayat, rekabet, galibiyet sevgisi ve hırsını öldürmüş, idealini unutmuş bir millet için en önemli eğiticilik fonksiyonu yapacak bir terbiye şekli önermek istemektedir. Bu terbiye halka kaybettiği can ve emeli yeniden verecek, severek yapacak olduğu bir idmandır. Bu idman “nişan” yani nişancılıktır. Ona göre bu idmanda hareketsizlik, uyuşukluk, emelsizlik, rekabetsizlik, dikkatsizlik ve katiyetsizliğe zıt olan, içinde pek çok şeyi barındıran bir terbiye anlayışı vardır. İsmail Hakkı Bey’e göre nişan atalarımızın geleneksel eğitim metodudur. Türk halkı bu eğitime eskiden büyük bir önem vermiştir. Bu önemin bir nişanesi olarak bu işin üstadları için âbideler dikmiştir. Bu idman kanlı, canlı, güçlü, kuvvetli, kır, ova, mesafe, gezinti, ticaret, ziraat, içtima âşığı, dünya hırsıyla dolu, milliyetsever millet yetiştiren bir âmildir. İşte bugünün eğitimi İsmail Hakkı Bey’e göre halkını yenileştirmek için bu eski eğiticiyi diriltmelidir. Geniş mesafelerde ve açık havada, hürriyet içinde bu idman yapılmalıdır. Ona göre bu milli idman, dirilir dirilmez, memleketin gençleri, orta yaşlıları dağ başlarına, ok meydanlarına, ormanlara doğru koşacaktır. Bu idman onların adalele ve ciğerlerini işletip temiz hava ile dolduracaktır. Nişan eğitimi açık havada yapılan bir idman olarak bu memleketin halkına kalp ve inanç kazandıracak, onları tabiat, dünya, hayat ve harekete bağlayacaktır. Halk ok atmak için yer araya araya, bulduğu yerleri tanıya tanıya, tanıdıkları yerlerde atalarının hatıralarını yaşaya yaşaya artık pis havalı, dar odalarda, mahalle kahvelerinde oturamaz, duramaz olacaktır. İsmail Hakkı Bey, bu nişan için tek bir çeşit önermemektedir. Ona göre nişanın türü, ister okla nişan, tüfenkle nişan, her hangisi olursa olsun önemli değildir. Önemli olanın bu ülkenin insanların ihtiyacı olan idman adaleleri çalıştıran, gücünü deneten, hırs, mesafe ve hareket sevdiren bir idmandır⁵³.

Burada İsmail Hakkı Bey’in yine geleneksel eğitim anlayışına cephe alan bir anlayışa sahip olduğu görülmektedir. O millî bir kültür unsurunun yeniden canlandırılmasını yine toplumsal dinamizm amacıyla istemektedir. Bu toplumsal

⁵³ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 28-31.

dinamizm dünyaya karşı duyulan ilgi sayesinde canlandırılacak ve Türk toplumu yüzyıllar süren olumsuz eğitimin etkilerinden kurtulacaktır.

II. Fikir Eğitimi

İsmail Hakkı Bey Şimdiye kadar söyledikleriyle halkın fikrî terbiyesinin temellerini attığını kabul etmektedir. Ona göre halkın fikir ve zeka eğitimi halka tarih, coğrafya, hesap, matematik eğitimi vermek anlamına gelmemektedir. Ona göre halkın fikrî eğitimi tarihle, coğrafyayla vs. halledilemez. Halk eğitimi için kitaplardan önce kullanılacak daha etkili ve canlı vasıtalar herhalükarda vardır. Halkı zeki, dikkatli ve düşünceli yapacak âmillerin bir çoğu beğenilmeyen ve önemsenmeyen araçlarda gizlidir. Bunların en önemlilerinden biri, resim yaptırmak, resim göstermektir. İsmail Hakkı Bey'e göre bu iş, halkı alelade eğlendirmek, oyalamak değil, halkın kafa ve ruhunu değiştirmek, Şekil vermek, bir insan kafası, bir insan zekası yapmak demektir. İsmail Hakkı Bey, resim yoluyla zeka ve fikir terbiyesi, onun tabiriyle "kafa yapmak" fikri garip karşılanacak bir fikirdir. O, ülkemizin resmi asırlarca günah saymasının bugün de resmi eğitim mevkiinde görmemesi ile sonuçlandığını söylemektedir. Fakat ona göre resim ne kadar suçlanırsa suçlansın onun eğitici mahiyeti ve etkileri değişmez. Resim bir zeka, bir dikkat eğitimidir. İsmail Hakkı Bey'e göre asıl eleştirilmesi gereken Şey eğitim adına yalnız kitap okutmak, yalnız ibare öğretmek, okulları ve onların eğitim-öğretim metotlarını resimden faydalanmadan oluşturmaaktır. Ona göre okullarda öğretilen ilke ve metotlar görünüşte ilmin koruyucusu gibidir. Gerçekte ise zeka, hürriyet ve fikir Őahsiyetinin kâtilidir. Diğer yandan halk ilim ve terbiyenin bu kadarından bile mahrumdur. Onun iddiasına göre halkımızın vatan bilmez, yol bilmez, otomobil bilmez, hükümet konağı bilmez, elbise giymesini bilmez, düğme iliklemesini bilmez oluşundan mesul olanlar vardır. Halkı bu hale düşüren sebeplerden biri de halkın evrene ve içindekilere karşı idraksiz, görgüsüz, dikkatsiz, Őekilsiz ve resimsiz olmasından kaynaklanmaktadır. Onun için bu ülkenin halkına resim yaptırmak, resim göstermek, onu resimlerden, Şekillerden

ibaret bir çevre içinde yaşatmak halka göz, kafa, dikkat, akıl kazandırmakla eşittir⁵⁴.

a) *Resim Yoluyla Bilgi Verme*: İsmail Hakkı Bey resmin halk eğitimindeki yerini halkın kuvvet ve yeteneklerini eğitmek, onu daha dikkatli ve akıllı bir hale getirmekten ibaret görmemektedir. Ona göre resmin en önemli faydası bir eğitim ve öğretim aracı olmasıdır. Bu itibarla eğitimciler resim vasıtasıyla halkı bilgi sahibi edebilir. Resim vasıtasıyla halka tarih, coğrafya, zooloji, botanik, medeniyet bilgileri vermek mümkündür. Bu derslerin hepsini resim göstererek öğretmek mümkündür. Zira bilgilerimizin büyük bir kısmı resim ve şekillerden elde edilmektedir. O, resmi bir eğitim öğretim materyali olarak kullanmanın yollarını da göstermektedir. Bunun için gazete, kitapçık, levha, posta kartı, fotoğrafları toplamak, sonra bunları konularına göre sınıflandırarak koleksiyonlar yapmak, ya da bunları projeksiyon ve sinematograf ile göstermek halkı kitap ve okuma olmaksızın ucuz ve eğlenceli bir surette okutabilecek bir araçtır. Üstelik o bu resimlerin projektör ile verilmesini daha çok ilgi çekici ve yararlı bulmaktadır⁵⁵.

Böylece o fotoğraf kullanmayı, fotoğraf yansıtıcı bir alet olan “projektör”ler dahil en yeni teknikleri eğitim öğretimde devreye sokmaktadır. İsmail Hakkı Bey, resmi yani fotoğrafı bir bilgilendirme vasıtası olarak kullanmaktadır. Onun her dersin ve her ilmin konusuna göre fotoğraf toplamayı, konulu fotoğraf koleksiyonları oluşturmayı teklif etmektedir. Onun halk eğitimi fikrini ele aldığı yılların 1914’ler olduğu düşünülürse eğitimciliğinin önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

b) *Sinema ile Eğitim*: İsmail Hakkı Bey’in halk eğitimini ele aldığı dönemde sinema henüz Osmanlı ülkesinde tanınan ve yaygın olan bir iletişim vasıtası değildi. Bu yüzden İsmail Hakkı Bey, sinemayı (sinematograf) çağının insanına tanıtmak için onu “manzaraları hareket eden resimler” olarak tanımlamaktadır. O, halk eğitimi bakış açısından sinemayı resimden ayırmamakta, hatta daha önemli

⁵⁴ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 30-32.

⁵⁵ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 32-34.

saymaktadır. Çünkü sinema daha canlı ve tamdır. Sinematografin yalnız şekilleri değil aynı zamanda hareket ve hayatları da gösterdiğini, olanı gerçek gibi gösterdiğini, bundan dolayı onun hem eğlendirici, hem de daha çok öğretici olduğunu belirtir. Ayrıca onunla en gizli kalmış hayatları bile göstermenin mümkün olduğunu temas eden İsmail Hakkı Bey, sinemanın ruhi tesirleri yanında ahlakî etkilerini de hesaba katar. Bunun yanısıra o, halk eğitimini üzerine alacak fert ve kuruluşların konulu sinema koleksiyonları edinmek mecburiyetinde oldukları kanaatindedir. Bu konulu sinemaların özellikle çeşitli medeniyetler, sanat, ticaret ve ziraat işleri ve toplumsal hayata ait olması gerektiğini belirtir⁵⁶.

c) *Sanat Eğitimi*: İsmail Hakkı Bey, “san’at ve eğitici” kelimelerini Batı ülkelerinde söylese bilinen bir şey söylemiş olacağını söylemektedir. Buna karşılık ülkemizde sanat eğitiminden söz etmenin bir küstahlık, bir cür’et, hatta bazen haddi aşmak olarak kabul edileceğini söylemektedir. Buna sebep olarak toplumumuzun Batı toplumları gibi sanata karşı hürmet ve mahabbet değil hakaret ve husumet beslediğini iddia etmektedir. O toplumumuzun çekiç, demir, rende, tahta gibi nesnelere sevmeyişini, onlardan öğrendiğini söylemektedir. Eğitim anlayışımızda bu nesnelere fikir eğitimi mevkiinde kitap, kalem, yazıhane ve rahlenin üzerine koymanın bizim toplumumuzda bir gariplik ve cinnet olarak kabul edileceğini taşımaktadır. Ona göre zeki ve düşünen kafalar okuyan gözler kadar işleyen ellerin, çalışan adalelerin ürünüdür. Bu yüzden eşyayı elleriyle tanımayan, parmaklarının ucuyla düşünemeyen bir kafa, ilkel ve ham bir kafadır. İsmail Hakkı Bey’e göre bir demircinin, bir marangozun keserinden, tahtasından, rendesinden aldığı bir adale ve zihniyet eğitimi vardır. Çünkü sanat beşeriyetin ebedî eğiticisidir. Sanat beşeriyetin zekasını yoğurmakta, onu daima inceleyen ve düşünen bir insan haline getirmektedir. Sanat nasıl bir eğiticidir? diyen İsmail Hakkı Bey, el işleriyle uğraşan sanat ehlinin bu işlerle uğraşmayan, ellerini hiç oynatmamış insanlardan tamamıyla farklı olduğunu söylemektedir. Bu fark kendisini söz söylemek, anlatmak, düşünmek ve yapmak konularında açığa

⁵⁶ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 33-34.

vurmaktadır. O, sanatkarların sanatlarından mahrum olduğu zaman beyinsiz ve idraksiz kaldığını kanaatindedir. Ona göre halkı eğitmek için onun kaba ve nasırlı ellerini kırmak ve inceltmek lazımdır. Bunun için sanayii basit şekilde bir eğitim dersi gibi öğretmek gerekir. Bunun için de halka bir az teknik resim, biraz marangozluk, demircilik, biraz tel işleri, biraz kağıt ve mukavva işleri, biraz da çamur işleri göstermek yeterlidir. Halk el işleri sayesinde eşyayı daha iyi görmeye, incelemeye, düşünme ve çözümlenmeye alışacak, temizlik, intizam, uyum, mantık, güzellik fikir ve duygularını alacaktır. İsmail Hakkı Bey'e göre adale ve fikir eğitiminin bu derecesi sanayileşmiş ülkeler için çok önemli sayılmaz. Fakat bizim gibi henüz köylerine “doğru çizgi (hatt-ı müstakim)” girmemiş bir ülkenin halk eğitiminde bu kadarı bile önemli bir inkılab yapabilir. İsmail Hakkı Bey bu konuda Almanya'nın uygulamasını örnek gösterir. Almanya'da olduğu gibi bizde de halkı sanai eğitimine tâbi tutmak, hiç olmazsa haftada bir kaç defa gece bir iki saat sanat eğitimi vermek gerektiğini söyler. Ona göre biz bu dersleri doğrudan doğruya sanat adına değil, insan, kafa, zeka, kısaca eğitim adına vereceğiz. Çünkü sanat derslerinin sanayie tesiri asıl genel eğitime oranla ikinci dereceden bir faydadır⁵⁷.

Görülüyorki İsmail Hakkı Bey, eğitimde hem görsel materyal kullanmakta, hem en son teknolojik gelişmeleri eğitim ve öğretimde uygulamak istemektedir. Bu materyallerin öğrenmeyi kolaylaştıracak, eğitimin kalıcılığını sağlayacak, sadece zihne yüklenmeyip insan için geniş ufuklar açacaktır.

III. His Eğitimi

İsmail Hakkı Bey'in halkın his eğitiminden anladığı şudur: Halkın hissen eğitilmesi halkta insanlık, izzet-i nefis, haysiyet, menfaat, millet, vatan, cemiyet, padişah, sancak, birleşme, yardımlaşma ve dayanışma duyguları, iyilik, temizlik, güzellik duyuracak bir eğitimidir. Bu eğitim onun tabiriyle halkı hissen ve kalben bir “adam⁵⁸” yapmayı amaçlar. Bu şekilde yetiştirilen “adam” kendini ve

⁵⁷ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 34-37.

⁵⁸ İsmail Hakkı Bey'in eğitim anlayışı yeni bir insan tipi yetiştirmeye yöneliktir. Nitekim o yıllar sonra çıkardığı gazeteye “Yeni Adam” ismini vermiş ve gazete 1934-1978 yılları arasında yayınlanmıştır.

toplumunu hissetmeli ve duymalıdır. Zira halk için yapılan bu hissi ve ahlakî sermaye önemlidir. Ona göre halkımızın duyguları öldüren eğitim ülkemizin düşünen her insanını telaşa düşürür. Fakat bu düşüğe ve iflasa karşı aldığımız tedbir sadece eleştirmekten ibarettir. Halbuki hayat ve his eğitimi keyif, hiddet ve şiddetin ürünü değildir. His eğitimi yine onun tabiriyle “kalp yapmak” için uygulanacak çeşitli yollar (âmiller) vardır. Bunlar vasıtasıyla his eğitimi kurulmalıdır. Çünkü bizim ülkemiz ve halkımız da bütün memleket ve halklar için ortak olan esaslar ve sosyal şartlara tabidir. Bu yüzden halk eğitimini istediğimiz araçlarla istediğimiz şekilde yoğuramayız.

His ve kalp eğitimi ise ancak his ve kalp yapan tesir edicilerle yapılabilir. Fikir eğitimi için kabul edilen araçlar his ve kalp eğitimi için de geçerlidir. Parklar, oyunlar, nişanlar, idmanlar, resim ve el işleri halkın hem fikrî ilerlemesine hem de hissî ilerlemesine yardımcı olur. Bu dersler halkı bir yandan inceleyen ve düşünen insanlar haline getirir. Diğer yandan halkı temizlik, intizam, güzellik duyar, usûle, nizama riayet eder bir hale getirir. Bu yüzden oyun ve idmanların sosyal etkileri çok önemlidir. Ona göre bu riyazetler bedeni hassas bir kalp ile donatır, ruhları insanî ilişkilerde duyarlı, haklar ve sözleşmelerde riayatkâr, arkadaş tanır, toplumla birlikte yaşar kabiliyet ve şartlarda yetiştirir. Beden eğitimi geleneğini kaybetmiş bir millet, hissen de iflas etmeye adaydır⁵⁹. Öyleyse halkı hissen yükseltmek için ne yapmalıdır? diye soran İsmail Hakkı Bey, bunun yollarını da açıklamaktadır.

a) *Canlı Bir Müzik*: İsmail Hakkı Bey'e göre eğitimcilerimiz halkın hislerini kurtarmak, onu duygulu millet yapmak için “meşrû zevk” ve “meşrû eğlence”leri diriltmek ve yaşatmak mecburiyetindedir. Bunun için memlekete bu işi yapacak yeni bir müzik türü ve anlayışı kazandırmak gerekmektedir. Ancak o, elem verici bir müzikten yana da değildir. Ona göre memleket yeni ve canlı bir müzik kazanırsa güzellik hislerini ve vatanseverliğini de kurtarmış olacaktır. Çünkü müzik güzellik ve vatansever duygularının en büyük hocası, hazzın, saadetin en büyük anasıdır. Müziksiz memleket vatansız memlekettir. Bir memleket sesleri

⁵⁹ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 36-39.

anlamaz, tanımaz, duymaz, o memleket hissen ölmüştür. Her memlekette güzellik, haz, saadet, vatan, emel, hırs denilen duygular yaşar. Bir memleketin halk eğitimininde en büyük felaket, müziğini kayıp etmektir. Ona göre bir memleketin manevî hayatı müzikseverlerin duyduğu, sustuğu, bunun yerine halkın hafıza ve millî hayatından haz, saadet, musibet ve felaketlerini bağırarak parçaların seslendirildiği dakikada sona erer. Ona göre eğitim ve öğretimi, ilim ve fenni en ileri olan ülkelerde bile halk ve üst sınıflar müziğin etkisinden ve sihirden sıyrılamaz. Mesela Almanlar savaşta Fransızlara karşı kazandıkları zaferi uyguladıkları temel eğitimlerine borçludurlar. Bu temel eğitimin unsurları arasında müzik son derece önemlidir. Almanlar zaferlerini yalnız kumandanları ve subayları ile değil müzikseverleri ve bestekarları sayesinde de kazanabilmişlerdir. Ona göre bizim Rumeli’de iflas eden mühendis kuvvetimizin kaderinden bile müziksiz kalmış milletin eğitim metotları her şeyden fazla sorumludur. Nitekim yeni devlet olan Bulgar milleti de Osmanlının arazisini, Balkanları, bağımsızlık okuyan şarkı ve besteleriyle parçalayabilmişlerdir. Onun tespitine göre bugün halk eğitimi adına ortaya konulacak miskin, ölü, şehvetengiz parçalardan başka bir şeyimiz yoktur. Türk eğitimcileri gazete makaleleri, okul kitaplarıyla onun tabiriyle bir “halk yapmak” istemektedir, fakat bu türküler ve şarkılar halkı bozup yıkmaktadır. İsmail Hakkı Bey’e göre bu memlekete, canlı, dünyevî, ihtirasları yüce, vatansever şarkı ve besteler kazandırmak, bu memleketin ruhunu, kalbini kurtarmak, onu yaşatmak, yükseltmek için gerekmektedir. Bu müzik bu memleketin dünyayı, hayatı aşığılayan halkına dünya, hayat, çalışmak hırsı vermeli, bütün nağmelerinde kaybolmuş vatanların hatıralarını yaşatmalı, cepheden korkan, kaçan gençlere döğüşmek, çarpışmak hırsını, kuvvetini bahşetmeli, canlı, kanlı, hırslı, diri bir müzik olmalıdır. Ona göre halk eğitimi, ilerleme, medenileşme, bağımsızlık adına böyle bir müziğin dirilmesi, yaşaması gerekir. Böyle bir müzik halka açık toplanma yerlerinde okunmalı ve bütün millete yayılmalıdır⁶⁰.

⁶⁰ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 38-41.

b) *Hissî ve Ahlakî Okumalar*: İsmail Hakkı Bey'in tespitlerine göre aslında Türk halkı okuma ve okutmaya karşı isteklidir. Kahvede birisi yüksek sesle bir Şey okuyacak olsa herkes etrafında toplanırlar. Ancak bizim köy ve kahvehanelerimizde okunanlar ya günlük gazete yahud harekeli masallardır. Üstelik bunlar halkın anlayamayacağı tarzda da yazılmıştır ve öyle de okunur. Fakat asıl zarar halkın duymayacağı, hissetmeyeceği bir tarzda okunmasıdır. Eğer bir parça millete, vatana, askere, donanmaya ait olup halkın duyacağı bir tarzda okunamazsa l ve tesirsizdir. Halka duyurarak okumak ise önemli bir eğitimidir. Bu açıdan sıradan bir tasvir, bir serüven, bir nutuk, bir manzume, canlı bir sesle, usulünce okunursa, halk üzerinde tesir yapabilir. Bu suretle onların askerî, millî, sosyal her türlü duygularını uyandırmak mümkündür. İsmail Hakkı Bey'e göre halk için manzumeler yazmalı bunları kahve ve tiyatrolarda okumalıdır. Çünkü dünyada Şiir ve hitabet ile bylenmeyecek kalp yoktur⁶¹.

c) *Törenler*: İsmail Hakkı Bey, memleketimizde yapılan dinî ve millî törenlere dikkati çekmektedir. Ona göre bazı insanlar törenleri hafife almak istemektedirler. Onların gözünde tören ss ve eğlenceden başka bir Şey değildir. Fakat o, törenin bu özelliğinin onun bir halk eğitimi olmasına engel teşkil etmediği kanaatindedir. Ona göre tören halkın hislerini yapar, inceltir ve işler. Merasimsiz millet, kalpsiz ve duygusuz bir millettir. Meşrutiyetten sonra dinî ve millî günlerde yapılan geçit resimleri ve âyinlerin halka tesirsiz kalmadığı, insanları günün kudsiyet ve ululuğuna karşı hassas kıldığını belirtir. Merasimin millete, tarihe, büyük adamlara karşı gösterilen bir hürmet olduğunu kabul eder. Törenlerin halka, milletin büyük fertlerine karşı saygı duymayı göstermesi ve öğretmesi gerektiğine inanır. Halkın ruhu bu gibi gösterilere karşı hassas olduğundan bu hisleri krleştirmemek aksine yaşatmak gerektiğine inanır. Ona göre ldrlmeyen bu duyarlılık sayesinde yarın memleket için halktan bir fedakarlık isteneceği zaman, onun ruhunu harekete geçirecek manevi teller bulunabilir⁶².

⁶¹ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 41-42.

⁶² İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 42-44.

d) *Tiyatro*: İsmail Hakkı Bey'in tespitlerine göre halkımız tiyatroya haram demekte, günaha sokar diye oyuna gitmemekte, gitsede korka korka vicdan azabı duyarak gitmektedir. Üstelik gidenler çoğunlukla işsizgüçsüz takımından insanlar olmaktadır. Ülkemizde tiyatroya gitmek bir görev ve ihtiyaç haline gelmemiştir. Tiyatroya eğlenmek ve gülmek için gidilmektedir. Çünkü onun tanımıyla bizde "tiyatro göbek atılan, soytarılık yapılan, fıstık yenen bir yerdir." Halk tiyatronun bu türüsüne karşı olmakta haklıdır. Fakat zaten zindan gibi okullarına kayıtsız kalabilen bir ülke, tiyatroya karşı da ilgili olamaz. O halk eğitimi için böyle bir tiyatro tavsiye etmemektedir. O halkın milliyetine, tarihine, saadet ve felaketine ilgi duymasını sağlayacak, köylüsünün sefalet ve zarureti gözleri önüne serecek, vatandaşlarının ihtiyaçlarını duyuracak ve dolayısıyla gelecek için hırs, emel verecek edebî, tarihî, sosyal bir tiyatro istemektedir. Böyle bir tiyatroyu memleketin uzmanı, genci, edebiyatçı ve hatiblerinden ısrarla istemektedir. Ona göre bu yapılmazsa halk düşüşten kurtulamaz, halk düşmekten kurtulmadıkça Avrupa'dan ne kadar uzman getirilirse getirilsin memleket yine de kurtulamaz. Tiyatro bu ülke için bir eğitim-öğretim ve belki de bir hayat meselesidir. Onun için bu sanatın gelişmesine milletin düşünen ve duyan fertleri çalışmalıdır⁶³.

e) *Konferanslar*: İsmail Hakkı Bey halk için konferanslar vermek gerektiğine inanmaktadır. O, konuşmak gerektiğini, zira susmaktan bir netice çıkmayacağını söylemektedir. Eğer konferanslar başarısız ise bunun düzeltilebileceğine inanır. Konferansların faydasına gelince onlar "tren", "zırhlı" gibi araçlar üretmezler, fakat fikir ve his oluştururlar. Fikir ve hisler, maddi değil, manevî şeylerdir. Konferanslar tekrar edile edile tesirleri birikir, bir gün gelir biriken bu kuvvet top, tren, zırh yapacak hırs, emel olur. Zira konferanslar kuru kalabalık söz yığını değildir, bir eğitim aracıdır. Bu araç iyi kullanılırsa halkın zihnini uyandırır, kalbini açar. Zira her devir ve her memlekette inkılablar, yenilik ve sözler, konferans ve hutbelerle hazırlanmıştır. Onun belirttiğine göre Bulgarlar Bulgaristan'ın faydasına sonuçlanan Türk düşmanlığı ve nefretini ahalinin kalbine

⁶³ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 43-45.

konferanslarla sokmuşlardır. İsmail Hakkı Bey'e göre eğer bizim konferanslarımız faydasız ise bunun sebebi konferansçılıkta değil, konferansçıdadır. Zira biz halka hitap etmeyi ve ona nasıl yneleceğimizi bilememekteyiz.

İsmail Hakkı Bey, konferansçıların Türkçe'yi ağır bir dille, halkın anlayamayacağı biçimde kullanmalarının yanlış olduğunu belirtmektedir. Bunun yerine sade bir Türkçe kullanmayı tavsiye eder. Halkın ağır bir dilden anlayacağı ve duyacağı hiç bir şey olmadığı kanaatindedir. Onun halk eğitimi için istediği konferanslar köylünün aklını ve hissini kazanacak, ona meden ve sosyal haklarını, vazifelerini öğretecek, yeni ufuklar açacak, yollar gösterecek, onu soyut, vehme dayanan fikirler üzerinde değil, hayat işleri üzerinde düşündürecek konferanslardır. Bu türlü konferansçılık kuralları olan bir iş ve sanattır. Bunun için halka hitap edecek iyi niyetli insanlar yanında halka hitap etmeye, halkın seviyesine kadar inmeye niyet edilirse, onunla anlaşmak ve dertleşmek güç değildir. Ona göre bir kere ülkenin gençleri, halklarını konferans ve vaazlarla aydınlatmaya ve eğitmeye başladıkları zaman o memlekette ister istemez sosyal bir inkılab meydana gelecektir. Onun tavsiyesine göre milleti uyandıracak ve kurtaracak olan böyle bir teşebbüs için her sene bu işi bilen bir kaç yüz kişi Anadolu ilerine doğru sevk edilir ve aylarca irşadda bulunursa bu iş başarılabilir. Eğer bunu hkumet yapamıyorsa milleti savunmak için kurulmuş olan cemiyet ve kulüplerin yapmasını milleti diriltmek ve uyandırmak amacıyla talep etmektedir⁶⁴.

f) Halk Eğitimi Ocağı Olarak Ordu: Halk eğitiminin başlıca millerini söyleyen İsmail Hakkı Bey, bu eğitimin bozulmuş çevrelerini saymıştır. Bunların içinde sadece orduyu saymamıştır. Çünkü ordu hiç bir zaman bozulmamış, daima temiz ve hurafelerden uzak kalmıştır. Ona göre ordu öteden beri bir terbiye ocağıdır ve daima öyle kalacaktır. Onun kanaatine göre ordu bu memleketin okullarının olmadığı zamanlarda veya okullarının en karanlık zamanlarında bile ilim, irfan ve terbiyenin ocağı olmuştur. Ordu lke istibdad buyruğu altında olmak üzere olduğu zamanda hürriyet için bayrak açmıştır. Onun yetiştirdiği askerler

⁶⁴ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 45-47.

arasında memleketin en büyük evladları bulunmuştur. İşte bütün bunlara dayanan İsmail Hakkı Bey'e göre şimdi aynı ordu memleket halkının muhtaç olduğu eğitimi de verebilir. Ordu bu önemli göreve her çevreden daha fazla adaydır. Bu üstünlüğün çeşitli sebepleri vardır: Çünkü ordu itaat ve telkin yeridir; bir ailedir; büyük bir okuldur; ordu eğitimi bütün milleti içine alan tesiri devamlı bir çevredir. Orduda subayın vazifesi talim ve özellikle terbiyedir. Askerlerin bedenî, fikrî, hissî, iradî terbiyesi subayın vicdanından sorulur. Ona göre subaylar isterlerse Allah'ını, peygamberini, padişahını, vatanını, milletini, tarihini, medeniyetini bilmeyen saf köylüden yine kendi emirleriyle vücudunu ateşe salacak kadar fedakar askerler çıkarabilir. Yine onlar isterse yetiştirdikleri askerler köylerine ekonomik ve sosyal bir inkılab yapacak bir insan donanımıyla dönerler. Üstelik ordu eğitici vazifesini bu kadar kesin yapabilmek için büyük külfetlere girmeye de mecbur değildir. Eğitim akıl, sevgi ve azmin işidir. Bunun için saf köylüleri tanımak, onları sevmek, anlamak, dinlemek, onlarla beraber yaşamak, telkinde bulunmak gerekir. Bu tesirler yeter derecede kuvvetlidir. Bu tesirler sayesinde orduda dünyanın en kuvvetli milletleri bile yetişebilir⁶⁵.

H. SONUÇ

İsmail Hakkı Bey'in halk eğitiminden amacı halkı tembellik, atalet ve miskinlikten kurtarmaktır. O, halk eğitimi yoluyla toplumsal kalkınmayı temin edecek sosyal bir değişim arzulamaktadır. Bu sosyal değişiklik toplumun en alt tabakalarından başlayacaktır. Toplumsal bir değişim yapabilmek için eğitimi toplumun tüm kesimlerine yaymak gerekmektedir. Zira sosyal değişiklikleri meydana getirecek insanlar eğitilmiş halkın içinden çıkacaklardır. Bu yüzden eğitim bir zümreye ya da tabakaya verilemez. Herkes eğitimden faydalanmalıdır. Toplumun tüm tabakalarının faydalandığı bir eğitim toplumun tüm bireylerinin eğitilmesi ile sonuçlanacağından toplumsal bir bilinç seviyesine de ulaşılacaktır. Bu belki de eğitimin okuma yazma ya da bilgi vermekten daha önemli olan yönü olacaktır. Türk halkı şimdiye kadar eksik kalmış olan vatan ve

⁶⁵ İsmail Hakkı, *Terbiye-i Avam*, s. 47-48.

milliyet bilincine halk eğitimi yoluyla ulaşacaktır. Onun yetiştiği ve yaşadığı devirde Türk halkının okullaşma oranının düşük olduğu göz önünde tutulursa halk eğitimi yoluyla yapmak istediklerinin ne kadar önemli olduğu ortaya çıkacaktır.

Onun, halk eğitimi anlayışında şunlar çıkmaktadır:

1) Halk eğitimi geleneksel ğretim kurumlarının ve geleneksel eğitim anlayışının telkin ettiği hareketsiz, cansız eğitimin yol açtığı dünyadan elini eteğini çekme anlayışını değiştirmek amacına yönelmiştir.

2) İsmail Hakkı Bey'in halk eğitimi anlayışı, eğitim kurumlarında eğitilemeyen, eğitilse de yanlış eğitilen halkın daha sağlıklı eğitilmesi için önerilen bir eğitim yoludur.

2) O halk eğitiminde çağında mevcut olan her türlü yeni anlayışı uygulamak istemektedir. Onun eğitim anlayışı yenilikçidir. Bunlar arasında kır gezintileri, resim eğitimi, oyun yoluyla hayata hazırlanmak, sinematoğraf gibi yeni tekniklerle halkın bilgi seviyesini arttırmak, orduyu her zaman olduğu gibi önemli bir eğitim kurumu olarak kabul etmek ve bu eğitim kurumunu toplumsal değişim açısından kullanmak,

3) Olumsuz eğitim çevrelerini değiştirmek, ancak önce hangi sosyal çevrelerin olumsuz eğitimde bulunduğunu tespit etmek,

4) Halk eğitimini topyekn kalkınma ve ilerleme için önemli bir manivela olarak kabul etmek,

5) Halk eğitimi yoluyla daha ağdaş bir eğitim anlayışına ve daha medeni bir toplum yapısına kavuşmak,

6) Halk eğitimi sayesinde halkta bayrak, vatan, millet, yurtseverlik duygularını uyandırmaya muvaffak olmak, Türk halkını mahall bir vatan bilincinden geniş ve köklü bir vatan bilincine yükseltmek,

7) Halk eğitimi yoluyla halkın içinden çıkması muhtemel insanlarla önemli fikir adamları yetiştirmek, en azından bunun temelini atmak ve yollarını

hazırlamak. Böylece toplumsal kalkınmayı temelden başlatmak gibi önemli hedeflere ulaşılmaya çalışılmaktadır.

Netice olarak İsmail Hakkı Bey'in halk eğitimi çalışmalarını Meşuriyettten önce başlayan çalışmaların ilklerinden kabul edebiliriz. Bu çalışmaların yöneldiği amaç ise her şeyden evvel toplumumuzu geri kalmış bir toplum olmaktan kurtararak ilerlemiş bir toplum haline getirmek, halkı bedenlen, hissen ve fikren değiştirmek ve onu daha iyi bir hale dönüştürmektir.

KAYNAKLAR

- Alperen, Abdullah, *Çağımız İslam Dünyasında Modernleşme Hareketleri ve Türkiye'deki Etkileri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri 1998.
- Akyüz, Yahya: *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1988'e)*, Genişletilmiş III. Baskı, Ankara 1989.
- Alaylıoğlu, Ruşen / Oğuzkan, Ferhan: *Ansiklopedik Eğitim Sözlüğü*, İstanbul 1968.
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı: *Terbiye-i Avam*, İkdam Matbaası Dersaadet, 1330.
- : *İçtimai Mektep Nazariyeleri ve Prensipleri*, Suhulet Kütüphanesi, İstanbul 1933.
- : *İçtimaiyat Nokta-i Nazarından Terbiye*, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul 1339.
- Demirel Özcan: *Eğitim Terimleri Sözlüğü İngilizce-Türkçe/ Türkçe-İngilizce*, Usem Yayınları-10, Ankara 1993.
- Göçeri, Nebahat: *İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Din Eğitimi İle İlgili Görüşleri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1991.
- Güneş, Firdevs: *Yetişkin Eğitimi (Halk Eğitimi)*, Ocak Yayınları, Ankara 1996.

İÇERİK VE KAZANIM AÇISINDAN DİN PSİKOLOJİSİ

Yard. Doç. Dr. Hasan KAYIKLIK*

Tarihsel kökenleri çok daha gerilere uzanmakla birlikte psikolojinin felsefeden ayrılıp bağımsız bir bilim haline gelmesi, 19. yüzyılda gerçekleşmiştir. Psikolojinin bir alt dalı olan din psikolojisinin bağımsız bir bilim olarak ortaya çıkması ise 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başlarına rastlar. Yaklaşık bir asırdır çeşitli değişim ve gelişimlerle varlığını sürdüren ve bu arada dönemin etkin bilimsel akımlarının gölgesinde biçimlenen din psikolojisi, Türkiye’de yarım asırdan uzun bir geçmişe sahiptir. İlahiyat Fakültelerinde anabilim dalı olarak yer alan din psikolojisinin Türkiye’deki gelişimi büyük ölçüde ilahiyat kökenli bilim adamlarınca sağlanmaktadır.

Şu anda İlahiyat Fakültelerinin öğretim programlarında yer alan din psikolojisi ile ilgili olarak; ilk anda bu derste nelerin, niçin okutulacağı ya da okutuluyor olduğu konusu, en azından bu dersle yeni karşılaşan öğrencilerin zihninde yanıt arayan bir soru olarak bulunmaktadır. Bu durum, iki temel soruyla ifade edilebilir: 1) Din psikolojisi dersinin konuları nelerdir? 2) Bu dersi almanın, öğrenciye sağlayacağı kazanımlar nelerdir?

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı.

Bu çalışmanın amacı, yukarıda dile getirilen soruları yanıtlamak diğer bir deyişle din psikolojisinin konularını ve bu dersi alanlara sağlayacağı yararları ortaya koymaya çalışmaktır.

Din Psikolojisinin Konusu

Psikoloji, kısaca ifade etmek gerekirse insanın duygu, düşünce ve davranışlarını inceleyen bir bilim dalıdır. Bu alanlar, yani insanın davranışları, duyguları düşünceleri, bireyin içi ve dış çevresinden çeşitli uyarıcılarla etkileşim halindedir. Bunların etkileşim halinde olduğu alanlardan biri de dindir. Burada söz konusu edilen duygu, düşünce ve davranışlar, psikolojinin araştırma alanına girerken, din daha çok ilahiyat bilimlerinde araştırılır. Din psikolojisi ise bireyin duygu, düşünce ve davranışlarının dinle ilişkide olduğu alanı inceler. İnsanın yaşadığı bu süreçlerin dinle etkileşim halinde olması, bireyin dinsel yaşayışını oluşturur. Bu açıdan bakıldığında, din psikolojisinin ne salt duygu, düşünce ve davranışı, ne de dini inceleme alanı içine aldığı görürüz. Çünkü o, ne psikoloji ne ilahiyat bilimi ne de bunların karışımıdır (Yavuz, 1988, s. 259). O, dinin bireysel yaşamda canlanmasını araştıran bir bilim dalıdır. Ancak o, bunu yaparken psikolojinin insan yaşamıyla ilgili temel verilerinden yararlanır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, *din psikolojisi dini değil, bireysel dinsel yaşayışı araştırır* (Fırat, 1989, s. 38). O, dinsel inancı ve bu inancın, insanın duygu, düşünce ve davranışlarına yansımaları konu edinir.

Bu kısa girişten sonra, din psikolojisinin araştırdığı konular şöyle sıralanabilir:

Bireysel Dindarlığın Psikolojik Kaynakları: Din psikolojisinin üzerinde durduğu temel konulardan biri, bireysel dindarlığın kaynaklarıdır. O “insanı inanmaya güdüleyen şey nedir?” diye sorar ve bu sorunun yanıtlarını bulmaya çalışır. Bireysel dindarlığın kaynağı, bireyin yaratılışında bulunan din duygusu (fitrat) mu, insanın acizlik, zayıflık, çaresizlik, güçsüzlük duyguları mı, entelektüel etkenler mi, bireysel gereksinimler mi, korkular mı, toplumsal etkiler mi yoksa bunların hepsi ya da bir kaçısı mı? Ya da bunlardan başka bir şey mi (Kayıklık, 2002)? Din psikolojisi bu sorulara cevap ya da cevaplar aramaktadır.

Dinsel İnanç: Din psikolojisi, inancın ne olduğunu, içeriğini, inancın oluşması ve gelişmesi sırasında yaşanan bilişsel ve duygusal süreçlerin niteliklerini ortaya koymaya çalışır. İnanç ile iman arasında ne gibi benzerlik ve farklılığın olduğunu belirleyerek genel anlamda inanç, dinsel inanç ve iman arasındaki ilişkiyi açıklar. O, inancın statik yapısına karşın imanın canlı ve duygusal yapısını (Clark, 1961, s. 224-225) açıklayarak inanma ve iman etme sürecinde bireyin hangi düşünce ve duygu hallerini yaşadığını belirler.

Bireysel Dinsel Gelişim: İnsanın dinsel yapısı sürekli aynı durumda kalmaz. Onun dinsel duygu, düşünce ve davranışlarında çevresel koşullara ve bireyin duygusal, bilişsel ve fiziksel gelişimine bağlı olarak bir takım değişiklikler meydana gelir. Din psikolojisi bu değişimlerin neler olduğunu belirlemeye ve bunların nedenlerini açıklamaya çalışır. Örneğin 3-4 yaşlarında somut bir Tanrı inancına sahip olan çocuk, çevresini ve özellikle anne ve babasını taklit ederek dinsel anlayış ve yaşayışını oluşturur. Aynı çocuk 11-12 yaşlarına geldiğinde ise zihinsel gelişim bakımından somuttan soyuta geçer ve duygu ve düşünce dünyası zenginleşir. Bundan sonra, o, çevreyi taklit etmeyi terk eder ve yavaş yavaş o zamana kadar oluşturduğu dinsel birikimi sorgulayan bir dinsel yaşayış oluşturur (Yavuz, 1983). Bu dönemde, bir taraftan kimlik olarak kabul ettiği dini koruma, diğer taraftan tam olarak anlayamadığı bazı dinsel konuları inkar ya da bastırma yolunu seçen ergen, dinsel konularda gel-gitler yaşar. Ergenliğin ikinci aşamasında, yani 14-17 yaşlarında ise o, her şeye kendisi karar vermek ister. Her şeyin en doğrusunu kendisinin bildiğine inanır. Bundan sonra o, anne-babadan alınan bir çok değeri sorguladığı gibi dinsel değerleri de sorgulayarak, itiraz ve başkaldırıları ile yaşayan bir gençtir. Sorgulamanın biçim ve şiddeti, ailenin dinsel anlayışına, gencin kişiliğine ve içinde bulunduğu toplumun kültürel yapısına göre farklılıklar göstermekle birlikte, bazı gençlerde daha sakin ve yumuşak bir geçiş olarak yaşanabilir (Allport, 1950, s. 36-38).

Ergenlik yıllarından ilk yetişkinlik yıllarına geçen birey, ergenlik dönemine göre bir durulma hali kazansa bile, bu hal onun dinsel yaşayışında çok belirgin bir biçimde görülmez. Bu dönemde, eleştirel yaklaşım yerini daha sakin bir anlayışa

bırakmıştır. Ama bireyin ilgileri yön değiştirmektedir. Çünkü genç birey artık iş sahibi olma, ekonomik bağımsızlığını kazanma ve evlenme gibi konuları temel kaygı edinmeye başlamıştır. Bu dönemde, söz konusu meşguliyetlere bağlı olarak dinsel yaşayışta bazı gerilemeler görülebilir. Otuzlu yıllar, gençlik yıllarına göre biraz daha oturmuş ve kararlı yıllar olarak dikkat çeker. Otuzlu yılların sonu ile kırklı yılların başı orta yaşın başlangıcı ve orta yaş bunalımının kendini gösterdiği bir dönem olarak bilinmektedir. Bu dönemde, geçmişini ve geleceğini değerlendiren birey, bu değerlendirme sırasında çeşitli etkenlere bağlı olarak bazı gerilimler yaşayabilir. Bu gerilimli dönem orta yaş bunalımı olarak adlandırılmaktadır. Bu bunalım bazen bir kimlik değişimine bile yol açabilir. Bu dönemde bazı insanlarda iş değişimi, eş değişimi, ikametgah değişimi görülebilir. Bu dönemde görülen değişimlerden biri de dinsel değişimdir. Bazı insanlar dine daha mesafeli bir duruş sergilerken, bazı bireyler dinle daha barışık bir yaşayış biçimi sergileyebilmektedir. Orta yaş dönümünden sonra her alanda daha oturmuş bir yaşam biçimi tercih edilmektedir. Çünkü insan artık yaşamın ne anlama geldiğini daha iyi anlamaya başlamıştır (Yaparel, 1987).

Daha sonra kendisini yaşlılık döneminde bulan birey, zayıflayan bünye ve azaldığının farkına varılan yaşam süresi ile karşı karşıya kalmaktadır. Bu zamana kadar çocuklarını evinden uzaklaştıran ve bazı akraba ve arkadaşlarını kaybeden yaşlı, ölümün soğukluğunu duymaya başlamaktadır. Bu durum onu dinsel alanda daha etkin olmaya zorlamakta, ama bir süre sonra azalan enerji ve zayıflayan bünye bunlara da izin vermemektedir. Yaşlılığın ilk yıllarında, dinsel uygulamalara daha çok ağırlık veren ve hem bireysel, hem de toplumsal ibadetlere katılan yaşlı, ileri yaşlarda özellikle bedensel ve zihinsel gerilemeye bağlı olarak dinsel uygulamalarda düşüşler yaşamaktadır. Dinsel katılımlardaki düşüş daha çok, toplumsal olarak yapılan cemaatle kılınan namaz, hac ve cenaze törenlerinde daha belirgin bir biçimde görülürken, bireysel olarak yapılan ibadet ve dualarda yükselme görülmektedir (Kayıklık, 2003, s. 146-183).

Dinsel Değişim: İnsanın yaşadığı dinsel değişimle ilgili olarak çeşitli kavramlar kullanılmaktadır. İhtida, irtidat, “conversion” gibi kavramlar birbirinden farklı

anlamlar içerdiği için *dinsel değişim* kavramının kullanılmasının daha uygun olacağı ileri sürülebilir. *İhtida* kelimesi, hidayete erme, doğru yola girme, müslüman olma, İslam'ı kabul etme gibi anlamlara gelir. İrtidat ise İslam dininden çıkma, Müslümanlıktan dönme anlamına gelmektedir. *Conversion*, kelime olarak dönüştürme, dönme, değişme, tebdil, din değiştirme, ihtida anlamlarına gelmekle beraber din psikolojisinde her tür dinsel değişimi ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Bundan dolayı *conversion* teriminin karşılığı olarak "*dinsel değişim*" kavramının kullanılması daha uygun bir görüntü çizmektedir. Bu anlamda dinsel değişim kavramı dinsel yaşayışta görülen bir dinden diğer bir dine geçiş, insanın kendi inandığı dininde, dinsel yaşayış yoğunluğunda meydana gelen değişim, inandığı dinden tamamen uzaklaşma ya da herhangi bir dinle ilgisi yok iken bir dine yoğun bir bağlılık gösterme gibi yaşayışları içermektedir.

İşte din psikolojisi, insanın dinsel yaşayışında ortaya çıkan bu dinsel değişimlerin güdülerinin neler olduğunu ve dinsel değişimin hangi süreçlerden geçtiğini araştırır ve açıklar. Din psikolojisi dinsel değişimi, kendi inandığı dinle dinsel doyuma ulaşamama, başka dinlerin üstün olan yönlerini öğrenme, diğer dine mensup kişilerin davranışlarından etkilenme, başka dine mensup bir kişi ile evlenme, başka bir dine mensup bir kültürde yaşamaktan kaynaklanan etkileşimler, dindarların veya din adamlarının olumsuz tutumları, dinsel telkin, çıkar sağlama gibi nedenlerle açıklamaktadır (Peker, 2000, s. 201-222). Bunların yanında dinsel değişimi açıklamak için suçluluk ve günahkarlık duygusu, anlama isteği ve zihinsel tatmin arayışı, kimlik bunalımı ve varoluşsal güvenlik arayışı, dramatik deneyimler, dinsel olgunlaşma, estetik etkilenme, manevî etkenler (Hökelekli, 1993, s. 293-298) gibi nedenlere baş vurulduğu da bilinmektedir.

Ayrıca dinsel değişimin belirli aşamalardan geçerek gerçekleştiği de belirtilmesi gereken bir konudur. Rambo (1993) bu aşamaları, bağlam, kriz, arayış, karşılaşma veya aradığını bulma, emin bir kararlılıkla teslim olma ve sonuca ulaşma olarak ifade etmektedir. Hökelekli (1993) dinsel değişim aşamalarını kanaat ve bunalım, arayış, araştırma ve karşılaştırma, karar verme ve teslim olma, ve sonuç olarak açıklamaktadır (s. 303-311). Bütün dinsel değişimlerin bu aşamaların

tamamından geçmediği bazen bir kaçının yaşanmasıyla dinsel değişimin gerçekleştiği de olabilir. Diğer taraftan dinsel değişim bazen yılları alan bir süreç sonunda gerçekleşirken bazen ani bir içsel değişimle ortaya çıkabilir.

İbadet ve Dua: İbadet, dinlerin ortak özellikleri içinde yer alır. Ancak ibadet biçimleri, dinden dine farklılıklar gösterebilir (Meadow and Kahoe 1984, s. 175). Allah'a bağlılığı ifade eden her türlü davranış, söz, duygu ve düşünceler bütünü olarak ortaya çıkan ibadet, inananların inançlarını canlandıran ve gösteren bir dinsel yaşayıştır. Çeşitli dinlerde farklı biçimleri görülen ibadet bireysel ve toplumsal olarak yapılabilmektedir. Hiç kuşkusuz her iki ibadet biçiminin güdüleri ve sonul etkilerinin farklılaştığı noktalar vardır. Belirli güdüler insanı ibadet etmeye götürürken, insan ibadet sırasında çok çeşitli duygu ve düşünce basamaklarından geçmekte, onun ruh dünyasında canlı pencereler açılmaktadır. İbadetle yaşanan bu durumun insanın diğer yaşam alanları üzerinde de büyük etkileri olmaktadır. İşte din psikolojisi, insanı ibadete yönelten güdüleri, ibadet sırasında insanın yaşadığı tecrübeleri ve ibadetin sonul etkilerini araştırıp ortaya koymaktadır.

Dua, bütün dinlerin temel değerlerinden biridir. Onun bu özelliğini Heiler (1958, s.xııı) "*dua, dinin merkezi ve dindarlığın ocak taşıdır*" diyerek dile getirir. Schleiermacher duanın dindeki yerini belirtmek için "*dindar olmak, dua etmektir*" (Heiler, 1958, s.xııı) der.

Dua ile ilgili olarak Kur'an'da "*Duanız olmadıktan sonra Rabbim sizi ne yapsın?*" (el-Furkan 25/77), "*Bana dua edin duanızı kabul edeyim*" (el-Mü'min 40/60), "*O'ndan başka Tanrı yoktur. Dini yalnız kendisine halis kılarak O'na yalvarın*" (el-Mü'min 40/65), "*Rabbimize yalvararak ve gizlice dua edin*" ve "*Korkarak ve umarak O'na dua edin*" (e- A'raf 7/55-56) buyrulmaktadır. Kur'an'da bu tür ayetlerin örneklerini çok sayıda bulmak mümkündür¹. Bu ayetler, içinde duanın yer almadığı bir dinsel yaşayışın olamayacağını göstermektedir.

¹ Kur'an'da 200 kadar âyet doğrudan doğruya dua ile ilgilidir Çağrıcı, (1994), s. 536. Ayrıca namaz, tövbe, şükür, hamd gibi konulardaki âyetleri de dua olarak kabul edince Kur'an'ın konuya verdiği önem daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

İslamî pratik hayata uygulayan Hz. Peygamberin hadislerinde de dua üzerinde ısrarla durulmakta ve duanın dinsel yaşayıştaki yeri vurgulanmaktadır. O bir hadiste "*Dua ibadetin özüdür*" (Tirmizi, 1981, s. 455) buyurarak duanın ibadetin esası olduğunu ifade ederken bir başka hadiste ise "*Dua ibadettir*" (Tirmizi, 1981, s. 456) diyerek duayı ibadetle özdeşleştirir. Hz. Muhammed bir başka hadisinde ise "*Allah için duadan daha üstün bir şey yoktur*" (Tirmizi, 1981, s. 456) diyerek dua eden mü'min ile Allah'ı yakınlaştırır.

Bütün bunlar, duanın dinsel yaşayışta vazgeçilemez bir yere sahip olduğunu göstermektedir. İnsan için son derece önemli olan dua tecrübesi, kuşkusuz onun yaşamında izler bırakmaktadır. İşte ibadette olduğu gibi duada da din psikolojisi burada devreye girmekte ve insanı duaya güdüleyen nedenleri, dua sırasında yaşanan tecrübeleri ve duanın sonul etkilerini belirlemeye çalışmaktadır.

Dinsel Ümit: Yaşamın çeşitli alan ve dönemlerinde, insan ister istemez bazı olumsuz durumlarla karşı karşıya kalabilir. Bu durumlarla başa çıkmanın temel gereklerinden biri iyi bir ruh hali ve inanca sahip olmaktır. Dinler bu durumu ümit olarak ifade ederler (Meadow and Kahoe 1984, s. 227). Yani insan yaşamındaki çeşitli olumsuzlukları ortadan kaldırmak ve güzelliklere ulaşabilmek için ümidini kaybetmemelidir. Nitekim bu düşüncüyü Kur'an "*Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyiniz*" diye ifade etmektedir. Buna göre ümit, dindarlığın önemli değerlerinden biri olarak görülmektedir.

Din psikolojisi, ümidin dindar insanın yaşamındaki yerini belirler. Onun hayatında ümidin yeri çeşitli bağlamlarda değerlendirilebilir. İnsanın dünya yaşamını mutlu, huzurlu, sağlıklı bir biçimde sürdürmesi için dinin destek sağlayacağına ilişkin dünyevî beklentiler, dünyadaki dinsel inanç ve yaşayışın ahirette cennete girmeyi, cehennemden ve azaptan korunmayı sağlayacağına ilişkin uhrevî ümitler, din psikolojisinin çalışma alanı içinde yer alır.

Dinsel Kaygı: Kaygı, olumsuz bir sonuç bekleme, iç çelişki, desteğin çekilmesi ve belirsizlik durumlarında ortaya çıkan üzüntü, sıkıntı, korku, başarısızlık duygusu, acizlik, sonucu bilememe ve yargılanma gibi durumlardan birini ya da bir kaçını

içeren heyecansal süreç kaygı olarak ifade edilebilir (Cüceloğlu, 1994, s. 276-277). Bu durumların dinsel yaşayışla ilişkisi ise din psikolojisinin konuları arasında yer alır. Özellikle korku, dinsel yaşayışta çokça üzerinde durulan bir heyecan durumu olarak dikkat çekmektedir.

İslam kültüründe üzerinde durulan *korku-ümit dengesi*, insanın dengeli bir yaşam sürmesi için önem verilen temel konulardan biridir. Din psikolojisi bu tür yaşayışların dinsel yaşayışla ilişkisini, dinsel inançların bu yaşayışlara ve dolayısıyla insana olumlu ve olumsuz etkilerini ortaya koyar.

Dinsel Sevgi: Sevgi sözlüklerde çok çeşitli anlamlarda verilir. Sevgiye farklı anlamlar verilmesinin nedeni, bu sözcüğün farklı deneyimleri anlatmak için kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Farklı sevgi biçimleri ve sevgi nesnelere, sevgiyi anlamak isteyen insanı yanıltabilir. Bazıları onu bir duygu olarak algılayarak, bazıları bir seçim, bir sanat, bir ödül, bağlılık ya da açıklanamaz bir fenomen olarak düşünmektedir (Meadow and Kahoe 1984, s. 232). İslam kültüründeki “*sevgi anlatılamaz, ama yaşanır*” ifadesi bu düşünceyle örtüşmektedir. Sevgi ve aşk, din psikolojisinin konuları arasında yer alır. Çünkü bu duygular, insan yaşamında kaçınılmaz olan duygulardır. İnsan yaşamı bir bütün olarak düşünülürse, insanın yaşadığı sevgi ve aşk, onun dinsel inanç ve değerlerinden ayrı değerlendirilmemesi bir eksiklik olabilir. Din psikolojisi sevgi ve aşkla, bu duyguların dindarlıkla ilişkisi bağlamında ilgilenir. Diğer bir ifadeyle din psikolojisi, bunların dinsel yaşayıştaki yerini ve içeriğini belirlemek için çalışmalar yapar.

Sevgi bazen bir gereksinim, bazen bir bağlanma, bazen özel ve yakın bir ilgi, bazen içtenlik ve bazen yaratıcı bir erkendir. Çeşitleri bakımından baktığımızda sevgi, doğal ve manevi olarak iki ayrı alanda değerlendirilebilir (Meadow and Kahoe 1984, s. 232-240). Bütün bunların dinsel yaşayışta aldığı yer bireyden bireye değişebilmektedir. Din psikolojisi, sevginin dinsel duygu, düşünce ve davranışta kısaca ifade etmek gerekirse dinsel yaşayışta nasıl canlandığını anlama ve açıklama çabası içindedir. Özellikle İslam tasavvuf geleneğinde ayrı bir yeri olan sevgi ve

aşkın anlaşılması ve açıklanması açısından din psikolojisinin büyük bir öneme sahip olduğu belirtilmelidir.

Dindarlık ve Denetim Odağı: Denetim odağı kavramı, yaşadığı olayları kendisinin kontrol edebileceğine inanan kişilik yapısı ile yaşadığı olayların kendisinin dışında bir takım güçler tarafından gerçekleştirildiğini düşünen ya da kader olduğuna inanan kişilik yapısı arasındaki farklılığa dayanır (Beit-Hallahmi and Argyle, 1997, s. 173). Bazı insanlar yaşadıkları olayların nedeni olarak kendilerini görürler. İyi ya da kötü herhangi bir durumla karşılaşmışsa bu durumun nedeni ve sorumlusu kendileridir. Bir kısım insanlar ise bunun tam karşısı bir düşünce ile olayları açıklamaya çalışırlar. Bu özellikteki insanlara göre yaşanan durumun sorumluluğu, içinde yaşanılan koşullara, topluma, anne-babaya, sisteme, öğretmene, kadere, Tanrıya... aittir. Kısacası sorumluluk kendilerinde değildir. Denetim odağı (locus of control) bakımından, yaşadığı durumlarla ilgili olarak sorumluluğu üstlenen kişilere içten denetimli, sorumluluğu kendisinin dışında arayan kişilere de dıştan denetimli kişiler denir.

İnsanların davranışları ile denetim odağı arasında kuşkusuz bir ilişki vardır. Denetim odağının bireylerin kişilik özellikleri ile dinsel yaşayışları arasında bir ilişkinin olup olmadığı (Gürses, 2001, s. 75-80) eğer varsa nasıl bir ilişki olduğunun ortaya konulması da din psikolojisinin konuları arasında yer alır.

Dindarlık Biçimleri: İnsan, bilişsel yapısı, kişiliği, aldığı eğitim ve çevresinin etkisiyle sahip olduğu dinsel inanca bir anlam ve yön verir. Bu onun dinsel yaşayış biçimini oluşturur. Dinsel yaşayış biçimi, hem insanın sahip olduğu psikolojik ve sosyal yapıyla hem de inandığı dinin özellikleriyle ilgilidir. İnsanların sahip oldukları dindarlık biçimleri din psikologları ve bilim adamları tarafından çeşitli şekillerde sınıflandırılmaktadır.

Dinsel yaşayışı Adorno, *etkisiz-geleneksel* ve *içselleştirilmiş* (Derks and van der Lans, 1986), Allport (1954), önce *kurumsallaşmış* ve *içselleşmiş* (s. 451-454), daha sonra *dış beklentiye yönelik* ve *derunî* (s. 257), Lenski, *toplumsal* ve *özümsemiş* (Allport, 1968, s. 243), Allen, *tahkîkî* ve *taklîdî* (Meadow and Kahoe,

1984, s. 304), Fromm (1972), *otoriter dinsel yaşayış ve humaniter dinsel yaşayış* (s. 22-37), Cüceloğlu (1999), “...mış gibi dindarlık” ve “gerçek dindarlık” (s. 67-72) diye sınıflarken Günay (1999), sosyolojik bir bakışla, dinsel yaşayışı iki ana kategoride ele alır: a) Şiddetinin azlık çokluğuna göre dinsel yaşayış tipleri: “ateşli dindarlar”, “alaca dindarlar”, “mevsime göre dindarlar”, “beynamaz dindarlar” ve “ilgisiz dindarlar”. b) Biçim bakımından dinsel yaşayış tipleri: “geleneksel halk dindarlığı”, “seçkinlerin dindarlığı”, “laik dindarlık” ve “tranzisyonel dindarlık” (s. 260-264) olarak kısımlara ayırır. Diğer taraftan Spranger insanları altı temel tip² içinde değerlendirir. Bu altı tipten biri de dindar tiptir. Spranger’a (2001) göre dindar insanın, inancını yaşamında tam olarak uygulayan *içkin*, imanı hayatın içinde değil ötesinde arayan *aşkın* ve bu iki tipin karışımından oluşan *ara* dindar olmak üzere üç tipi vardır (s. 275-285). Dindarlıkla ilgili olarak daha farklı sınıflamaların da yapılabileceği bir gerçektir. İşte bu dindarlık biçimlerinin temel özelliklerinin neler olduğunu ve bu özelliklerin dindarın diğer yaşam alanlarıyla ilişkisini din psikolojisi araştırmaktadır.

Dindarlığın Boyutları: Yukarıda üzerinde durulan dindarlık biçimleri, daha çok dindar kişinin özellikleri ile ilgilidir. Dindarlığın boyutlarında ise dindarın özelliklerinden daha çok dinin hangi alan ya da alanlarının bulunduğu ve yaşandığı üzerinde durulmaktadır. Dindarlığın boyutlarıyla ilgili olarak yaygın biçimde üzerinde durulan görüş Glock ve Stark’a aittir. Glock ve Stark, dindarlığın temel alanlarını beş boyutta ele alır: *İnanç boyutu*, dinsel inançları kapsar. Her dinde inanılması gereken bazı temel değerler vardır. Bu değerlere inanılması dindarlığın inanç boyutunu oluşturur. *İbadet boyutu*, adından da anlaşılacağı üzere bir dinde yerine getirilmesi gereken namaz, dua, hac, oruç, cenaze töreni, kurban kesimi gibi ibadet uygulamaları bu boyuta girer. *Tecrübe boyutu*, yoğun dinsel deneyimleri ifade eder. Dindar insanın çeşitli zamanlarda yaşadığı içsel tecrübeler bu boyutta

² Spranger’ın bu altı tipi, hayata bilimsel gözle bakan *teorik*, üretici ve tüketici gözüyle bakan *ekonomik*, bütün ruhuyla ve biçimlendirici bir güçle bakan *estetik*, kendisini bir başkasına adama güdüsüyle yaşayan *toplumsal*, erk sahibi olmayı temel amaç sayan *politik* ve hayata dinsel değer ölçüsüyle yaklaşan *dindar* tiplerdir (Spranger, 2001).

değerlendirilir. “Vecd”, “hal”, “cem’ul-cem”, “huzur”, “mukâşefe”, “halvet” gibi tasavvufî yaşayışlar bu boyutta değerlendirilir. *Bilgi boyutu*, dindar insanın inandığı dinin temel öğretilerini ve ilkelerini bilmesi gerektiği düşüncesine dayanır. *Sonul etki boyutu* ise yukarıda üzerinde durulan inanç, ibadet, tecrübe ve bilgi boyutlarının bireyin duygu, düşünce ve davranışlarına diğer bir deyişle her türlü yaşayışına yansması ile ilgilidir (Yaparel, 1987, s. 38-39). Bu boyutların belirlenmesi, dindarlığın incelenmesi sırasında ortaya çıkan ölçüt sorununu ortadan kaldırmaktadır.

Dindarlık ve Ruh Sağlığı: Dindarlık ile ruh sağlığı arasındaki ilişki de din psikolojisinin konuları arasında yer alır. Dindarlık ile ruh sağlığı arasında nasıl bir ilişki vardır? sorusuna din psikolojisi yanıt arar. Yapılan çeşitli çalışmalarda dindarlık ile ruh sağlığı arasındaki ilişkiyle ilgili olarak farklı sonuçlar bulunmuştur. Bazı araştırmalarda dindarlık ile ruh sağlığı arasında her hangi bir ilişki olmadığı sonucuna ulaşılırken bazı araştırmalarda olumlu bazı araştırmalarda da olumsuz ilişki elde edilmiştir (Beit-Hallahmi and Argyle, 1997, s. 191-192; Yaparel, 1987, s. 61-75). Ayrıca insanın inançlarının onun sağlığını mutlaka etkilediğini savunan psikologlar da vardır. Örneğin G. Allport’a (1950) göre insanın inançları, hem ruh hem de beden onun sağlığını etkilemektedir (s. 85).

Bireysel Dindarlık ve Toplumsal İlişkiler: Bilindiği gibi din, sadece bireyi ilgilendiren bir kurum değildir. O hem bireyi, hem de toplumu ilgilendirir. Din psikolojisi ağırlıklı olarak dinin bireysel yönü üzerinde durur. Ancak birey-toplum ilişkisi ya da toplum içinde yaşayan bireyin duygu, düşünce ve davranışları, içinde ortaya çıktığı toplumdaki tamamen bağımsız değildir. Bireyin dinsel yaşayışını toplumsal bağlamda değerlendiren alan ise *sosyal psikolojik din psikolojisi*dir.

Kuşkusuz din psikolojisinin konuları sadece yukarıda üzerinde durulan alanlarla sınırlı değildir. Çünkü insan çok zengin bir yaşam alanına sahiptir ve onun yaşam alanı az ya da çok, olumlu ya da olumsuz, yaklaşıma ya da uzaklaşma

durumunda dinle ilişki halindedir. Bireyin dinsel alanla ilişkide olan yaşamının tamamı din psikolojisinin konuları arasında yer alır³.

Ayrıca din psikolojisinin, yukarıda üzerinde durulan konuları araştırırken her hangi bir değer yargısında bulunamayacağı ve bulunmadığı da belirtilmelidir. Çünkü onun yapması gereken asıl iş, dinsel yaşayışın bilimsel ölçütlerde anlaşılması ve açıklanmasıdır.

Din Psikolojisinin İnsan Yaşamına Katkıları

Bilgi, bilim ve araştırma sadece öğrenmek için yapılmaz. Bilimin belirli işlevleri vardır. Karasar (1995, s. 8-10) bilimin temel işlevlerini *anlama, açıklama ve kontrol* olmak üzere üç ayırır. Burada *anlama*, var olan durumun olduğu gibi resmedilmesidir. Bu ise anlaşılacak şeylerin tek tek ya da ilişkiler bağlamında tanınması ve özelliklerinin öğrenilmesi ile olur. Kısaca ifade etmek gerekirse, *anlama*, “*nedir*” sorusuna cevap bulmak demektir. *Açıklama* ise belirli bir durumun olduğu gibi tanınmasından sonra, o durumun olası nedenlerini bilmektir. *Açıklamada* “*niçin*” sorusuna yanıt aranır. Bilimin son işlevi ise *kontrol*dür. *Kontrol*, *anlama* ve *açıklama* ile elde edilen bilgilerin uygulanması ve bunun sonucu olarak durumun denetim altına alınmasıdır.

Diğer bilimlerde olduğu gibi din psikolojisinde de *anlama, açıklama ve kontrol* işlevleri birbirine bağlı bir sıra izler. *Anlama* ve *açıklamanın* iyi yapılmadığı durumlarda, *denetim* de iyi yapılamaz. Çünkü *denetim* bir yönüyle, *anlama* ve *açıklama* ile elde edilen bilgilerin uygulanması anlamına gelir.

İşte din psikolojisinin pratik faydaları, bu son evrede yani *kontrol* evresinde kendini ortaya koyar. Bireysel dinsel yaşayış anlaşılıp açıklandıktan sonra, bireysel dinsel yaşayışla ilgili değerlendirme ve denetim çok daha kolay yapılabilir. Buradan hareketle din psikolojisi okuyan öğrencilerin kazanımları, birbiriyle ilişkili olmak koşuluyla bireysel ve toplumsal düzeyde değerlendirilebilir. Ayrıca din psikolojisi, diğer bilimlere katkı sağlayan bir bilim dalıdır.

³ Din psikolojisinin konularının geniş bir listesini açılımıyla birlikte Yavuz'un (1982) “*Din Psikolojisinin Araştırma Alanları*” adlı çalışmasında görmek mümkündür.

Din Psikolojisinin Sağladığı Bireysel Kazanımlar

Din psikolojisinin temel kavramlarını ve dinsel yaşayışın süreçlerini öğrenen birey kendi duygu, düşünce ve davranışlarını daha iyi anlayabilir. Dinsel yaşayışı ile ilgili güdülerin ne olduğunu bilinçli bir biçimde kavrayabilir. Örneğin din psikolojisinde, dinsel yaşayışların güduleriyle ilgili birikime sahip olan bir kişi, yaptığı ibadeti, Allah rızası için mi, başkalarına kendini farklı göstermek için mi, içinde bulunduğu toplulukta herkes yapıyorsa onlara karşı mahcup olmamak için mi, bir çıkar elde etmek için mi, inancının bir gereği olduğu için mi, dinsel bir cezaya çarptırılmamak için mi ya da dinsel bir beklenti için mi yaptığını daha kolay anlar. Çünkü dinsel yaşayışına ilişkin olarak kalıplaşmış bir takım değerlendirmelerden daha çok bilimsel ve bilinçli gözlemlerde bulunabilir. Örneğin namaz için “yat kalk, kabul eder Hak” sözünün dinsel yaşayış açısından bir değeri olmadığını, bu sözün namazı geçiştirmek için söylenmiş bir söz olduğunu bilir. Kendisinin ve karşısındaki insanın dinsel duygu, düşünce ve davranışlarını doğru çözümleyebilen bir kişi, çevresiyle daha sağlıklı bir ilişki örüntüsü meydana getirir. Bu ise kendisinin daha mutlu, huzurlu, sağlıklı, canlı... bir yaşam sürmesi için zemin hazırlar.

Din Psikolojisinin Sağladığı Toplumsal Kazanımlar

Din psikolojisinin toplumsal düzeydeki yararları meslekî yaşamda, aile yaşamında ve toplumsal ilişkilerde olmak üzere üç başlık altında toplanabilir.

Meslekî Yaşamda: Bilindiği gibi İlahiyat Fakültesi mezunları, yaygın bir çalışma alanına sahiptir. Diğer çalışma alanları bir tarafa bırakılırsa onların ağırlıklı olarak iki kurumda daha yoğun çalıştıkları görülmektedir.

İlahiyat Fakültesi mezunları, Milli Eğitim Bakanlığına bağlı olarak ilköğretim ve orta öğretimin çeşitli birimlerinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam-Hatip Liselerinde Meslek Dersleri öğretmeni olarak çalışabilmektedirler.

Diğer taraftan Diyanet İşleri Başkanlığının çeşitli kademelerinde müftü, vaiz, imam-hatip ve müezzin vs. olarak çalışmaktadırlar.

İlahiyat Fakültesi mezunlarının bu çalışma alanlarındaki başarılarına kuşkusuz çeşitli etkenlerin katkısı vardır. Bu etkenlerin önemlilerinden biri de İlahiyat Fakültelerinde okutulan din psikolojisi derslerinde kazanılan birikimlerdir.

Yukarıda adı geçen meslekleri icra ederken görevlilerin insanlarla her zaman iç içe olduğu bir gerçektir. Mesleğini insana yönelik olarak icra eden bir kişinin, bir taraftan mesleki bilgilerle donatılması gerekirken, bir taraftan da insanı çok iyi tanınmasının gerekliliği inkarı zor bir gerçektir. İşte burada, insanın duygu, düşünce ve davranışlarını inceleyen psikoloji ve dinsel duygu, düşünce ve davranışlarını, diğer bir deyişle insanın dinsel yaşayışını ele alan din psikolojisi devreye girmektedir.

Bugün çalışma alanlarında başarının belirlenmesinde, “verimlilik” ölçüt olarak alınmaktadır. Verimlilik ise bir kişinin çalıştığı alanda en azından işini daha az maliyetle, daha hızlı, daha kolay ve daha sağlıklı yapması, idareci ise doğru kararlar alarak daha iyi yönetmesi anlamına gelir. Bunu gerçekleştirmek için sorumluluk üstlenen kişinin, çalışma alanında karşı karşıya bulunduğu insanları yakından tanınması gerekir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve Meslek Dersleri Öğretmenlerinin ders verdiği öğrenciyi, içinde bulunduğu fiziksel, duyuşsal, bilişsel ve toplumsal gelişim özellikleri ile tanınması onun meslekî başarısını diğer bir ifadeyle onun verimliliğini yükseltecektir. Özellikle dinsel inanç gibi insanın bütün yaşamını etkileyen bir değer anlatılmasında, başarıyı yakalamak öğrencinin gelişimsel özelliklerinin çok iyi bilinmesine bağlıdır. Bu da büyük ölçüde din psikolojisi ile olacaktır.

Aynı şekilde Müftünün karşı karşıya olduğu insanı tanınması gerekir. Toplumun bütün kesimlerinden insanlarla karşı karşıya olan müftünün karşısındaki insanı yeterince tanımaması, onun duygu, düşünce, istek, arzu, ümit ve korkularını yeterince anlayamaması, aralarında gelişecek iletişimi olumsuz yönde etkileyecektir. Bu ise müftünün üstlenmiş olduğu misyonu yerine getirmesinde olumsuzluklara yol açacaktır.

Vaizin vaaz verdiği insanları, çok iyi tanıması gerekmektedir. Bir vaiz, çocuklardan oluşan bir topluluğa anlattığı bir konuyu yetişkinlere; kadınlara anlattığı bir konuyu hiç değiştirmeden erkeklere; gençlere anlattığı bir konuyu yaşlılara; çiftçilere ve esnafa anlattığı bir konuyu bilim adamlarına; büyük bir kentte anlattığı bir konuyu bir köyde hiç değiştirmeden anlatamaz. Eğer anlatırsa başarısız olma olasılığı yüksektir. Vaiz karşısında bulunduğu topluluğun hangi dinsel, bilişsel, zihinsel, entelektüel ve kültürel düzeyde olduğunu bilip sunacağı dinsel konuları onların durumlarına göre düzenlemelidir.

İmam-hatip ve müezzin beraber yaşadığı ve günde en az beş kez bir araya geldiği insanları genel özellikleri ile bilmek durumundadır. Onlar, cemaatin hangi dinsel gelişim düzeyinde olduğunu anlarsa, sunacağı hizmet ayrı bir anlam kazanacaktır. Din görevlisi, farklı dinî yaşayış biçimleri ile karşılaştığında, bu dinsel yaşayış farklılıklarının çeşitli kültürel, gelişimsel ve bireysel farklılıklardan ya da bir başka nedenden kaynaklanabileceğini bilmelidir.

Bu konularda, öğretmen, müftü, vaiz, imam-hatip ve müezzine en büyük desteklerden biri din psikolojisinden gelecektir (Yavuz, 1988, s. 256). Çünkü din psikolojisi okuyan bir kişi, insan davranışlarını anlama ve açıklamada daha başarılı olur. Özellikle dinsel yaşayışları anlamak ve açıklamak için din psikolojisi okumak bir zorunluluktur. Yukarıda sıralanan meslekler de insanlarla ve birinci derecede onların dinsel yönleriyle ilgili olduğuna göre din psikolojisi bu meslek alanları için son derece önemli görünmektedir.

Aile Yaşamında: Toplumun temelini oluşturan ailelerde devamlılık önemlidir. Çünkü devamlılık olmadığı zaman aile ortadan kalkmaktadır. Devamlılığın sağlanabilmesi için ise aileyi oluşturan eş ve çocukların birbirlerini çok iyi anlamaları gereklidir. Ailede eşler birbirlerinin davranışlarının altında yatan süreçleri bildikleri zaman, karşılıklı olarak daha saygılı ve hoşgörülü davranacaklar. Bireyin kendine özgü bir alan olan dinsel davranışları anlayan ve onların açıklamasını yapabilen eşler, birbirlerini eleştirmek yerine birbirlerine yardımcı olacaklarından aile içi huzur ve mutluluğu daha kolay sağlayacaklardır.

Aynı şekilde, anne ve babaların çocuklarına karşı geliştirdikleri tutumlar kalıplaşmış tutumlar olduğunda ailede zaman zaman gerilimler yaşanabilir. Otoriter yapı gerilimleri bastırma bile bu gerilimler er geç ortaya çıkacaktır. Onun için anne ve babalara düşen görev, çocuklarının davranışlarını anlamak ve onlara uygun tutumlar geliştirmektir. Örneğin ergenlik döneminde, bu dönemin kaçınılmaz bir hali olarak her şeyi eleştiren gencin dinsel konularda da bazı sert eleştiriler yapması, anne-baba tarafından normal karşılanmalıdır. Anne-babanın bu davranışı normal karşılayabilmesi ve çocuğunun davranışlarına hoşgörü gösterebilmesi için ergenlik dönemi dinsel yaşayış özelliklerini bilmesi gerekir.

Toplumsal İlişkilerde: İlahiyat Fakültesi mezunları ister yukarıda sayılan meslek alanlarında çalışsın isterse bunların dışında bir alanda çalışsın insan olmanın bir gereği olarak toplumla iç içe yaşamaktadırlar. Toplumla iç içe olan ve toplumun her kesiminden insanlarla karşı karşıya bulunan bir kişinin başarılı bir toplumsal yaşam için arasında yaşadığı insanların özelliklerini bilmesi bir zorunluluktur. Meslek alanı ilahiyat olunca, toplumun dinsel değerlerini ve dinamiklerini bilmeden o toplumda başarılı bir ilişkiler sistemi oluşturulamaz. Bunun için insan, kendi toplumu olan içinde yaşadığı toplumun dinsel yapısını bilmelidir. İnsan bu alt yapıyı bildiği zaman hayatta daha başarılı olur. Toplumda görülen farklı din ve mezhep mensuplarını anlayabilmek için farklı dinsel inançların oluşumunda insanı güdüleyen bireysel ve toplumsal dinamiklerin algılanabilmesi gerekir. Bu algıyı sağlamada, din psikolojisi büyük bir işlev görebilir.

Diğer Bilim Dallarına Katkıları: Dinler tarihi, din sosyolojisi, antropoloji, din felsefesi ve diğer din bilimleri, din psikolojisinin verilerinden yararlanabilirler. Bunlar, din psikolojisinin desteğini alarak kendilerini daha verimli bir biçimde ortaya koyabilirler.

Din psikolojisinin eğitim ve özellikle din eğitimi alanında sağlayacağı katkı unutulmamalıdır (Yavuz, 1988, s. 256). Elias, din psikolojisinin eğitime katkısını şöyle ifade eder: Dinsel davranışın çok çeşitli güdülleri vardır. Din psikolojisi hangi dinsel yaşayışın altında hangi güdünün olduğunu açıklar. Eğitimci de düşünce ve

davranışların güdülerini bilmelidir (Elias, 1990, s. 12-13). Bunun için eğitimcinin baş vuracağı yerlerden biri de kuşkusuz din psikolojisidir.

Sonuç

Din psikolojisi, bireysel dinsel yaşayışın her alanını, bilimsel yöntemlerle anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır. O, dinî yaşayışın güdülerini, dinsel tecrübeyi, inanç ve inançsızlığı, ibadeti, duayı, tevbeyi, bireyin dinsel gelişimini, dinsel yaşayış değişimini, tasavvufî tecrübeleri, dindarlık biçiminin bireyin psikolojik özellikleriyle ilişkisini... inceler. Kısaca ifade etmek gerekirse, din psikolojisi, iyi-kötü, doğru-yanlış gibi değer ve geçerlik ilkeleri koymaksızın öznel dinsel yaşayışı psikolojik bir bakış açısıyla anlama ve açıklama çabası güder.

İnsanın yaşamından çıkarılması imkansız görülen dinsel inanç ve onun insan hayatında ortaya çıkan görünümünü bireysel bağlamda, bilimsel ölçütlerde inceleyen din psikolojisinin ulaştığı sonuçların öğrenilmesi ise insan için çok yönlü yararlar sağlamaktadır. Görüldüğü gibi din psikolojisi, insan yaşamının çeşitli alanlarına çok önemli katkılarda bulunmaktadır. Çünkü o, insanın dinsel duygu, düşünce ve davranışlarına ilişkin bilgiler vermekte, dinsel yaşayışa ilişkin derin anlamları ortaya koymaya çalışmaktadır.

Din psikolojisi hem bireysel hem de toplumsal düzeyde büyük kazanımlar sağlamaktadır. İnsan nerde olursa olsun kendisini ve çevresini anlamak ister ve anladığı zaman daha huzurlu ve başarılı olur. Günümüz insanı buna her zamankinden çok daha fazla gereksinim duymaktadır. Çünkü bu günün yaşam koşullarında, aynı dini farklı düzeylerde yaşayanlar ve farklı dinsel inançları taşıyan insanlar içiçe yaşamak durumundadırlar. Yirmi birinci yüzyılda, yaşam koşulları farklı değerlere sahip insanları bir arada yaşamaya zorlamaktadır. Farklı inanç ve değerler taşıyan ya da aynı inanç ve değerleri farklı düzeylerde yaşayan insanların insana yakışır bir hoşgörü ortamında bir arada yaşaması, büyük ölçüde birbirlerinin inanç ve değerlerini anlamalarıyla olabilir. Bu anlayış ve hoşgörüyü en azından bilimli ölçüde sağlamada din psikolojisinin katkıları görmezden gelinemez.

Ayrıca din psikolojisi, insanla ilgili diğer alanlarda yapılan bilimsel etkinliklerde, yardımcı olur. Çünkü, din psikolojisi, insan ruhundan atılması mümkün olmayan ve diğer yaşam alanlarında gizli ya da açık etkileri görülen bir değer olan dinin insanda canlanmasını ve bu canlanışın güdü ve süreçlerini inceler. Dolayısıyla din psikolojisi, insanla ilgili olan diğer bilim dallarıyla şöyle ya da böyle bir ilişki içinde bulunmaktadır ve bu ilişkide onlara destek sağlaması kaçınılmaz bir durumdur. Psikolojinin verilerinden çokça yararlanan bilim dallarından biri hiç kuşkusuz eğitim ve din eğitimidir. Din eğitimi hem kuramsal hem de uygulama alanında din psikolojisinin verilerinden de yararlanmakta diğer bir ifadeyle din psikolojisi din eğitime ve din eğitimcilerine destek vermektedir.

Bütün bunları söylerken din psikolojisi bilmeyen insanların hayatta tamamen başarısız olacağı, bireysel yaşamda, iş yaşamında, aile yaşamında, toplumsal yaşamda, kısacası yaşamın her alanında hiçbir varlık gösteremeyeceği ileri sürülmüyor. Burada ileri sürülen düşünce, din psikolojisi birikimine sahip olan kişilerin, kendilerinin ve çevresindekilerin dinsel inanç ve değerlerini anlama ve açıklama konusunda bu donanımına sahip olmayanlara göre daha avantajlı bir konumda olduğudur.

KAYNAKÇA

- Allport, G. W., (1950), *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*, London: The Macmillan Company.
- , (1954), *The Nature of Prejudice*, Cambridge: Addison-Wesley.
- , (1968), *The Person in Psychology: Selected Essays*, Boston: Beacon Press.
- Beit-Hallahmi, B., and Argyle, M., (1997), *The Psychology of Religious Behavior, Belief and Experience*, London and New York: Routledge.
- Clark, H. C., (1961), *The Psychology of Religion: An Introduction to Religious Experience and Behavior*, New York: The Macmillan Company.

- Cüceloğlu, D., (1994), *İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları*, İstanbul. Remzi Kitapevi.
- , (1999), *Anlamli ve Coşkulu Bir Yaşam İçin Savaşçı*, İstanbul. Sistem Yayıncılık.
- Çağrıci, M., (1994), "Dua", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi IX*, İstanbul.
- Derks, F., and van der Lans, J.M., (1986), "Religious Attitudes: A Theoretical Approach", in *Current Issues in the Psychology of Religion: Proceedings of the Third Symposium on the Psychology of Religion in Europe*, (Edited by J. A. Van Belzen and J. M. Van Der Lans), Amsterdam: Rodopi.
- Elias, L. J., (1990), *Psychology and Education*, Malabar and Florida: Krieger Publishing Company.
- Fırat, E., (1989), "Din Psikolojisinde Konu ve Metot Problemi", *İlahiyat Fakültesi Dergisi V*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- Fromm, E., (1972), *Psychoanalysis and Religion*, U.S.A.
- Günay, Ü., (1999), *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, İstanbul: Erzurum Kitaplığı.
- Gürses, İ., (2001), *Kölelik ve Özgürlük Arasında Din: Üniversite Öğrencileri Üzerinde Sosyal Psikolojik Bir Araştırma*, Bursa: Arasta Yayınları.
- Heiler, F., (1958), *Prayer: A study in the History and Psychology of Religion*, (Translated and edited by Samuel Mc Comb with the assistance of J. Edgar Park), New York: Oxford University Press.
- Hökelekli, H. (1993), *Din Psikolojisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Karasar, N., (1995), *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, Ankara: 3A Araştırma Eğitim Danışmanlık Ltd.
- Kayıklık, H., (2002), "Bireysel Dindarlığın Psikolojik Kaynakları", *Dinî Araştırmalar*, C. 5, s. 13, s. 27-40.
- , (2003), *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*, Adana: Baki Kitabevi.

- Meadow, M. J. and Kahoe, R. D., (1984), *Psychology of Religion: Religion in Individual Lives*, New York: Harper and Row.
- Peker, H., (2000), *Din Psikolojisi*, Samsun: Aksiseda Matbaası.
- Rambo, L. R., (1993), *Understanding Religious Conversion*, New Haven and London: Yale University Press.
- Spranger, E., (2001), *İnsan Tipleri: Bir Kişilik Psikolojisi*, (Çev.: A. Aydoğan), İstanbul: İz Yayıncılık
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa, (1981), *Sünen I-V*, İstanbul: Çağrı Yayınları
- Yaparel, R., (1987), *Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dini Hayat ile Psiko-sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, (Yayınlanmamış doktora tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yavuz, K., (1982), “Din Psikolojisinin Araştırma Alanları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5. Sayı, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi.
- , (1983), *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- , (1988), “Günümüzde Din Psikolojisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8. Sayı, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi.

SEYYİD VEHBÎ DİVANI'NIN ŞEKİL VE İFADE ÖZELLİKLERİ YÖNÜNDE ANALİZİ

Yard. Doç. Dr. Hamit DİKMEN*

ÖZET

İlmiye sınıfından olan Seyyid Vehbî (1674?-1736), müderrislik ve kadılık mesleğinde yavaş yavaş ilerlemiş, nihayet bu meslekte mevleviyete kadar yükselmiş bir divan şairidir.

Çalışmamıza konu olan Seyyid Vehbî Divanı, 738 adet şiirden oluşan ve 8063 beyit kapasiteli oldukça hacimli bir eserdir. Seyyid Vehbî Divanı, münacât, na't, kaside, tarih manzumesi, terkîb-i bend, tercî-i bend, müseddes, tahmis, şarkı, gazel, kıt'a, lûgaz, rubaî ve müstakil beyitlerden oluşmaktadır.

Bu çalışmada, Seyyid Vehbî Divanı'ndaki şiirler nazım şekillerinin divandaki durumu, vezin ve kafiye, dil ve üslûp başlıkları altında şekil ve ifade özellikleri yönünden incelenerek, eski bir şairimizin şiir yazma tekniğini yeni kuşaklara göstermek amaçlanmış, bu çerçevede şairin edebî şahsiyeti tanıtılmaya çalışılmıştır.

Nabî, Nef'î ve Nedim tarzında yazdığı şiirleriyle tanınan Seyyid Vehbî, onlar gibi üstün bir şair olmamakla beraber divan şiiri tekniğini iyi bilen ve bunu iyi uygulayan usta bir şairdir.

Anahtar Kelimeler: Seyyid Vehbî, divan, nazım şekli, vezin, kafiye, dil ve üslûp.

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk-İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı.

THE ANALYSIS OF SEYYİD VEHBÎ DİVAN IN TERMS OF FORM AND MEANING

ABSTRACT

Of the epistemology class, Seyyid Vehbî (1642?-1736) is a poet of the classical school, who gradually improved in the quality, rank, and functions of the cadi, and professorship. Finally, he was promoted to the rank of jurisdiction.

Seyyid Vehbî Divan that constitutes the main point of this study is a large-volumed masterpiece including 738 poems and 8063 couplets. Seyyid Vehbî Divan consists of münacât, na't, kaside, historical verses poems, terkîb-i bend, tercî-i bend, müseddes, tahmis, songs, lyric poems, kıt'a, lûgaz, rubaî and independent couplets.

In this study, the poems of Seyyid Vehbî Divan have been investigated in terms of form and meaning under the subtitles of the manner of these poems in nazım forms, meter and rhyme, and language and style. The aim of this study, is to demonstrate the style of poem writing of an old poet and to introduce his literary personality to the new generation.

Even though Seyyid Vehbî, known with his poems written in Nabî, Nef'î and Nedim style, is not a distinguished poet like them, he is a skilled poet that is aware of divan poem technique and implement this technique well in his poems.

Key Words: Seyyid Vehbî, divan, versification, meter, rhyme, language and style.

GİRİŞ

Kültürümüzün zenginliğini gösteren eski eserlerimizin çoğu bugün yayınlanmamış durumdadır. Bunlardan bir kısmı eski harflerle basılmışsa da yeni nesil bunları okuyup anlayamamaktadır. Bir kısmı ise el yazması halinde olduğundan, gün ışığına çıkarılması için araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

Çalışmamıza konu olan eserin müellifi Seyyid Vehbî (1674?-1736), divan edebiyatının önemli şair ve nasirlerindedir. İlmiye sınıfından olan Seyyid Vehbî,

müdürlük ve kadılık mesleğinde yavaş yavaş ilerlemiş, nihayet bu meslekte mevleviyete kadar yükselmiştir. Seyyid Vehbî, XVIII. yüzyılda divan şiirinin iki büyük temsilcisi Nedim ve Şeyh Galip derecesinde yüksek bir seviyeye ulaşmamakla birlikte, divan tekniğini tam anlamıyla bilen usta bir şairdir.

Seyyid Vehbî Divanı bugüne kadar yazma hâlinde kalmış, 8063 beyit tutarında ve 738 adet şiirden oluşan oldukça hacimli bir divandır. Biz bu araştırmamızda, Seyyid Vehbî Divanı'nın şekil ve ifade özellikleri üzerinde duracağız.

Nazım Şekillerinin Divandaki Durumu

Seyyid Vehbî Divanı'nın pek çok yazma nüshası bulunmaktadır.¹ Yazma nüshalardaki şiir sayısı değişiktir. Divan şairlerinin divanlarında gördüğümüz klâsik divan düzenini Seyyid Vehbî Divanı'nda da görüyoruz. Tarafımca hazırlanan karşılaştırmalı divan metninde² şiir muhteviyatı şöyledir:

Münacâtla başlayan karşılaştırmalı divan metninde Peygamber vasfında yazılmış 4 na't bulunmaktadır. Şair, divanında 1 mi'raciyyeye yer vermiş, ancak burada mi'rac olayından daha çok Şeyhülislâm İshak Efendi'nin medhi üzerinde

¹ Divanın yazma nüshalarından tespit ettiklerimiz şunlardır:

Adana İl Halk Kütüphanesi, No: 560; Çorum İl Halk Kütüphanesi, No: 2136; DTCF Kütüphanesi, No: 3229/1, Muzaffer Ozak. No: 1021/1; Emanet Kütüphanesi (Topkapı Sarayı Müzesi), No: 1640/1; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Ty., No: 33, 1607, 5522, 2894, 9753, 1710/2, 2866/1, 5506; İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal Kitaplığı, Ty., No: 262; Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, No: 1294; Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, Ferid Uğur Kitapları, No: 1170; Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Efendi, Manzum Eserler, No: 497; Millî Kütüphane, Yz., FB. 125, 276, 484, 3936; Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, No: 369, Ali Nihad Tarlan, 24, Esad Efendi, 2714, Hamidiye, 1124, Lala İsmail Efendi, 500, Reşid Efendi, 781; Flügel I, 676 f. No: 725; Manfred Götz II, 468-469 f. No: 469; Rossi 221 Vat. Turco, No: 260; Zettersteen I, 84, No: 727.

Prof. Dr. Abdülkadir Karahan'ın tespitlerine göre, (*İslâm Ansiklopedisi*, C. X, s. 545) Seyyid Vehbî Divanı'nın Kahirede de 6 yazma nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalar (Darü'l-kütüb El-Mısırîya Âdâb Türkî 27-m, şairin hayatında yazılmıştır, 58-m, 59-m, 154, 361; Âdâb Türkî-i Tal'at 76)da kayıtlıdır.

² Hamit Dikmen, *Seyyid Vehbî ve Divanının Karşılaştırmalı Metni* (Basılmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Ankara 1991, I-CXIV+789 s.

durmuştur. Mi'racyyeden sonra 5 tevhid rubaîsi, 43 adet de na't rubaîsi bulunmaktadır.

Divandaki 86 kasidenin 10'u ıydiyye, 5'i sıhhat-nâme, 4'ü şitâiyye, 3'ü Ramazâniyye, 1'i şikâyet-nâme, 1'i fahriyye, 1'i nev-rûziyye, 1'i de Sûr-nâme mukaddimesidir. Diğerleri ise devrin ileri gelenlerine sunulan medhiyelerdir. Kasideler arasında bulunan 11 medhiyye ile lûgazların 13'ü mesnevî nazım şekliyle yazılmıştır.

Seyyid Vehbî'nin kasidelerinde Bakî, Nef'î, Nailî ve Nedim gibi şairlerde gördüğümüz nesib ve teşbirlere pek rastlanmaz. O, doğrudan doğruya konuya girerek kasideler yazan bir şairimizdir. Seyyid Vehbî'nin kasidelerinin çoğu aynı zamanda anlattığı konuda yazılmış tarih manzumesidir.

Seyyid Vehbî Divanı'nda Vahîda Çelebi'nin şiirleri için mesnevî nazım şekliyle yazılmış bir takriz, sadrazama hitaben kaside şekliyle yazılmış 4 manzum arz-ı hal ve biri kaside şekliyle, biri de mesnevî şekliyle yazılmış 2 adet de manzum mektub yer almaktadır.

Divanında 128 adet tarih manzumesi bulunan Seyyid Vehbî, muhitini ve devrinin birçok hususiyetini geniş ölçüde şiirlerine aksettirmiş; çevresine ait tasvirler, tablolar yapmış, devrin birçok ünlülerinin ölümüne tarihler düşürmüştür.

Divanında musammatlara da yer veren şair; 2 terki-i bend, 2 terci'-i bend, 2 müseddes, 20 tahmîs, 4 adet de şarkı yazmıştır. Seyyid Vehbî, Nef'î ve Nabî'nin birer kasidesini, Nabî Nedim ve Cevrî'nin ikişer gazelini, Şeh-zâde Sultan Mehmed, Riyazî, İsmetî, Kadrî, Cem'î, Fuzulî, Sırrî, Vâsık, Rüşdî, Necîb, Neylî ve Reşîd'in birer gazelini tahmîs etmiştir.

Seyyid Vehbî'nin gazellerine nazireler yazdığı başlıca şairler ise şunlardır: Fuzulî, Nabî, Riyazî, Râşid, Osman-zâde Tâib, Koca Ragıp Paşa, Vâkıf, Vâsık, Mahtumî, Birrî, Es'ad, Hatayî ve Sabit.

Seyyid Vehbî, şiirlerinde Nef'î ve Nedim gibi şairlerde de görüldüğü üzere, an'anenin sıkı şekilcilik kaydına bağlı kalmamıştır. Kasidelerinde doğrudan doğruya konuya girerek nesipsiz, girizgâhsız medhiyeler yazmıştır, mesnevî

biçimiyle methiyyeler tanzim etmiştir. Onun kasideleri arasında çok uzunları olduğu gibi kısa olanlarına da rastlanmaktadır. En uzun kasidesi 170 beyittir. Divan şairlerinin kaside biçimindeki uzun na'leri Seyyid Vehbî Divanı'nda yoktur. Onun na'lerinin kısalığı dikkat çekmektedir. Kaside biçimiyle yazılmış olan bu na'ler, 6, 9, 14 ve 18 beyitli olup dil bakımından da oldukça sadedir. Ayrıca şairin kaside biçimiyle arz-ı haller, mesnevî biçimiyle takriz, yine kaside ve mesnevî biçimleriyle lûgazlar yazdığını görüyoruz.

Seyyid Vehbî, tarihlerinde çok defa hakkında tarih düşürdüğü olayı anlatır. O, çoğu tarihlerinde bir beytin iki mısraı ile de tarih düşürmüştür. Şairin uzun tarih manzumeleri arasında tek beyitli, hatta tek mısralı olanları da vardır.

Divanda bulunan terkîb-i bendlerden birincisi, 6, 7, 7, 6, 5, 6 beyitli altı bendden oluşan bir nevrûziyyedir. İkinci terkî-i bend onar beyitli yedi bendden oluşan bir mersiyedir. Divandaki birinci tercî-i bend onar beyitlik yedi bendden oluşan bir sulhiyyedir. İkinci tercî-i bend, Neşat-âbâd vasfında yazılmış Sultan III. Ahmed Han'ın bir beytini tazmin eden bir manzumedir.

Müseddeslerden birincisi sekiz bendli, ikincisi ise beş bendli müseddes-i mükerrerdir. Nef'î'nin Sultan Osman hakkında yazdığı bir kasidesine Seyyid Vehbî tarafından Sultan Ahmed övgüsü zımında yazılan bu tahmisi elli yedi bendlidir. Seyyid Vehbî'nin Kaptan Mustafa Paşa övgüsünde yazdığı ve Nabî'nin kasidesini tahmis ettiği ikinci manzumesi ise altmış yedi bendden oluşmaktadır. Diğer tahmislerdeki bend sayısı beş ile dokuz arası değişmektedir. Divanda bulunan şarkılardan birincisi dört bendli olup, dördüncü mısralar nakarattır. İkincisi beş bendli olup ikinci ve dördüncü mısralar nakarattır, üçüncü şarkı üç bendli olup son mısralar nakarattır , dördüncü şarkıda ise sadece kafiye uyumu söz konusudur.

Seyyid Vehbî Divanı'nda elif bâ sırasında yazılmış 266 gazel bulunmaktadır. Onun "ha (ح)", "dal (د)", "sin (س)", "dat (ض)", zı (ظ), ve "gayın (غ)" kafiye gazeli yoktur. Seyyid Vehbî, Nabî'yi örnek alarak gazelleri arasında kafiye değişikçe birer dörtlük kullanmıştır ki, bunlardan 18'i rubâî, 2'si de nazımdır.

Seyyid Vehbî Divanı'nda bulunan ve değişik konularda yazılmış olan 51 kıt'adan 9'u kıt'a-i kebîredir ki, bunlardaki beyit sayısı üç beyitten on üç beyte kadar değişmektedir.

XVIII. yy'da revaçta olan türlerden lûgaza da ilgi duyan şair, divanında 19 lûgaza yer vermiştir ki, bu lûgazların 13'ünü mesnevî biçiminde, 6'sını da kaside biçiminde yazmıştır.

Seyyid Vehbî Divanı'nda bulunan 5 adet tevhid ve 43 na't rubaîsinin dışında değişik konularda yazılmış elif bâ sırasında olan 57 adet rubaî daha vardır ki, bunların 18'i gazeller arasında, 39'u da "Rubaîler" başlığı altında yazılmıştır. Divanda ayrıca 25 adet müfred ve 62 adet de matla' beyit bulunmaktadır.

2. Vezin ve Kafiye

Vezin

Divanında aruzun değişik bahirlerini başarı ile kullanan Seyyid Vehbî, yazdığı bu manzumelerde rubaîler müstesna, 8 bahirde 17 farklı vezin olmak üzere, toplam "681" vezin kullanmıştır ki, bunları şu şekilde tasnif edebiliriz:

Hafif Bahri:

1. Fe'îlâtün mefâ'ilün fe'îlün [21 şiirde kullanılmıştır (4 kaside, 1 takriz, 1 mektub, 4 tarih, 2 gazel, 3 kıt'a, 5 lûgaz ve 1 müfred)].

Hezec Bahri:

1. Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün [119 şiirde kullanılmıştır (14 kaside, 2 tahmis, 45 tarih, 41 gazel, 1 kıt'a, 5 müfred ve 11 makta')].

2. Mefâ'ilün mefâ'ilün fa'ûlün [5 şiirde kullanılmıştır (2 tarih, 1 gazel ve 2 lûgaz)].

3. Mef'ûlü mefâ'ilü mefâ'ilü fa'ûlün [50 şiirde kullanılmıştır (1 na't, 6 kaside, 2 arz-ı hal, 1 tarih, 1 müseddes, 1 tahmis, 1 şarkı, 23 gazel, 8 kıt'a, 3 müfred ve 3 matla')].

4. Mef'ûlü mefâ'ilün fa'ûlün [11 şiirde kullanılmıştır (8 kaside, 1 tarih, 1 tahmis ve 1 kıt'a)].

5. Meḥ'ûlü meḥâ'ilün meḥ'ûlü meḥâ'ilün [1 şiirde kullanılmıştır (1 tarih)].

Muzari Bahri:

1. Meḥ'ûlü fâ'ilâtü meḥâ'ilü fâ'ilün [124 şiirde kullanılmıştır (2 na't, 11 kaside, 2 arz-ı hal, 4 tarih, 2 terki-i bend, 5 tahmis, 1 şarkı, 73 gazel, 7 kıt'a, 4 müfred ve 13 matla')].

2. Meḥ'ûlü fâ'ilâtün meḥ'ûlü fâ'ilâtün [3 şiirde kullanılmıştır (3 tarih)].

Münserih Bahri:

1. Müfte'ilün fâ'ilün müfte'ilün fâ'ilün [1 şiirde kullanılmıştır (1 gazel)].

Müstec Bahri:

1. Meḥâ'ilün fe'ilâtün meḥâ'ilün fe'ilün [97 şiirde kullanılmıştır (1 na't, 7 kaside, 1 kıt'a, 1 tarih, 3 tahmis, 54 gazel, 10 kıt'a, 1 lûgaz, 6 müfred ve 11 matla')].

Mütekariib Bahri:

1. Fa'ûlün fa'ûlün fa'ûlün fa'ûlün [1 şiirde kullanılmıştır (1 tarih)].

2. Fa'ûlün fa'ûlün fa'ûlün fa'ûl [1 şiirde kullanılmıştır (1 kaside)].

Recez Bahri:

1. Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün [4 şiirde kullanılmıştır (3 tarih ve 1 gazel)].

Remel Bahri:

1. Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün [106 şiirde kullanılmıştır (14 kaside, 33 tarih, 1 tercî-i bend, 4 tahmis, 1 şarkı, 30 gazel, 1 nazm, 10 kıt'a, 2 lûgaz, 2 müfred ve 8 matla')].

2. Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün [11 şiirde kullanılmıştır (2 tarih, 1 tercî-i bend, 1 şarkı 7 lûgaz)].

3. Fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün [117 şiirde kullanılmıştır (1 münacat, 1 mi'raciyye, 20 kaside, 19 tarih, 1 müseddes, 4 tahmis, 40 gazel, 1 nazm, 11 kıt'a, 4 müfred ve 15 matla')].

4. Fe'îlâtün fe'îlâtün fe'îlün [9 şiirde kullanılmıştır (1 kaside, 5 tarih, 2 lûgaz ve 1 matla')].

Şair, ayrıca rubaî vezniyle 2 adet tarih kıt'ası da yazmıştır (bk. Divan, Tarih, 117-118).

Sonuç olarak, Seyyid Vehbî'nin daha çok hezec ve remel bahirleriyle şiirler yazmış olduğu anlaşılmaktadır.

Seyyid Vehbî'nin şiirlerinde imâleler az kullanılmıştır.

Kimisi kendüsin Firdevsî-i Tûsî kıyâs eyler
Virür zu'm ile haltıyyâtına Şeh-nâme 'üvânı
(Divan, s. 39)

beytinde olduğu gibi onun şiirlerinde görülen imaleler ahengi bozmayacak şekilde olup, Türkçenin vurgularından yararlanmış. O, veznin imkânlarından, kelimelerin ahenginden ustalıkla faydalanarak şiire ahenk vermesini başarmıştır.

Bahr-i siyeh gibi yem-i sevdâ hurûş ider
Urduqça Vehbiyâ hat-ı jengâr-ı yâr mevc
(Divan, s. 523)

beytindeki *yâr* kelimesinde olduğu gibi genellikle medlerle ahengi sağlar.

Bir aydur ki 'illet ü killet esîridür
Bîgâne-i selâmet ü mahrûm-ı 'âfiyet
(Divan, s.184)

beytindeki Türkçe *ay* kelimesinde görüldüğü gibi Türkçe kelimelerde de med yapması divan şairlerinde zaman zaman tesadüf ettiğimiz türden bir meddir.

Bütün şairlerde görüldüğü üzere, onun şiirlerinde az da olsa zihafarla karşılaşırız:

Eyleyen sensin eyâ mâşita-i feyz-i Hudâ
Vesme-i ebru-yı gufrân-ı günâhî sensin
(Divan, s. 2)

beytindeki *vesme-i ebru* tamlamasındaki zihaf,

Şeb-i 'ıyd içre kandil zeyn olup şehruñ menârında
Hazan fasl-ı çerâgân oldı rahmet lâlezârında
(Divan, s.102)

beytindeki *kandil* kelimesindeki zihaf,

Seyr it şafakla çarh-ı kebûduñ kıyâfetin
Bir lâciverdi câme biçinmiş tırâz-ı âl
(Divan, s. 232)

beytindeki *lâciverdi* kelimesindeki zihaf, yine:

Vehbiyüz Vehbi bu da'vâkede-i ma'nâda
Kimse inkâr idemez şâ'ir-i mu'ciz-güyuz
(Divan, s. 569)

beytinde bulunan *Vehbi* kelimesindeki nispet ilerinin kısalığı bütün şairlerde görebileceğimiz türden zihaf örnekleridir.

Kısaca Seyyid Vehbî, şiirlerinde aruz veznini ustalıkla kullanarak dilin imkânlarından faydalanmasını bilmiş, böylece dile hâkimiyetini göstermiştir.

b) Kafiye

Şüphesiz her divan şairi gibi Seyyid Vehbî de divanında bütün kafiye çeşitlerine yer vermiştir:

İtdük hayâl-i vasl hatâmuz budur bizüm
Düşdük 'azâb-ı hicre cezâmuz budur bizüm
Feryâd dest-i hâr-ı sitemden ki gül gibi
Sad-pâre-sâz-ı ceyb-i kabâmuz budur bizüm
Sırr-ı kemâli bizde nola eylese zuhûr
Nâbî Efendi'nün ki babâmuz budur bizüm
Ol gitse pîrsüz kalur erbâb-ı ma'rifet
Hakkâ ki pîr-i tâze-edâmuz budur bizüm
(Divan, s. 608)

Şair Nâbî'yi üstat kabul ettiği yukarıdaki şiirinde yarım kafiye kullanan Seyyid Vehbî,

Islâhına nümûne olurdu memâliküñ
Def'-i fesâdı memleket-i Kayseriyye'nüñ
Dirlerdi Kayseriyye yapıldı hisâb ile
Gelmez hisâba zulmi o arz-ı kazıyyenüñ
(Divan, s. 240)

Âsûde cihan himâyesinde
Râhatda zemâne sâyesinde
(Divan, s. 316)

gibi beyitlerinde ise zengin kafiye kullanmış,

Hâlis kulıdur şeh-i cihânüñ
Kadrin bilelüm efendi anuñ
(Divan, s. 306)

Tîg-i nigâha bâde-i nâz ile âb vir
Ben ölmek isterem baña kat'î cevâb vir
(Divan, 736)

gibi beyitlerinde de tam ve tunç kafiye kullanmıştır. Ancak onun, kafiye geleneğe bağlı kalarak, aşağıdaki şiirinde geçen *hayran*, *sûzan*, *numâyan*, *hoş-elhan*, *pinhan*, *hûban* ve *'ünvan* kelimelerinde görüldüğü üzere daha çok tam kafiye kullandığı görülmektedir:

Evvelâ bir Ramazâniyye gazel taksîm it
İşiden agzım açup tâ kala hayran bu gice
Her menâr eyledi kandîlini sûzan bu gice
Oldı gül-destede gül-deste nümâyan bu gice
Döndi hengâm-ı terâvîh ile gül câmi'ine
Nola tesbîh okısa mürg-i hoş-elhan bu gice
Şermden kirm-i şeb-efrûz gibi bedr-i münîr
Key 'ıyân eyledi ki kendüyi pinhan bu gice
Ferâh-âbâd'daki va'de vefâ-sâz olsa
Eylese 'azm-i Vefâ ol şeh-i hûban bu gice

Ramazânun hele şâyeste Şeb-i Kadr kadar

Olsa menşûr-ı mübâhâtına 'ünvan bu gice

(Divan, s. 112-113)

Seyyid Vehbî Türkçe kelimelerle başarılı kafiyeler yapmıştır. Türkçe olmayanları da Türkçe eklerle uygun kullanmıştır. Meselâ, *melekleri, felekleri, bilekleri, merdümekleri, binekleri, etekleri ve dilekleri* (bk. Divan, s. 4); *bedeli, ideli, hiveli, eli, gazeli, ameli ve emeli* (bk. Divan, s. 410-411); *aldı, saldı, taldı ve kaldı* (bk. Divan, s. 473); *ayaklar, tabaklar, bucaklar, konaklar, saklar, tomaklar, kızaklar ve saganaklar* (bk. Divan, s. 531-532) kelimelerindeki kafiye kullanışları son derece başarılıdır.

Seyyid Vehbî Divanı'ndaki Gazellerin Kafiye Durumu: (10)u "elif (ا)", (2)si "be (ب)", (3)ü "te (ت)", (1)i "se (ث)", (2)si "cim (ج)", (1)i "hı (خ)", (1)i "zel (ذ)", (66)sı "re (ر)", (18)i "ze (ز)", (11)i "şın (ش)", (1)i "sat (ص)", (3)ü "tı (ط)", (1)i "ayın (ع)", (1)i "fe (ف)", (4)ü "kaf (ق)", (20)si "kef (ك)" (11 tanesi kâf-i nunî ile yazılmıştır), (5)i "lam (ل)", (15)i "mim (م)", (22)si "nun (ن)", (2)si "vav (و)", (45)i "he (ه)" ve (32)ü "ye (ي)" kafiyeli ya da rediflidir. Onun "ha (ح)", "dal (د)", "sin (س)", "dat (ض)", "zı (ظ)", ve "gayın (غ)" kafiyeli gazeli yoktur. Seyyid Vehbî, Nabî'yi örnek alarak gazelleri arasında kafiye değişikçe birer dördlük kullanmıştır. Onun "ha (ح)", "dal (د)", "sin (س)", "dat (ض)", "zı (ظ)" ve "gayın (غ)" kafiyeli gazel yazmamış olması her kafiyeden gazel yazmak için kendisini zorlamadığını gösterir.

Redifler: Divandaki kasidelerde *bu, bu gice, eyledi, geldi, gice, hâtem, hoş geldün, itsün, kün, mı dur, rûzgâr, sühanüm, üzere, var içinde, virür* ve *zemâne* 1'er şiirde, *geldi, olur* ve *olsun* da 2'şer şiirde redif olarak kullanılmıştır.

Gazellerde redif olarak kullanılan kelimelerden bazıları şunlardır: *açılır, ağlar, arar, artar eksilmez, baña, beşer beşer, bilmem, bir yire, budur, budur bizüm, bu gice, çıkar, dahı, degmezmiş, degüldür, dek, diyü, döndi, dönmez mi, duymadı, düşdükce, eyledi, eyleme, eylemiş, gayrı, geçdüm, geçer, gelmiş olur, geçermiş, gelse gerek, gerdenuñ, gerek, gibi, gönül, görünür, görür, gösterdi,*

göstersek, hâcet ne, halâs, hem nâzûk, husûsında, hüsniñ, iden, ideyüm, iftirâk, iken, isterler, itdük mi, itdüm,, itmek, itmezsın, itsem, kalur, kor, lâzımdur, murâdumca, nâme, nazar, nedür bilmem, neşât, nigâhı, olamaz, olam gibi, olmaya, olmaz mı, olur gören, reşk eylesün, rûzeden, sadeğ, sâkî, sandum, sanur, seni, sensin yâ Rasûla'llâh, seyrân eyledüm, söyle, söyleşür, şevk, tutuşur, üstine, var, virür, yetişmez.

Rediflerde daha çok Türkçe kelimeleri kullanmış olması onun şiir dilinde Türkçenin hâkim olması yönünden önemlidir.

3. Dil ve Üslûp

Seyyid Vehbî Divanı, şairin ifade gücünü gösteren örneklerle doludur:

Ez-cümle bir kerâmetini söyleyem saña
Gûş eyle can kulağı ile bu hikâyeti
Günlerde bir gün ol şeref-efzâ-yı devlete
Hüccâc-ı Beyt'ün irdi nüvîd-i selâmeti
Ancak emîr-i hac kulnuñ râh-ı Mekke'de
Geldi berîd-i hacc ile peygâm-ı rihleti
(Divan, s. 28)

Yukarıdaki şiirinde konuşma tarzını ve tahkiye üslûbunu seçen şair, Sultan III. Ahmed Han ve Sadrazam İbrahim Paşa için yazmış olduğu “Kasîde-i ‘ıydiyyede Kemerler semtinin güzelliklerini bir tahkiye üslûbu içerisinde şöyle dile getirir:

Lîk bir menkabesin nakl ideyüm pek diñle
Rütbesin añlayup ‘ibret alacak destandur
Bir gün ol âsaf-ı deryâ-kef-i Hâtem-masraf
Ki sehâb-ı keremi dehre güher-efşândur
Yümn ü ikbâl ü sa‘âdetle Kemerler semtin
Cilvegâh eyledi hem itmege de erzandur
Sâha-i Havz-ı Kebîr’e kurulup çetr-i safâ
Didiler bu eser-i hâs-ı Süleyman Han’dur

Çifte Havz' uñ dahı vafında didi ba'zılar
Cennet-i rûy-i zemin içre olan 'aynandur
(Divan, s. 75)

Seyyid Vehbî aşağıdaki beyitlerde görüldüğü üzere, Şeyhülislâm Damad-zâde Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi övgüsünde yazdığı “Kasîde-i Ramazâniyye”sinde başarılı bir Ramazan tasviri yapar:

Şaşurur 'ıyd namâzında dahı tekbîrin
Bir imâm-ı müte'assıbla terâvîhi kılan
Nazar-ı gürsine çeşmân-ı cihan el-hâsıl
Felegi sofra sanur mâh-ı nevi kıt'a-i nân
Vâkı'â sofra-i elvan ni'am-ı rahmetdür
Kâsedür lîk anuñ üstinde hilâl-i Ramazân
Kurs-ı nîlüfer-i hurşîdi ezüp 'ârifler
Eyleyüp üstine kevkebleri habb-ı rummân
Matbah-ı rahmet-i Hak'dan getürüp her şeb anı
Sâ'ime tuhfê ider âş-pezân-ı Gufrân
(Divan, s. 256)

Seyyid Vehbî, şiirlerinde bütün divan şairleri gibi Arapça, Farsça kelimeleri ve terkipleri de kullanmıştır. Bu durum kasidelerinde daha çok görülür. Gazelleri içinde de yer yer fazlaca terkip yaptığı olur. Şu beytin bir iki kelime dışında yabancı kelimelerden meydana geldiği görülüyor:

Ebr-i tab'um mâye-dâr-ı feyzdür tâ öyle kim
Katre-i kilik-i terüm da'vâ-yı 'ummânî ider
(Divan, s. 534)

Terkipli, Arapça ve Acemce kelimelerle yüklü başka bir beyit:

Nevber-i gülşen-i i'câz ise de ey Vehbî
Ham-tab'ân-ı cihan şi'rûñe rağbet mi ider
(Divan, s. 534)

Şiirlerinde, özellikle kasidelerinde yabancı kelimelere çok yer veren şair, bir rübaî (bk. Divan, s. 23) ile bir kasidesini (bk. Divan, s. 115-117) de Farsça olarak yazmıştır.

Seyyid Vehbî, Arapça ve Farsça terkipleri kullanmakla birlikte, devrinin diğer şairleri gibi şiirlerinde nisbî bir sadelik de vardır. O, Türkçe deyimleri ve konuşma kalıplarını gayet güzel kullanmıştır. Şiirlerinde kelime ve sentaks bakımından zaman zaman sade Türkçe ile söylenmiş mısralar göze çarpar:

Ben baña düşen işde kusûr eylemedüm

(Divan, s. 21)

Bulınur yine her evde nice sofrâ kurıdan

(Divan, s. 255)

Beni söyletme efendüm yüregüm yanukdur

(Divan, s. 257)

Revâ mıdır ey efendüm a başumuñ tâcı

(Divan, s. 472)

Âdeme kendi ayağı ile devlet gelmez

(Divan, s. 575)

Sevdümse seni ne var günâh eylemedüm

(Divan,s. 607)

Ne öter bülbül 'aceb bildüğümüz kuş iken

(Divan, s. 614)

Yine:

Kimi işkembeden söyler cigerden nâleler eyler

Döner fir fir elinde hâmesi çün sîh-i biryânî

(Divan, s. 40)

beytinde görüldüğü üzere, *ışkembeden söylemek*, *fir fir dönmek* gibi Türkçe deyimleri çok güzel kullanan şairin atasözlerine yer verdiği beyitleri de vardır:

Egerçi sabr gibi telhdür yine ammâ
Sabırdur özge belâya devâ mı var yokdur
(Divan, s. 531)

Pây-ı fersûde-i sahrâ-yı taleb olmayıcak
Âdeme kendü ayağı ile devlet gelmez
(Divan, s. 575)

Nef'i'yi takliden yazdığı kasidelerinde bol terkipli beyitlere yer veren şair,

Allah Allah ne kerâmet ne belâgatdur bu
Bu ne sırdur ne temâşâ ne 'aceb seyrandur
(Divan, s. 77)

Diyâr-ı gurbete 'azm eyledüñ benüm cânım
Beni koduñ vatanumdan garîb sultânım
(Divan, s. 615)

gibi beyitlerinde de, Nedim tesiri ile olmalı, konuşuyor gibi bir üslûp kullanarak oldukça sade yazmıştır.

Biz neyledük a zâlim-i bî-merhamet saña
K'ittüñ veliyy-i ni'metümüzden cüdâ bizi
(Divan, s. 445)

beyti de Nedimane bir üslûpla söylenmiştir. Şairin özellikle lûgazlarını sade bir dille yazdığı görülmektedir.

Vehbî göz açdurur mı felek düşmene müdâm
Anı da pür-gubâr ider rûzgâr olur
(Divan, s. 542)

Bezm-i meyde la'l-i nâbuñdan baña bir bûse vir
Bülbülan kan ağlasun peymâneler reşk eylesün
(Divan, s. 620)

Dillere düşdüm dehân-ı yâra mâ'ildür diyü
İnkısâm-ı cevher-i ferd ile kâ'ildür diyü
(Divan, s. 631)

Seyyid Vehbî yukarıdaki beyitlerde görüldüğü üzere, Türkçe deyimleri başarılı bir şekilde kullanmıştır. Nitekim o, *ayağına su inmek, analar ağlatmak, akın salmak, at oynatmak, baş başa virmek, çanına ot tıkamak, dem urmak, düşman kulağına kurşun, el almak, el çekmek, ele gelmek, el virmek, gönül almak, göz boyamak, gözüyle yemek, iden bulur, iş başa düşmek, kanı kaynamak, kendi yağıyla kavrulmak, mekân tutmak, rahmet okutmak, yaka yırtmak, yüreği yanmak, yüz bulmak, yüz sürmek, yüze çıkmak, yüz virmek, benzi çalıklur, bir içim su, çok bilirin, düşmen kulağına ura kurşun, irgürmek ve söz ortanun dimişlerdür* gibi Türkçe deyimler ve kelimelerden faydalanmasını bilmiştir.

İşte ez-cümle anuñ mi'mâr-ı lûtf u himmeti

Neyledi neyler dahı seyr it hele Tersâne'yi

(Divan, s. 370)

beytinde görüldüğü gibi, konuşma kalıplarını başarılı bir şekilde kullanan şair, divanında zaman zaman devrik cümlelere de yer vermiştir:

Sür döke saça şarâb-ı nâbı olıcak

Sahbâ-yı şafak dâmen-i çerha rîzân

(Divan, s. 720)

Seyyid Vehbî'nin Arapça ve Farsça kelimeleri zaman zaman halktan biri gibi konuşma tarzında kullandığını da görüyoruz:

Bezim = bezm:

Hamle-i şîrâne-i gamdan bezimde kaçmazuz

Şu'le-i cevvalê-i meyle gürîzân eylerüz

(Divan, s. 570)

Nazım = nazm:

Vehbî nazımda Nâbi'ye hayrû'l-halef benem

İrs ile girdi zabtuma mülk-i sühanverî

(Divan, s. 679)

Onun şiirlerinde Eski Anadolu Türkçesinde üçüncü tekil kişi iyelik ekinen sonra belirtme durumu görevinde olan ve klâsik Osmanlıcada da kullanılan -n ekinin çokça yer aldığını görüyoruz:

Lîk bir menkabesin nakl ideyüm pek diñle

Rütbesin añlayup ‘ibret alacak destandur

(Divan, s. 75)

Vasfın degül kâbil edâ gel idelüm Vehbî du‘â

Her birinüñ itsün Hudâ ikbâl ü ‘ömrin ber-mezîd

(Divan, s. 343)

Ayrıca birinci tekil kişi iyelik ekinen sonra gelen belirtme durumunun düştüğü örnekler de vardır:

Cevrin o yâr mihr-i vefâ bildügüm görüp

Ben zâra itmez oldı Riyâzî cefâ bile

(Divan, s.486)

Öte yandan Seyyid Vehbî Divan'ında vezin gereği, belirtili isim tamlamalarında tamlayanın -un (-ün), -nun (-nün) ekinin bazen düştüğü görülür:

Tûtiyan bâğda taklîd-i zebânuñ eyler

Yok yire baña sitem eyleme ‘ömrüm varı

(Divan, s. 500)

Destârı ucın yirde sürür ehl-i ta‘assub

Kuyruklu dîv olsa sezâ nâm-ı nihâda

(Divan, s. 646)

Seyyid Vehbî, aşağıdaki beyitlerde görüleceği üzere, ahenk temini için kelimelerdeki sesler arasındaki uyuma dikkat eder:

‘Adl ü ihsâm ile kişver-i ‘âlem ma‘mûr

Sadme-i kahrı ile mülket-i İrân vîran

(Divan, s. 114)

Mülke revnak dîne kuvvet devlete zînet olur
İtse fermân ol şehenşâh-ı cihân-ârâ neyi
(Divan, s. 370)

Seyyid Vehbî'nin Nabî'nin etkisinde kalarak yazdığı şiirlerde hakimane bir eda vardır, mesel-gûluk yapar:

Vehbî ne şübhe mahkeme-i i'tibârda
Da'vâ sübût bulmaz olursa güvâh mest
(Divan, s. 521)

Anlar ifsâd-ı mizâc-ı devleti erbâb-ı câh
Himye lâzımdur ne deñlü olsa da rişvet lezîz
(Divan, s. 526)

Âdem odur ki itmeye tagyîr vaz'ını
İkbâl ü baht kendüye yar olmuş olmamış
(Divan, s. 584)

Dostı zâr u hazin düşmeni şâdân eyler
Sen sen ol eyleme bir kimseye izhâr elemüñ
(Divan, s. 597)

Misâl-i bahr derunuñda saklayup güherüñ
Hüner-nümâlığa meyl itme var ise hünerüñ
(Divan, s. 600)

Felek benüm gibi müflisdür itmem istimdâd
Kim i'timâd ider müflisüñ tekeffüline
(Divan, s. 636)

Perverdesi has olsa da gark eylemez bihâr
Bir kimseye ki lutf idesin boğma minnete
(Divan, s. 647)

Sen de 'akluñ var ise bir neş'e tahsîl it yüri
'Âlemüñ ta'n itme tiryâkîsine 'ayyâşına
(Divan, s. 648)

Bu devirde Nedim dışında birçok şair, eski devrin yadigârı olan ve divan edebiyatımızın bünyesine uygun olan kelimecilik, mazmun-perdazlık ve kelime oyunlarına düşkündür. Seyyid Vehbi, divan şiiri estetiği açısından başarılı olan:

Gevher-i şî'rüme Bahâyi gibi
Yok bahâ bî-bahânedür sühanüm
Âsafâ sen de gûş tut tatalum
Dâstân-ı Keyânedür sühanüm
(Divan, s. 109-110)

beyitlerinden ilkinde Bahaî kelimesini Şeyhülislâm şair Bahaî Efendi'yi kastetmek ve onu medhetmek için almıştır. İkinci mısradaki *bahâ*, *bî-bahâne* ve birinci mısradaki *Bahayî* kelimeleri arasındaki kelime oyunları; sonra ikinci beyitteki kulak tutmak anlamındaki *gûş tutma*" tabiri ile *tatalım* kelimesini "farz edelim" anlamına kullanarak iki beyitte de cinas yapmak istemiştir.

Çünkü söz ortanuñ dimişlerdür
Vasf-ı mûy-miyânedür sühanüm
(Divan, s. 109)

beytinde Türkçe deyim ile divan şiiri estetiğine göre başarılı bir kinaye sanatı yapmıştır. Kendinden önceki büyük şairler gibi, eski edebiyatımızın türlü söz ve anlam sanatlarını ustalıklı bir biçimde kullanan şair:

Kurs-ı nîlûfer-i hurşîdi ezüp 'ârifler
Eyleyüp üstine kevkebleri habb-i rümmân
(Divan, s.256)

Beni söyletme efendüm yüregüm yanukdur
Âteş-efşân oluram eyler isem feth-i dehân
(Divan, s. 257)

Yed-i meşşâta da gîsû-yı dil-ârâyı görür
Dâmen-i Yûsuf'ı san dest-i Zelîhâ'da görür
(Divan, s. 563)

Fürûg-ı 'aks-i ruhuñla 'aceb mi ey sâkî
Dönerse gerdiş-i hurşîde devr-i sâgarumuz
(Divan, s. 577)

Rebâb-ı nâleyi kânûn-ı 'aşka uydurup ey dil
Nevâ-yı nağme-i 'uşşâkı mûsîkâra göstersek
(Divan, s. 594)

Kısmet-i rızka tehâlükle cedeldendür hep
Düşdüğü biri birine saf-ı dendânumuzuñ
(Divan, s. 599)

Sunmada la'lini ağyâra mey-i nâb gibi
Kasdı meclisde baña cevriñi işrâb gibi
(Divan, s. 667)

beyitlerinde sırasıyla görüldüğü üzere, şiirlerinde mübalağa, mecaz, telmih, teşbih-i belîğ, tenasüp, hüsn-i ta'lil ve teşbih sanatlarına daha çok yer vermiştir.

Seyyid Vehbi Divanı'nda görülen başlıca iktibaslar da şunlardır:

'Asâ en-tekrâhû, innâ ce'alnâ, innâ fetahnâ, kem min-fi'e, lenterânî, levlâke lemâ-halaktü'l-eflâk, mâ-erselnâk, mâ-teştehi'l-enfus, men re'â, nahnü kasemnâ, semme vechu'llâh, sübhâneke mâ-halakte, ve'l-leyli.

Sonuç

Seyyid Vehbî, XVIII. yüzyılın özellikle Lâle Devri'nin tanınmış şairlerindedir. O, edebiyatımızın üstat şairlerinden biridir. Nitekim, H. 1132/M. 1720 yılında reis-i şairân (şairlerin başkanı) seçilen Osman-zâde Tâib Efendi, zamanın şairlerini anlatmak üzere yazdığı ünlü kasidesinde:

Velikin hüsrev-i mülk-i ma'ânî Râşid ü Vehbî
Birisi nûr-ı çeşmümdür birisi cânumuñ cânı

diyerek, Râşid'le Seyyid Vehbî'yi mana mülkünün padişahı olarak değerlendirir ve:

Vekilümdür benüm Vehbî-i mu'ciz-dem beyân itsün
Sunûf-ı tâze-gûyânı gürûh-ı yâve-destânı

sözleriyle de reis-i şairanlığa Seyyid Vehbî'yi lâyık görerek onu vekil bırakır.³

³ Ali Canip Yöntem, "Nedim'in Hayatı ve Muasırlarının Telakkileriyle Yaşadığı Devirde Edebî Mevkii", *Türkiyat Mecmuası*, C. I, İstanbul 1925, s. 183.

Arkadaşı Safaî onun üç dilde şiir ve nesre muktedir olduğundan bahisle, “güzel söz söylemekte benzeri az bulunur güçlü bir şair ve taze edalı bir nasir”⁴ olduğunu dile getirir. Kazasker Sâlim Efendi de, onun “yüce yaratılışlı bir kişi olup, bir saatte bin hayale girişebilen ve bir günde bin beyit şiire muktedir seçkin bir şair”⁵ olduğunu ifade eder.

Haber-i makdem-i pâkûñ alıcak bir demde

Kalemüm eyledi bir sâde kasîde inşâ

(Divan, s. 157)

İki sâ’atde böyle bir kasîde eylemek takrîr

İki şâhidle gûyâ hüccet-i isbât-ı da’vâdur

(Divan, s. 206)

beyitlerden de anlaşılacağı üzere, Seyyid Vehbî çok kolay şiir yazabilen, dile hakimiyeti olan bir şairdir. Padişah ve damadının Seyyid Vehbî’ye karşı gösterdikleri ilgi, çağdaşlarının onun hakkındaki taktirleri, Seyyid Vehbî’nin usta bir şair olmasından dolayıdır.

Gazelde Nâbi-i mu’ciz-beyânı añdururam

Kasîdede revîş-i Nef’i-i fûsun-sâzı

(Divan, s. 137)

diyerek gazelde Nabî’yi andırdığını, kasidede ise Nef’î tarzında yazdığını iftihar makamında anan Seyyid Vehbî,

Kâkülünde fitne pâ-beste dil-i şeydâ gibi

‘İşve çeşminden nümâyan neşve-i sahbâ gibi

Zahm-i şemşîr-i tegâfülden sakın ey dil yine

Gamze hançer der-kef olmuş mest-i istignâ gibi

Zabt-ı mülk-i hüsne hüccetdür hat-ı rûyuñ senüñ

Ebruvân üstinde satr-ı evvel-i imzâ gibi

Zîr-i müjganda nigâh-ı lutfi olmuş der-kemîn

Perde-i elfâzda pinhân olan ma’nâ gibi

⁴ Safaî Mustafa, *Tezkire-i Safaî*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Ty. No: 9583, yk. 264a-b.

⁵ Mirza-zâde Mehmed Sâlim, *Tezkire-i Sâlim*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1315, s. 711.

Pençe-i ferman gibi itmiş perîşan perçemin
Düşe salmış gîsuvânın zülfine tuğrâ gibi
Vehbiyâ ben gayre itmem ilticâ şimden girü
Bir efendüm var cihanda ol perî-sîmâ gibi
(Divan, s. 667)

tarzında manzumelerle mensup olduğu Nabî mektebinden bazen de Nedim üslûbuna geçmek istediğini göstermiştir.⁶

Seyyid Vehbî üzerinde en çok etkisi görülen ve kendisinin de örnek şair saydığı şahsiyet şüphesiz şair Nabî (1642-1712)'dir. Nitekim o,

Vehbî nazımda Nâbi'ye hayrû'l-halef benem
İrs ile girdi zabtuma mülk-i suhanverî
(Divan, s. 679)

beytiyle kendisini edebî mekteplerimizden birinin sahibi olan Nabî'nin en kudretli ve en hayırlı halefî sayarak, kendisinin Nabî'den sonra onun yerini en iyi dolduran şair olduğunu söylemek istemiştir. Nabî'den başka, o Nef'î (öl. 1635)'den, Nailî (öl. 1666)'den ve kendi devrine yakın diğer şairlerden de etkilenmiştir.

Te'âl-Allâh zihî çetr-i hümayun tarh-ı nev-îcâd
Ki bir nakşın degül tasvîre kâdir Mâni vü Bihzâd
Divan, s. 118)

Hâmem ki feyz-i Rûh-i kudüs'den nişan virür
Te'sîr-i nutkı mürde-i tasvîre can virür
(Divan, s. 138)

Penâh-ı saltanat-sadrâ hıdv-i âsuman-kadrâ
Vucûduñ halka mahz-ı feyz-i Hallâk-ı berâyâdur
(Divan, s. 132)

gibi beyitlerde görüldüğü üzere, Nef'î etkisi o kadar açıktır ki, esasen her münasebetle padişah ve sadrazama yaklaşmak için kaside yazan Seyyid Vehbî'nin hemen her kasidesinde bu etkiyi açıkça görmemiz mümkündür. Seyyid Vehbî'nin:

⁶ Ali Canip Yöntem, "Nedim'in Hayatı ve Çağdaşları Üzerindeki Tesiri", *III. Türk Tarih Kongresi*, 1943, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1948, s. 116-117.

Ey nizâm-âver-i ahvâl-i cihan hoş geldün
Ey safâ-bahş-ı dil-i gussa-keşan hoş geldün

(Divan, s. 241)

matla‘lı “*hoş geldün*” redifli kasidesi Nailî etkisiyle yazılmıştır.

Müvellâ eyledüm ben de Nedîm-i nükte-perdâzı
Eğer boğmazsa mevc-i ıstılâha sakk-ı ‘irfânı

(Divan, s. 39)

beytinde görüldüğü gibi, bilhassa Nedim’in şiirlerine karşı geniş bir takdir hissi ile dolu olduğunu defalarca ifade etmekten de geri kalmamıştır.

Seyyid Vehbî, birçok şairin gazellerini tanzir ve tahmis eylemiştir. Bunlar arasında, başta Fuzulî olmak üzere, Bakî, Nef‘î, Neylî, Râşid vb. gibi ya kendinden önce gelen ya da çağdaşı olan şairler zikredilebilir.

Şiirlerinde hayat felsefesini aksettiren şair, divanında İran etkisini son derece azaltarak kendi çevresinin şairi olmak, çevre özelliklerini; yaşanılan devrin ve yaşanılan hayatın şiirlerini söylemek yolunda belirli adımlar atmıştır.

Seyyid Vehbî’nin dili Arapça ve Farsça kelime ve tamlamalardan büsbütün sıyrılmış sayılamaz. O, Arapça ve Farsça terkipleri bol bol kullanan bir divan şairi olmakla birlikte devrinin diğer şairleri gibi dilinde nisbî bir sadelik de vardır. Kalemine tamamiyle hâkim bir sanatkâr olan Seyyid Vehbî, Türkçe deyimleri, atasözlerini ve konuşma kalıplarını gayet güzel kullanmıştır. Şiirlerinde yerli unsurlar, İstanbul’a ait tasvirler, tablolar bulunmaktadır.

Şiir alanında Fuzulî’den bu yana her türlü söyleyişi deneyen, ancak kasidede Nef‘î’yi beğenen, gazelde daha çok Nabî ve Nedim tarzlarında yazan Seyyid Vehbî, divanında İbrahim Paşa devrinin birçok olaylarını aksettirmiş, dilde nisbî bir sadelik göstermiş olmakla birlikte, duyuş ve düşünüşte bir üstünlük ve orijinalite gösterememiştir.⁷

⁷ Hasibe Mazioğlu, *Nedim’in Divan Şiirine Getirdiği Yenilik*, Ankara 1957, s. 5.

Şairliği itibariyle, Prof. Dr. Abdülkadir Karahan'ın da ifade ettiği gibi, esasen Seyyid Vehbî, ne Nabî ve Nedim gibi edebî bir mektep kurabilmiş, ne de Türk edebiyatına dil, üslûp, ifade ve buluş bakımından çağdaşlarını aşan bir üstünlük gösterebilmiştir. Bu yüzden orijinal ve belirli bir edebî kişiliği vardır demek güçtür. Bununla birlikte değişik konularda ustaca kasideler ve gazeller yazabilmiş, fikirlerini güzelce ifadeye muvaffak olmuş, kalemine tamamiyle hakim bir sanatkârdır.⁸ Özetle, Nabî, Nef'î ve Nedim tarzında yazdığı şiirleriyle tanınan Seyyid Vehbî, onlar gibi üstün bir şair olmamakla beraber divan şiiri tekniğini iyi bilen ve bunu iyi uygulayan usta bir şairdir.

KAYNAKÇA

- Dikmen, Hamit, *Seyyid Vehbî ve Divanının Karşılaştırmalı Metni* (Basılmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Ankara 1991, I-CXIV+789 s.
- Karahan, Abdülkadir, *İslâm Ansiklopedisi*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1966, X, 543-547.
- Mazıoğlu, Hasibe, *Nedim'in Divan Şiirine Getirdiği Yenilik*, Türk Tarih Kuruma Basımevi, Ankara 1957, 152 s.
- Mirza-zâde Mehmed Sâlim, *Tezkire-i Sâlim*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1315, s. 710-714.
- Safaî Mustafa, *Tezkire-i Safaî*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Ty. No: 9583, yk. 264 a-b.
- Yöntem, Ali Canip, “*Nedim'in Hayatı ve Çağdaşları Üzerindeki Tesiri*”, *III. Türk Tarih Kongresi*, 1943, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1948, s. 116-117.
- _____, “*Nedim'in Hayatı ve Muasırlarının Telakkileriyle Yaşadığı Devirde Edebî Mevkii*”, *Türkiyat Mecmuası*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1925, I, s. 173-184.

⁸ Abdülkadir Karahan, *İslâm Ansiklopedisi*, C. X, s. 547.

FİZİKSEL VE SOSYAL HADİSELERE SEBEP ATFETMEDE DİNİN ROLÜ

Yard. Doç. Dr. Asım YAPICI*

A. GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Bu çalışmanın konusu; fiziksel ve sosyal hadiselere sebep arama olarak tanımlayabileceğimiz atıf/yükleme (*attribution*) teorisinin dinî alana uyarlanarak, dinî içerikli atıflarda hangi psikolojik süreçlerin söz konusu olduğunun araştırılmasından ibarettir. Amacı ise, psikoloji ve sosyal psikolojinin araştırma alanı içerisinde yer alan atıf hadisesini din psikolojisi perspektifinden değerlendirerek, dinî atıfların mahiyetini ve onları etkileyen belli başlı süreçleri incelemektir. Bu sebeple literatüre dayalı teorik bilgilerin bir kısmını belirli bir alan ve dönem içerisinde test ederek, atfedenin bazı özelliklerinin dinî atıfları ne yönde etkilediği meselesini araştırmak istiyoruz.

Bilindiği gibi birey, yaşadığı tecrübeleri ve gözlemediği hadiseleri anlama ve açıklama ihtiyacı içerisinde. Böyle bir ihtiyaç ile güdülenen kişi büyük ölçüde kendisini tatmin edecek bir takım açıklamaları arama, bulma ve bunları sınamayla

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı

meşguldür. Çünkü o, gerek fiziksel gerekse sosyal çevresinde olup bitenlere bir anlam vermek zorundadır. Esasen kişi bu şekilde çevresine uyum göstererek çeşitli davranışlarda bulunabilir. Aksi takdirde o, kendisini psikolojik bir boşlukta hissederek ruhsal ve zihinsel bir takım rahatsızlıkla karşı karşıya kalabilir. Kuşkusuz bu da insanın fiziksel ve sosyal çevresiyle olan ahenkli ilişkilerini alt-üst eden bir durumdur. Bundan dolayı bireyler hem fiziksel dünyada cereyan eden olayları, hem de kişileri, grupları ve sosyal hayatta meydana gelen hadiseleri kendileri için anlamlı kılacak açıklamalara ihtiyaç duyarlar. Bu ihtiyaç ise, onları harekete geçirerek çeşitli nedensel atıflar yapmaya, yani “*bunun sebebi nedir*” sorusunu sorarak buna cevap aramaya götürmektedir¹.

Forsterling ve Rudolph’u takip ederek söyleyecek olursak; fiziksel ya da sosyal hadiselere yönelik nedensel açıklamaların iki temel sebebi vardır: Bunlardan birincisi, *tahmin edilebilirlik*, ikincisi ise, *kontroldür*. Söz konusu bu iki sebep birleşince, insan kognitif yapısı gereği, iki nesne veya iki olay arasında bir ilişki varmış gibi algılamakta, bunlardan birini diğerinin sebebi ya da sonucu olarak değerlendirmektedir². Ekonominin çöküntüsüne sebep olarak ahlaki yozlaşmanın, cinsel suçların artmasına sebep olarak dinden uzaklaşmanın, geri kalmışlığa sebep olarak da emperyalist güçlerin gösterilmesi, buna örnek olarak verilebilir. Bu noktada hangi sonucun hangi sebebe bağlanacağı veya hangi sebebin hangi sonuçla birlikte algılanacağını belirleyen unsurların neler olduğu sorusu ile karşılaşmaktayız. Çünkü insanlar bazı olaylara getirdikleri açıklayıcı sebepleri, benzer başka olaylara getirmemektedirler. Bu ise, hem bireylerin aynı olayı farklı algılayıp tanımlamalarından, hem de tarifiin değişmesine göre onların dile getirdiği açıklamaların değişmesinden kaynaklanmaktadır.

¹⁾ Bk. Deschamps, Jean-Claude, “Attribution et Explication”, *L’Attribution Causalité et Explication au Quotidien*, Éd: J.-C. Deschamps, A. Clémens, Delachaux et Niestle, Paris 1990, s. 248-249; Spilka, Bernard / Shaver, Phillip / Kirlpatrick, Lee A., “Din Psikolojisi Açısından Genel Bir Atıf Teorisi”, (Çev. A. Kuşat), *E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi XI*, Kayseri 2001, s. 177-179; Küçükcan, Talip / Köse, Ali, *Doğal Afetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, s. 63-64.

²⁾ Arkonaç, A. Sibel, *Sosyal Psikoloji*, Alfa Basım-Yayım Dağıtım, İstanbul 1988, s. 124.

Atıfları etkileyen faktörlerden birisi de dinî inançlardır. Çünkü dinler belirli bir dünya görüşü ortaya koyarak, inananlara fiziksel ve sosyal hadiselerin “niçin” belirli şekillerde tezahür ettiği konusunda bir kavrayış sunmaktadır. Bu sebeple her dinî yapı içerisinde dolaylı ya da dolaysız bir şekilde dinî inanışlara dayanan atıfları bulabilmek mümkündür. Aslında bu husus dinlerin yaşanan hadiselerle bir neden arama ve bulma özelliğinden kaynaklanmaktadır. Zira dünya genelinde düşüncecek olursak, yazılı tarihin bütün evrelerinde ortaya çıkan kutsal metinler ve buradan hareketle oluşturulan ilahiyat sistemleri; *evren nasıl yaratıldı, varlık içerisinde insanın niçin özel bir yeri vardır, doğal afetler niçin meydana gelir, bazı toplumlar gelişirken bazıları neden geri kalır, bazı kişiler başarılı olurken bazıları niçin başarısız olur, bazıları sıkıntı içerisinde yaşarken bazıları niçin daha rahat ve huzurludur*, gibi sorulara cevap aramakta, hatta inananlara göre kendi dinleri bu hususlarda oldukça açık, kesin ve kabul edilmesi gereken cevaplar ortaya koymaktadır³. Din psikolojisinin önemli görevlerinden birisi de halk arasında yaygın olan bu tür dinî atıfların sebeplerini ve sonuçlarını anlamaya ve tanımaya çalışmaktır⁴. İşte bu sebeple biz de fiziksel ya da sosyal hadiselerle yapılan atıflarda dinin nasıl bir etkide bulunduğunu araştırmak niyetindeyiz. Bu bağlamda yapılan atfın dinî içerikli olup olmamasıyla birlikte, bizzat dinî-sosyal kimliğin ve bunun farklı görüntülerinin atıfları nasıl etkilediğini incelemeyi hedefliyoruz. Ayrıca dine verilen önem düzeyinin ve alınan eğitimin dinî içerikli olup olmamasının dinî atıfları ne yönde etkilediğini de tespit etmeyi istiyoruz.

³) Spilka / Shaver / Kirlpatrick, “*Din Psikolojisi Açısından*”, s. 181-182, 173; Yaparel, Recep, “Depresyon ve Dini İnançlar ile Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler”, *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi VIII*, İzmir 1994, s. 277.

⁴) Gorsuch, Ricgard L., “Din Psikolojisi”, (Çev. A. Kuşat), *E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi X*, Kayseri 1988, s. 240-241; Argyle, Michale, *Din Psikolojisi Alanındaki Yeni Gelişmeler*, (Çev. T. Küçükcan), *Dinî Araştırmalar II / 4*, Ankara 1999, s. 202-203; Spilka / Shaver / Kirlpatrick, “*Din Psikolojisi Açısından*”, s. 173.

II. Hipotezler

- 1) Alt dinî gruplara göre dinî atıflarda bulunma eğilimi farklılık gösterecek, Sünniler Alevilere nispetle dinî atıfları kullanmaya daha fazla eğilimli olacaklardır.
- 2) Dinî inançlar belli bir dünya görüşünü beraberinde getirdiği için, gençlerin dine önem verme düzeyleri arttıkça dinî atıfları kullanma eğilimleri de artacaktır.
- 3) Öğrencilerin öğretime devam ettikleri fakültelere göre dinî atıflarda bulunma eğilimleri farklılık gösterecektir. Burada öğretimin içeriğinin etkili olacağı düşünülmektedir.
- 4) Gençlerin eğitim-öğretim sürecine bağlı olarak, yaşları ilerledikçe dünya görüşleri daha da netleşecek, bu da onların dinî atıflarda bulunma eğilimlerini azalacaktır.
- 5) Gençlerin dinî atıflarda bulunma eğilimleri dinî etnosantrizm düzeyleriyle pozitif, özsaygı düzeyleriyle negatif bir ilişki içerisinde olacaktır.

III. Evren ve Örneklem

Bu çalışmanın evrenini Çukurova Üniversitesi lisans öğrencileri oluşturmaktadır. Basit tesadüfî yöntemle seçilen örneklemin % 17.87'sini Eğitim Fakültesi (106 kişi), % 10.46'sını Eğitim Fakültesi Yabancı Diller Bölümü (62 kişi), % 13.15'ini Fen-Edebiyat Fakültesi (78 kişi), % 9.95'ini Ziraat Fakültesi (59 kişi), % 9.78'ini İktisadî ve İdari Bilimler Fakültesi (58 kişi), % 9.95'ini Tıp Fakültesi (59 kişi), % 10.62'sini Mimarlık-Mühendislik Fakültesi (63 kişi), % 7.93'ünü İlahiyat Fakültesi (47 kişi), % 10.29'unu ise Meslek Yüksek Okullarında (61 kişi) eğitimlerine devam eden 593 (305 kız, 288 erkek) öğrenci oluşturmaktadır. Bunların yaş ortalaması 21.60 (ss: 2.59), yaş aralığı ise 17-32'dir.

IV. Veri Toplama Araçları

Bu çalışmada “*dinî atıflarda bulunma eğilimi*” (DABE), “*dinî partikularizm*” ve “*özsaygı*” ölçekleri uygulanmıştır. “Depremler Allah’ın insanlara açık bir

uyarısındır”, “Uyuşturucu kullanımı ve fuhuş gibi kötü alışkanlıkların temel sebebi inanç eksikliğidir”, “Müslüman toplumların geri kalmasında Yahudilerin parmağı vardır” vb. Likert tipi yedi tutum cümlesinden oluşan DABE ölçeğinin öncelikle KMO değerine (.878) bakılmış, daha sonra ölçeğe faktör analizi uygulanmıştır.

Tablo 1: DABE ölçeğinin faktör yük değerleri ve madde-toplam puan korelasyonları

Madde No	Faktör Yük Değerleri	Madde-Toplam Puan Korelasyonu
1	.82	.82
2	.79	.78
3	.78	.78
4	.75	.74
5	.74	.73
6.	.68	.69
7	.52	.54

Tablo 1’de ölçeğin tek faktörde toplanmış olduğu görülmektedir. Varyansı ise % 53.41’dir. Bu da söz konusu ölçeğin, gençlerin dinî atıflarda bulunma eğilimini ölçme hususunda geçerli olduğu anlamına gelmektedir. Sonra yine ölçeğin iç tutarlılığını ortaya koymaya yardımcı olan madde-toplam puan korelasyonlarının .54 ile .82 arasında değişmesi de onun geçerliliğinin bir kanıtı olarak değerlendirilebilir. Homojenlik endeksini gösteren Alpha Cronbach katsayısı da (.85) ölçeğin istatistiksel açıdan güvenilir olduğunu göstermektedir.

Çalışmamızda 12 tutum cümlesinden oluşan Likert tipi bir özsaygı ölçeği ile dinî etnosantrizmi ölçmeye yönelik üç sorudan oluşan bir dinî partikularizm ölçeğinden de yararlanılmıştır. Söz konusu bu ölçekler daha önce farklı çalışmalarda kullanıldığı için yeniden geçerlilik ve güvenilirlik analizine tabi tutulmamıştır⁵.

⁵⁾ Bk. 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, Yapıcı, Asım, *Gençlerde Dini Kalıp Yargıları*, E. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri 2002.

V. Verilerin Değerlendirilmesinde Kullanılan Yöntem ve Teknikler

Uygulanan anketten elde edilen veriler yüzde, t-testi, tek yönlü ANOVA ve korelasyon teknikleriyle çözümlenmiştir. Ancak şu hususu vurgulamamız gerekir ki, tecrübi din psikoloji çalışmalarında ortaya çıkan sayısal değerler, bu bilim dalının kendine has teori ve yaklaşımlarıyla yorumlanmadığı zaman sadece rakamlar yığımindan ibaret kalabilmektedir. Bu sebeple buradaki istatistikî bulgular, Heider ve Kelley'in ki başta olmak üzere temel atıf kuramlarıyla ve bunları din psikolojisine uyarlanmaya çalışan Spilka, Shaver ve Kirpatrick'in yaklaşımlarıyla yorumlanmaya gayret edilmiştir.

B. TEORİK ÇERÇEVE

I. Atıf Teorisinin Temelleri ve Gelişim Süreci

Bilindiği gibi, insanın fiziksel ve sosyal çevresini nasıl algıladığı ve bu süreçte hangi psikolojik mekanizmaların devreye girdiği meselesi, psikolojinin ve sosyal psikolojinin temel konularından birisidir. Zajonc'a göre, bu konuya bu denli önem verilmesinin sebeplerinden birisi de, bireysel ve sosyal davranışı analiz ederken, bunları harekete geçiren uyarıcıların fiziksel ve objektif özelliklerinin subjektif özelliklerinden daima daha az anlamlı olarak görülmesidir. Bu da hem sosyal yargıların hatalarla dolu olmasından, hem de bilgi işlemede optimal kurallar yerine *temsil edilebilirlik* ve *mevcut verilerden yararlanma* gibi basitleştirici yöntemlerinin kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle bilişsel süreçleri tanımaksızın insanî fiilleri, dolayısıyla sosyal davranışı açıklamanın oldukça güç olduğunu söyleyebiliriz⁶. İşte bu noktada atıf teorisinin önemi ön plana çıkmaktadır. Çünkü temelde motivasyonel bir arka planı olsa da, dile getirilen tüm atıflar, zihinsel süreçlerin bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır.

Atıf teorisine göre, kişiler sosyal olduğu kadar, fiziksel açıdan da çevrelerini kontrol etme ihtiyacı ile güdülenmişlerdir. Bundan dolayı onlar olayların ve

⁶ Jaspars, J. / Hewstone, M., "La Théorie de l'Attribution", *Psychologie Sociale*, Éd. S. Moscovici, PUF, Paris 1996, s. 309.

davranışların sebeplerini anlamak isterler. Bu da onları çeşitli şekillerde nedensel açıklamalarda bulunmaya götürür⁷. Aksi takdirde çevrelerinde olup bitenleri anlama ve açıklama sıkıntısı çekecek olan insan, kendisini bir boşlukta hissedebileceği gibi, bir takım psikolojik rahatsızlıklar içerisinde de girebilir⁸. Frankl'ın ifadesiyle, bu durumda olan bir kişi *varoluşsal bir boşluk* yaşar⁹. Esasen atıf teorisi de bu boşluğun nasıl doldurulduğunu açıklamaya çalışmaktadır. Zira bu teoriye göre, bireylerin yaptığı atıflar, aslında onların yaşadıkları dünyayı tanımlamalarına ve ileriye yönelik öngörülerde bulunabilmelerine imkan vermektedir. Bu anlamda Pittman ve Heller'in de vurguladığı gibi, fiziksel ve sosyal çevre üzerinde psikolojik bir hakimiyet kurma arzu ve ihtiyacıyla motive olan bireyler, bu arzu ve ihtiyaçlarını karşılayabilmek için çeşitli vasıtaların yanında atıf süreçlerini de devreye sokmaktadırlar¹⁰. Şu halde temelde “*niçin*” sorusu üzerine kurulu olan atıfları, bireylerin gözlemledikleri veya yaşadıkları hadiselerin sebeplerini anlama hususunda dile getirdikleri gerekçeler olarak tanımlayabiliriz¹¹.

Atıf teorisi söz konusu olduğunda üç temel kuram dikkat çekmektedir:

-
- ⁷⁾ Bk. Deschamps, “*Attribution et Explication*”, s. 250; Deschamps, Jean-Claude / Beauvois, Jean-Léon, “*Attributions Intergroupes*”, *Séréotypes Discrimination et Relations Intergroupes*, Éd: R. Y. Bourhis, J.-P. Leyens, Mardaga, Liège 1994, s. 107; Deschamps, Jean-Claude, *L'Attribution et La Catégorisation Sociale*, Peter Lang, Berne 1977, s. 10.
- ⁸⁾ Arkonaç, *Sosyal Psikoloji*, s. 124.
- ⁹⁾ Frankl, Victor E., *Duyulmayan Anlam Çılgılığı: Psikoterapi ve Hümanizm*, (Çev. S. Budak), Öteki Yayınları, Ankara 1994, s. 19-20; Frankl, Viktor E., *İnsanın Anlam Arayışı*, (Çev. S. Budak), Edesos Yayınları, Ankara 1991, s. 102-103.
- ¹⁰⁾ Deschamps / Beauvois, “*Attributions Intergroupes*”, s. 107; Deschamps, “*Attribution et Explication*”, s. 248; Leyens, Jacques-Philippe / Yzerbyt, Vincent / Schadron, Georges, *Séréotypes et Cognition Sociale*, Mardaga, Sprimont 1996, s. 234-235.
- ¹¹⁾ Bk. Vallerand, Robert J., “*Les Attributions en Psychologie Sociale*”, *Les Fondements de la Psychologie Sociale*, Éd: R. J. Vallerand, Gaëtan Morin, Paris 1994, s. 263-264; Deschamps, “*Attribution et Explication*”, s. 249; Deschamps / Beauvois, “*Attributions Intergroupes*”, s. 97; Deschamps, J.-C. / Clémence, A., “*La Notion d'Attribution en Psychologie Sociale*”, *L'Attribution Causalité et Explication au Quotidien*, Éd: J.-C. Deschamps, A. Clémens, Delachaux et Niestle, Paris 1990, s. 19-22.

1) *Heider'in Naif Psikoloji Kuramı*: Atıf teorisinin kurucusu olarak da kabul edilen Heider'e göre, insanlar çevrelerini kendilerine ait bir takım naif veya sağduyusal psikolojik teorilerle algılamaya ve anlamlandırmaya çalışırlar, yani onlar sezgilerini kullanarak adeta amatör bir psikolog gibi davranmak suretiyle, gerek başkalarının davranışları, gerekse çevrelerinde meydana gelen olaylar hakkında nedensel teoriler kurarlar ve bunları sınırlar. Çünkü insanlar birbirine benzeyen veya birbirine yakın bir zaman aralığında meydana gelen iki olaydan birini diğersinin sebebi olarak görme eğilimindedirler. Mesela fuhşun veya içki tüketiminin çok arttığı bir yörede bir deprem yaşanırca, bu durumu ilahî bir ceza olarak algılayabilirler. Esasen böyle bir anlayış inançların davranışlara kılavuz olmasından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple kişi belli bir dinî gruba ve onun öğretilerine bağlıysa ya da astrolojiye inanıyorsa, onun tutum ve davranışları açıklanırken bunlar mutlaka hesaba katılmalıdır¹².

2) *Jones ve Davis'in Uyuşan Çıkarımlar Kuramı*: Heider'in görüşlerinden yola çıkan Jones ve Davis'e göre, atıf yapma durumunda olan kişiler, gözledikleri davranış ile bu davranışı ortaya koyan şahısların niyetlerini dikkate alarak yargıda bulunmaktadırlar, yani gözlemci gözlemlediği fiilin aktörün kişilik yapısıyla ve niyetiyle ilişkili olduğunu düşünmektedir. "Bir kişinin şiddet içeren davranışlarının onun saldırgan olma özelliğine atfedilmesini" buna örnek olarak verebiliriz¹³.

3) *Kelley'in Birlikte Değişme Teorisi*: İnsanlar nedensel atıflarda bulunurken ne tür bilgiler kullanırlar? Nedensel atıflar nasıl ortaya çıkmaktadır? *Birlikte değişme teorisinde* bu sorulara cevap arayan Kelley'e göre, gözlemci için elverişli olabilecek bilgi miktarına göre iki farklı süreç söz konusudur. Bunlardan *birincisinde* gözlemci bilgiyi tek bir kanaldan edinmektedir. Dolayısıyla o, "neden ararken" gözlediği davranışın muhtemel sebeplerini göz önünde bulundurur.

¹²⁾ Bk. Jaspars / Hewstone, "La Théorie de l'Attribution", s. 312-314, Deschamps / Clémence, "La Notion d'Attribution en Psychologie Sociale", s. 19-22; Deschamps / Beauvois, "Attributions Intergroupes", s. 101-102.

¹³⁾ Bk. Jaspars / Hewstone, "La Théorie de l'Attribution", s. 314-317; Deschamps / Clémence, "La Notion d'Attribution en Psychologie Sociale", s. 25-29; Deschamps / Beauvois, "Attributions Intergroupes", s. 103-104.

İkincisinde ise gözlemcinin bilgiyi çok çeşitli kaynaklardan edinmesi söz konusudur. Bu sebeple gözlediği sonucun mümkün olabilecek çeşitli sebeplerle birlikte değiştiğini algılayabilmektedir. Mesela Yahudilerin Müslüman toplumların geri kalmasında büyük bir rol oynadığını düşünen bir Müslüman, eğer bu durumu sadece Yahudilerin Müslümanlara yönelik bir tavrı olarak algılsa, farklı bir anlam yükleyecektir. Ama Yahudilerin Hıristiyanlara da böyle davrandığını düşünürse, bu durumda, onun bunu anlamlandırması farklılaşacaktır. Çünkü algılama bağlama göre değişmektedir. Burada ise devreye, *birlikte değişme kuralı* girmektedir. Bu da bireyin ulaştığı bilgiler arasında tutarlılık ve düzen aramasından kaynaklanmaktadır¹⁴.

İlk ortaya çıktığı dönemlerde bireyselci bir yaklaşıma dayalı olarak ele alınan atıf teorisinde, daha ziyade kişiler arası atıflarla ilgilenilmiş, gruplar arası atıf konusu ise pek fazla ön plana çıkarılmamıştır. Ancak, bireylerin davranışlarını anlamada grup aidiyetlerinin önemli bir referans çerçevesi sağladığını ortaya koyan çalışmalarla birlikte, atıf fenomeninin sosyal boyutuyla da ilgilenilmeye başlanmıştır. *Sosyal atıf* olarak da adlandırılan bu tür çalışmalara öncülük yapan araştırmacılardan Deschamps'a göre, bireylerin farklı sosyal kategorilere aidiyetleri onların yaptıkları atıfları etkilemekte ve değiştirebilmektedir. Nitekim yapılan pek çok araştırmada tespit edilmiştir ki, atıflar kendiliğinden ortaya çıkmamakta, hem atfı yapanın, hem de hakkında atıfta bulunulananın sosyal kimlikleri ve grup aidiyetleri atıfların yönünü ve muhtevasını etkilemektedir¹⁵.

Atıf teorisinde önemli yer tutan hususlardan birisi de insanların gerek kendileri gerekse başkaları hakkında yargıda bulunurlarken nesnel davranmadıkları meselesidir. İşte bu noktada atıflara yanlılık ve tarafgirliğin karıştığı

¹⁴⁾ Bk. Jaspars / Hewstone, “*La Théorie de l'Attribution*”, s. 315-317; Deschamps / Clémence, “*La Notion d'Attribution en Psychologie Sociale*”, s. 22-25; Deschamps / Beauvois, “*Attributions Intergroupes*”, s. 102-103.

¹⁵⁾ Bk. Deschamps / Beauvois, “*Attributions Intergroupes*”, s. 111-113; Hewstone, M. / Jaspars, J., “*Relations Intergroupes et Processus d'Attribution*”, *L'Attribution Causalié et Explication au Quotidien*, Éd: J.-C. Deschamps, A. Clémence, Delachaux et Niestle, Paris 1990, s. 200-205.

görülmektedir. Atıf sürecinde cereyan eden en önemli tarafgirlik “*egosantrik*” yanlılıktır. *Failin atıflarında tarafgirlik* ismi de verilen bu durum, kişinin çevresini kendisini merkeze alarak algılamasından kaynaklanmaktadır¹⁶. Egosantrik yanlılıkların bir diğeri ise Ross’un “*temel atıf hatası*” olarak adlandırdığı durumdur. Burada ise gözlemcinin atıflarında yanlı ve tarafgir davranması söz konusudur¹⁷. Bu ise aynı olayı, kişiyi, grubu vs. değerlendirirken gözlemci ile failin atıfları arasında önemli farklılıkların ortaya çıktığı anlamına gelmektedir. *Bu farklılık nereden kaynaklanmaktadır*, sorusuna gelince, buna Jones ve Nisbett; *fail eylemin durumsal gereklerine, gözlemci ise aynı eylemi durağan kişisel eğilimlere atıf yaparak açıklama temayülündedir*, diyerek cevap vermektedir. Bununla birlikte aynı failin farklı algılamasının daha başka sebepleri de söz konusudur. Bir kere fail ile gözlemcinin ellerindeki bilgi farklıdır. Bu da onları aynı eylemi farklı şekillerde yorumlamaya götürmektedir. Ayrıca söz konusu farklılık onların o andaki algısal yönelimlerinden de kaynaklanmaktadır, yani her ikisinin de baktığı odak noktası farklıdır. Zira Stroms’un ifadesiyle “*fail çevreyi gözlemlerken, gözlemci faili seyretmektedir. Dolayısıyla her ikisi de gözlemledikleri şeye farklı atıflar yapmaktadır*”¹⁸. Bu tür egosantrik yanlılıklar kişinin benliğini destekleyen ve onun kendisine olan saygısını koruyan, kısaca *benliğe hizmet eden tarafgirliklerdir*¹⁹. Bununla birlikte atıf sürecinde tezahür eden diğeri bir tarafgirlik ise, kişinin kendi ait olduğu grubunu dünyanın merkezine koyarak diğerlerini buradan hareketle değerlendirmesi sürecinde ortaya çıkan “*etnosantrik*” yanlılıklardır. Buna da *gruba hizmet eden tarafgirlikler* denmektedir. Çünkü burada asıl hedef, grubun değerini ve prestijini koruyarak devam ettirme arzusudur. Bu sebeple her grup aynı durumu kendi bakış açısından farklı farklı

¹⁶) Daha fazla bilgi için bk. Vallerand, “*Les Attributions en Psychologie Sociale*”, s. 288-292.

¹⁷) Bk. Vallerand, “*Les Attributions en Psychologie Sociale*”, s. 292-293; Krş. Leyens / Yzerbyt / Schadron, *Stéréotypes et Cognition Sociale*, s. 235.

¹⁸) Stroms, Michael D., “Enregistrement Video et Processus d’Attribution: Changement de Point de Vue de l’Acteur et de l’Observateur”, *L’Attribution Causalité et Explication au Quotidien*, Éd: J.-C. Deschamps, A. Clémens, Delacheux et Niestle, Paris 1990, s. 139-140.

¹⁹) Hewstone / Jaspars, “*Processus d’Attribution*”, s. 225.

algılamakta ve değerlendirmektedir. Pettigrew tarafından “*son atf hatası*” olarak adlandırılan bu süreç, bireylerin gerek kendi gruplarına, gerekse diğer gruplara yönelik atıflarında etkin bir rol oynamaktadır²⁰. Ancak yargıda hatalı davranma durumunun sadece geniş halk kitlelerine özgü olmadığını da hatırlatmak gerekir. Zira toplumsal yapıda entelektüel ve elit tabaka olarak adlandırılanlar, hatta yargı hataları konusunda çalışma yapan psikologlar bile, sosyal yargılarında hatalı davranabilir²¹.

Şu halde insanların gerek bireysel gerekse sosyal ilişkilerinde sık sık nedensel atıflar kullanması aslında onları psikolojik olarak rahatlatarak, fiziksel ve sosyal çevrelerinde cereyan eden olayları anlama ve anlamlandırmalarına hizmet etmektedir. Böylece özsaygıları yükselen bireylerde çevre üzerinde hakimiyet kurmuş oldukları izlenimini oluşturmaktadır. Hem bugüne hem de geleceğe yönelik öngörülerin temelini oluşturan bu durum, onlara çevreleriyle ilişkilerinde uyumlu davranabilme imkanı vermektedir. Öyleyse, gözlemlenen olayların sebepleri hakkında, genellikle toplumsal bellekte mevcut olarak bulunan, bununla birlikte çoğu kere öznel inançlar olarak dile getirilen nedensel atıfların, insanların “*anlam arama*”, “*sonuçları kontrol altına alma*” ve “*özsaygı ihtiyacına*” cevap verdiğini söyleyebiliriz²².

²⁰) Deschamps / Beauvois, “*Attributions Intergroupes*”, s. 116.

²¹) Jaspars / Hewstone, “*La Théorie de l’Attribution*”, s. 309. Her ne kadar insanı psikolojik olarak rahatlatıcı olsa da, atf sürecinde devreye giren yanlışlıklar kişinin kendisini aldatması şeklinde değerlendirenler de vardır. Bk. Kuşat, Ali, “Psikolojik Bir Olgu Olarak Kendini Aldatma ve Dini İnançla İlişkisi”, *Dini Araştırmalar III / 8*, Ankara 2000, s. 105-106.

²²) Krş. Spilka / Shaver / Kirpatrick, “*Din Psikolojisi Açısından*”, s. 173; Küçükcan / Köse, *Doğal Afetler ve Din*, s. 67-68.

II. Dinin Yaşanan ve Gözlemlenen Hadiseleri Anlamlandırmaya Etkisi

Spilka ve arkadaşlarının belirttiği gibi, atıf teorisinin temel öngörütleri dinî izah ve atıfların araştırılması hususunda zengin bir başlama noktası oluşturmaktadır²³. Çünkü gerek bireysel gerekse toplumsal olarak kabul edilip içselleştirilen dinî inançlar, farklı şekillerde de olsa, inananların hem ruhsal ve zihinsel dünyalarına, hem de tutum ve davranışlarına sürekli olarak etkide bulunmaktadır. Ayrıca her din kendine özgü karakteri ile bir yandan inananların bireysel ve sosyal hayatlarında yaşadıkları olumlu ve olumsuz gelişmeler hakkında çeşitli açıklamalarda bulunurken, bir yandan da fiziksel dünyada cereyan eden hadiselerle getirdiği izahlarla insanların içten içe aradığı “*niçin*” sorusuna alternatif cevaplar vermektedir. Başka bir deyişle, mensuplarına belirli bir dünya görüşü kazandıran dinler, fiziksel ve sosyal hadiselerin “*niçin*” belirli şekillerde tezahür ettiğini konusunda bir kavrayış sunmaktadır²⁴. Bu sebeple her dinî yapı içerisinde dolaylı ya da dolaysız bir şekilde dinî inanışlara dayanan atıfları bulabilmek mümkündür. Esasen dinler mensuplarına sundukları inanç esasları, dünya görüşü, sosyal kimlik vs. ile hangi atıfların nerede ve nasıl kullanılabileceğine zemin hazırlayabilmektedirler.

Birey günlük hayatı içerisinde tesadüfi veya ansızın gelişen nedenini bilmediği bir takım hadiselerle karşı karşıya kalabilir. Kendisinin ya da yakın bir arkadaşının trajik bir kaza geçirmesi, doğal afetlere maruz kalmak, çaresiz bir hastalığa yakalanmak gibi istenmeyen durumlarla karşılaşan kişiye dinî inancı dayanabilme gücü ve direnci sağlar. Böyle hallerde, “*kadere, dolayısıyla da Tanrıya atıf yapılarak açıklamalarda bulunmaya veya Tanrı insanı sınamakta ya da*

²³⁾ Bk. Spilka / Shaver / Kirlpatrick, “*Din Psikolojisi Açısından*”, s. 174. Bilindiği kadarıyla 1970’li yıllara kadar yapılan atıf çalışmalarında insanların dinî referans ve kavramlara ne ölçüde ve niçin müracaat ettikleri meselesi pek fazla dikkate alınmamıştır. 1975’te Proudfoot ve Shaver’in atıf teorisini din psikolojisine uyarlama girişimiyle birlikte, atıfların dinî yönü daha çok ön plana çıkarılmaya çalışılmış ve dinî inançların atıfların muhtevası ve dile getirilme sıklığını ne oranda etkilediği meselesi ele alınmaya başlanmıştır. Bk. Küçükcan / Köse, *Doğal Afetler ve Din*, s. 69-70.

²⁴⁾ Melsin, Michel, *L’expérience Humaine du Divin*, CERF, Paris 1988, s. 48.

cezalandırarak terbiye etmektedir” türünden çok çeşitli izahlara zemin hazırlayan dinler, insanın yaşadığı zorluklarla baş edebilmesine imkan vererek onların ruhsal ve zihinsel dengesini yeniden kurmasına yardımcı olmaktadır²⁵. Bununda ötesinde dinlerin insanın anlama ihtiyacına da cevap vererek, hadiseler karşısında sebep-sonuç ilişkisi kurmayı kolaylaştırdığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda kader inancı, Allahın lütfu ve adaleti, azizler, veliler, koruyucu melekler, kötülük düşünen ruhlar, dualar, ibadetler ve kutsal metinlerde geçen ifadelerin inananların yaşadıkları dünyayı anlamlandırmalarına zemin hazırladığı rahatlıkla ifade edilebilir²⁶. Çünkü Gorsuch, Pargament, Ritzema ve Spilka başta olmak üzere pek çok din psikologunun da belirttiği gibi; din, insanın sadece kutsalla ilişkilerine dayanan içsel bir yaşayıştan ibaret değildir. Bunlarla birlikte o, daha geniş bir yelpazede bir *anlamlandırma sistemidir*. Esasen bu özelliğinden dolayı dinler mensuplarına günlük hayatta meydana gelen çok çeşitli olayların yorumu için “*bir referans çerçevesi*” temin etmektedir. Buna göre, dinin temel işlevlerinden birisi de, insanların fiziksel ve sosyal çevresinde meydana gelen hadiseleri anlama ve anlamlandırmalarına yardım ederek, onların dış dünyayı kontrol edebilmelerine imkan vermesidir²⁷. Atıf teorisinin de temelini oluşturan bu olgu, bizi, ferdin anlam arayışı ve anlamlandırma ihtiyacına götürmektedir. Çünkü insan, Frankl’ın da

²⁵ Krş. Yaparel, “*Depresyon ve Dini İnançlar*”, s. 278-279; Köktaş, Emin, *Türkiye’de Dini Hayat*, İşaret Yayınları, İstanbul 1993, s. 46. Daha fazla bilgi için, bk. McIntosh, Daniel M., “Religion-as-Schema, With Implications for the Relation Between Religion and Coping”, *The Psychology of Religion: Theoretical Approaches*, Ed. B. Spilka, D. N. McIntosh, Westview Pres, Colorado 1997, s. 171-183; Pargament, Kenneth I. / Park, Crystal L., “In Times of Stres: The Religion-Coping Connection”, *The Psychology of Religion: Theoretical Approaches*, Ed. B. Spilka, D. N. McIntosh, Westview Pres, Colorado 1997, s. 43-53; Chapman, Laurie, “Regard Sur La Souffrance, Une Perspective Islamique”, *Nouveau Dialogue* 123, 1999, s. 8-10, <http://pages.ca.inter.net/~csrm/nd123/chapman.html>

²⁶ Konu ile ilgili bk. Spilka / Shaver / Kirlpatrick, “*Din Psikolojisi Açısından*”, s. 173; Pohier, J. M., *Psychologie et Théologie*, CERF, Paris 1967, s. 165-205.

²⁷ Bk. Spilka / Shaver / Kirlpatrick, “*Din Psikolojisi Açısından*”, s. 174; Yaparel, “*Depresyon ve Dini İnançlar*”, s. 278-279; Karaca, Faruk, “Dindarlığın Fonksiyonelliği Üzerine”, *Dini Araştırmalar* 6 / 16, Ankara 2003, s. 79.

belirttiği gibi, sürekli anlam arayışı içerisinde olan bir varlıktır²⁸. O, niçin yaratıldığı, nereden gelip nereye gittiği ve niçin bu dünyada bu hayatı yaşadığı gibi sorulara içten içe cevap ararken, aslında varlığına bir anlam vermek istemekte ve yaşantısına en azından kendi ölçülerine göre bir değer katabilmeyi arzulamaktadır²⁹. Hemen hemen her dinî sistemin bu sorulara kendi getirdiği dinî-dünya görüşü çerçevesinde bir takım cevaplar sunduğunu da görmekteyiz. Başka bir deyişle, daha yakın döneme kadar psikoloji bu sorularla pek ilgilenmezken dinlerin şu ya da bu şekilde, ama sürekli olarak bunlara cevap vermeye çalıştığını söyleyebiliriz. Kuşkusuz dinler hem bu sorulara cevap vermekte hem de bir adım daha öteye giderek kişinin kutsalla ilişkisini tesis etmek suretiyle günlük hayata bir amaç ve değer yükleme işlevini üstlenmektedir³⁰. Çünkü Geertz'in de belirttiği gibi, *insanlarda çok güçlü motivasyonlar ve eğilimler oluşturan dinler, her şeyden önce, bireylerin dünyevî hadiseleri ve tecrübeleri değerlendirmelerine ve anlamlandırmalarına zemin hazırlayan sembolik bir bütünlük*³¹ olarak kabul edilebilir. Sonra Weber'i takip ederek söyleyecek olursak, dinî inançlar yaşamı anlamlı kılmakta ve beklentiler ile yaşam arasındaki mesafeyi yakınlaştırmaktadır³². Hemen hemen aynı hususu vurgulayan Luckmann dinlerin en azından “*gerçekliği yorumlama*”, “*kimliğin tanımını yaparak insanı oraya yerleştirme*” ve “*günlük hayat için bir rehber sunma*” biçiminde özetlenebilecek üç temel işleve sahip

²⁸) Bk. Frankl, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı*, s. 23; Spilka / Shaver / Kirpatrick, “*Din Psikolojisi Açısından*”, s. 176.

²⁹) Yalom, Irvin, *Varoluşçu Psikoterapi*, (Çev. Z. İ. Babayiğit), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2001, s. 256-257; Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, Ankara 1993, s. 115-117; Bahadır, Abdülkerim, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 20; Yapıcı, Asım, *İslam'da Tövbe ve Dini Yaşayıştaki Rolü*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997, s. 274.

³⁰) Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, (Çev. A. Çoşkun), İnsan Yayınları, 1993, s. 58; Argyle, M., “*Dinin Yedi Psikolojik Temeli*”, (Çev. Mehmet Dağ), *Eğitim Hareketleri* 23 / 272-273, 1978, s. 12.

³¹) Bk. Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Hutchinson, London 1975, s. 90-91.

³²) Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam*, (Çev. Y. Aktay), Vadi Yayınları, Ankara 1991, s. 69.

olduğunu söylemektedir³³. Söz konusu bu işlevler ise *dinin inanan insanın hayatına anlam, güzellik ve yaşamaya değer nitelikler katmasından*³⁴ beslenerek şekillenmektedir³⁵.

Şerif Mardin de dinin üç fonksiyonu olduğundan bahsetmektedir. *Birincisi*, dinî inançların fertlerin açıklamakta zorluk çektiği pek çok hadiseye farklı izahlar getirmesidir. *İkincisi*, insanlara kültürel açıdan çevrelerini özel bir takım algı kalıplarıyla görmelerini sağlayacak kavramsal bakış açısı ve bir izafet çerçevesi sunmasıdır. *Üçüncüsü* ise, toplumun ve kültürün yapısal açıdan devamlılığını sağlamasıdır. Aslında burada söz konusu edilen her üç fonksiyon da birbiriyle çok yakından ilişkilidir. Ancak bunlardan ilk ikisi bizi yakından ilgilendirmektedir. Çünkü insan bir yandan din aracılığıyla kişisel açıdan bir güvenlik mekanizması geliştirirken, öte yandan da dinler toplumsal açıdan mensuplarının dünyayı algılama ve anlayabilmelerine yarayan bir model temin etmektedir³⁶. Başka bir deyişle, her din bir dünya görüşünü beraberinde getirmekte, bu da kültür içerisinde özümseyerek bireylerin zihinsel ve ruhsal yapılarını etkileyip şekillendirmekte ve onlara neyi nasıl görmeleri gerektiğine dair kılavuzluk yapmaktadır. Bu anlamda dinleri kendisine inananlara bir algı kalıbı veren, bir referans çerçevesi sağlayan, bunu da kutsalla ilişkili olarak yapan bir sistem olarak değerlendirebiliriz³⁷. Şu halde dinî inançlar bir yandan insanların yaşadığı *hüsran, acı ve kötülüklerin*

³³) Krş. Vergote, Antoine, *Din İnanç ve İnançsızlık*, (Çev. V. Uysal), MÜİFV Yayınları, İstanbul 1999, s. 91.

³⁴) Jung, Carl Gustav, *Din ve Psikoloji*, (Çev. C. Şişman), İnsan Yayınları, İstanbul trz, s. 143.

³⁵) Burada Pargament'in görüşlerini hatırlamada da fayda vardır. Ona göre, din "içtenlik ve kimlik", "huzur ve gelişim", "rahatlama ve kendini frenleme", "problem çözme ve umut" ve "ruhsal fonksiyon" olmak üzere beş temel psikolojik işleve sahiptir. Bunların hemen hemen hepsi de atıf süreciyle yakından ilişkilidir. Bk. Pargament, Kenneth I, "Tanrım Bana Yardım Et: Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru", (Çev. A. Albayrak), *tabula rasa* 3 / 9, Isparta 2003, s. 217.

³⁶) Bk. Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul 1995, s. 65, 157; Ward, Keith, "Anlam Meselesi ve Din", *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı*, (Çev. G. Varım), Ed. J. Runzo, N. M. Martin, Say Yayınları, İstanbul 2002, s. 33-62.

³⁷) Daha fazla bilgi için, bk. Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, (Çev. Ü. Günay), MÜİFV Yayınları, İstanbul 1995, s. 76-81; Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 230-231; Çelik, Celalettin, *Şehirleşme ve Din*, Çizgi Kitabevi, Konya 2002, s. 217-221.

dünyanın temel karakteristiklerinden olmadığını kendi üslubu ile ortaya koymakta, öte yandan da yaşanan olumsuzlukların izahını kutsalla ilişkili bir şekilde daha farklı bir gerçeklik alanına atfetmekte ve inananlardan da bu tür açıklamaları kabul etmelerini talep etmektedir. Böylece insanın *hüsran*, *acı çekme* ve *kötülükler* karşısında yaşayacağı duygusal, zihinsel ve varoluşsal sıkıntılarının üstesinden gelmesine zemin hazırlanmaktadır³⁸. Bu da dinî inançların bireye günlük hayatında karşılaşması muhtemel sıkıntılarla baş edebilmesine imkan veren psikolojik bir direnç sağladığı anlamına gelmektedir³⁹. Bu konu üzerinde en çok duranlardan birisi olan Weber, dinî inançların hem istenmeyen bireysel ve sosyal fiilleri, hem de fiziksel çevrenin etkisiyle maruz kalınan olumsuzlukları haklılaştırıp meşrulaştırdığını ifade etmektedir⁴⁰. İnsanın kendisine kurduğu dünyaya anlam katan, onu meşrulaştıran ve hatta kutsal bir üslup içinde kozmikleştirilen dinlerin bizzat kişiye hitap ederek onun hayatını anlamlı bir düzen içerisine yerleştirdiğini söyleyen Berger de⁴¹ dinî inançların insanların hem anlam arayışlarına hem de anlamlandırma arzularına cevap verdiğini ortaya koymaktadır. Aslında din sadece bunlara cevap vermemekte, aynı zamanda, varlığın ve kültürün ayrılmaz parçası olan anlam yoğunluğunun koruyuculuğunu da yapmaktadır⁴². Bu ise dinlerin, dünyanın belirsizlik ve bilinemezliğini belli bir tarzda belirlilik, hatta belirlenebilirliğe yönelten *nihai sözü* söylemesiyle ilişkilidir⁴³.

³⁸) Oser, Fritz / Gmünder, Paul / Ridez, Louis, *L'homme: Son Développement Religieux*, CERF, Paris 1991, s. 20; Melsin, *L'expérience Humaine du Divin*, s. 23, 58.

³⁹) Bk. Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, s. 56-61.

⁴⁰) Turner, *Max Weber ve İslam*, s. 69.

⁴¹) Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 56.

⁴²) Bk. Vergote, Antoine, "Equivoques et Articulation du Sacré", *Archivio di Filosofia*, (Diretto da: E. Castelli), Istituto di Studi Filosofici, Roma 1974, s. 488. Vergote, dinin insanın entelektüel merakına ve anlam ihtiyacına cevap verdiği, ama bunu dinin ve dindarlığın asıl temeli gibi görmenin yanlış olduğu kanaatindedir. Daha fazla bilgi için, bk. Vergote Antoine, *Psychologie Religieuse*, Bruxelles 1966, s. 135-138; Vergote, *Din İnanç ve İnançsızlık*, s. 91-93.

⁴³) Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat*, s. 45; Glock, Charles Y., "Dindarlığın Boyutları Üzerine", *Din Sosyolojisi*, (Ter. M. E. Köktaş), Der. Y. Aktay, M. E. Köktaş, Vadi Yayınları, Ankara 1998, s. 261-262.

Aslına bakılırsa dinin işlevlerine yönelik olarak dile getirilen bütün bu yaklaşımlar, büyük ölçüde fiziksel ve sosyal çevrelerini anlamlı ve düzenli görme ihtiyacı içerisinde olan insanların dünyanın şans eseri idare edildiği, kendileri için anlamsız, önemsiz ve kaotik bir karakter arz ettiği düşüncesine asla tahammül edemedikleri fikrine dayanmaktadır⁴⁴. Çünkü Geertz'in de belirttiği gibi yaşanan *hüsranlar*, *acılar* ve *kötülükler* dünyanın anlamsız, hayatın da adeta gereksiz olduğu düşüncesini körükleyebilir⁴⁵. Dinler ise modern bilimin açıklayamadığı bu tür olumsuzluklara en azından inananlar açısından doyurucu ve kabul edilebilir izahlar getirmektedir. Bu anlamda dinî inançların sıra dışı, beklenmedik olay ve tecrübelerle karşı en azından potansiyel olarak bir açıklama getirmeye çalıştığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Hatta dinler bu sıra dışı olaylar ve tecrübeler kategorisini daha da genişleterek ölüm, doğal afetler ve daha pek çok dramatik durumu da buna dahil etmektedir⁴⁶. İnsanlar da psikolojik olarak bunların açıklanmasına ihtiyaç duyduğu için dinin sunduğu izah tarzları özellikle inananlar açısından biricik ve vazgeçilmez bir niteliğe sahiptir. Bu da dinî inançların her ne kadar deneysel olarak ispatlanamasa da, inananlar tarafından hakikat olarak, hatta tecrübî olandan bile daha gerçek olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır⁴⁷. Çünkü Eliade'ın da dediği gibi, varolmayı ve kuvvet bakımından doymun bir hale gelmeyi arzulayan insan için kutsal, içinde güç, etkinlik, hayat ve üretkenliği barındıran asıl *gerçekliği* temsil etmektedir⁴⁸.

Dinlerin mensuplarının zihinsel yapılarını şekillendirme sürecinde bireylerin içinde yetiştiği kültürün ürünü haline nasıl geldiği meselesine gelince, burada, sosyo-kültürel faktörlerle birlikte sosyalleşme sürecinin önemini özellikle vurgulamak gerekir⁴⁹. Sosyo-kognitif açıdan bu sürecin nasıl geliştiği hususunda

⁴⁴) Hamilton, M. B., "Din ve Anlam", (Çev. A. Vahap Taştan), *E. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi IX*, Kayseri 2000, s. 530.

⁴⁵) Bk. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, s. 91-92.

⁴⁶) Hamilton, "Din ve Anlam", s. 530.

⁴⁷) Willaime, Jean-Paul, *Sociologie des Religions*, PUF, Paris 1995, s. 116.

⁴⁸) Eliade, Mircea, *Kutsal ve Dindışı*, (Çev. M. Ali Kılıçbay), Gece Yayınları, Ankara 1991, s. 9.

⁴⁹) Bk. Vergote, *Psychologie Religieuse*, s. 225.

Berger'in açıklamaları oldukça ikna edicidir. Berger'e göre insan açısından dış dünya bizzat onun kendi aktiviteleriyle biçimlendirilen eksik ya da açık uçlu bir dünyadır. Bu sebeple o, kendi kendisine bir dünya oluşturmak zorundadır. Bu durum aslında insanın eksik ve yetersiz doğmasından, sürekli gelişme ve olgunlaşma ihtiyacı içerisinde olmasından kaynaklanmaktadır, yani insan kültürel yapıda mevcut olanları kendince özümseyecek ve buradan hareketle kendine yeni bir dünya kuracaktır. Bu yeni dünyanın oluşması, *dışsallaşma*, *nesnelleşme* ve *içselleşme* süreçlerinden geçerek şekillenir⁵⁰. İşte burada söz konusu olan bu üç süreçle kişi bir yandan içinde yetiştiği dinî ve sosyo-kültürel değerleri özümseyerek bir nevi kendi kültürünün ürünü olurken, öte yandan da bunları kendi psikolojik yapısıyla harmanlayarak kendisine özgü bir hale getirmektedir. Böylece insan kendisi için temeli sosyo-kültürel ve dinî değerlere dayalı, ama kendi biricikliğini de yansıtan ruhsal ve zihinsel bir dünya kurmaktadır. İnsanın kendi ürünü olan bu dünya aynı zamanda kendisini meydana getirenlere etkide bulunan dışsal bir gerçekliktir. Başka bir deyişle insan kendisine sosyal bir dünya yaratır, ancak zamanla dışsal ve bağımsız bir gerçeklik haline gelen bu dünya kişiyi sürekli etkilemeye devam eder. Böylece dış dünya birey için anlamlı bir hale gelir. Sürecin bu şekilde işlemlerini de normal karşılamak gerekir. Çünkü insanlar kalıtsal olarak dış dünyada cereyan eden hadiselerle anlamlı bir düzen yükleme ihtiyacı içerisinde⁵¹. Bu ihtiyaç ise onları fiziksel ve sosyal çevrelerinde cereyan eden olaylara muhtemel sebepler atfederek, dış dünyayı en azından psikolojik açıdan kontrol altında tutmaya sevk etmektedir. İşte bu noktada atıfların önemi ortaya çıkmaktadır. Çünkü atıflarla kendisine bireysel ve sosyal bir dünya kuran insan, böylece yaşadığı hadiseleri hızlı bir şekilde anlamaya ve anlamlandırmaya başlar⁵².

⁵⁰ Krş. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 29-30.

⁵¹ Bk. Hamilton, "*Din ve Anlam*", s. 533; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 115-117.

⁵² Watts, Fraser / Williams, Mark, *The Psychology of Religious Knowing*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, s. 117.

Esasen bu da dinlerin, mensuplarına dış dünyayı algılamaya zemin hazırlayan kognitif bir şema vermesinden kaynaklanmaktadır⁵³.

Buraya kadar söylenenleri toparlayacak olursak, dinin insan hayatına iki açıdan anlam verdiğini söyleyebiliriz: *Birincisi* onun varoluşsal kaygılarına yönelik sorulara verdiği cevaplarla ilişkilidir. Dinlerin niçin varız, niçin bu dünyada bu hayatı yaşıyoruz, kainat niçin yaratıldı, gibi sorulara getirdiği açıklamalar ve bu bağlamda insanın bu hayatı yaşamaya değer bulup bulmaması, dinin inanç ve öğretilerini kabul etmekle ilişkili olarak anlam kazanmaktadır. Dinin insan hayatına verdiği *ikinci* anlam ise, onun fiziksel ve sosyal çevresinde cereyan eden hadiselerle atfettiği manalarla ilişkilidir. Aslında birincisine *anlam arayışı* veya *anlam kaygısı*, ikincisine ise fiziksel ve sosyal çevreyi kendisi için anlaşılır kılmaya dayalı *anlamlandırma arzusu* diyebiliriz. Bir yönüyle bu ikisinin birbirleriyle ilişkili olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira insan dinin kendisine sunduğu cevaplarla ilişkili olarak dış dünyayı anlamlandırmaya çalışmaktadır. İşte burada dinin ilahî yönüyle insanî tarafının iç içe girmesi söz konusu olmaktadır. İlahî açıklamalar, bunları kabul edip inananlar tarafından içselleştirilerek kendi zihinsel kalıplarına göre yeniden şekillenerek yeni bir form kazanmaktadır⁵⁴. Dış dünyada cereyan eden hadiselerle yapılan nedensel atıfların dinî temelini de burada aramak gerekir. Ayrıca dini bakış açısı kültürel yapıda yaygın bir şekilde bulunduğu için orada büyüyen kişiler, ister istemez, dinî atıfları öğrenirler⁵⁵. İnsanın merak eden, sebepleri arayan, ama bu arada problemin asıl kaynağı üzerinde uzun uzadıya düşünmeye hem yeterli zamanı olmayan, hem de kendisine anlamsız görünen hadiseleri anlamlı bir hale getirmeye çalışan bir varlık olduğu

⁵³⁾ Daha fazla bilgi için, bk. McIntosh, “*Religion-as-Schema*”, s. 171-183; Godin André, *Psychologie des Expérience Religieuse: La Desir et la Réalité*, Le Centurion, Paris 1981, s. 74-76.

⁵⁴⁾ Bu yaklaşım dinin sadece özcü veya sadece işlevselci açıdan tanımlanamayacağı fikrine dayanmaktadır. Çünkü kutsal ve tabiatüstü ile ilişkili olan dinler; inananların ruhsal, zihinsel ve toplumsal hayatlarına belirli bir yön ve şekil verici bir fonksiyona sahiptir, yani dinin özü ile işlevi iç içedir. Bk. Willaime, *Sociologie des Religions*, s. 120; Birand, Kamiran, “Dinin Mahiyeti Üzerine”, *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi VI*, Ankara 1959, s. 130- 134.

⁵⁵⁾ Spilka / Shaver / Kirlpatrick, “*Din Psikolojisi Açısından*”, s. 179.

düşünülecek olursa, onun niçin nedensel açıklama peşinde olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Bu noktada dinî içerikli atıfların üç kısımda değerlendirilebileceğini söyleyebiliriz: *Birincisi*, ani yaşanan fiziksel ya da sosyal değişikliklerin ilahî bir alemin müdahalesine veya tabiatüstü bazı unsurlara atfedilerek açıklanmasıdır. Depremlerin Allah'ın insanlara açık bir uyarısı ya da bir iyilik veya bela ile karşı karşıya kalındığında hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine inanmak gibi günlük hayatı etkileyen hadiselerde doğrudan ilahî aleme yönelik olarak dile getirilen atıflar bu grupta değerlendirilebilir. Bu tür nedensellik arayışları hem kişisel memnuniyet ve sıkıntılarda hem de toplumu ilgilendiren hadiselerde gündeme gelebilir. *İkincisi*, mevcut dinî-toplumsal yapıda meydana gelen olumsuzlukların öteki dinî-sosyal grupların kasıtlı müdahalesiyle cereyan ettiği inancına dayalı atıflardır. Sosyal atıf olarak da adlandırılan bu tür açıklamalara göre, istenmeyen gelişme ve hadiseler aslında gizli hesaplar peşinde olan ve sürekli entrikalar çeviren çeşitli dinî grupların amaçlarına hizmet etmektedir. Geri kalmış olmayı Yahudilerin veya Hıristiyanların çok çeşitli faaliyetlerine bağlayarak açıklamaya çalışmak bu kapsamda ele alınabilir. Çünkü bu tür ifadeler, dinî-toplumsal hayatı etkileyen hadiselerden diğer dinî grupların sorumlu olduğu anlayışını ön plana çıkarmaktadır. *Üçüncüsü* ise, yaşanan olumsuzlukların, kötülüklerin, fenalıkların, başarısızlıkların vs. ait olunan gruptan kaynaklandığı düşüncesine dayanan atıflardır. Bunlar temelde iç grubu tenkide yöneliktir, yani istenmeyen gelişmelerin sebebi bizzat grubun kendisidir. Mesela ülkemizin geri kalmışlığının sebebi olarak İslam dininden uzaklaşmış olmayı göstermek ya da geri kalmanın sebebini bizzat İslam dininde aramak bu tür atıflar içerisinde yer almaktadır.

Burada söz konusu edilen dinî atıfları harekete geçiren sürecin ne olduğu, insanların hangi şartlarda bunlara daha çok müracaat ettiği meselesine gelince, şunları söyleyebiliriz: Bir ülkede yaşanan siyasî istikrarsızlıklarda, ekonomik kriz ve çöküntü durumlarında, kaza ve belalarda, tabii afetlerde, savaşlarda, dinî, kültürel ve etnik kimliği tehdit ettiği düşünülen hadiselerde, toplumsal ve kişisel

başarı ya da başarısızlıklarda dinî atıfların daha çok dile getirildiği görülmektedir⁵⁶. Çünkü Wainer'in de belirttiği gibi istenmeyen ve beklenmeyen olayların meydana gelmesi insanlarda buna sebep olan şeyi bulma arzusunu harekete geçirmektedir⁵⁷.

Ayrıca insanların dinî sebeplere dayanan atıfları kullanma düzeylerinin birbirlerinden oldukça farklılık arz edeceğini de söylemek durumundayız. Genelde dindar insanlar dinî atıfları daha çok kullanmaya meyillidir⁵⁸. Bununla birlikte daha az dindar görünen, dinî hayatla ilişkileri daha zayıf olan, hatta kendileri için dinin hiçbir anlam ifade etmediği bazı kişiler de dinî atıfları kullanmaya eğilimli olabilir. Toplumların geleneksel, geçiş ya da modern bir yapılanma göstermesi de kullanılan atıfların içeriğini ve kullanılma sıklığını etkileyebilir. Özellikle sekülerleşen dünyada insanların dinî atıfları kullanma oranlarının gittikçe azaldığı ve daha da azalacağı düşünülebilir. Ama bunlar hayatı birey için anlamlı ve kontrol edilebilir kılan hususlar olduğu için dinî izah tarzlarının tamamen yok olacağını iddia etmek de mümkün değildir. Ancak dinle ilişkili olan atıfların genellikle dinin etkisini üzerinde hisseden kişilerde daha fazla olacağı, dinî içerikli olmayan atıfların ise farklı tonlarda da olsa dine önem veren ve vermeyen herkeste gözlenebileceğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu noktada yapılan atfın dinî mi yoksa din dışı sebeplerden mi beslendiği hususunda bir karar vermek zor değildir. Bunun tespit edilebilmesi için *atfedenin özellikleri*, *atfedenin içinde bulunduğu durum*, *olayın özellikleri* ve *olayın cereyan ettiği ortam* olmak üzere dört temel faktöre dikkat edilmesi meseleyi anlamada yeterli olabilir. Başka bir deyişle, atfedenin dini, Tanrıyı ve sosyal hayatı algılama ve değerlendirmesi, dindar bir kişi olup olmaması, dinî tutumlarının kuvvetli ya da zayıf olması, içe ya da dışa dönük dindarlık eğilimi göstermesi, dinî dogmatizm, dinî fanatizm ve kişisel özsaygı düzeylerinin yüksek veya düşük olması atfedenin özelliklerinden hareketle atfın dinî ya da seküler bir içeriğe sahip olup olmadığını anlamaya imkan vermektedir.

⁵⁶) Spilka / Shaver / Kirpatrick, “*Din Psikolojisi Açısından*”, s. 177-178; Küçükcan / Köse, *Doğal Afetler ve Din*, s. 66-67.

⁵⁷) Arkonaç, *Sosyal Psikoloji*, s. 143-144.

⁵⁸) Yaparel, “*Depresyon ve Dini İnançlar*”, s. 277.

Atfedenin grup baskısı altında bulunup bulunmaması, konu hakkında yeterli derecede nesnel bilgiye sahip olup olmaması, o andaki dinî uyarıcıları algılama düzeyi, mutlu-mutsuz, sevinçli-öfkeli olması vs.de atfın muhtevasını belirlemeye hizmet etmektedir. Olayın beklenen ya da beklenmeyen, hızlı ya da yavaş bir şekilde gelişmesi, yaşanan tecrübelerin kişiyi doğrudan ilgilendirip ilgilendirmemesi, kısaca olayın özellikleri de bu hususta belirleyici bir role sahiptir. Nihayet olayın kutsal kabul edilen bir zamanda ya da mekanda gerçekleşmesi veya dua ve sadaka başta olmak üzere ibadetlerin ifasından sonra meydana gelmesi de atfın içeriğinin dinî olup olmamasını etkileyen faktörlerdendir⁵⁹. Burada dikkat çekilen dört husus, atfın nerede, ne zaman ve nasıl yapılacağına içinde bulunulan şartlara bağlı olarak şekillendiğini ortaya koymaktadır. Bu da aslında mevcut durumun nasıl algılandığı ile alakalıdır. Bu durumu John Hick, *insanın hadiseleri nasıl algılayacağı ve anlamlandıracağı içinde bulunduğu ortama göre değişmektedir*⁶⁰, diyerek açıklamaktadır.

Bu arada içsel veya dışsal sebeplere atfederek açıklamalar yapmanın dinî izah tarzları için de geçerli olduğunu belirtmeliyiz. *Denetim odağı* kavramı ile dile getirilen bu duruma göre, insanlar yaşadıkları, gözlemedikleri veya duydukları hadiseleri bazen empirik olarak denetleyemedikleri bir takım tabiatüstü güçlere, bazen de bizzat kendilerine ya da kendilerinin kontrolü altında bulunan çeşitli faktörlere atfederek açıklamaya çalışabilirler. Bireyin nerede içsel nerede dışsal atıfları ön plana çıkaracağı meselesine gelince, bunun kişisel özsaygı ile ilişkili olduğunu söylemeliyiz. Çünkü hangi denetim odağı özsaygı ihtiyacına cevap

⁵⁹ Atfın muhtevasını belirleyen faktörlerle ilgili, bk. Spilka / Shaver / Kirpatrick, “*Din Psikolojisi Açısından*”, s. 181-189; Küçükcan / Köse, *Doğal Afetler ve Din*, s. 72-76. Yalom insanın anlam arayışını “kozmik anlam” ve “dünyevî anlam” olmak üzere iki kısımda değerlendirmektedir. Bk. Yalom, *Varoluşçu Psikiyatri*, s. 663. Atıfların dini ya da din dışı içerikli olmasını bununla ilişkilendirmek mümkündür. Buradan hareketle kozmik anlamı ön planda tutanların dinî içerikli atıfları, dünyevî anlamı tercih edenlerin ise seküler atıfları daha çok kullanma eğiliminde oldukları söylenebilir.

⁶⁰ Hick, John, “Hayatın Dinsel Anlamı”, *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı*, (Çev. G. Varım), Ed. J. Runzo, N. M. Martin, Say Yayınları, İstanbul 2002, s. 404.

veriyorsa birey onu tercih etmektedir⁶¹. Şu halde ferдин ruhsal, zihinsel ve sosyal açıdan içinde bulunduğu ortam, onun hem dinî atıfları kullanma eğilimini, hem de söz konusu atıfların içeriğini belirlemeye hizmet etmektedir, diyebiliriz.

C. BULGULARIN ANALİZİ

Lisans düzeyinde eğitim gören ve sadece % 7.93'ü İlahiyat Fakültesinde din eğitimi alan, % 92.07'si ise diğer fakülte ve bölümlerde öğrenim gören gençlerin dış dünyada cereyan eden fiziksel ve sosyal hadiseleri nasıl algılayıp açıkladıkları ve bunları hangi sebeplere bağladıkları meselesinin, atıflarda dinî izah tarzlarının tercih edilme sebepleri ve kullanılma sıklığı hakkında bir ön fikir vereceği kanaatindeyiz. Bu sebeple gençlerin DABE ölçeğinde yer alan maddelere yüzde itibariyle nasıl cevap verdiklerini incelemek istiyoruz. Böyle bir hareket tarzı hem ölçekte yer alan atıf cümlelerine ne düzeyde iştirak edildiğini gösterecek, hem de daha sonra yapacağımız eğilim analizini ve buradan elde edeceğimiz bulguları yorumlamamıza imkan verecektir.

Tablo 2'ye yakından bakacak olursak, buradaki maddelerin yukarıda bahsettiğimiz üç farklı atıf türü içerisinde değerlendirilebileceğini görürüz. Çünkü tabloda yer alan 2. ve 3. maddelerde yaşanan ve yaşanması muhtemel olan olumsuzluklar tabiatüstü sebeplere, özellikle de ilahî alemin müdahalesine bağlanmaktadır. 4, 5 ve 7. maddelerde ise diğer dinî sosyal grupların planlı ve programlı bir şekilde İslam toplumuna zarar verdiği anlayışı hakimdir. Bu ise olumsuzlukların diğer dinî gruplara atfedilmesi anlamına gelmektedir. 1. ve 6. maddelere gelince, burada ise, yaşanan sıkıntılara sebep olarak bizzat ait olunan grubun tutum ve davranışları gösterilmektedir.

⁶¹) Bk. Godin, *Psychologie des Expérience Religieuse*, s. 36-37; Beit-Hallahmi, Benjamin / Argyle, Michael, *The Psychology of Religious Behaviour Belief and Experience*, Routledge, London ve New York 1997, s. 173; Denetim odağı ve dindarlık arasındaki ilişki ile ilgili olarak bk. Gürses, İbrahim, *Kölelik ve Ögürlük Arasında Din*, Arasta Yayınları, Bursa 2001, s. 75-80.

Tablo 2: Gençlerin atıf cümlelerine yüzde olarak katılım oranları

	Kesinlikle Katılmıyorum		Katılmıyorum		Katılıyorum		Tamamen Katılıyorum	
	n	%	n	%	n	%	n	%
1) Ülkemizin geri kalmışlığının temel sebebi İslam dininden uzaklaşmış olmamızdır	141	23.8	153	25.8	139	23.4	160	27.0
2) Depremler Allah'ın insanlara açık bir uyarısıdır	133	22.4	121	20.4	178	30.0	161	27.1
3) İnsanlık çağımızdaki gibi her türlü ahlaksızlığı işlemeye devam ederse Allah onları mahvedecektir	82	13.9	123	20.7	263	44.3	125	21.1
4) Dinler arası diyalog çalışmaları Vatikan Kilisesinin bir oyunudur	93	15.7	269	45.4	169	28.5	62	10.4
5) Müslüman Topluların geri kalmasında Yahudilerin parmağı vardır	133	22.4	212	35.8	160	27.0	88	14.8
6) Uyuşturucu kullanımı ve fuhuş gibi kötü alışkanlıkların temel sebebi inanç eksikliğidir	83	14.0	106	17.9	159	26.8	245	41.3
7) Hıristiyanlar Müslümanlara karşı daima Haçlı ruhuyla hareket etmektedir	65	11.0	157	26.5	222	37.4	149	25.1

Elde ettiğimiz veriler ortaya koymaktadır ki, “*depremlerin Allah'ın insanlara açık bir uyarısı*” olduğunu kabul edenler % 57.1 (katılıyorum % 30.0 ve tamamen katılıyorum % 27.1) gibi yüksek bir orana ulaşmaktadır. Bir nevi cezalandırılma fikrinin ön plana çıktığı bu anlayışa göre, üniversiteli gençlerde, bilim adamları tarafından rahatlıkla izahı yapılan doğal bir yer hareketini ilahî iradeye bağlayarak açıklama eğilimi gözlenmektedir. Böylece onlar ansızın meydana gelen olaylara bir anlam vermek istemektedirler. Burada gündeme gelen dinî açıklama tarzı ise aslında toplumda yaygın olarak bulunan kanaatlerin bir yansımasıdır. Çünkü toplumun hafızasında neyin niçin meydana geldiğine yönelik çok çeşitli açıklama biçimleri mevcuttur. Depremlerle ilgili olarak dile getirilen bu kanaat, bu tür açıklamalardan en çok dikkati çekenini olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında doğal afetlerin ilahî cezalandırma ile ilişkili olduğu düşüncesini doğuran dinî kültürün,

bizzat Kur'an ayetlerinden ve bunların yorumlanması hususunda din bilginlerinin yaptığı açıklamalardan kaynaklandığını düşünmek fazla iddialı bir söylem olmayacaktır. Kur'an da helak edilen kavimlerle ilgili anlatılan kıssalar, onların hem dinden ve inançtan uzaklaşmalarını, hem de dinin yasak kabul ettiği ve asla yapılmamasını istediği dinî, ahlakî ve toplumsal hayatı tehdit eden fiillerin yaygınlık kazanması konusunda yoğunlaşmaktadır⁶². Bu da doğal afetlerin ilahî bir tarafının olduğu düşüncesini beraberinde getirmektedir. Aslına bakılırsa dinin günah ve haram olarak değerlendirdiği fiillerin toplumsal yapıda yaygınlık kazanması bu tür beklentileri ortaya çıkarmaktadır. Ahlakî kötülüklerin doğal kötülükleri de beraberinde getireceği inancına dayanan bu tür bir düşünce, “insanlık çağımızdaki gibi her türlü ahlaksızlığı işlemeye devam ederse Allah onları mahvedecektir” anlayışıyla da ilişkilidir. Gençlerden bu fikri benimseyenler % 65.4 (katılıyorum: % 44.3 ve tamamen katılıyorum % 21.1) gibi büyük bir orana erişmektedir. Görülüyor ki, yaşanan dünyanın anlamsızlaşması ve ahlakî dejenerasyonla birlikte ortaya çıkan ve hem dinî hem de toplumsal açıdan kaygı uyandıran olumsuz gelişmelerin cereyan etmesi kötümser bir anlayışı ön plana çıkartmaktadır. Esasen bu da dinden ve dinin talep ettiği ahlakî yaşam biçiminden gittikçe uzaklaşmış olmayla alakalıdır. Özellikle “*uyuşturucu kullanımı ve fuhşun yaygınlaşması*” kötü gidişin en büyük işareti olarak kabul edilmektedir. Nitekim gençler % 68.1 (katılıyorum % 26.8; tamamen katılıyorum % 41.3) oranında bu tür kötü alışkanlıkların temel sebebinin inanç eksikliği olduğunu söyleyerek, fiziksel ve toplumsal dünyada istenmeyen bir şekilde meydana gelen hadiselerin dinî hayattan uzaklaştıkça çoğaldığını kabul etmiş olmaktadır. Bu da ilahî cezalandırma düşüncesinin Allah'ın taleplerinden uzaklaşmayla ilişkili olarak şekillendiği anlamına gelmektedir. Dinî inancın kötü alışkanlıkları önleme hususunda önemli bir fonksiyon üstlendiği anlayışına dayanan bu yaklaşıma göre, uyuşturucu kullanımı ve fuhşun artıp eksilmesi, dinî inancın zayıf veya kuvvetli olmasıyla bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde bulunmaktadır. Doğal afetler ve AİDS başta olmak

⁶² Bu konuda, bk. K. 11/67; 15/73-74, 83; 26/139, 190; 27/50-51; 29/37; 41/16; 46/24-25; 54/19, 37-38; 69/5-7; 7/78 vb.

üzere çoğu kere tedavisi mümkün olmayan hastalıklar da, temelde, hem dinin hem de toplumun yapılmasını yasak ve günah saydığı fiillerin meşrulaşmasından kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle, gençlerin büyük bir kısmına göre Allah onları yaptıkları şeylerden dolayı adeta cezalandırmaktadır. Bu düşünce yine ansızın gelişen ve neredeyse şok etkisi yapan hadiselerin ilahî iradeye bağlanarak açıklanmasını kolaylaştırmaktadır. Buna *imtihan ve bela ile sınanma psikolojisiyle düşünmek ve davranmak* da diyebiliriz. Nitekim, “Allah hayatı ve ölümü hanginizin daha iyi davranışlarda bulunacağını sınamak için yarattı⁶³” ve “Biz sizi korku ve açlıkla, canlarınıza ve ürünlerinize gelecek çeşitli sıkıntılarla sınarız⁶⁴” mealindeki ayetler, dünya hayatının bir imtihan olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Halk arasında yaygınlaştığı için, bir nevi *sosyal temsiller* olarak da değerlendirebileceğimiz bu tür kolektif kanaatler, inananların dış dünyada cereyan eden hadiseleri anlamlandırmalarına hizmet etmektedir⁶⁵. Şu halde, kendilerinde üzüntü ve sıkıntı meydana getiren çok çeşitli durumlarla karşı karşıya kaldıklarında, gençlerin dinî inançlarını devreye sokarak dinî atıfları kullandıklarını söyleyebiliriz. Aslına bu tavırları ile onlar adeta ilahî bir imtihana tabii oldukları düşüncesine sığınarak ve kader inancını da arkalarına alarak yaşadıkları tüm olumsuzluklar karşısında dış dünyayı içsel bir kontrolle hakimiyetleri altına almak istemektedirler. Bu da onların psikolojik dengelerini kurmalarına destek sağlayan vasıtalarından birisidir.

Gençler nasıl depremleri ve tedavisiz hastalıkları uyuşturucu kullanımı ve fuhsun yaygınlaşmasına, bunları da dinden uzaklaşmaya bağlanıyorsa, aynı şekilde “*ülkeminin geri kalmışlığını da İslam dininden uzaklaşmış olmaya*” bağlanmaktadır, yani onlar burada da din ile sosyal hadiseler arasında bir neden-

⁶³) Bk. K. 67 / 2; Krş. K. 21 / 35, 29 / 2-3.

⁶⁴) Bk. K. 2 / 115; Krş. K. 3 / 186; 8 / 28; 64 / 15.

⁶⁵) Sosyal temsiller konusunda daha fazla bilgi için, bk. Herzlich, C., “La Représentation Sociale”, *Introduction à la Psychologie Sociale I*, Ed. Serge Moscovici, Librairie Larousse, Paris 1972, s. 303-325; Jodelet, D., “Représentation Sociale: Phenomenes Concept et Theorie”, *Psychologie Sociale*, Ed. Serge Moscovici, PUF, 1996 Paris, s. 357-378; Farr, R. M., “Les Représentation Sociales”, *Psychologie Sociale*, Ed. Serge Moscovici, PUF, Paris 1996, s. 379-389.

sonuç ilişkisi kurmaktadırlar. Cevaplarından anlaşıldığı kadarıyla onların % 50.4'ü (katılıyorum % 23.4 ve tamamen katılıyorum % 27.0) bu fikri benimsemiş durumdadır. Anket uygulanan gençlerin en azından eğilim itibariyle bu düşüncüyü desteklemesi oldukça anlamlıdır. Bu düşüncenin nasıl ortaya çıktığı meselesine gelince, iki temel sebebin ön plana çıktığını söyleyebiliriz. *Birincisi*, Müslümanların tarihsel süreçte gelişmiş ve diğer toplumlara nispetle üstün bir görüntü içerisindeyken, bugün geri kalmış bir konumda olmalarının, özellikle dinî çevrelerde sık sık din ile ilişkili olarak ele alınmasıdır. Gerçi farklı kesimler tarafından geri kalmışlığın doğrudan İslam dininden kaynaklandığı da söylenmektedir⁶⁶. Toplumun geri kalması ister İslam dininden uzaklaşmış olmaktan, isterse bizzat İslam dininden kaynaklanmış olsun her iki halde de bir sosyal olay dinî bir sebeple izaha çalışılmaktadır. *İkinci* olarak bu tür anlayışların şu ya da bu şekilde toplumda yaygın olarak bulunduğu, gençlerin de bunları duymuş ve öğrenmiş oldukları söylenebilir. Burada söz konusu edilen her iki sebep atfın muhtevasının ne yönde olacağını belirlenmesinde oldukça önemlidir. Ancak yüksek tahsil almalarına rağmen gençler bu tür atıfların arkasına niçin sığınmıyorlar, şeklinde bir soru soracak olursak, buna şu şekilde cevap verebiliriz: Bir kere insanın kognitif kapasitesi sınırlıdır. Bu sebeple o pek çok konuda kendisini fazla sıkıntıya sokmadan, elindeki malumatın doğru ya da yanlış olup olmadığını araştırmadan mevcut ipuçlarıyla hüküm vermeye eğilimlidir. Esasen çoğu kere hızlı karar verme durumunda olduğu için uzun uzadıya düşünecek yeterli bir vakte de sahip değildir. İşte böyle bir süreçte o, çok çabuk bir şekilde zihinsel kestirimlerde bulunur⁶⁷. Psikoloji dilinde *heuristik* olarak adlandırılan bu duruma göre insan karmaşık olan çok çeşitli hadiseleri bir nevi basitleştirerek

⁶⁶ Günay, Ünver, "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din", *Türk Yurdu* 116-117, Ankara 1997, s. 85.

⁶⁷ Bk. Fischer, Gustave-Nicolas, *La Psychologie Sociale*, Editions du Seuil, Paris 1997, s. 193-195.

algılamaktadır⁶⁸. Bu algının içeriği ise onun dinî-dünya görüşü ile biçimlenmektedir. Neticede deprem ve AİDS türü hastalıklar, dinden uzaklaşmış olmanın doğal bir sonucu olarak algılanmaya ve değerlendirilmeye başlar. Çünkü Allah'ın kendi emirlerinden uzaklaşanları şu ya da bu şekilde cezalandıracağına inanılmaktadır. Konu bir yönüyle kader inancıyla da alakalıdır. Aslına bakılırsa pek çok şeyi kadere bağlayarak açıklamak, dinî atıfların temelini teşkil etmektedir. Doğal afetleri ve tedavisi olmayan hastalıkları hem Allah'ın açık bir uyarısı hem de O'nun belirlediği bir kader olarak algılayan kişi, kendi dışında cereyan eden olaylara kendince bir anlam vermiş olmaktadır. Kuşkusuz bu anlam onun mensup olduğu dinî-kültürel çevrede zaten mevcuttur. Bireyin içinde yetiştiği toplumsal yapıda hazır olarak bulunduğu anlam çerçevelerini kendi psikik yapısı ile harmanlayarak ortaya koymaktadır. Böylece olaylar arasında fark edilebilir sebep-sonuç ilişkisi kuran insan, çevre üzerinde subjektif bir kontrol sağlayarak, geleceğe yönelik çeşitli öngörülerde bulunabilmektedir.

Gençler geri kalmışlık olgusunu sadece dinden uzaklaşmış olmaya bağlanmamakta, bununla birlikte *Müslüman toplumların geri kalmasında Yahudilerin parmağı olduğuna* da % 41.8 (katılıyorum % 27.0; tamamen katılıyorum % 14.8) oranında inanmaktadırlar. Yine burada da geri kalmışlık gibi kompleks bir olgu hakkında pek fazla düşünüp taşınmadan çabucak zihinsel bir kestirimde bulunulması söz konusudur. Böyle düşünen gençler bu konudaki asıl sebepleri araştırılmaya pek fazla ihtiyaç duymadan bir nevi *günah keçisi* olarak seçilen bir dinî grubun gizli emelleri ve entrikalarının tabii bir sonucu olarak Müslüman toplumların zayıfladığını ve gerilediğini düşünmektedirler. Kuşkusuz bu yaklaşım psikolojik açıdan oldukça rahatlatıcıdır. “Öteki” olarak kategorize edilen dinî grupların Müslümanlara sürekli zarar verme çabasında olduğu inancından kaynaklanan bu düşünce, hem geri kalmışlıkta mensup olunan grubun sorumluluğunu görmezlikten gelmeye, böylece grubun değerini ve prestijini

⁶⁸) Bk. Pelletier, Luc G. / Vallerand, R. J.; “Les Perception et Les Cognition Sociale”, *Les Fondements de la Psychologie Sociale*, Éd: R. J. Vallerand, Gaëtan Morin, Paris 1994, s. 221-223.

koruma arzusuna, hem de Müslüman kimliğinin ve İslam dininin devamlılığının tehlike içerisinde olduğu korkusuna dayanmaktadır. Müslümanlar için tarihsel ve aktüel gelişmeler de bu durumu teyit edici veriler olarak yorumlanmaktadır. Esasen Yahudilere yönelik bu tavrın sadece İslam dünyasında görülmediğini söylemek durumundayız. Çünkü antisemitizm ve bundan kaynaklanan olumsuz tutum ve davranışlar daha ziyade Hıristiyan toplumlarda gözlenmiştir⁶⁹. Niçin belli bir dinî grubun seçilerek hedef gösterildiği meselesine gelince, buna Şemin ve Manstead'ı takip ederek şöyle cevap verebiliriz: İnsanlar sosyal olayların rutin akışı aksadığında veya aniden bu akış kesildiğinde, bunun sebebini merak ederler ve büyük bir ihtimalle bu sebebin ne olduğunu araştırırlar. Ama rutin olarak işleyen günlük olaylar üzerinde pek fazla düşünmezler. Burada onlar neden ve niçin böyle oldu, diye sorarlarken aslında sadece sebep değil, bir de açıkça suçlayabilecekleri birilerini aramaktadırlar⁷⁰. Bunu bulmak da çok zor değildir. Çünkü Krech ve Crutchfield'ın da dediği gibi, kötü olarak değerlendirilen fiiller, zaten kötü kabul edilen kişi ve gruplara kolaylıkla atfedilebilmektedir⁷¹. Şu halde atıflar sadece sebeplilik arama çerçevesinde meydana gelmemektedir. Bununla birlikte onlar sorumluluk yükleme ve açıklama fonksiyonlarına da sahiptir. Buradan hareketle hangi yapı ve muhteva ile ortaya çıkarsa çıksın, hemen hemen bütün atıfların insanlara sebep-sonuç ilişkisi içerisinde çeşitli hadiseleri anlama hususunda sosyal bir kavrayış ve sosyal bir açıklama sunduğunu söyleyebiliriz⁷².

Öteki dinî gruplara yönelik güvensizlik ve kuşkulu yaklaşımlar da zaman zaman toplumsal yapı içerisinde yayımlanabilmekte ve “onlar”ın “biz”e yönelik olumsuz tavırları belirli sebeplere bağlanarak izaha çalışılmaktadır. Bu bağlamda özellikle “*Hıristiyanların Müslümanlara karşı sürekli Haçlı ruhuyla hareket*

⁶⁹) Bk. Levis, Bernard, *İslam Dünyasında Yahudiler*, (Çev. B. Sina Şener), İmge Kitabevi, Ankara 1996, s. 17-18.

⁷⁰) Arkonaç, *Sosyal Psikoloji*, s. 158.

⁷¹) Krech, David / Crutchfield, Richard S., *Sosyal Psikoloji Teori ve Sorunlar*, (Çev. E. Güçbilmez, O. Onaran), Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Ankara trz , s. 120.

⁷²) Bk. Vallerand, “*Les Attributions en Psychologie Sociale*”, s. 265; Hewstone / Jaspars, “*Processus d'Attribution*”, s. 225; Krş. Deschamps, “*Attribution et Explication*”, s. 247-264.

ettikleri” fikrine katılanlar % 62.5 (katılıyorum % 37.4, tamamen katılıyorum % 25.1) ile oldukça yüksek bir orana ulaşmaktadır. Esasen bu anlayışın beraberinde getirdiği ötekine yönelik algı ve değerlendirmeler, özellikle dinler arası ilişkilerde güvensizlik oluşturmaktadır. Burada şu noktayı da vurgulamak gerekir ki, bu tür bir düşüncenin doğru olup olmaması pek önemli değildir. Burada önemli olan kişilerin ya da grupların buna inanmış olmasıdır. Hıristiyanları bu şekilde algılayan kişiler ise, onların tutum ve davranışlarını genelde Haçlı mantığı ile değerlendirmeye gayret ederler. Hatta Hıristiyanlar tarafından söylenen sözler ve yapılan eylemler bu düşüncenin delilleri olarak kabul görmektedir. Esasen Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki ilişkilerde kendisini açıkça hissettiren bu karşılıklı güvensizlik durumu, bugün özellikle barışçı bir dünyanın kurulmasında önemli kabul edilen dinler ve medeniyetler arası diyalog ve işbirliği çalışmalarına yansımakta ve her iki taraf da bu tür gayretleri “öteki”nin bir oyunu ve yayılma politikası olarak değerlendirme eğilimi göstermektedir⁷³. Nitekim bizim anket uyguladığımız gençlerden % 38.5 i (katılıyorum % 28.5; tamamen katılıyorum % 10.0) “*dinler arası diyalog çalışmalarının Vatikan Kilisesinin bir oyunu olduğu*” kanaatinindedir. Gerçi bu oran diğer atıf cümlelerine nispetle düşüktür. Ancak üniversite öğrencilerinde bile bu rakama ulaşmak oldukça anlamlıdır.

Burada söz konusu edilen Yahudilere ve Hıristiyanlara yönelik olumsuz bakış açısı, yani “öteki”nin olumsuz algılanması ve değerlendirilmesi başka araştırmalarda da teyit edilmiş bir husustur⁷⁴. Hewstone, Islam ve Judd’ın çalışması bu konuda oldukça dikkat çekici sonuçlar içermektedir. Bu araştırmacılar Bangladeş’te azınlığı oluşturan Hindularla çoğunluğu oluşturan Müslümanlar arasında yaptıkları çalışmada her iki dine mensup olan kişilerin diğerine yönelik olumlu ve olumsuz atıflarını incelemişlerdir. Sonuçlar çoğunluğu oluşturan Müslümanların kendi gruplarına tarafgir, Hindu grubu ise olumsuz algıladıkları yönündedir. Aynı durum Hindularda da görülmüştür. Bu çalışmadan elde edilen

⁷³) Bk. Yapıcı, Asım / Albayrak, Kadir, “Ötekini Algılama Bağlamında Dini Gruplar Arası İlişkiler”, *Dini Araştırmalar* 5 / 14, Ankara 2002, s. 45.

⁷⁴) Bk. Yapıcı, *Gençlerde Dini Kalıp Yargılar*, s. 142-154.

sonuçlar dinî etnosantrizmin gruplar arası atıfları açık bir şekilde etkilediğini ortaya koymuştur⁷⁵. Taylor ve Jaggi'nin çalışmasında da benzer sonuçlar ortaya çıkmıştır⁷⁶.

Daha önce de vurguladığımız gibi, yapılacak nedensel yüklemelerin dinî ya da din dışı bir muhtevaya sahip olması, atfedenin özellikleriyle yakından ilişkilidir. Bu bağlamda farklı dinî gruplara aidiyetin atıfların yönünü ve muhtevasını etkilediğini söyleyebiliriz.

Tablo 3: Alt dinî grupların atıflarda dinî içerikli ifadeleri kullanma eğilimi

ALT DİNÎ GRUP	n	x	ss	sd	t	p
Sünnî	504	19.16	4.80	591	11.044	.001
Alevî	89	13.18	1.17			

Tablo 3'e göre Sünnî gençler (ort. 19.16) Alevîlere (ort: 13.18) nispetle dinî atıfları kullanmaya daha çok eğilimlidir. t-testi sonuçları da onların arasında $p < .05$ düzeyinde anlamlı bir farklılık bulunduğunu göstermektedir. 1 nolu hipotezimizin desteklendiği anlamına gelen bu sonuç, dinî atıflarda bulunma eğilimi ile farklı alt dinî gruplara aidiyet arasında anlamlı bir ilişki bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bu da birbirinden çeşitli açılardan farklılaşsa da spesifik bir kimliği olan dinî-sosyal grupların aynı hadiseleri farklı yorumladıkları şeklinde değerlendirilmelidir. Bunu da bir yere kadar normal karşılamak gerekir. Nitekim her sosyal grubun mevcut durumu farklı algılayıp değerlendirdiği yapılan çeşitli çalışmalarda teyit edilmiş bir durumdur, yani grupların duruma ilişkin atıfları farklılaşmaktadır⁷⁷. Çünkü dinî aidiyetlere bağlı olarak şekillenen dinî kimlikler ve bunları besleyen sosyo-kültürel hava bireylerin yaşama ve inanma biçimlerini önemli ölçüde şekillendirici bir fonksiyona sahiptir⁷⁸. Bu sebeple bazı gruplar daha ziyade dinî,

⁷⁵ Bk. Hewstone, M. / Islam, M. R. / Judd, C. M., "Models of Crossed Categorization and Intergroup Relations", *Journal of Personality and Social Psychology* 64, 1993, s. 779-793.

⁷⁶ Bk. Taylor, D. M. / Jaggi, V., "Etnosantrizm and Causal Attribution in a South Indian Context", *Journal of Cross-Cultural Psychology* 5, 1974, s. 439-445.

⁷⁷ Hewstone / Jaspars, "Processus d'Attribution", s. 202, 213.

⁷⁸ Bk. Vergote, *Psychologie Religieuse*, s. 228-231; Pohier, *Psychologie et Théologie*, s. 178.

diğer bazıları ise daha seküler atıfları tercih edebilmektedir, yani atıf sürecinde, grubun dinî-dünya görüşü ve ideolojik çerçevesi devreye girmekte, ve fertlerin duruma ilişkin yargı ve değerlendirmelerini etkilemektedir⁷⁹.

Tablo 4: Dini önemli kabul edip etmemeye göre dinî içerikli atıflarda bulunma eğilimi

	DİN BENİM İÇİN	n	x	ss
1	Hiç önemli değil	40	10.98	3.79
2	Biraz önemli	41	12.85	3.21
3	Önemli	168	16.60	4.32
4	Çok önemli	344	20.58	4.22
	Toplam	593	18.27	5.17

Tek yönlü ANOVA

	Kareler toplamı	sd	Kareler ortalaması	F	p
Gruplar arası	5631.294	3	1877.098	108.323	.001
Grup içi	10206.61	589	17.329		
Toplam	15837.90	592			

Bu noktada gençlerin dini subjektif açıdan önemli kabul edip etmemelerinin onların dinî atıflarda bulunma eğilimlerini ne yönde etkileyeceği meselesini ele almak istiyoruz. Çünkü dinin önemi arttıkça atıflarda dinî içerikli gerekçelerin daha çok ön plana çıkacağı kanısındayız.

Tablo 4'teki verilere göre, kendileri için dini çok önemli kabul edenler ortalama 20.58 ile en yüksek puanı almışlardır. Bunları sırasıyla dini önemli (ort: 16.60) ve biraz önemli (ort: 12.85) kabul edenler takip etmektedir. Kendileri için dinin hiç bir anlam ifade etmediğini söyleyenlerin aldıkları puan ise oldukça düşüktür (ort: 10.98). Tek yönlü ANOVA sonuçları ortaya koymaktadır ki, bu hususta gençler arasında anlamlı bir farklılık mevcuttur ($p < .05$). Post hoc (sheffe) analiz sonuçları ise, söz konusu farklılığın “din hiç önemli değil” diyenlerle “biraz önemli”, “önemli” ve “çok önemli” diyenler arasında meydana geldiğini göstermektedir. 2 nolu hipotezimizi destekleyen bu bulgu, dinin subjektif önemliliği arttıkça dinî atıfları kullanma eğiliminin de arttığını göstermektedir. Bu

⁷⁹⁾ Krş. Hewstone / Jaspars, “*Processus d'Attribution*”, s. 213-214.

da fiziksel ve sosyal çevrede cereyan eden hadiselerin anlamlandırılmasında dinlerin çok önemli bir işleve sahip olduğu⁸⁰ öngörüsüyle uyumludur. Esasen Pargement'in de verdiği bilgiye dayanarak söyleyecek olursak, dine önem veren dindar insanların çeşitli hayat olaylarını daha ziyade Tanrı'ya dayandırarak açıklamaya gayret ettikleri yapılan pek çok çalışmada tespit edilmiş bir husustur⁸¹. Öyleyse bireysel özellikler ve sosyo-kültürel faktörlerin karışımıyla harmanlanarak içselleştirilen dinî inançların, inananların neyi nasıl görmeleri gerektiğine rehberlik yaptığını rahatlıkla ifade edebiliriz. İnanılan şeyin doğru ya da yanlış olması ise çok da önemli değildir. Burada asıl önemli olan kişinin doğru şeylere inandığına inanmasıdır. İşte bu noktada inandığı şeyler kişinin duygu, düşünce, tutum ve davranışlarını az ya da çok, ama sürekli olarak etkilemektedir. Bundan dolayı kişinin tutum ve davranışları açıklanırken onun neye inandığı, hatta inancının kuvvetli ya da zayıf olması mutlaka hesaba katılmalıdır. Aksi halde, bireyin yanlış değerlendirilmesi ve onun hakkında yanlış yargılarda bulunulması söz konusu olabilir. Şu halde dinî atıfların gerek muhtevasının anlaşılmasında gerekse bu tür atıfları kimlerin daha çok kullanmaya meyilli olduğu konusunda insanın din ile ne kadar ilişkili olduğu ve dine hayatında ne oranda yer verdiği meselesi önemli bir ipucu sağlamaktadır. Bu arada şunu rahatlıkla söyleyebilir ki, din sadece insanı duygusal açıdan etkilemekte, bununla birlikte ferdin düşünce sistemine nüfuz ederek onun algı kalıplarını kendi belirlediği ölçülere göre şekillendirmektedir. Çünkü dinler mensuplarını kendi belirlediği modele göre eğitime ve yetiştirme arzusundadır⁸². Bu da dinlerin birey için dış dünyayı daha anlaşılır kılmaya hizmet eden atıfların yönünü ve şiddetini belirlediği şeklinde yorumlanabilir.

⁸⁰) Willaime, *Sociologie des Religions*, s. 116.

⁸¹) Pargament, "*Tanrım Bana Yardım Et*", s. 217.

⁸²) Bk. Yavuz, Kerim, "Din Psikolojisinin Araştırma Alanları", *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi V*, Erzurum 1982, s. 92.

Tablo 5: Öğrenime devam edilen fakültelere göre dini atıflarda bulunma eğilimi

	FAKÜLTELER	n	x	ss
1	Eğitim Fakültesi	106	18.58	5.25
2	Eğt. Fak. Yabancı Diller Bölümü	62	17.02	5.36
3	Fen Edebiyat Fakültesi	78	16.91	4.92
4	Mimarlık Mühendislik Fakültesi	63	19.02	5.64
5	Ziraat Fakültesi	59	18.63	5.10
6	Tıp Fakültesi	59	17.56	4.88
7	İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi	58	17.72	5.40
8	İlahiyat Fakültesi	47	21.52	2.96
9	Diğer (Meslek Yüksek Okulları)	61	18.30	5.11
	Toplam	593	18.27	5.17

Tek Yönlü ANOVA

	Kareler toplamı	sd	Kareler ortalaması	F	p
Gruplar arası	835.468	8	104.434	4.065	.001
Grup içi	15002.43	584	25.689		
Toplam	15837.90	592			

Tablo 5'te de görüleceği üzere üniversite öğrencileri içerisinde dinî atıfları kullanmaya en çok eğilimli olanlar İlahiyat Fakültesi öğrencileridir (ort: 21.51). Bunları ise sırasıyla Mimarlık-Mühendislik Fakültesi (ort: 19.02), Ziraat Fakültesi (ort: 18.63), Eğitim Fakültesi (ort: 18.58), Meslek Yüksek Okulları (ort: 18.30), İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi (ort: 17.72), Tıp Fakültesi (ort: 17.56) ve Yabancı Diller Bölümü (ort: 17.02) öğrencileri takip etmektedir. Fen-Edebiyat Fakültesi öğrencilerinin ise son sırada yer aldığı görülmektedir (ort: 16.91). Tek yönlü ANOVA sonuçları farklı bölümlerde eğitim gören gençler arasında $p < .05$ seviyesinde anlamlı bir farklılığın olduğunu ortaya koymaktadır. Post hoc (sheffe) analiz sonuçlarına göre bu farklılık İlahiyat Fakültesi öğrencileri ile Eğitim Fakültesi Yabancı Diller Bölümü, Fen Edebiyat Fakültesi ve Tıp Fakültesi öğrencilerinden kaynaklanmaktadır. Bu veriler göstermektedir ki, İlahiyat Fakültesi öğrencileri dinî içerikli atıfları daha fazla kullanma eğilimindedirler. Bu da 3 nolu hipotezin desteklendiği anlamına gelmektedir. Bunun muhtemel

sebeplerine gelince, öncelikle, din eğitiminin biçimlendirici etkisinden söz edilebilir. Bu bağlamda verilen din eğitiminin gençler üzerinde oldukça etkili olduğunu, hatta onların dünyaya bakışlarını ve neyi nasıl algılayacaklarını etkilediğini ve şekillendirdiğini söyleyebiliriz. Bu da İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin yaşanan hadiselerle dinî gerekçeler atfetme eğilimlerini kuvvetlendirmektedir. Konuya bir de din eğitiminin muhtevası açısından yaklaşacak olursak; Kur'an, Tefsir ve Hadis başta olmak üzere çeşitli derslerde kader meselesi, dünya hayatının bir imtihan olduğu, eski kavimlerin helak edildiği ve ilahî cezalandırma gibi hususlar zaman zaman gündeme gelebilmektedir. Sonra bu konuların geleneksel muhafazakar çevrelerde az ya da çok dillendirildiği de bilinmektedir. Bunun da ötesinde dinî kültür içerisinde söz konusu bu öğelerin varlığını şu ya da bu şekilde devam ettirdiği de bilinmektedir. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin de gerek fakülte hayatlarına başlamadan önce içinde yetiştikleri sosyo-kültürel çevre, gerekse bizzat fakülte yaşantıları sırasında içinde buldukları ortam açısından, genelde dinî değerlerin, muhafazakar bir kültür ve geleneklerin egemen olduğu bir toplumsal yapıda buldukları dikkate alınacak olursa, onların seküler atıflardan ziyade dinî atıfları neden daha çok kullanma eğilimi içerisinde oldukları daha rahat anlaşılabilir. Bütün bunlarla birlikte, başka çalışmalarda da ortaya çıktığı gibi, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin diğer fakülte ve yüksek okullara nispetle dinin etkisini üzerlerinde daha çok hissettikleri de bilinen bir gerçektir⁸³. Bu da onların aslında temelde dini olmayan pek çok meseleyi daha dinî bir bakış açısıyla algılamalarına sebep olmuş olabilir. Ayrıca İlahiyat Fakültesi dışında bir bölümde yüksek tahsil yapıyor olmanın dinî atıfların kullanımını azalttığını da görmekteyiz. Bu da alınan eğitimin içeriğine bağlı olarak, atıfların dinî veya seküler bir anlama büründüğü şeklinde yorumlanabilir. Bu noktada eğitim sürecinin kümülatif bir tarzda etkisini hissettirdiğini söyleyebiliriz. Gençlerin yaş gruplarına göre dinî atıflarda bulunma eğilimlerinin farklılaştığını ortaya koyan veriler de bu fikrimizi destekler mahiyettedir.

⁸³) Bk. Yapıcı, *Gençlerde Dini Kalıp Yargılar*, s. 189-190, 227, 235, 244, 251-252, 256-257.

Tablo 6: Yaş gruplarına göre dinî içerikli atıflarda bulunma eğilimi

	YAŞ GRUPLARI	n	x	ss
1	17-19	119	19.37	4.57
2	20-22	298	18.51	5.05
3	23-25	130	17.37	5.37
4	26 ve yukarısı	46	16.35	6.06
	Toplam	593	18.27	5.17

Tek Yönlü ANOVA

	Kareler toplamı	sd	Kareler ortalaması	F	p
Gruplar arası	437.013	3	145.671	5.571	.001
Grup içi	15400.89	589	26.148		
Toplam	15.837	592			

Tablo 6'yı yakından inceleyecek olursak gençlerin yaşları ilerledikçe dinî atıflarda bulunma eğilimleri azalmaktadır. 17-19 yaş grubunu oluşturan gençler 19.37 puanla dinî atıfları kullanmaya daha fazla eğilimli görünmekte, bunları sırasıyla 20-22 (ort: 18.51), 23-25 (ort: 17.37), 26 ve üzeri (ort: 16.35) yaş gruplarını oluşturan gençler takip etmektedir. Tek yönlü ANOVA sonuçlarına göre dinî atıfları tercih etme eğiliminde yaş grupları arasında anlamlı bir farklılık bulunmaktadır ($p < .05$). Post hoc (sheffe) analiz sonuçları ise, bu durumun 1. grupta 3 ve 4. grup arasındaki farklılıktan meydana geldiğini ortaya koymaktadır. 4. nolu hipotezimizin desteklendiği anlamına gelen bu sonuca göre, yüksek öğretimlerine İlahiyat Fakültesi dışında devam eden gençlerinin zihinsel yapısı, aldıkları eğitimin de etkisiyle, seküler bir yapılanma göstermektedir. Verilerden anlaşıldığı kadarıyla bu durum yaşın ilerlemesiyle, yani üniversite hayatının ilk yıllarında ağırlığını hissettiren geleneksel değerlerden ve kültür kalıplardan zaman içerisinde uzaklaşılmasıyla ya da en azından bunların etkinliğinin azalmasıyla ilişkilidir. Ayrıca insanların hayatında meydana gelen duygusal, zihinsel ve davranışsal değişimlerin daha ziyade 18-25 yaş grubu arasında gerçekleştiğini ortaya koyan veriler de dikkate alınacak olursa⁸⁴ yaşla birlikte dinî atıfları kullanma eğilimlerinin niçin farklılaştığını anlayabilmek daha kolay olacaktır. Buradan

⁸⁴ Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, Evrim Yayınevi, İstanbul 1999, s. 209.

hareketle öğrencilerin aldıkları yüksek eğitimin kümülatif bir etki yaparak onları dinî atıfları daha az kullanmaya meyilli bir hale geldiğini söyleyebiliriz. 18-30 yaş arasındaki gençlerin çok farklı sebeplerin etkisiyle, dinden, dinî geleneklerden ve aktivitelerden gittikçe uzaklaşma eğilimi gösterdiğini ortaya koyan çalışmalar da⁸⁵, bizim bulgularımızı destekler mahiyettedir. Bununla birlikte, tablo 5’i yeniden hatırlayacak olursak, sadece eğitim-öğretime bağlı olarak yaş faktörünün değil, alınan eğitimin muhtevasının da bu hususta belirleyici bir fonksiyona sahip olduğunu ifade etmek durumundayız.

Tablo 7: Dinî atıflarda bulunma eğiliminin dinî partikularizm ve özsaygı ile ilişkisi

	n	r	p
Dinî atıfta bulunma eğilimi & Dinî partikularizm	593	.610	.001
Dinî atıfta bulunma eğilimi & Özsaygı	593	-.147	.001

Tablo 7’deki verilere göre, gençlerin dinî atıflarda bulunma eğilimleri onların dinî partikularizm düzeyleriyle pozitif ($r=.610$; $p<0.01$), özsaygı düzeyleriyle de negatif ($r=-.147$; $p<0.01$) bir ilişki içerisindedir. Buna göre gençlerin dinî partikularizm düzeyleri arttıkça, atıflarında dinî temaları tercih etme oranları da artmaktadır. Ancak özsaygı söz konusu olduğu zaman, bu durum tersine dönmektedir. Başka bir deyişle, öz saygısı yüksek gençler dinî atıfları daha az kullanma eğilimi göstermektedir. Bu sonuçlar da 5 nolu hipotez ile uyumludur. Dinî partikularizmin atıfları olumlu yönde etkilemesi aslında dinin etki düzeyiyle ilişkilidir. Çünkü tablo 4’te de ortaya çıktığı gibi atıflarda dinî içerikli ifadelerin kullanılma eğilimi dinin subjektif önemliliği arttıkça artan bir karakter arz etmektedir. Başka bir deyişle din bireyin yaşamında önemli bir hale geldikçe, daha çok kuşatıcı bir hüviyete bürünmekte ve ferdin dış dünyayı algılamasına zemin hazırlayan bir referans çerçevesi oluşturmaktadır. Bu da dinî atıflara daha çok müracaat edilmesine imkan vermektedir. Aynı şekilde dinî etnosantrizmi içeren ve dinî sosyal kimliğe bağlılığı ortaya koyan dinî partikularizm de dinî içerikli atıfları

⁸⁵ Bk. Argyle, Michale / Beit-Hallahmi, Benjamin, “Yaş ve Din”, (Çev. A. Kurt), *U. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi IV*, Bursa 1992, s. 326-328; Armaner, Neda, *Din Psikolojisine Giriş I*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1980, s. 129.

harekete geçiren bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında bunu da normal karşılamak gerekir. Zira Geertz'in de belirttiği gibi, bir semboller sistemi olan din, inananlara uyulması gereken bir takım kurallar olduğunu göstererek onları belirli şekillerde hareket etmeye sevk etmektedir. Böylece dinler, inananlarda belirli duygu, düşünce ve davranışların ortaya çıkmasına sebep olan bir dünya oluşturmak suretiyle, fiziksel ve sosyal hadiselerin anlaşılmasına ve yorumlanmasına hizmet etmektedir⁸⁶.

Gençlerin özsaygı düzeyleriyle dinî atıflarda bulunma eğilimleri arasındaki negatif ilişkiye gelince, bu hususu atıf teorisinin temel varsayımlarına dayanarak izah edebiliriz. Çünkü bu teoriye göre, insanlar dile getirdikleri nedensel atıflarla *hem bugünü hem de geleceği teminat altına almak isteyerek özsaygılarını artırmaya çalışmaktadırlar*⁸⁷. Özsaygısı düşük gençlerin dinî atıfları daha çok kullanmaya meyletmesi de buradan kaynaklanmaktadır. Ancak bu noktada kolektif özsaygıyla bireysel özsaygının arasını ayırmak gerekir. Çünkü dinî partikularizim yükselmesi kolektif özsaygının arttığına işaret etmektedir. Dinî atıflarda bulunma ile dinî partikularizm arasında olumlu yönde bir ilişki olduğunu düşünecek olursak, dinî kimlikleri kendilerine sosyal bir prestij sağlayan gençlerin nedensel arayışlarında dinî temaları daha çok kullanma eğiliminde olduklarını söyleyebiliriz. Ancak bireysel özsaygı söz konusu olduğunda süreç daha farklı işlemektedir. Bu noktada kişisel olarak özsaygısı azalan gençlerin bir nevi kendilerine olan güvensizlikleriyle ve bundan kaynaklanan olumsuzluklarla baş edebilmek için dış dünyada cereyan eden hadiseleri, tabiatüstü kuvvetlere, dinden uzaklaşmış olmaya ve diğer dinî grupların entrikalarına bağlayarak açıklamaktadırlar. Aslında onların bu tavrı bir nevi sorumluluk hissinden, dolayısıyla suçluluk duygusundan kurtulmak istemelerinin bir sonucudur⁸⁸. Bu da onları en azından subjektif olarak rahatlatan bir durumdur.

⁸⁶) Bk. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, s. 90-93.

⁸⁷) Krş. Spilka / Shaver / Kirpatrick, "*Din Psikolojisi Açısından*", s. 173.

⁸⁸) Ayrıca bk. Godin, *Psychologie des Expérience Religieuse* s. 28-29.

D. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İnsanlar beklenmedik bir şekilde ya da istenmeyen bir biçimde cereyan eden fiziksel ya da sosyal olayları anlamlandırma ihtiyacıyla motive bir halde buldukları, ancak söz konusu hadiseleri açıklama hususunda hem kognitif açıdan yeterli bir vakte, hem de yeterli bilgiye sahip olmadıkları zaman, dinî ya da seküler çok çeşitli atıfları kullanarak, yaşadıkları dünyayı psikolojik açıdan kontrol altında tutmak isterler. Onların doğrudan ya da dolaylı olarak hangi durumlarda dinî izah tarzlarını benimsedikleri meselesi ise çok çeşitli değişkenlerin etkisi ile şekillenmektedir.

Özellikle atfedenin nitelikleri açısından atıfların ne oranda dinî bir karakter arz ettiğinin araştırıldığı bu çalışmada ileri sürdüğümüz hipotezlerimizin doğrulandığını söyleyebiliriz. Buna göre, hem dinî-dünya görüşünün ötekilerden farklılaşması, hem de mensuplarını kendi belirledikleri modele göre eğitme ve yetiştirme arzularında olmaları sebebiyle farklı alt-dinî gruplara mensubiyet hissi, gençlerin dinî izah tarzlarını tercih etme temayüllerini etkilemektedir. Burada dinî atıfların dinî kimlikle ilişkisi ön plana çıkmaktadır.

Dinî atıfların gençlerin dine önem verme ve subjektif dindarlık algılarıyla da ilişkili olduğu görülmüştür. Çünkü dini kendileri için önemli ve çok önemli kabul edenler dini biraz önemli ve önemsiz kabul edenlere nispetle daha çok dinî atıflarda bulunma eğilimi içerisindedir. Bu sonuç dinin birey üzerindeki etkisi attıkça atıfların da daha dinî bir renge büründüğü anlamına gelmektedir. Fakülteler arası farklılaşmalarda bunu teyit etmektedir. Çünkü yüksek seviyede din eğitiminin verildiği İlahiyat Fakültesi öğrencileri, diğer fakülte ve bölümlere nispetle dinî atıfları daha fazla kullanma eğilimi göstermektedir. Bu ise gençlerin dış dünyadaki hadiseleri izahta din eğitiminin önemli bir hisseye sahip olduğunu ortaya koymaktadır, yani din eğitimi alan gençlerde oluşan algı kalıbı, daha ziyade dinî bir nitelik arz etmektedir. Bu da onları depresyon, hastalıklar, geri kalmışlık vb. olguları dinî gerekçelerle izaha götürmektedir. Bununla birlikte yüksek tahsil yapıyor olmanın gençlerin bu konudaki düşüncelerini birikici bir tarzda etkilediğini

de belirtmeliyiz. Yaş gruplarıyla ilgili analizimizde bu husus açıkça ortaya çıkmıştır.

Gençlerin dinî atıflarda bulunma eğiliminin dinî partikularizm düzeyleriyle pozitif bir ilişki içerisinde olması, onların dinî kimliklerinden kaynaklanan kolektif özsayılarından memnun oldukları, bu sebeple de nedensel açıklamalarda dinî olguları daha çok tercih ettikleri anlamına gelmektedir. Ancak söz konusu eğilimin kişisel özsayı ile negatif bir ilişki içerisinde olduğu da görülmektedir. Bu ise gençlerin dinî atıflara müracaat etmek suretiyle olumlu bir özsayıya ulaşmak istemelerinden kaynaklanmaktadır.

Bu arada şu hususu da hatırlatmalıyız ki, yaşanan olayların tabiatüstü ilahî nedenlere, ait olunan dinî sosyal grubun spesifik özelliklerine ve diğer dinî gruplara atfederek açıklanabileceği düşüncesinden hareket eden bu çalışmadan elde edilen bulguları gelişigüzel genelleştirilmemek gerekir. Bu konuda farklı yöntem, teknik ve yaklaşımlarla yeni çalışmaların yapılmasına ihtiyaç vardır. Esasen bu tür araştırmalar arttıkça, Müslüman Türk toplumunda dile getirilen atıfların mahiyeti ve özelliklerinin daha iyi anlaşılması mümkün olacaktır.

TEFSİR TARİHİNDE EHL-İ KUR'AN EKOLÜ*

Yard. Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK**

Bu makale, özellikle çok yakın bir geçmişte “Kur’an’a dönüş” ve/veya “Kur’an İslâmı” gibi birtakım popülist söylemlerle de ülke gündemine taşınan anlayışın İslâm ilim, kültür ve düşünce tarihindeki müesses formu olan Ehl-i Kur’an ekolünün ortaya çıkışı ve temsilcileri ile genellikle “Hint İslâm Modernistleri” diye anılan ekol mensuplarının Kur’an ve tefsir konusundaki yaklaşımları hakkında özlü bir bilgi ve değerlendirme sunmayı hedeflemektedir.

* 1999 yılında telif edilmiş olan bu makalede büyük ölçüde Hâdim Hüseyin İllâhîbahş’ın, *el-Kur’ânîyyûn* (Taif 1409/1989) adlı eseri ile Abdülhamit Birişik’in, *Hind Alt Kıtasında Urduca Tefsirler ve Ehl-i Kur’an Ekolü* konulu doktora tezinden (MÜSBE, İstanbul 1996) istifade edilmiştir. Birişik’in anılan tezinin *Hind Alt Kıtası düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul 2001) ismiyle neşredilmesi, bizi, bu makalenin yayımının ait olduğu alana fazla bir katkı sağlamayacağı düşüncesine sevk etmiştir. Ancak anılan tez çalışmasının çok kapsamlı olması, Ehl-i Kur’an ekolünün Kur’an ve yorum anlayışını bir makalenin mahud sınırları içinde kısa ve özlü bir şekilde aktarmanın yine de faydadan hâli olmayacağı fikrini ilham etmiş ve bu yüzden makalenin yayımına karar verilmiştir. Bu vesileyle, yoğun bir emek mahsulü olan doktora çalışmasıyla makalenin bilgi muhtevasına çok büyük katkıda bulunan değerli dostum ve fakülte yıllarımdan sınıf arkadaşım Yrd. Doç. Dr. Abdülhamit Birişik’a teşekkür etmeyi borç biliyorum.

** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı. e-mail: ozturk65@yahoo.com

I. EHL-İ KUR'AN EKOLÜ

A. Ekolün Ortaya Çıkışı

İlk olarak Hint Alt kıtasında ortaya çıkan bu hareket, Abdullah Çekrâlevî tarafından 1902 yılında Lahor'da *Ehl-ü'z-Zikr ve'l-Kur'an* ismiyle tesis edilmiştir. Bu dönemde Bâbâ Muhammed Cetto ve Muhkem-i Dîn Kefeş gibi bazı varlıklı kimseler tarafından finanse edilen¹ ve daha ziyade Batı tarzı eğitim görmüş kesimleri etkileyen hareket, sayıları onu geçmeyen temsilcilerince ortaya atılan görüş ve düşünceler paralelinde birtakım değişmelere uğramak suretiyle günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.² Esasen bu hareket Seyyid Ahmed Han başta olmak üzere Çerağ Ali, Muhsinü'l-Mülk ve Seyyid Emir Ali gibi modernist eğilimli diğer fikir adamlarının ortaya attıkları düşüncelerin müesses formudur. Başlangıçta Ehl-i Kur'an hareketine Abdullah Çekrâlevî ile Muhibbü'l-Hak Azîmabâdî (ö. 1953) önderlik etmiştir. Zaman içerisinde değişik bölgelerde de taraftar bulan bu hareketin temsilciliğini, Çekrâlevî'nin 1914'de vefat etmesinin ardından sırasıyla, Ahmedüddîn Amritsârî (ö. 1936), Hâfız Muhammed Eslem Cerâcpûrî (ö. 1955) ve Gulam Ahmed Perviz (ö. 1985) üstlenmiştir.³

Çekrâlevî, diğer Müslümanların özellikle Sünnet konusundaki genel kabullerini red hususunda tavizsiz bir yaklaşım sergilemeyi tercih etmesine karşın hareketin Hindistan'ın doğusunda bulunan Bihar'daki önderi Muhibbu'l-Hak

¹ Hâdim Hüseyin İlahîbahş, *el-Kur'âniyyûn ve Şübühâtuhum Havle's-Sünne*, Mektebetü's-Siddîk, Taif, 1409/1989, s. 25 vd.; Abdülhamit Birışık, *Hind Alt Kıtasında Urduca Tefsirler ve Ehl-i Kur'an Ekolü*, (yayımlanmamış doktora tezi), İst., 1996, s. 319.

² Birışık, *a.g.e.*, s. 288.

³ Birışık, *a.g.e.*, s. 291. Mensuplarının “Münkirîn-i hadîs”, “Kur'ânî”, “Neyçirî” ve “Pervizî” lakaplarıyla da anıldığı Ehl-i Kur'an hareketinin günümüzdeki en önemli temsilcileri, Lahor'daki *İdâre-i Tulû-i İslâm* ve *Dâru'l-Kur'an Encümen-i Ümmet-i Müslime* adını taşıyan teşekküllerdir. Ayrıca Pakistan devleti tarafından desteklenen ve bir ölçüde modernist düşüncüyü temsil eden *İdâre-i Sekâfet-i İslâmiye (Institute of Islamic Culture)* adlı kuruluş, yayımladığı çok sayıda kitap ve çıkardığı ilmi dergiyle hadis inkarcılığı ve Ehl-i Kur'an düşüncesini desteklemekle suçlanmaktadır. Perviz'in, görüşlerini geniş halk kitlelerine ulaştırmak amacıyla 1938 yılında çıkarmaya başladığı *Tulû-i İslâm* adlı dergi halen yayım hayatına devam etmektedir. Ekolün Lahor'daki kolunun etkili bir yayın organı da, *Belâğu'l-Kur'an* dergisidir. İlahîbahş, *a.g.e.*, s. 57-64; Birışık, *a.g.e.*, s. 292.

Azîmâbâdî daha esnek bir siyaset izlemiştir.⁴ Çekrâlevî, sözü edilen yaklaşım çerçevesinde düşüncelerini yaymak için konuşmalar yapıp bazı eserler kaleme almış, ayrıca muhaliflerinin eleştirilerine cevap vermek maksadıyla *İşâ'atü'l-Kur'an* adıyla bir de dergi yayımlamıştır. Çekrâlevî yayım faaliyetlerinin yanı sıra kendilerine ait mescitlerde taraftarları ile birlikte propagandistliğe devam etmişse de halktan pek fazla rağbet görmemiştir. Adı geçen zatın kendisi gibi düşünmeyenlere karşı son derece keskin ve tavizsiz bir tavır takınmasının bunda rolü olduğu gibi, bölgede büyük oluşumların tesisi için gerekli olan mürit-mürşit ilişkisi tarzında bir yapılanmaya şiddetle karşı olması da özellikle eğitimsiz halk kitlelerinin harekete katılmasını olumsuz yönde etkilemiştir.⁵

Öte yandan o dönemde hareketin temsilcilerinin karşısına klasik İslâmî ilimlerdeki derin bilgi birikiminin yanı sıra akli da iyi kullanan Şah Veliyyullah Dihlevî (ö. 1176/1762) gibi şahsiyetler yerine nassın ve bilhassa hadislerin zahirine tavizsiz bir şekilde bağlanan Ehl-i Hadis⁶ gibi bir akımın çıkması, bu harekete ivme kazandırmış ve Ehl-i Hadis ekolünün akli en zayıf hadise dahi feda etmesi, hadisin metninde problemler olmasına rağmen senetteki zahirî sağlamlığı öne çıkarması, Ehl-i Kur'an hareketinin düşünce mimarı olan Seyyid Ahmed Han ve arkadaşlarının işini kolaylaştırmıştır.⁷ Bu bağlamda, Daniel Brown da Ehl-i Kur'an ekolünün, rasyonalist ve Batı'dan ciddi şekilde etkilenmiş bir düşünce hareketi

⁴ Muhammed Tâhir Hekim, *Sünnetin Etrafındaki Şüpheler*, çev. Hüseyin Aslan, Pınar Yay., İst., 1985, s. 84-85.

⁵ Birışık, *a.g.e.*, s. 291.

⁶ Hind yarımadasındaki bu ekol imamları taklit etmeme ve amelde hadise tabi olma hususundaki ısrarlarından ötürü Ehl-i Hadis adıyla tarihe geçmiştir. Esasen bu ekol, dördüncü yüzyılda mevcut idi. Ancak ekolün ikinci dirilişi, Şah Veliyyullah Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) hadisle amel fikriyle nazârî olarak başladı. Onun ardından torunu Şah Muhammed İsmail Dihlevî (ö. 1246/1831) bu anlayışı daha da geliştirdi. Daha sonra ise, Şah Muhammed İshak Dihlevî'nin talebesi Seyyid Nezir Hüseyin Dihlevî (ö. 1320/1902), verdiği hadis derslerinde, imamları taklit etme geleneğinin terk edilip hadisle amel edilmesi fikrini savunan talebeler yetiştirdiği için, bu ekolün kurucusu olarak anılmıştır. Ehl-i Hadis'in temel görüşleri hakkında bkz. Zaferullah Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İnsan Yay., İst., 1995, s. 251-255.

⁷ Birışık, *a.g.e.*, s. 290

olmaktan çok,⁸ Ehl-i Hadis'in katı nasıcılığına bir tepki olarak ortaya çıktığını söylemekle aynı noktaya işaret etmiştir.⁹ Nitekim, Ehl-i Kur'an hareketinin özellikle Ehl-i Hadis'in etkin olduğu Batı Pencab, Lahor ve Amritsar gibi iki bölgede yoğunlaşmasının yanısıra Çekrâlevî'nin başlangıçta Ehl-i Hadis mensubu iken sonradan katı bir hadis aleyhtarı olması da¹⁰ bu hareketin Ehl-i Hadis'e yönelik tepkinin sonunda ortaya çıktığına ilişkin bir veri olarak değerlendirilebilir.

Ehl-i Kur'an ekolü üzerine hacimli bir çalışma yapan Hâdim Hüseyin, hareketin ortaya çıkışında Müslümanların siyasal ve kültürel açıdan geri kalmışlıkları ile bu olumsuz durumun sömürgeci İngilizler tarafından kullanılmasının önemli rol oynadığını belirtmekte, ayrıca İngilizlerin Hint alt kıtasındaki sömürgelerini devam ettirebilmek için yerli halktan çok sayıda insana yardım ve destek sağladıklarını, bu insanların başında da Ahmed Han'ın yer aldığını söylemektedir.¹¹

Bu bağlamda, sözü edilen geri kalmışlık olgusunun bir tezahürü olarak, bazı İslâmî çevrelerin Batı bilim ve teknolojisinin büyümesine kapılması ve İslâmî öğretileri bu bilimsel verilerin ışığında yorumlamak istemesinin de¹² hareketin ortaya çıkışında hatırı sayılır bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Ancak gerek Hâdim Hüseyin, gerekse M. Tahir Hekim, harekete önderlik eden şahsiyetlerin Müslümanları tek bir çatı altında toplama ve onları Hanefilik, Şâfîlik ve Hanbelilik gibi farklı mezheplere mensubiyetten kurtarma yönündeki bilinç ve duyarlıklarının Ehl-i Kur'an ekolünün ortaya çıkışına zemin hazırlayan en temel faktör olduğunu belirtmektedir.¹³

⁸ Daniel Brown, *Rethinking Tradition: Modern Discussions of Sunna in Egypt and Pakistan*, (yayımlanmamış doktora tezi), The University of Chicago, Chicago, 1993, s. 83.

⁹ Brown, *a.g.e.*, s. 79.

¹⁰ Birişik, *a.g.e.*, s. 291.

¹¹ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 23.

¹² Hekim, *a.g.e.*, s. 86.

¹³ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 24; Hekim, *a.g.e.*, s. 87.

Bütün bu mülahazalar çerçevesinde Ehl-i Kur'an ekolünün topyekün İslâm ümmetinin özelde Hint alt kıtasında genelde de dünyanın tüm bölgelerinde tecrübe ettiği düşünsel, kültürel, siyasal ve sosyal krizi aşma çabasına matuf çözüm arayışlarının yoğunlaştığı bir konjonktürde vücut bulduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür. Mümtaz'er Türköne'nin deyişiyle, "bütün İslâm tarihi boyunca Müslümanların yaşadıkları en düşkün dönem olan 19. yüzyıla"¹⁴ rastlayan bu zaman diliminde Batı, tarihi inşa eden bir özne rolünü oynarken, İslâm âlemine içinde bulunduğu durum gereği bu inşacı öznenin nesnesini oynama rolü reva görülmüştür. Kuşkusuz bu rol, öznenin konumuna imrenme ve onun üstlendiği rolü üstlenme iştiyakını kamçulamıştır. Bu iştiyak ve özlemi gidermeye yönelik gayretler, sonuçta anılan coğrafyanın Müslüman aydınlarını yeni bir İslâm imajı oluşturmaya sevk etmiştir. İşte Ehl-i Kur'an hareketi de bu yöndeki gayretlerin bir ürünü olarak varlık kazanmıştır. Ne var ki bu harekete öncülük edenler, Batı karşısındaki mağlubiyetten kurtulmanın yolunu yine Batı'da aramışlar ve bu çerçevede, moderniteyi mutlak bir veri olarak kabul edip ona ait olgu, değer ve kavramları İslâm'la meczetmek¹⁵ ve hatta bunların en mükemmel şekliyle İslâm'da varolduğunu iddia etmeye kadar giden eklektik, sentezci ve konformist bir anlayış tesis etmişlerdir.¹⁶

Bu anlayış dahilinde dinî değer ve kavramları Batı modernizminin verileriyle test etmek ve böylece İslâm dünyasında ortaya çıkan çok boyutlu krizi özdeşleşme yoluyla aşmaya çalışan savunmacı bir eğilim egemen kılınmış ve gerçekliğin ilerlemeci bir tarzda yakalanmaya çalışılmasından dolayı gözlem yöntemi kullanılmış; dolayısıyla insan zihninin kapasitesi dışında kalan hususlar ya reddedilmiş ya da aklileştirilmiştir. Zihnin kapsamı dışında kalan her şeye bu yöntem uygulanınca, tabiatıyla din de epistemolojik anlamda kanıtlanmamış bir

¹⁴ Mümtaz'er Türköne, "Modernleşme ve İslamlaşma", *Bilgi ve Hikmet*, 1993, sayı: 1, s. 74.

¹⁵ Ignaz Goldziher, *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî*, çev. Abdülhalim en-Neccâr, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1955, s. 337-338.

¹⁶ Kadir Canatan, "Gelenek, Din ve Modernite (Eğilimler ve Kökler)", *Bilgi ve Hikmet*, 1995, sayı: 9, s. 36.

hipotez menzilesine indirgenmiştir.¹⁷ Hâsılı, söz konusu anlayışa özgü hususiyetler şu beş temel prensip çerçevesinde şekillenmiştir: (i) Din ve bilimin verilerini birbiriyle uyumlu hale getirme (pozitivizm); (ii) Kur'an'ı aklın verileriyle yorumlama (rasyonalizm); (iii) Vahiy ile doğa yasalarını uzlaştırma (natüralizm); (iv) Dinî hukuka mezhepler-üstü bir form kazandırma (liberalizasyon); (v) İslâm hukukunun ikinci temel kaynağı olan hadislerin radikal eleştirisi, icmanın reddi ve içtihat müessesinin her Müslüman bireyi içine alacak nitelikte bir genişletmeye tabi tutulması (antitradisyonizm).¹⁸

B. Ekolün Önde Gelen Temsilcileri

1. Seyyid Ahmed Han

Esasen, Seyyid Ahmed Han Ehl-i Kur'an ekolünün müesses formu içinde yer alan bir şahsiyet değildir. Ancak, ekolün temel görüş ve iddiaları incelendiğinde bunların esin kaynağının büyük ölçüde Seyyid Ahmed Han ve ona ait düşüncelerden müteşekkil olduğu görülmektedir. Nitekim M. Tahir Hekim, “Ehl-i Kur'an fırkasının doğuşu ve ortaya çıkışından söz eden kaynaklar, onların Seyyid Ahmed Han hareketinin ektiği tohumların doğal meyveleri olduklarında müttefiktirler”¹⁹ şeklindeki ifadesiyle bu olguyu çok açık bir şekilde dile getirmiştir.

Seyyid Ahmed Han, 17 ekim 1817'de Delhi'de doğdu. Neseplerinin Hz. Hüseyin vasıtası ile Hz. Peygamber'e ulaştığı yolundaki iddiadan dolayı aile fertleri “seyyid” unvanını taşımaktadır. Ahmed Han, ilk tahsilini geleneklere uygun olarak annesinin yanında tamamladı. Daha sonra Farsça, Arapça, matematik ve geometri eğitimi gördü; şiir ve edebiyatla da ilgilendi. 1838 yılında babası Müttakî Han'ın ölümü üzerine hayatını kazanmak için çalışmak zorunda kaldı ve Delhi Ceza Mahkemesi zabıt kâtipliğine tayin edildi. Bu sırada açılan hakimlik sınavını kazanarak 1841'de Manipûr'a stajyer hakim olarak atandı. Bunu izleyen zaman

¹⁷ Mevlüt Uyanık, *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Fecr Yay., Ankara, 1997, s. 145.

¹⁸ Canatan, *a.g.m.*, s. 37.

¹⁹ Hekim, *a.g.e.*, s. 85.

zarfında resmi görevli olarak değişik bölgelere gönderilen Ahmed Han, 1857 yılında İngilizlere karşı başlatılan ve Hint tarihine “sipahi ayaklanması” olarak geçen harekette tamamen İngilizlere bağlı kaldı.²⁰ O sırada ikamet ettiği Bicnor’daki birçok kadın ve erkek İngiliz’i Meerut’a göndermek suretiyle hayatlarını kurtardı. Bu hareketi İngilizler tarafından takdirle karşılanarak kendisine “Star of India” (Hind yıldızı) nişanının Companion rütbesi verildi. Daha sonra intikam almak için karşı harekete geçen İngiliz askerlerine karşı bu defa da masum halkın kurtarılmasında büyük hizmetleri oldu.²¹

Ahmed Han 1869 yılında oğullarıyla birlikte İngiltere’ye gitti ve burada meslekî tetkiklerle birlikte İngiliz üniversite teşkilatını da inceledi. Özellikle Kraliçe Victoria’dan ve İngiliz devlet adamlarından büyük ilgi gördü. Hindistan’a dönüşünde *Tehzibü’l-Ahlâk* (Purification of Morals) adıyla aylık bir gazete çıkararak Müslümanlara modernleşmenin yollarını öğretmek ve İngiliz hükümetine ısındırmak için gayret gösterdi; din ile dünya işlerinin birbirinden ayrılması ve dinin her işe karıştırılmaması gerektiğini savundu. 24 Mayıs 1875’te, Kraliçe Victoria’nın doğum yıldönümünde, en büyük eseri sayılan Aligarh’taki Mohammadan Anglo-Oriental College’i kurdu ve bütün mesaisini bu okula vermek maksadıyla hakimlik görevinden ayrıldı ve Aligarh’a yerleşti.²²

1886’da ülke Müslümanlarını eğitim, öğretim ve siyaset alanlarında aydınlatmak amacıyla ve her yıl toplanmak üzere The Mohammadan Educational Conference’ı (İslâm Eğitim Konferansı) başlattı ve bir yıl sonraki konferansta Millî Kongre’yi şiddetle tenkit etti. Bu çerçevede İngiliz hükümetinin aleyhine olan Millî Kongre ile birlikte oldukları takdirde Müslümanların İngiliz hükümetinin teveccühünü kaybedeceklerini, dolayısıyla mağdur olacaklarını savundu. Onun bu çabaları İngilizler tarafından büyük bir memnuniyetle karşılandı ve kendisine “Sir”

²⁰ Ahmed Han’ın loyalist politikasına ilişkin değerlendirmeler için bkz. Ira M. Lapidus, *A History Islamic Societies*, Cambridge University Press, London, trz., s. 727.

²¹ Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Akçağ Yay., Ankara, 1997, s. 37; Mustafa Öz, “Ahmed Han”, *DİA*, İst., 1989, II, 73.

²² Öz, *a.g.m.*, II, 73.

ve “Knight Commander of the Star of India” (Hint yıldızı nişanının şövalye kumandanı) unvanı verildi. 1889’da Edinburg Üniversitesi tarafından fahri doktor unvanıyla da taltif edilen Ahmed Han 27 Mart 1898 tarihinde Aligarh’ta öldü.²³

Bu kısa biyografiden de anlaşılacağı üzere, Ahmed Han’ın temel siyaseti İngilizlere sadakat (loyalizm),²⁴ eğitim felsefesi ise tamamen Batı’ya endeksli bir anlayış üzerine ikame edilmiştir. Ahmed Han, sadece İngilizlerin yanında kalmamış aynı zamanda Hindistan’ın da bir Luther’e ihtiyacı olduğu temel kabulünden hareketle, İslâm düşüncesinin reforme edilmesi gerektiği fikrini savunmuştur. Bu reformasyon projesinde 19. yüzyıl Batı dünyasına ait rasyonalist ve natüralist felsefenin verileri esas alınmıştır. Rasyonalizmin metin, suje ve bu ikisi arasında gerçekleşen anlama aktına dair geliştirdiği dünya görüşü, İslâm düşüncesinin en zayıf dönemini yaşadığı 19. yüzyıla denk geldiği için, İslâm dünyasında da büyük ölçüde etkili olmuş ve bu düşüncenin en ateşli savunucularından biri olan Seyyid Ahmed Han da son dönem İslâm düşünürleri tarafından rasyonalist olarak takdim edilmiştir.²⁵

Esasen, Ahmed Han’ı dini rasyonel olana indirgemeye sevkeden âmil, yaşadığı dönemde din-bilim çatışmasından söz ediliyor olmasıydı. Oysa din çok kere bilimle değil, şu veya bu derecede bilime öncül olan aksiyomlarla çelişir. Ne var ki Ahmed Han, bu ayırımı dikkate almadan, hatalı bir şekilde, dinî unsurları çağının rasyonel olarak kabul edilen görüşlerine indirgemeye çalışmıştır.²⁶

2. Abdullah Çekrâlevî

Asıl adı Gulâm Nebî olan ve 1899 yılında ismine “Abdullah”ı ekleyen Abdullah b. Abdullah el-Çekrâlevî, 19. yüzyılın üçüncü çeyreğinde Pencab eyaletindeki Miyânvâlî bölgesinin Çekrâle şehrinde dünyaya geldi.²⁷ Ehl-i Kur’an

²³ Düzgün, *a.g.e.*, s. 38.

²⁴ Loyalizm hakkında geniş bilgi için bkz. Düzgün, *a.g.e.*, s. 43-46.

²⁵ Şaban Ali Düzgün, “Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur’an Yorumuna Etkileri”, 2. *Kur’an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara, 1996, s. 305.

²⁶ Düzgün, *a.g.m.*, s. 310.

²⁷ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 25; Birişik, *a.g.e.*, s. 319.

hareketinin kurucusu olan Çekrâlevî, ilk eğitimini aile çevresinden ve mahallî medreselerden aldı. Sonra Delhi'ye giderek Ehl-i Hadis ekolünün kurucusu Nezir Hüseyin Dihlevî'den hadis okudu. Buradaki eğitiminin ardından Ehli Hadis meşrebine uygun olarak tedaris ve telif hayatını sürdürdü. Ehl-i Hadis ekolünün anlayışı doğrultusunda fıkıh mezheplerine karşı çıkan Çekrâlevî, amcası oğlu Kâdî Kamerüddîn ile yaptığı bir münazaranın ardından Kur'an dışında hiçbir vahiy bulunmadığı ve şeriatla hadislerin Kur'an yerine konulamayacağı görüşünü benimsedi. Bu tarihten sonra hadisle ameli bir tarafa bıraktığı gibi, hadislerin İslâm'ın kaynağı olma bakımından itimada şayan olmadığı düşüncesini yaymaya başladı.²⁸ Bu bağlamda, Çekrâlevî'nin Lahor'a ilk geldiğinde, "Kur'an ve Buhârî'nin Sahîh'i dışında güvenilir bir kitap yoktur" şeklinde bir görüşü savunduğu; bilahare Ahmedüddîn Amritsârî tarafından ikna edildiği ve bu görüşünden dönerek tek güvenilir kitabın Kur'an olduğunu ilan ettiği nakledilmiştir. Ayrıca, Ehl-i Kur'an ekolünün diğer temsilcileri gibi, Çekrâlevî'nin de İngiliz idaresiyle irtibatlı olduğu ileri sürülmüştür.²⁹ Çok iyi derecede Arapça ve Urduca bildiği söylenen Çekrâlevî 1914 yılında Miyânvalî'de vefat etmiştir.³⁰

3. Gulâm Ahmed Pervîz

1903 yılında Doğu Pencab'a bağlı Batale kasabasında dünyaya gelen Gulâm Ahmed Pervîz, ekolün Seyyid Ahmed Han'dan sonra en üretken temsilcisi kabul edilmektedir. Pervîz, ilk Kur'an eğitimini ve dinî bilgilerini Çiştîye tarikatına müntesip ve fıkıhta Hanefî olan dedesinden aldı. Düzenli eğitim hayatını ortaokulla sınırlayarak Lahor'da bir devlet matbaasında katip olarak işe başladı. Buradaki vazifesi uzun yıllar sürdü ve matbaa müdürlüğüne kadar yükseltildi. Bu zaman zarfında düşüncelerinden oldukça etkilendiği Muhammed İkbâl üzerinde çalıştı. Lahor'da geçirdiği günlerde İkbâl'le müteaddit defalar buluşup onun düşüncelerini bizzat kendisinden öğrenme fırsatı da buldu. Bu görüşmeler, Pervîz'in Kur'an

²⁸ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 26-27; Birşık, *a.g.e.*, s. 319.

²⁹ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 30-31.

³⁰ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 28.

üzerindeki çalışmalarında oldukça etkili oldu. Ayrıca Perviz, İkbâl tarafından savunulan “iki millet nazariyesi”ni benimsediği ve bunu yazılarında dile getirdiği için Pakistan’ın kurucu lideri Muhammed Ali Cinnah’ın takdirini kazandı ve aralarında kurulan yakınlık, Cinnah’ın 1948’deki ölümüne kadar sürdü.³¹

Pervîz, dinî çalışmalara daha fazla zaman ayırmak maksadıyla 1955 tarihinde kendi isteğiyle emekliye ayrıldı. 1957 yılında Anayasa çalışmalarını da yürüten İslâm Hukuk Komisyonu’na üye olarak atandıysa da Eyüp Han’ın 1958’deki askerî darbesinden dolayı bu komisyonun ömrü pek kısa sürdü.³² Pervîz, 1958 tarihinde Karaçi’den ayrılarak Lahor’a yerleşti. Lahor’a yerleşmesiyle birlikte yazı hayatına ve sohbetlerine hız veren Pervîz’in çevresinde daha ziyade kolej ve üniversitelerde eğitim gören insanlardan büyük bir taraftar kitlesi oluştu. Başta hadis olmak üzere pek çok konudaki farklı düşünceleri İslâm ilim geleneğine bağlı ulemayı kızdırdı. Geleneksel çizgiyi temsil eden alimler, savunduğu düşüncelerden ötürü Pervîz’in İslâm dairesinden çıktığı yönünde ortak fetva verdiler. Bu fetva, Pervîz’in halk nezdindeki itibarını sarsıp hareket alanını daralttıysa da onu fikirlerinden döndürmedi ve faaliyetlerinden alıkoymadı. Pervîz, 28 şubat 1985’te Lahor’da vefat etti.³³

4. Ahmedüddîn Amritsârî

1861 yılında Amritsar şehrinde dünyaya gelen Ahmedüddîn b. el-Havâce Muhammed b. Muhammed b. İbrahim Amritsârî, Ehl-i Kur’an ekolünün ilmî yönden en verimli ve önde gelen şahsiyetlerinden biri olarak takdim edilmektedir. Kur’an öğrenimini Hâfız İmâmüddîn’in, dinî ilimleri de tabip Emînüddîn b. Hüsâmeddîn Amritsârî’nin yanında tamamladıktan sonra misyoner okuluna devam etti. Burada Kitab-ı Mukaddes ve devrinin modern ilimlerini okudu. Bu okulun ardından Amritsar’daki İslâmî eğitim veren liseye kaydolarak buradan diploma aldı. Düzenli eğitim hayatını bu şekilde noktalayan Amritsârî, okuma ve araştırma

³¹ Birışık, *a.g.e.*, s. 351.

³² İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 49.

³³ Birışık, *a.g.e.*, s. 352.

konusundaki isteğinden ötürü kendi kendini yetiştirmeye devam etti. İlmî birikimi sebebiyle bölgede ün kazandı ve Amritsar'da bir medreseye hoca olarak atandı. 1917 yılında medrese hocalığından emekli olmasının ardından 1930 yılına değin yine Amritsar'da bulunan bir kız okulunda hocalık yaptı. Bu süre zarfında Kur'an ve tefsire yönelik çalışmalarla meşgul oldu ve hem düşüncelerini yaymak hem de muhaliflerine cevap vermek amacıyla *Ziyâu'l-İslâm* adlı dergiyi çıkardı. Ayrıca 1926 yılında "Ümmet-i Müslime" adında bir cemiyet kurdu ve bu cemiyete kültürlü ve varlıklı kesimlerden epeyce katılan oldu. Bu cemiyetin faaliyetleri çerçevesinde *Belâğ* ve *Beyân* adlı iki dergi daha çıkardılar. Ailesinin dili olan Pencapça'nın yanı sıra iyi derecede Arapça, Farsça, Urduca ve İngilizce bildiği kaydedilen Amritsârî 1936 yılında vefat etti.³⁴

Babasının yakın dostu olan müfessir Gulâm Ahmed Kusûrî'nin Ahmedüddin'in yetişmesinde büyük rolü olduğu ifade edilmektedir. Gençliğinin ilk yıllarında hadisle amel etmenin gerekliliğine inanan Amritsârî, Kusûrî'nin de etkisiyle bu düşüncelerinden tamamen uzaklaşmıştır.³⁵ Ayrıca Muhammed İkbâl'le müteaddit defalar görüşmüş ve onunla fikir alışverişinde bulunmuştur. Abdullah Çekrâlevî'nin yanı sıra Gulâm Ahmed Kâdiyânî ile de görüştüğü belirtilen Amritsârî'nin, bu son şahısla bazı konularda tartıştıkları, ancak aralarında hiçbir zaman ileri düzeyde bir anlaşmazlık çıkmadığı belirtilmiştir.³⁶

5. Hâfız Eslem Cerâcpûrî

Asıl adı, Muhammed Eslem b. Allâme Selâmetullah el-Behûbâlî olan Hâfız Eslem, 1880 yılında Ceracpur'da dünyaya geldi. Ehl-i Hadis ekolüne mensup bir ailede yetişen ve dokuz yaşına girmeden Kur'an'ı ezberleyen Hâfız, daha sonra Arapça ve o dönemin dinî ilim dili olan Farsça'yı da öğrendi. Hâfız, düzenli okul

³⁴ İlähîbahş, *a.g.e.*, s. 37-39.

³⁵ Birişık, *a.g.e.*, s. 329-330.

³⁶ İlähîbahş, *a.g.e.*, s. 335-338.

eğitimi almamasına rağmen İngilizce ve matematik konusunda da kendisini yetiştirdi.³⁷

1903 yılında Lahor'da günlük ıkarılan *Beyse* gazetesinin baş sütunlarından birinde yazmaya başladı. Bu yazıları sayesinde bölgede şöhreti arttı. Ancak, Aligarh kolejinde Arapça ve Farsça dersleri okutmak için, gazetedeki bu görevinden 1906 yılında ayrıldı. 1912 yılında koleje müdür olan Hfız, 1921 yılında kolejin niversiteye dönüştürülmesi üzerine burada Arapça ve Farsça okutmanı olarak görev yaptı. Ancak, Mevln Muhammed'in isteği zerine Milliyet'l-İslmiyye niversitesine geçen Hfız, nceki görevinden kısa bir süre sonra ayrılmak durumunda kaldı. Çok sayıda eser ve makale yazan Hfız, 1955 yılında vefat etti.³⁸

6. İnyetullah Hn el-Meşrik

Patan ırkından köklü bir aileye mensup olan Meşrik, 1888 yılında Lahor'da dünyaya geldi. Ailesinin varlıklı olmasının kendisine bahşettiği geniş eğitim imkanlarını kullanan Meşrik, lise öğreniminin sonuna kadar Amritsar'da kaldı; daha sonra Pencap niversitesi'nde matematik eğitimi aldı. 1907 yılında gittiği Cambridge niversitesi'nde ise matematik, fizik ve doğu dilleri branşlarında lisans ve lisansüstü eğitimi gördü. Buradaki öğrenimini tamamlamasının ardından akademik hayatı seçen Meşrik, 1913-17 yılları arasında Peşver'deki Islamia College'de müdür yardımcılığı ve müdürlük görevlerinde bulundu.

1926 yılında Kahire'deki hilafet konferansına katıldıktan sonra 1931 yılına kadar süren ve aralarında Arabistan, Türkiye, İnan, Irak ve Fas'ın da bulunduğu İslm lkeleri ve Avrupa seyahatine ıktı. Bu arada Adolf Hitler ve Albert Einstein gibi önemli şahsiyetlerle bir araya geldi. Dönüşünde "Haksr" adını verdiği din ve ahlk prensiplere dayalı teşkilatı kurdu ve bu tarihten sonra Meşrik ismi bu teşkilatın ismiyle birlikte anılır oldu.³⁹ Bütün mesaisini bu teşkilatın güçlenmesine

³⁷ İhbahş, *a.g.e.*, s. 41.

³⁸ İhbahş, *a.g.e.*, s. 42-45.

³⁹ Birışık, *a.g.e.*, s. 340-341.

harcayan Meşrikî birkaç kez tutuklandı ve on yıl kadar hapis yattı. Zaman zaman silahlı mücadeleye de giren teşkilatın, Pakistan devleti tarafından ilga edilmesini müteakiben Meşrikî kendisini legal siyasi çalışmalara verdi. Bu çerçevede 1948 yılında Islam League’i kuran Meşrikî, 1963’de vefat etti.⁴⁰

II. EHL-İ KUR’AN EKOLÜNÜN TEFSİR ANLAYIŞI

Ehl-i Kur’an ekolünün tüm görüşleri temelde “Bize Kur’an yeter” iddiasına dayanmaktadır. Tarihsel kökenleri İslâm’ın ilk dönemlerine kadar uzanan bu iddia dolayımında Kur’an, dinî ve dünyevî konularla ilgili her şeyin bilgisini ihtiva eden bir ansiklopedi gibi algılanmış ve pratik hayatın tüm alanlarını düzenleme ve her dönemde insanların bütün ihtiyaçlarını karşılama potansiyeline sahip bir metin olarak algılanmıştır.

Ekolün temsilcileri Kur’an’ın her yönüyle mükemmel bir kitap olduğu hususunda hemfikir olmakla birlikte, sınırlı sayıda ayetten müteşekkil olan Kur’an metninin insanoğlunun her gün bir yenisi ortaya çıkan problemlerinin tümünü çözme keyfiyeti konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu noktada, Çekrâlevî, halefi Haşmet Ali ve Belâğu’l-Kur’an çevresi, Kur’an’ın gerek tümeller gerekse tikeller açısından muhataplarının her türlü ihtiyacını karşılayacak nitelikte olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çekrâlevî şöyle demiştir: “Biz, Kur’an’ın her bakımdan eksiksiz olduğu inancını taşıyoruz. Zira bu kitapta İslâmî konulara ilişkin gerek farz, gerekse nafîle ve ibâha türünden olan her mesele zikredilmiştir.”⁴¹

Çekrâlevî, muhaliflerince öne sürülen, “Kur’an mücmel, hadis kaynakları mufassaldır” iddiasının Kur’an’ın beyanına ters düştüğü gerekçesiyle hiçbir doğruluk değeri taşımadığını da belirtir. O, ayrıca Kur’an’da sadece mücmel lafızların değil, mutlak lafızların bulunmasını da bir eksiklik sayar. Ona göre Kur’an’da mutlakın takyidi, âmmın tahsisi gibi durumların bulunması söz konusu

⁴⁰ Birışık, *a.g.e.*, s. 340 vd.

⁴¹ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 265.

değildir.⁴² Çekrâlevî bu görüşünü, sûflerin Kur'an'a bakışlarını anımsatan bir yaklaşımla, “Sana kitabı her şeyi açıklamak, mü'minlere hidayet, rahmet ve müjde olması için indirdik”⁴³ mealindeki ayetle temellendirmiş; ancak, “Kur'an'ın bir Buhârî, Müslim ve Hidâye gibi kitaplarda bulunan ayrıntıları içermesi beklenemez”⁴⁴ demeyi de ihmal etmemiştir. Buna karşın Perviz ve hocası Hâfız, Kur'an'ın her şeyi içermesinin, tümel ilkeler için geçerli olduğu, tikel meselelere ise Kur'an'da çok az yer verildiği görüşünü savunmak suretiyle makul bir anlayış ortaya koymuştur.⁴⁵

A. Klasik Tefsir Usûlüne İlişkin Görüşleri

Ehl-i Kur'an ekolü, klasik tefsir usûlü içinde yer alan bahisleri, Kur'an'ın anlaşılmasından ziyade anlaşılmamasına hizmet ettiği düşüncesinden hareketle neredeyse bütünüyle yok sayma yoluna gitmiştir. Bu bağlamda, ekolün düşünce mimarı olan Seyyid Ahmed Han, tefsir usûlünde “Kur'an'ı hadisler, sahabe ve tabiîn kavilleriyle izah etme yöntemi” şeklinde tanımlanan rivayet tefsirini reddetmiş ve bu vasıftaki tefsir çalışmalarını tamamen boş uğraşlar olarak değerlendirmiştir. Ekolün kurucusu Çekrâlevî ise esbâb-ı nüzul ve benzeri rivayetlerin, müfessirlerin senetsiz olarak serdettikleri birtakım görüşlerden ibaret olduğu ve bunların Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik herhangi bir katkısının bulunmadığı tezini savunmuştur. Çünkü, onun nazarında Kur'an tüm insanları eğitmek için gönderilmiştir. Bu itibarla, onun hükümlerinin belli bir kişiye tahsis edilmesi veya herhangi bir ayetin bir veya birkaç kişi için vahyedilmesi söz konusu değildir.⁴⁶

Öte yandan gerek tefsir gerekse diğer alanlarda yaptığı çalışmalardan dolayı Ehl-i Kur'an ekolünün en başarılı siması olarak kabul edilen Perviz, Kur'an'ı tefsir konusunda en yetkin şahsın Hz. Peygamber olduğunu; ancak ona ait tefsirlerin bize

⁴² İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 270.

⁴³ Nahl, 16/89.

⁴⁴ Birışık, *a.g.e.*, s. 322.

⁴⁵ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 266.

⁴⁶ Birışık, *a.g.e.*, s. 373.

ulaşana kadar sıhhatini kaybettiğini belirtmiştir. Perviz'e göre Kur'an'ın Hz. Peygamber'den başka birisi tarafından daha iyi anlaşılabilceğini söylemek kesinlikle mümkün değildir. Böyle olunca da bizim, Kur'an'ı anlamak için bir başka kaynağa başvurmamıza gerek yoktur. Ancak buradaki problem, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı nasıl anladığıyla ilgili bilgilerin bize kadar orijinal şekliyle ulaşamamış olmasıdır. Bu yüzden, hadis kitaplarında kaydedilen rivayetlere itibar edilemez.⁴⁷ Ona göre İslamın ihyası ve ümmetin kurtuluş ve refahı için yapılması gereken şey, hadislerin Kur'an ışığında yeniden gözden geçirilmesidir. Kur'an'a uymayan hadisler ise, "Bu, Rasûlullah'ın sözü olamaz" diyerek reddedilmelidir. Bu, 'hadis inkarcılığı' değil, temizlik ameliyesidir (amel-i tathîr).⁴⁸

Bu konuda Meşrikî de Perviz'le aynı düşünür ve hadislerin cem ve tedvinini boş bir uğraş olarak değerlendirir. Ona göre binlerce insan ravilerin nesep ve haseplerini tayin için son derece lüzumsuz çalışmalar yapmışlardır. Tedvin sırasında Araplar hadisin Kur'an'a uygunluğu veya onunla ters düşmemesi ilkesine riayet edecekleri yerde ravilerin kişisel durumlarını dikkate almışlardır. Bütün bu lüzumsuz gayretlerden ötürü bizzat Kur'an'la ilgili konular üzerinde yapılması gereken çalışmalara ayrılacak zaman maalesef heder edilmiştir. Meşrikî, uzun yıllar hadis peşinde koşan insanların bilinçaltında Kur'an'ın yetersiz, muğlak ve açıklanmaya muhtaç bir kitap olduğu fikrinin mevcut olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁹

Ehl-i Kur'an, klasik usûlde tartışmalı bir konu olan neshi de kabul etmemiştir. Ekolün tüm temsilcileri Kur'an'da kesinlikle neshin vuku bulmadığı görüşünde hemfikirdir. Buna göre Kur'an'ın iki kapağı arasında yer alan ayetlerin hiçbirinde hiçbir şekilde nesh vuku bulmamıştır.⁵⁰ Belâğu'l-Kur'ân çevresinin bu konuda ileri sürdüğü gerekçe şudur: "Kur'an'da mensuh ayetlerin bulunduğunu kabul etmek, ilâhî kelama ters düşmeyi iktiza eder. Zira Kur'an'ın bazı hükümlerinin

⁴⁷ Birişık, *a.g.e.*, s. 359.

⁴⁸ Birişık, *a.g.e.*, s. 367.

⁴⁹ Birişık, *a.g.e.*, s. 345. Meşrikî, *Tezkire*, mukaddime, s. 73'den naklen.

⁵⁰ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 267.

mevcut şartlarla örtüşmemesinden dolayı nesh edildiği fikrini savunmak, Allah'ın ilminde eksiklik bulunduğu anlamına gelir.⁵¹

Neshi klasik tefsir usûlündeki şekliyle reddedenlerden biri de Ahmed Han'dır. Ona göre nesh, Kur'an'ı adeta şairlerin not defterine dönüştürür. Esasen Ahmed Han'ın neshe karşı çıkması, oryantalistlerin Bakara 2/106. ayeti, Hz. Muhammed'in kendi tutarsızlığının ilahî müeyyideye olan ihtiyacının bir göstergesi şeklinde yorumlamalarına karşı geliştirilmiştir. Ona göre Kur'an monolitik bir gerçekliktir. Gerçekte nesh dinler arasında geçerlidir. Bu anlamda Hıristiyanlık Yahudiliği, İslam da Hıristiyanlığı nesh etmiştir; ancak Kur'an'ın hiçbir ayetinde nesh vuku bulmamıştır.⁵²

Ahmed Han'ın neshle ilgili bu tezini kabul etmek pek mümkün değildir. Zira, Kur'an'ın tarihe yönelik ilâhî bir müdahale olduğu, vahyedildiği dönemde verili bir ortama indiği ve bir ilk muhatap kitlesine hitap ettiği göz önüne alındığı takdirde, nesh veya en azından münse' hüküm [ertelenmiş hüküm] olgusunun, ilâhî hitaba muhatap olan insanların bizzat tecrübe ettikleri fiilî duruma uygun hükümler vaz etme bağlamında son derece doğal ve makul bir şey olduğu kendiliğinden anlaşılır.

Ekolün temsilcileri, i'câz konusunda da farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Şöyle ki, "Kur'an, Peygamber tarafından şu andaki tertiple sunulduğu için, daha iyi anlamak maksadıyla onu nüzul sırasına göre okunması gerektiğini savunanlar beni hiç ilgilendirmiyor" diyen Perviz'e göre mevcut tertip, Bakara 2/23. ayetteki meydan okumada (tehadî) ifadesini bulan i'câzın bir parçasıdır.⁵³ Bu ifadeden, Perviz'in, Kur'an'ın nazım ve te'lifini mu'ciz kabul ettiği anlaşılmaktadır. Buna mukabil, Kur'an ıstılahlarının nüzul dönemindeki anlamlarını tespit konusuna özel bir önem atfeden Perviz'in o dönemin kültürel dokusunu, dilsel verilerini ve Kur'an metninin teşekkül sürecini ortaya koyan esbâb-ı nüzule yönelik olumsuz bir

⁵¹ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 268.

⁵² Düzgün, *a.g.e.*, s. 99.

⁵³ Birışık, *a.g.e.*, s. 368. Perviz, *Metâlibü'l-Furkân*, IV, 316'dan naklen.

tavır takınması, bir paradoks teşkil etmektedir. Kuşkusuz, onun böyle bir paradoksa düşmesi de yine hadisi inkar düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

Kur'an'ın nüzul dönemi sonrasında değişen dilin verileriyle anlaşılmayacağı konusunda Perviz'le hemfikir olan Meşrikî, i'caz konusunda ondan ayrılır. Meşrikî, Kur'an'ın i'caz ve üstünlüğünün lafız ve ibarelerinde değil, manâ ve medlulünde aranması gerektiği tezini ileri sürer ve buradan hareketle de fesahat ve belagatta ileri düzeyde olan Arapların, dil yönünden Kur'an gibi bir kitap yazabileceği şeklinde bir başka tez ortaya atar.⁵⁴ Kur'an'ın i'cazının lafız ve ibarede değil, anlam bütünlüğünde aranması gerektiği şeklindeki görüşüyle, ünlü usûl âlimi Şâtîbî (ö. 790/1388)'yi⁵⁵ hatırlatan Meşrikî, belagat uzmanı Arapların Kur'an gibi bir kitap yazabileceği şeklindeki kabulüyle de bir bakıma Sarfe ekolünü⁵⁶ anımsatmaktadır.

Öte yandan Meşrikî, müfessirin bilmesi gereken ilimler başlığı altında sayılan lügat, sarf, nahiv, kıraat vb. ilim dallarının insanların Kur'an'dan uzaklaşmalarına sebep olmalarının yanında lüzumsuz uğraş alanları olarak kabul eder. Meşrikî, bu olumsuzluğun kaynağında geleneksel Arap mentalitesinin bulunduğunu ileri sürer. Ona göre Araplar, düşüncelerine egemen olan zâhirî yaklaşımla, bir yandan Kur'an'ın dil ve belagat özellikleri/güzellikleri üzerinde gereğinden fazla uğraşırken, diğer yandan da vehim ve teccüslerini gidermek maksadıyla Allah'ın mahiyeti, vahyin keyfiyeti, cinler, cennet ve cehennem gibi konularda gereksiz spekülasyonlar yapmışlardır.⁵⁷

⁵⁴ Birişik, *a.g.e.*, s. 347. Meşrikî, *Tezkire*, mukaddime, s. 91'den naklen.

⁵⁵ Ebû İshâk eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Seria*, Beyrut 1999, III, 340.

⁵⁶ Genellikle Mu'tezile'den İbrâhim en-Nazzâm'a (ö. 231/845) nisbet edilen bu anlayışa göre, Arapların Kur'an'a nazîre yapamamaları, onun eşsiz belâgatından ileri gelmemektedir. Zira Araplar ya bu konuya ilgi duymadıkları ya da bundan âciz kaldıkları için muârazada bulunmamışlardır. Ancak onların acizyetlerinin nedeni, Kur'an'ın nazmı değil onları zorla bu işten alıkoyan ilâhî iradedir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988, II, 414-415; Mustafa Sâdık er-Râfi'i, *İ'câzu'l-Kur'ân*, Beyrut, 1973, s. 144.

⁵⁷ Birişik, *a.g.e.*, s. 345. Meşrikî, *Tezkire*, mukaddime s. 74'den naklen.

Meşrîkî'ye göre Kur'an'daki müteşabihlerin anlamlarını ilimde yetkinleşen kimseler anlayabilir. Bu kimseler, ilmî yetkinlik düzeyine gelinceye değin te'vile yeltenmez, ancak sözü edilen düzeye geldiklerinde bu sınırlama ortadan kalkar. Müteşabihler, muhkemlere oranla çok daha az olmakla birlikte, önemli bilgiler içerdikleri için araştırılmalarında bir sakınca yoktur ve hatta bu bizzat iman etmenin bir gereğidir. Ayette, kalplerinde şüphe olduğu/sapma eğilimi bulunduğu söylenen kimseler, dar görüşlü ve ilmî açıdan yetersiz insanlardır. Bunlar, müteşâbihât üzerinde özellikle fesat ve ihtilaf üretmek için uğraşırlar; iyi niyetli olsalar bile ilimlerinin azlığından ötürü asıl maksadı kavrayamazlar.⁵⁸

B. Ehl-i Kur'an'ın Tefsir Anlayışındaki Temel İlkeler

Kur'an'ı anlama konusunda Meşrîkî, "Apaçık bir kitap" (Neml 27/1), "Biz Kur'an'ı kolaylaştırdık; hiç düşünen var mı?" (Kamer 54/17, 22, 32, 40) gibi ayetlerden hareketle Kur'an'ın esas itibarıyla kolay ve anlaşılır bir kitap olduğunu söylemekte; fakat onu anlamak için kamil bir iman, basiret ve özgür bir düşünceye sahip olmanın lüzumunu dile getirmektedir.⁵⁹

Bu teorik prensipler bir tarafa, Ehl-i Kur'an ekolünün tefsir anlayışındaki en temel ilke, Kur'an'daki lafızların anlamlarını belirleme hususunda Arap dilinin verilerine müracaat etmektir. Nitekim onlar, istilahlaşmış ve dildeki kök anlamından farklı bir anlam kazanmış olan tavaf, salât/namaz gibi kelimeleri de yine bu bakış açısıyla yorumlamışlardır. Hafız Muhammed Eslem, müfessirlerin Kur'an'dan çok Kur'an dışı konular üzerinde durduklarını söyledikten sonra ilâhî hitabı anlamının biricik koşulunun Arapça'yı bilmeye bağlı olduğunu ve bu dili bilen herkesin başka hiçbir bilgiye gerek duymaksızın Kur'an'ı rahatlıkla anlayacağını savunur.⁶⁰ Bu anlayış çerçevesinde, Kur'an'da sözü edilen "tavaf", Kabe'nin çevresinde dönmek değil, zaman zaman oraya gidip gelmek şeklinde

⁵⁸ Birışık, *a.g.e.*, s. 346. Meşrîkî, *Tezkire*, dibâçe, s. 48-49'dan naklen.

⁵⁹ Birışık, *a.g.e.*, s. 347. Meşrîkî, *Tezkire*, mukaddime s. 57-59'dan naklen.

⁶⁰ Birışık, *a.g.e.*, s. 275. *Mecelletü Tulûi'l-İslâm*, nisan (1939), s. 29'dan naklen.

yorumlanmış ve bu yorum, anılan kelimenin Nûr 24/58. ayette de bu anlamda kullanılmış olduğu argümanı ile desteklenmiştir.⁶¹

Kur'an'ı adeta zaman ve mekan dışı bir varlık alanına vahyedilmiş bir metin gibi algılayan ve onu indirdiği dönemin dilinden ve bu dili şekillendiren kültürel ortamın verilerinden kopararak, onun salt Arapça bilgisiyle pekala anlaşılabilirliğini savunan bu sağlıksız yaklaşıma karşın Perviz kısmen daha tutarlı bir anlayış ortaya koymuştur. Nitekim o, daha önce de işaret edildiği üzere, Kur'an'daki lafızların nüzul dönemindeki anlamlarını tespit etmeye, Kur'an'ın bu anlamlardan hangilerini nerede ve ne şekilde kullandığını belirlemeye özel bir önem atfetmiş ve *Tebvîbü'l-Kur'ân* ile *Lügatü'l-Kur'ân* adlı eserlerini bu konuya tahsis etmiştir. Perviz ayrıca Kur'an'ı anlama çabasında olanların, mevcut tercüme ve tefsirlerle hiçbir sağlıklı sonuç elde edemeyecekleri görüşünü savunmuştur. Yine o, Kur'an'ın anlaşıl[a]mamasına sebep olan faktörlerin de evveleminde rivayet tefsirlerinde aranması gerektiğini belirtmiştir.⁶² Ne var ki o, tespitine çalıştığı orijinal ya da nesnel anlamların, hadis metinleri, esbâb-ı nüzul ve sair tefsir rivayetleri gibi, nüzul dönemine ışık tutan araçlar olmaksızın ne şekilde belirleneceği hususunu maalesef müphem bırakmıştır.

Perviz'e göre tefsirdeki bir başka önemli konu da Kur'an'daki temel kavramlardır. Ona göre Kur'ânî öğretilerin bu kavramlar vasıtasıyla nasıl sunulduğunun bilinmesi gerekir. Tercümenin Kur'an'ın kelime ve kavramlarını tam olarak karşılamaktan aciz olduğunu söyleyen Perviz, tercümeden öte bu kelime ve kavramlarla ifade edilmek istenen anlamsal içeriğin (mefhum) bilinmesinin daha önemli olduğunu savunmuştur.⁶³

Bu bağlamda, Seyyid Ahmed Han'ın görüşleri de ayrı bir önem taşımaktadır. Zira onun tefsirle ilgili görüşlerinden Abdullah Çekrâlevî, Ahmedüddîn Amrîsarî

⁶¹ Birışık, *a.g.e.*, s. 276-267.

⁶² Birışık, *a.g.e.*, s. 358.

⁶³ Birışık, *a.g.e.*, s. 359.

ve Muhammed Eslem Cerâcpûrî gibi şahsiyetler fazlasıyla istifade etmişlerdir.⁶⁴ Ahmed Han, her şeyden önce Kur'an'ın tabiat kanununa aykırı hiçbir şey içermediğini mutlak bir prensip olarak ortaya koyar ve Kur'an'a yönelik bütün telakkilerini bu tezin üstüne inşa eder. Bilindiği gibi, tabiat kanununun bir başka ifadesi de sebep-sonuç ilişkisidir. Seyyid Ahmed, bu kanunun ihlal edilmesinin mümkün olmadığı görüşündedir.⁶⁵ Bu anlayış, mucizelerin yani eşyanın normal işleyiş düzenini ihlal eden harikulade olayların ve tabiat kanunlarının işleyiş alanı dışında kalan tabiatüstü olayların inkarı ihtimalini de bünyesinde barındırmaktadır. Seyyid Ahmed, bu çerçevede âlem-i misal ve mele-i a'lâ gibi âlemlerin nesnel varlıklarının mevcut olmadığını söyler.⁶⁶ Bu noktada, onun ve onun düşüncesini paylaşanların, empirik düşünceden özellikle de J. Stuart Mill'in empirisizminden aşırı derecede etkilendikleri gözlenmektedir. Zira Mill, *A System of Logic*'in 'İndüksiyona Dair' bölümünde tabiatın işleyiş düzeninin tekdüzelik arzettiğini ve indüksiyonun temel prensibinin de bu tekdüzelik, yani ihlal edilemezlik olduğunu belirtmektedir.⁶⁷

Ahmed Han, 19. yüzyıl Avrupa'sının rasyonalist paradigmasına karşı Kur'an'ı savunma gayreti içerisinde, ilâhî kelimada tabiat kanunlarıyla çelişen hiçbir husus olmadığını ispat etmek için Kur'an'ın muhtevasını tabiata indirgemeye (desupernaturalisation) çalışır. Kur'an'daki herhangi bir veriyi kabul etmeden önce onun akliliğini test etmek isteyen Ahmed Han, bu test etme işini şu üç yöntem çerçevesinde gerçekleştirir: a) Lexiografi (Lügatbilim); b) Olağandışı hâdiseleri birer psişik vakia olarak yorumlamak; c) Tabiatüstü verileri metaforik (mecazi) olarak algılamak.⁶⁸

⁶⁴ Birışık, *a.g.e.*, s. 372.

⁶⁵ Ahmed Han'ın "tabiat kanunu" teorisine yönelik geniş bir değerlendirme için bkz. C. W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: Reinterpretation of Muslim Theology*, Oxford University Press, Karachi, Oxford, Newyork, Delhi, 1978, s. 176-178.

⁶⁶ Troll, *a.g.e.*, s. 180.

⁶⁷ Düzgün, *a.g.m.*, s. 312.

⁶⁸ Düzgün, *a.g.e.*, s. 101.

Ahmed Han, bu anlayış çerçevesinde Sâffât suresi 37/140-148. ayetlerin tefsiri sadedinde, “Kur’an’da balığın Yunus’u yuttuğuna dair açık bir nass yoktur. Kur’an’da *ibtelea* (yuttu) kelimesi değil, *iltekema* (ağıza almak) kelimesi kullanılmaktadır” der. O, Kur’an’da zikri geçen mucize türünden bazı olayları da psişik bir vaka kapsamında mütalaa eder.⁶⁹

Ahmed Han’ın tefsir anlayışında sadece rasyonalizmin değil, natüralist felsefenin izlerini de görmek mümkündür. Onun, anılan felsefenin verileriyle formüle ettiği düşüncesinin özü şudur: Allah, kendisini kainatta ve insanda gösterir. Tabiat kanunları, Allah’ın eseri olan tabiat kitabına kaydedilen ilahi kelimelerdir. İnsan için Allah’ın kanunları, Allah’ın kelâmı olan Kur’an’da şekillenen ilahi ifadelerdir.⁷⁰ Teorik temelleri her ne kadar birbirinden tamamen farklı olsa da buna benzer bir yaklaşım tarzı klasik İslâm tasavvuf düşüncesinde de mevcuttur. Şöyle ki, anılan düşünce sisteminde ‘varlıklar’ [mevcûdât] Allah’ın kelimeleridir. Denizler mürekkep olsa denizler biter; ancak Allah’ın bu kelimeleri bitmez.⁷¹ Bu yüzden sûfiler âlemi, en alt biriminden en üst birimine varıncaya değin Allah’ın birliğine ve kudretine göndermede bulunan kelimeler ya da ayet ve göstergeler şeklinde algılanmışlardır.⁷²

C. Ehl-i Kur’an’a Özgü Yorum Örnekleri

1. İbadetler

Ehl-i Kur’an ekolünde ibadetlerin sabit formlarına yönelik bariz bir karşıt eğilimin varlığı dikkati çekmektedir. Bu bağlamda Seyyid Ahmed Han, ibadetin katı bir yaklaşımla salt dinî vazifelere indirgenmemesi, bilakis insanda mevcut olan tüm yeteneklerin geliştirilmesini de içine alan bir olgu formunda algılanması gerektiğinin altını çizmiştir. Onun ibadet telakkisi içerisinde geliştirilmesi gereken

⁶⁹ Düzgün, *a.g.e.*, s. 102.

⁷⁰ Düzgün, *a.g.m.*, s. 311.

⁷¹ Kehf, 19/108.

⁷² Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *en-Nass- es-Sulta- el-Hakika*, el-Merkezü’s-Sekâfi el-Arabî, ed-Dâru’l-Beydâ, Beyrut, 1995, s. 83. Bu konuda daha geniş bilgi için ayrıca bkz. Ebû Zeyd, *Felsefetü ‘l-Te’vil*, Dâru’t-Tenvîr, Beyrut, 1993, s. 263 vd.

yetenekler arasında ilk sırayı ilim tahsili almaktadır.⁷³ Ekolün ibadetlere ilişkin yaklaşımlarını ortaya koyma noktasında sadece namaz ve namazla ilgili diğer konulardaki görüş ve yorumlarını aktarmanın yeterli olacağı kanaatindeyiz.

Hâdim Hüseyin, Ehl-i Kur'an'ın namaz konusundaki anlayışlarını izah ederken ekolü Abdullah Çekrâlevî, Ahmedüddîn, Refüdüddîn ve Mücmilîn olmak üzere dört gruba ayırmıştır.⁷⁴ Çekrâlevî grubu, namaz konusunda üç ayrı düşünce evresi geçirmiştir. İlki Abdullah Çekrâlevî, ikincisi Haşmet Ali, üçüncüsü ise Haşmet Ali'den günümüze kadar gelen evredir. Çekrâlevî, sünneti inkar etmesinin ardından namazın bütün teferruatlarını Kur'an'dan istinbat etme yoluna gitmiş ve "Gündüzün iki tarafında (sabah, akşam) ve geceye yakın saatlerinde namaz kıl" (Hûd 11/114) mealindeki ayete dayanarak, namazın yirmi dört saatlik bir zaman dilimine yayıldığı görüşünü savunmuştur. Yine o, namazdaki rekatların ikişer, üçer ve dörder oluşlarını da, ekolün diğer temsilcileri gibi, Fâtır suresi 35/1. ayetten istinbat etmiştir.⁷⁵ Çekrâlevî, "Gökleri ve yeri yoktan vareden; melekleri, ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler kılan Allah'a hamd olsun" mealindeki bu ayeti şöyle yorumlamıştır:

"Ey gök ve yer ehli! Allah'ın rızasına ermek için beş vakit namazınızda Elhamdülillah'ı [Fatiha] okuyun. O Allah ki sizi, altı rüknü [kıyam, kıraat, rüku, rükudan doğrulmadan önce sücud, iki secde arasında oturuş ve son oturuş] bulunan namaza yöneltmek için melek elçilerini gönderir."⁷⁶

Bu ayetteki *ecniha* (kanatlar) kelimesi, Çekrâlevî'nin ifadesiyle, bazı ahmakların zannettikleri gibi "kanatlar" anlamında değil, rekat mânâsında olup ikişer, üçer ve dörder kelimeleri de bu rekatların sayısını simgelemektedir.⁷⁷ Çekrâlevî, namazla ilgili olarak ayakların mesh edilmesine de karşı çıkar. Çünkü

⁷³ Baljon, J. M. S, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Ş. Ali Düzgün, Fecr Yay., Ankara, 1994, s. 100.

⁷⁴ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 366.

⁷⁵ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 367.

⁷⁶ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 367-368.

⁷⁷ Birışık, *a.g.e.*, s. 328.

Kur'an ayakların yıkanmasını emretmiştir. Ona göre farz olan, ayakların yıkanmasıdır. Çünkü "mesh hakkında vârid olan hadisler asılsız olup, hiçbir sıhhat değeri yoktur. Kaldı ki Nebi'nin (s.a.v.) Kur'an'ın açık hükmüne aykırı bir tasarrufta bulunma gibi bir lüksü yoktur" diyen Çekrâlevî, cinsel organa dokunulması, vücuttan kan çıkması vb. şeylerin abdesti bozduğuna dair Hz. Peygamber'e atfedilen hadisleri de birer yalan ve iftira olarak değerlendirir. Yine ona göre, Kur'an'da yer almamasından dolayı, ezanın da dinde yeri yoktur. Bu konuda namaz vaktinin girmiş olması yeterlidir.⁷⁸

Namazın kılınma biçimine gelince; bu konuda kıbleye dönülmesinin farz olduğunu kabul eden Çekrâlevî, namazdaki her bir tekbirle birlikte ellerin kıbleye kaldırılması gerektiğini söyler. Çünkü bu, günahı ikrar edişin bir işaretidir. Kasas 28/32. ayette geçen *vedmum ileyk* ([korkudan açılan kollarını] kendine çek) ifadesine binaen kıyamda iki elin kalp üzerinde birleştirilmesini savunan Çekrâlevî, namaz hususunda herhangi bir mescit yahut mekanın birbirinden hiçbir üstün tarafı olmadığını, dolayısıyla Mescid-i Haram ve Mescid-i Aksâ'nın faziletine dair nakledilen hadislerin hiçbir değer taşımadığını ileri sürer.⁷⁹

Fatiha ve bir miktar Kur'an okunması dışında Çekrâlevî'nin namazdaki tilaveti diğer Müslümanların tilavet keyfiyetinden tamamen farklıdır. Namazda Kur'an dışında hiçbir şey okunmasına cevaz vermeyen Çekrâlevî'nin iftitah tekbiri, *ve innellâhe hüve'l-alıyyü'l-kebîr* (Muhakkak ki yüce ve büyük olan Allah'tır);⁸⁰ namaz sonundaki selamı ise, *selâmün aleyküm ketebe rabbüküm alâ nefsihi'r-rahmeh* (Selam sizlere! Rabbiniz rahmeti kendisine prensip edindi)⁸¹ ayetidir.⁸²

⁷⁸ İlähîbahş, *a.g.e.*, s. 368.

⁷⁹ İlähîbahş, *a.g.e.*, s. 369.

⁸⁰ Hacc, 22/62.

⁸¹ En'am, 6/54.

⁸² İlähîbahş, *a.g.e.*, s. 369. Hâdim Hüseyin, Ehl-i Kur'an'ın, 1916 yılında Haşmet Ali'nin *Salâtu'l-Kur'an* adlı kitapçığı yayımlamasına kadar bu şekilde namaz kıldığını kaydetmektedir. İnâyetullah Vezirâbâdî *Ahsenü'l-Beyân* adlı eserinde Çekrâlevî'yi eleştirmiş ve namazın muhtevasına ilişkin yeni teklifler sunmuştur. Daha sonra Çekrâlevî'nin öğrencilerinden biri olan Muhammed Ramazan *Salâtu'l-Kur'an kemâ Alleme'r-Rahmân* adlı eserinde namazla ilgili birtakım yeni düzenlemeler getirmiştir. İlähîbahş, *a.g.e.*, s. 371.

Namazların cem edilmesine karşı çıkan Çekrâlevî, Kur'an'da mevcut olmadığı gerekçesiyle tilavet ve sehiv secdelerinin de kötü bir bidat olduğu görüşündedir. Buna karşın bayram namazlarını kılmak Kur'an'ın emri olup bu namazlarda hutbe okunması da zorunludur. Diğer taraftan, teravih ve cenaze namazı diye bir şey yoktur. Teravih namazını bir bidat ve cehenneme götüren bir sapıklık olarak telakki eden Çekrâlevî,⁸³ rüku ve secdesinin bulunmamasından dolayı cenaze namazının namaz olarak nitelenmesinin de mümkün olmadığı kanaatindedir.⁸⁴

Ekolün bir başka temsilcisi olan Meşrikî ise beş vakit namazı kabul etmekte birlikte, bunun belli bir zamana mahsus olduğunu söyler. Urduca'da "namaz" şeklinde kullanılan bu kelimenin yerine özellikle "salât" kelimesini kullanmayı tercih eden Meşrikî, bu kelimenin Kur'an'daki kullanılışlarını inceleyenlerin, bunun her gün beş defa ifa edilen bildik namaz olmadığı gerçeğini göreceklerini savunur. Ona göre Allah'ın "salât"ı emretmekteki gayesi, o dönemde insanları eğitmekten başka bir şey değildir. Sözgelimi, askerler nasıl belli vakitlerde bir araya toplanıp kendilerine bazı kurallar öğretiliyor ve birtakım hareketler yaptırılıyorsa, bu durum aynıyla namaz için de geçerlidir. Nitekim mescitte toplanma, safları düzgün tutma, vakte riayet ve sessizlik, hep bu eğitime işaretler. Meşrikî, "Namaz [salât] hayasızlıklardan ve kötülükten alıkoyar" mealindeki Ankebût 29/45. ayette zikri geçen fahşâ ve münker kelimeleri üzerinde durur ve "salât"tan gözetilen maksadın da "hayasızlık ve kötülükten alıkoyma" olduğunu, dolayısıyla namazın bu amacı gerçekleştirmeye yönelik bir sebep olmanın ötesinde bir şey ifade etmediğini söyler ve böylece sebebin her vakit aynıyla uygulanmasına gerek bulunmadığını ifade etmek ister. Nitekim o asıl söylemek istediğini, mezkur ayette geçen, "Muhakkak ki en yüce olan Allah'ı anmaktır" ifadesinin yorumunda dile getirir: Allah'ı anmak zamanla sınırlı değildir. Onu her an anmak gerekir. Binaenaleyh, Allah'ın her an zikredilmesinin yanında beş vakit namazın sözü dahi

⁸³ Hâdim Hüseyin, *a.g.e.*, s. 370.

⁸⁴ Birışık, *a.g.e.*, s. 328.

edilemez. Allah'ın zikredilmesine gelince; bu zikir, bazı insanların ellerine tesbih alıp klişeleşmiş bazı ifadeleri terennüm etmesi değildir.”⁸⁵

Öte yandan, namaz konusunda Ahmedüddin'in ileri sürmüş olduğu şu tez de oldukça ilginçtir: “Kur'an'da kelimelere fazla önem verilmez. Aynı şey farklı ifadelerle tanımlanabilir. Sözelimi, Allah'ın hitabını incelediğimizde bir yerde 'Allah' isminin kullanıldığını, bunun hemen ardından da 'Rahman' isminin zikredildiğine tanık oluruz. Bundan, ibadet edenlere, tesbihi (Allah'ı anmak) kendi kelimeleriyle formüle etme izninin verildiği sonucu ortaya çıkar”. Buradan hareketle Ahmedüddin, salât'ın (namaz) belirlenmiş bir formu olduğunu reddeder. Ona göre Kur'an'da kıyam, rukû, secde ayrı ayrı tavsiye edildiğinden, insana da bunları ayrı ayrı yapma izni verilmiştir. Bu yüzden, Allah'ın zikri, secde ve rükû olmadan sadece kıyamda da eda edilebilir. O, ayrıca Hûd 11/114-116 ve İsrâ 17/78-80 gibi ayetlerden hareketle namazın miktarının günde iki vakit olduğu sonucuna varır. Zira bu ayetlerde toplam üç namazın farz kılındığını, ancak bunlardan biri İsrâ suresi 17/79-81. ayetlerde nafîle olarak nitelendiğinden geriye iki vakit kaldığını belirtir.⁸⁶

Gelinen bu noktada ekolün namaz konusunda atıfta buldukları ayetlerden yaptıkları çıkarımlara da birkaç cümleyle olsa değinmek gerekir. Daha önce de işaret edildiği üzere, Ehl-i Kur'an namazın rekatlarını Fâtır 35/1. ayetinden istinbat etmektedir.⁸⁷ Namazda elleri bağlama konusunda getirdikleri delil ise, Kasas

⁸⁵ Birışık, *a.g.e.*, s. 349. Meşriki, *Tezkire*, s. 206-209'dan naklen. Bu konuda daha farklı yorumlar için bkz. Baljon, *a.g.e.*, s. 100-101.

⁸⁶ Baljon, *a.g.e.*, s. 102. Ahmedüddin'in vefatının ardından öğrencileri namazların sayısı konusunda ikiye ayrılmışlardır. İbâdullah Ehtar gibi hocasının izinden gidenler namazın iki vakit olduğunu kabul etmişler ve buna bir de her hafta kılınan Cuma namazını ilave etmişlerdir. Aralarında Seyyid Makbul Ahmed'in yer aldığı grup ise namazın, sabah, ikindi ve yatsı olmak üzere günde üç vakit olduğunu savunmuştur. Ayrıca bu grup, namazın belli bir form içinde kılınmasının zorunlu olmadığını, kişinin nasıl hoşuna gidiyorsa öyle kılabileceği fikrini benimsemiştir. İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 374-375.

⁸⁷ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 379.

28/32. ayette geçen, *vedmum ileyk* ([korkudan açılan kollarını] kendine çek) ifadesidir.⁸⁸

Allah'a hamd ile başlayan Fâtır suresi 35/1. ayetin meali şöyledir: "Hamd, göklerin ve yerin yaratıcısı olan ve iki, üç ve dört kanatlı melekleri elçiler olarak görevlendiren Allah'a mahsustur..." Bu mealdeki ayeti "iki, üç ve dört rekatlı namazlar" şeklinde yorumlamanın ne kadar nesnel olduğu problemi bir tarafa, Kur'an'ın sağlıklı şekilde anlaşılması noktasında Arap dilinin verilerini esas almayı temel ilke kabul eden bu yorum sahiplerinin, "ecniha" kelimesinden "rekat" anlamını nasıl çıkardıkları gerçekten merak konusudur.

Öte yandan Kasas suresi 28/32. ayette yer alan *vedmum ileyk* ifadesi de Hz. Musa'nın Allah'ın kendisine gösterdiği mucizeler karşısında yaşadığı korku ve ürperti halini bildirme sadedinde serdedilmiş bir ifade olup bağlam açısından namazın nasıl kılınacağıyla uzaktan yakından hiçbir ilgisi yoktur. Kaldı ki bu, beklenmedik bir anda ürperti verici bir şeyle karşılaşan ve inyisâkî olarak elini kolunu açıp kendisini koruma durumuna geçen insanın, korku sebebi ya da nesnesi ortadan kalktıktan sonra "kolunu kanadını indirip, kendini toparlamasını" dile getiren deyimsel bir ifadedir.⁸⁹

b. Kıssalar ve Mucizeler

Ehl-i Kur'an ekolünün Kur'an kıssaları ve bu kıssalarda zikri geçen mucizevî olaylara ilişkin yorumlarında en fazla dikkati çeken husus, söz konusu ifade birimlerini rasyonalize etme gayretidir. Her ne kadar Hâfız Eslem gibi bazı şahsiyetler, Kur'an'da geçmiş peygamberlere ve erdemli insanlara nispet edilen mucizevî olayları kabul etseler de⁹⁰ Ahmed Han, Perviz ve Ahmedüddîn'in temsil ettiği genel eğilim, mucizelerin tümünden reddedilmesi ve bunların mecâzî olarak

⁸⁸ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 380.

⁸⁹ Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1977, III, 179; Ebü Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, XIII, 188.

⁹⁰ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 313.

anlaşılması veya sözün bağlamının mucizeye delalet etmeyecek bir anlam çerçevesine oturtulması gerektiği yönündedir.⁹¹

Sözgelimi, Seyyid Ahmed Han, Bakara Şuarâ 50/63 ve Tâhâ 20/78. ayette anlatılan Hz. Musa'nın Kızıldeniz'i geçmesi hadisesi hakkında, "Müfessirlerin tamamı bu olayı bir mucize gibi takdim etmişlerdir. Halbuki bu tabiat kanununa aykırıdır" demek suretiyle mucizenin imkanı konusunda olumsuz bir görüş serdetmiştir. Ona göre eğer tabiat kanununun aksine bir şey yapılmış olsaydı, denizin yarılması yerine sert bir zemin haline getirilmesi gerekirdi. Dolayısıyla, ortada hilaf-ı fitrat bir durum yoktur. Zaten Kur'an'ın lafızlarında da böyle bir durumun mevcudiyetine dair bir delil mevcut değildir.⁹² Ahmed Han, Hz. Musa'nın esasını (denize) vurması şeklinde yorumlanan *d-r-b* fiilinin "yürümek, mesafe kat etmek" anlamına geldiğini söyler. Böylece ayetin anlamı, "Biz Musa'ya asası yardımıyla suyu çekilmiş veya açılmış olan denizde yürümesini vahyettik" şeklinde olur. Şayet burada bir mucize varsa, o da Hz. Musa ve kavminin suların çekildiği bir sırada denizden geçmesi, Firavun ve askerleri geçerken suların kabarak onları yutmasıdır.⁹³

Ahmed Han bu yorumunun ardından Batlamyus'un Fransa'da basılan kitabından tefsirine dercettiği Kızıldeniz haritası yardımıyla bölgeyi tarif eder ve anılan denizin o dönemlerde şimdiki kadar derin ve kabarık olmadığını ve içinde otuz kadar ada barındırdığının delillerini ortaya koyar.⁹⁴ Buna göre Hz. Musa ve

⁹¹ Bu anlayışın İslâm dünyasındaki değişik varyantları hakkında bkz. Mazharuddîn Sıddıkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz, Dergah Yay., İst., 1990, s. 18 vd.

⁹² Ahmed Han, *Tefsîru'l-Kur'an*, I, 78-82. Nakleden: Düzgün, *a.g.m.*, s. 320-321.

⁹³ Buna benzer bir görüş Süleyman Ateş tarafından da ileri sürülmüştür. Bkz. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşr., İst., trs., I, 163-164.

⁹⁴ Bu görüş hemen hemen aynıyla Muhammed Esed tarafından da savunulmuştur. Esed, "Öyle ki (sonunda) Musa ve beraberindekileri kurtardık; ama ötekileri sulara gömüverdik" mealindeki Şuarâ 26/65-66. ayetleri izah ederken şunları söyler: "Tevrat'taki muhtelif atıflara bakılacak olursa (özellikle Çıkış xiv, 2 ve 9), Kızıl Deniz'i geçme mucizesi, bu denizin bugün Süveyş Kanalı olarak bilinen kuzeybatı ucunda vuku bulduğu anlaşılmaktadır. Kıssanın geçtiği çağlarda burası şimdiki kadar derin değildi ve bazı bakımlardan Kuzey Denizi'nin ana kıtayı Frisian adaları arasında kalan sığ bölümü gibiydi; yüksek cezir (geri çekilme) hallerinde bu gibi

kavmi gece yarısı en uygun yolları kullanarak şimdiki Süveyş Kanalı'nın bulunduğu bölgenin en üst tarafına gelirler ve deniz çekilirken kayalıklarla deniz arasında kalan yerden karşıya geçerler. Nitekim Duhân suresi 44/24. ayetteki *vetrûki'l-bahre rehvâ* kelimesi de o sırada deniz zemininin sudan arınmış olduğunu göstermektedir. Hz. Musa ve kavmini takip eden Firavun ve ordusu ise, işin farkına varmadan denizin çekildiği yere girince suların kabarma zamanı geldiğinden deniz bir anda kabarır ve böylece hepsi boğulur.⁹⁵ Böylece Ahmed Han, söz konusu olayı her zaman yaşanan bir gel-git (med-cezir) olayının doğal bir sonucu olarak takdim eder. İlk bakışta oldukça makul gibi gözükken bu yorumun üzerinde biraz düşünüldüğünde tatminkar bir nitelik arzetmediği anlaşılır. Zira bu yorum, o dönemin en kudretli adamı olan, tabiatıyla zamanının her türlü enformasyon imkanına sahip bulunan Firavun ve askerlerinin, anılan bölgede öteden beri vuku bulan bu olaydan habersiz olduğunu varsaymaktadır ki, böyle bir varsayımı makul bir zemine oturtmak pek mümkün gözükmemektedir.⁹⁶

Yine Ahmed Han, Ashâb-ı Kehf'in bir mağaraya kapanıp, ölmeksizin asırlar boyu mucizevî bir uykuya daldıkları şeklindeki geleneksel izaha da karşı çıkar ve bu konuyla ilgili olarak şöyle bir akli izahta bulunur: “Bunlar gerçekte ölmüşlerdi ve havanın nüfuz edemeyeceği bir yerde uzanmış bulunan cesetleri mumyalanmış haldeydi. Bu sebepten bir gözleme deliğinden bakıldığında hiçbir zarar görmemiş canlı vücutlar gibi göründüler. Dolayısıyla, insanlar onları gördüklerinde uyuduklarını zannettiler.”⁹⁷

Öte yandan Ahmet Han, peygamberlerin ilâhî tabiat kanununun neşredicileri olduklarını, oysa mucize telakkisinin yanlış ve kural tanımaz bir biçimde bu kanunla çeliştiğini söyler. Kutsal kitaplarda zikredilen mucizeler bu nedenle

yerlerde sığ bölgeler çıplak kalmakta ve geçici olarak geçilebilir hale gelmekte; ama bu durumdayken, anî ve şiddetli bir med dalgasıyla bütünüyle sulara gömülmektedir”. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı (Meal-Tefsir)*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İst., 1996, II, 747-8 (35. dipnot).

⁹⁵ Ahmed Han, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 97-105.

⁹⁶ Birışık, *a.g.e.*, s. 313.

⁹⁷ Baljon, *a.g.e.*, s. 48.

sembolik ya da metaforik anlatımlar olarak anlaşılıp yorumlanmalıdır. Tabiat kanunları değişmez niteliklidir.⁹⁸ İslam peygamberine atfedilen tek mucize, onun büyük peygamberlik misyonudur. Bu, mahiyet itibariyle vahiy kaynaklı olsa bile akılla uyuşan bir durumdur.⁹⁹

Bu bağlamda Meşrikî de Ankebût 29/50-52. ayetlere dayanarak Hz. Peygamber'e mucize olarak sadece Kur'an'ın verildiğini ve bunun dışında hiçbir mucizesinin bulunmadığını savunur. Zira Hz. Peygamber, -onun ifadesiyle- gösteri yapmak için değil, insanları toplumsal helakten korumak için gelmiştir.¹⁰⁰ Hâfız Eslem, ekolün bu konudaki görüşünü şöyle aktarmıştır:

“Hz. Peygamber'e Kur'an dışında hiçbir hissî mucize verilmemiştir. Ne var ki, bazı hadislerde ona ayı ikiye yarma gibi mucizeler nispet edilmiş ve bazıları bu mucizeleri Kur'an'la temellendirme hususunda aşırı bir tutum sergilemişlerdir. Halbuki söz konusu yarılma, kıyametin yaklaştığına ilişkin göstergelerden biri olup, ayetin Kur'an'daki bağlamı hiçbir şekilde Hz. Peygamber'le ilgili değildir.”¹⁰¹

Ehl-i Kur'an, Hz. Peygamber'in hiçbir hissî mucizesi bulunmadığı konusunda hemfikir olmakla birlikte, geçmiş peygamberlerin ve salih kimselerin birtakım hissî mucizeler gösterip göstermedikleri konusunda iki gruba ayrılmıştır. Daha önce de işaret edildiği üzere, başlarında Hâfız Eslem'in yer aldığı grup bu konuda müspet bir tutum sergilerken diğer grup mucizeleri tümüyle inkar etme fikrini benimsemiştir. Bu grup, Kur'an'da geçmiş peygamberlere atfedilen mucizelere ilişkin ifadeleri mecazî olarak yorumlamayı tercih etmişlerdir. Sözelimi Ahmedüddîn, Bakara suresine ismini veren meşhur kıssadaki ölünün canlanmasıyla ilgili ifade hakkında şunları söylemiştir:

⁹⁸ Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. A. Küstün, Yöneliş Yay., İst., 1990, s. 58.

⁹⁹ Aziz Ahmed, *a.g.e.*, s. 59.

¹⁰⁰ Birışık, *a.g.e.*, s. 347. Meşrikî, *Tezkire*, mukaddime, s. 94'den naklen.

¹⁰¹ İlahîbahş, *a.g.e.*, s. 307-308.

“Bu kıssada sözü edilen kişi kalp spazmı geçirmiş ve nefes alış verişi [geçici olarak] durmuştur. Bilindiği üzere, bu durumda, kalp spazmı geçiren kişi ayağa kaldırılır, elleri ve ayakları hareket ettirilir. Böylece bazen nefes normale döner. Nitekim bu ayette sözü edilen kişiye de aynı işlem yapılmış ve olumlu sonuç vermiştir. İşte Kur'an'ın, “Hani bir cana kıymıştınız” ayetinde anlatılmak istenen de budur.”¹⁰²

c. Cennet, Cehennem, Berzah ve Rûhânî Varlıklar

Hâdim Hüseyin, Ehl-i Kur'an ekolünün cennet ve cehennem konusunda üç gruba ayrıldığını belirtmektedir. Çekrâlevî ve takipçilerine göre cennet ve cehennem, gerçek varlığı bulunan mekanlar olup kıyamette yaratılacaklardır. Dolayısıyla şu an mevcut değildirler. Mevcut olmalarının hiçbir anlamı da yoktur. Hem sonra Allah abesle iştiğal etmekten münezze bir varlıktır.¹⁰³

Hâfız Eslem, Seyyid Makbûl Ahmed ve bu ikisini izleyenlere göre cennet-cehennem ve bunlara nispet edilen özellikler gerçek değil semboliktir. Buradaki sembolizm nüzul döneminde yaşayan insanların kavrayıp algılayacağı şekilde formüle edilmiştir. Günümüz insanının cennet-cehenneme ilişkin mükafat ve azap telakkisi ise çok farklıdır. Bu yüzden cennet ve cehennemin yeniden yorumlanması gerekir. Bu bağlamda, ateşin yakmasının, fizyolojik anlamda bedenin yanması şeklinde bir manâ ifade etmesi gibi bir zorunluluk yoktur. Daha doğrusu, cehennem ateşi, insana iç dünyasının/gönlünün yandığını hissettiren sıkıntı ve acılardır.¹⁰⁴

Perviz, Ahmedüddîn, Ca'fer Şah Belvârî ve takipçilerine göre ise cennet ve cehennem, insan hayatındaki iki döneme tekabül etmektedir. Şöyle ki, insan yaşamının çocukluk ve gençlik dönemleri cennet hayatını, gelişmesinin sona erip yaşanması ise cehennemi ifade eder. Bu itibarla, cennet ve cehennem, insan hayatının nasıllığına ilişkin tabirlerdir, dolayısıyla, bunlar gerçek varlıkları olan

¹⁰² İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 314.

¹⁰³ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 353.

¹⁰⁴ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 353.

mekanlar değildir.¹⁰⁵ Ahmed Han da Kur'an'daki metafizik alana ilişkin anlatımları tabiata indirgeme çabasına koşut şekilde şöyle der: “İyi eğitim görmüş bir kişi ahiretle ilgili cennet, cehennem gibi mefhumların gerçek varlıklarının olmadığını, bunların zevk ve acıyı temsil sadedinde metaforik olarak kullanıldığını bilir.”¹⁰⁶

Ehl-i Kur'an'a ait bu yorumlar ilk bakışta orijinal zannedilebilir. Ancak İslam düşünce ve kültür tarihine baktığımızda, bu tarz bir cennet ve cehennem yorumunun daha hicrî II. asrın ilk yarısında aşırı Şîî fırkalar (Gulât-ı Şia) tarafından üretildiğine tanık olmaktadır. Mesela aşırı Şîî fırkalardan Mansûriyye'nin kurucusu Ebû Mansur el-İclî (ö. 123/741), cennet ve cehennemin gerçek varlıkları olmadığı kabulünden hareketle cennetin bu dünyada nail olunan nimetlerden, cehennemin ise yine bu dünyada çekilen acı ve ıstıraplardan ibaret olduğunu söylemiştir.¹⁰⁷ Yine bir aşırı Şîî fırka olan Hattâbiyye'nin -ki bu fırkanın kurucusu olan Ebû'l-Hattâb el-Esedî'nin (ö. 138/755) Bâtıniyye-İsmâiliyye hareketinin düşünsel ve örgütsel yapılanmasına öncülük ettiği bilinmektedir- Muammeriyye kolu da cenneti insanların bu dünyada nail oldukları hayırlar ve nimetler, cehennemi de dünyada maruz kalınan sıkıntı ve elemeler şeklinde yorumlamıştır.¹⁰⁸

Yine bu tarz bir yorumu hicrî IV./X. asrın ortalarında Basra'da ortaya çıkan ve pek çok kaynakta şu veya bu şekilde Bâtıniyye-İsmâiliyye fırkasıyla irtibatlandırılan İhvân-ı Safâ'da da rastlamaktayız.¹⁰⁹ İhvân-ı safâ, Kur'an ifadelerini tefsirde esas

¹⁰⁵ İlahîbahş, *a.g.e.*, s. 354.

¹⁰⁶ Düzgün, *a.g.e.*, s. 321.

¹⁰⁷ Ebû Mansûr Abdulkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar: el-Fark Beyne'l-Fırak*, önsöz ve notlarla çeviren, E. Ruhi Fırlı, TDV. Yay., Ankara, 1991, s. 187.

¹⁰⁸ Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, nşr. Muhammed Muhyiddin Adülhamid, Beyrut, 1990, I, 77-78; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, ts., I, 183; Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 192.

¹⁰⁹ Ârif Tâmir, bazı İsmâiliyye alimlerinin bu konuda şöyle söylediklerini nakletmektedir: “İhvân-ı Safâ risâleleri, Kur'an'dan sonra Kur'an veya ilmin Kur'an'ıdır. Nasıl ki (bu) Kur'an, vahyin Kur'an'ıdır. Aynı şekilde Risâleler de imâmetin ve nübüvvetin Kur'an'ıdır.” Bkz. Ârif Tâmir,

aldıkları alegorik yöntem çerçevesinde yaratılış, Adem, Şeytan, Hesap Günü, Cennet ve Cehennem gibi tüm metafizik temaların sembol olarak telakki edilmesi ve bunların mecazi şekilde anlaşılması gerektiğini söylemektedir. Buna göre cehennem, ay feleğinin altında bulunan kevn ve fesad (oluş ve bozuluş) âlemi ve cahil-bilgisiz insanların bu âlemde maruz kaldıkları elem ve acılar; cennet ve cennetteki nimetler ise, aşkın hikmetleri kavrama yetisine sahip olan, cahilliğin kirinden arınmış, temiz ve olgun ruhların yükseliş mekanı, gerçek hayat (dâru'l-hayevân) ve ruhlar âlemidir.¹¹⁰

Ehl-i Kur'an ekolünün melek, şeytan ve cin gibi ruhani varlıklara ilişkin yorumları da genel kabul gören anlayıştan oldukça farklı bir mahiyet arzeder. Esasen ekolün bu konudaki görüşleri de kıssalarda bahis konusu edilen mucizevî olaylara yönelik yorumlarıyla örtüşür. Zira burada da akıl belirleyici rol oynamakta ve söz konusu varlıklar tamamen aklın algı düzeyine indirgenmeye çalışılmaktadır. Melekler, insandaki sezgisel biliş, sudaki akışkanlık ve taştaki katılık gibi, yaratılmış nesnelere hususiyetleridir. Kur'ânî terminolojide melek kavramının ikincil anlamı, kötülükleri ortadan kaldırma mücadelesinde insanı cesaretlendiren ilâhî kaynaklı bir moral destektir. Şeytan, yoldan çıkmış bir melek olarak, metaforik bir biçimde Kur'an'da ateşin yarattığı olarak zikredilmiştir. Bu, insanın kötü tabiatına işaret eder. Kur'an'da cin ve şeytanla ilgili anlatılan hususlar, Ahmed Han tarafından animistik folklordaki verilerden hareketle izah edilmeye çalışılır. Zira, "yalnızca Araplar değil, ortaçağdaki Yahudiler ve Zerdüştler de ateşten yaratılmış ve insana olan muameleleri iyi ya da kötü olan insanüstü görünmez yaratıkların varlığına inanmışlardır." Ahmed Han, Kur'an'da cin kelimesinin beş yerde "can"la aynı anlama geldiğine ve paganların -gerçek varlığı

Hakîkatu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ, Beyrut, 1966, s. 17. Bu konuda ayrıca bkz. Mustafa Gâlib, *Târîhu'd-Da'veti'l-İsmâiliyye*, Dâru'l-Endelüs, Beyrut, 1965, s. 163.

¹¹⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts., I, 45; IV, 111, 120. Bâtıniyye-İsmâiliyye'nin cennet ve cehenneme ilişkin benzer alegorik te'villeri için ayrıca bkz. Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, *Kitâbu'l-İfihâr*, nşr. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, y.y., 1980, s. 92-97.

bilmeksizin- bunlara olan inancına işaret eder. Bunlar Kur'an'da kötülük (şer), hastalık ve diğer uygunsuzlukların projeksiyonlarıdır.¹¹¹

İşte bu aklileştirme çabası içerisinde Ahmed Han, şeytanın da tıpkı melek gibi bir kuvve olduğunu ileri sürer. O, bu konuda İbn Arabî şarihlerinden ve bazı hadislerden deliller getirir. Bunlara göre âlemde mevcut bulunan *kuvve-i vehmiyye-i külliyye* İblis'tir ve tek tek insanlarda bulunan *kuvve-i vehmiyye* ise İblis'in zürriyetidir. Bir görüşe göre de *nefs-i emmâre* İblis'in zürriyetidir. Nitekim bu husus, “Şüphesiz biz insanı yarattık ve nefsinin ona ne fısıldadığını da pekala biliriz”¹¹² ve “Şüphesiz nefis kötülüğü emreder”¹¹³ gibi ayetlerle de teyit edilmiştir.¹¹⁴

Sonuç ve Değerlendirme

Ehl-i Kur'an ekolü, İslâm dünyasının çok yönlü buhranlarla çalkalandığı 19. yüzyılda İngilizlerin işgali altında bulunan Hint alt kıtasında ortaya çıkmış bir ekoldür. Ekol, her ne kadar Abdullah Çekrâlevî tarafından kurumlaştırılmışsa da düşünsel temelleri daha önceden Seyyid Ahmed Han tarafından atılmıştır. Ekolün ortaya çıkışına zemin hazırlayan pek çok faktörden söz etmek mümkün olmakla birlikte, bunların tümü “Müslümanlar içinde buldukları bu olumsuz durumdan nasıl kurtulabilir?” sorusuna tatminkar bir cevap bulma çabasına irca edilebilir. Ekolün temsilcileri, bu arayış çerçevesinde, “Niçin bu hale geldik?” sorusuna medar olan tüm problemleri, “Geleneksel İslâm algısı yüzünden...” şeklinde kestirme bir cevapla çözümlenmiş gözükmektedir. Zira, yaşadıkları dönemdeki mevcut olumsuzlukların tüm sorumluluğu, başta hadis olmak üzere tümüyle geçmişten tevarüs edilen İslâm kültür mirasına yüklenerek ibadetler dahi geleneksel formlarından soyutlanarak yeni kalıba sokulmaya çalışılmıştır. Bu arada, Müslümanların gündelik yaşamda karşılaştıkları problemlerin çözümüne

¹¹¹ Aziz Ahmed, *a.g.e.*, s. 59.

¹¹² Kâf, 50/16.

¹¹³ Yûsuf, 12/53.

¹¹⁴ Birışık, *a.g.e.*, s. 309. Ahmed Han, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 58-59'dan naklen.

hiçbir katkısı bulunmayan şefaât, berzah hayatı ve İsa'nın tekrar yeryüzüne dönüşü gibi tartışmalı konular üzerinde de yeni spekülasyonlar üretilmiştir.

Öte yandan Ehl-i Kur'an, teorik ve pratik nitelikli tüm problemlerin çözümünün Batı'da veya Batı'ya özgü değerlerde mevcut olduğunu genel bir prensip kabul etmiştir. Bu temel prensibin doğal sonucu olarak da İslâmî değer ve öğretiler o dönemin en popüler felsefî doktrinleri olan rasyonalizm ve natüralizmin onadığı anlayış ve kabuller ekseninde yorumlanmıştır. Hadis, en başından devre dışı bırakıldığı için, söz konusu yorum anlayışından en fazla nasibini alan nass Kur'an olmuş ve bu bağlamda her şey Kur'an'da aranmıştır. Ancak Kur'an'ın gerek mücmel bir kitap olması, gerekse rasyonalist paradigmayla örtüşmeyen birtakım ifadeler içermesi bazı ciddi sıkıntılara yol açmıştır. Bu sıkıntıları aşma girişiminde ise önce kelimelerin sözlük anlamları kurcalanmış ve bugün de kimi çevrelerde tanık olunduğu gibi, ilgili kelimenin Kur'an terminolojisinde karşılığı bulunmayan ama temellendirilmek istenen görüşe uygun düşen sözlük anlamı esas alınmış; kimi zaman da, sözgelimi, "uç" kelimesinin zikredildiği bir ayet, metinsel bağlama hiç itibar edilmeksizin akşam namazının farzına delil gösterilebilmiştir. Kur'an kıssalarında geçen bazı mucizevî olaylar ise tabiat kanununa aykırı olduğu gerekçesiyle çoğu zaman mecâzî olarak yorumlanmıştır.

Özetle, Ehl-i Kur'an ekolünün mümessilleri nezdinde 19. yüzyıl Batı'dan mülhem akıl tamamen nassa egemen kılınmış ve böylece sözümona hurafeden, efsaneden arınmış bir rasyonel din ihdas edilmeye çalışılmıştır. Ne var ki, teorik düzeyde, 19. yüzyıl Müslümanlarını çepeçevre kuşatan çok yönlü geri kalmışlık badiresini aşma iddiasıyla ortaya çıkan bu ekol, pratikte sağlam temellere dayanan radikal bir çözüm önerisi sunmak yerine dinin ta'abbudî yönünü reforme etme ve bazı fikhî tadilatlar yapma yoluna gitmiştir.

KUR'AN KIRAATLERİNİN TARİHSEL SERENCAMINA GENEL BİR BAKIŞ

Yard. Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK*

Giriş

Kıraatler, Kur'an ve tefsir tarihinin epeyce problemlili ve netameli konularından biridir. Gerçi, ilgili kaynaklardaki malumattan, kıraat tarihinde her şeyin yolunda gittiği, dolayısıyla tartışılması gereken hemen hiçbir problem bulunmadığı fikrini teyit edecek bir sonuca ulaşmak mümkün gözükebilir; ancak meselenin detaylı bir şekilde ele alınıp incelenmesi durumunda kıraat bahsinin aslında tatminkar cevaplar bekleyen pek çok soru ve/veya sorun içerdiği gerçeğiyle karşılaşılacaktır. İşbu makalede, klasik literatürdeki bilgi malzemesinin ışığında söz konusu soru ve sorunların çözümüne katkı sunacak bazı mülahazalarda bulunulacaktır.

1. Klasik Sünnî Literatürde Kıraatin Tanımı ve Türleri

Kıraat, konuyla ilgili klasik kaynaklarda çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) tanımına göre kıraat, Kur'an kelimelerinin nasıl okunacağını ve bu kelimelerle ilgili okuyuş farklılıklarını ravilerine nisbet etmek suretiyle bilmektir.¹ Bir başka tanıma göre ise, kıraat imamlarından birinin, rivayetler (kıraat imamlarının râvîleri arasındaki ihtilaflar) ve tarikler (râvîlerden

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı. e-mail: ozturk65@yahoo.com

¹ Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriin ve Mürşidü'l-Tâlibîn*, Kahire trz., s. 3.

sonraki nesillerin ihtilafları) aynı olmakla birlikte, Kur'an ayetlerini başkalarından farklı şekilde / kendine özgü bir biçimde (*muhâliften bihî ğayrah*) okumasıdır.²

Kıraatler, sıhhat yönünden sahih ve gayr-i sahih olmak üzere iki kısımda incelenmiştir. Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045) yaşadığı döneme kadar kıraatlerin sahih olup olmadıkları, kıraat imamlarına isnat edilerek belirlenmiş; ancak tarihte ilk defa Mekkî b. Ebî Tâlib, kıraatin sahih addedilmesi için gerekli olan üç şarttan söz etmiştir.³ Buna göre herhangi bir kıraatin sahih kabul edilebilmesi için; (i) Hz. Peygamber'den sahih bir senetle nakledilmesi, (ii) Bir yönüyle de (vecih) olsa Arap dili ve grameriyle örtüşmesi; (iii) Takdiren bile olsa Hz. Osman'ın istinsah ettirmiş olduğu mushafların resm-i hattına (yazı iskeletine) uyması gerekir.⁴

Bu üç şarttan birini taşımayan kıraatler, ister yedi kıraat imamından, isterse bilgi yönünden onlardan daha üstün vasıftaki imamlardan nakledilmiş olsun, zayıf, şaz veya bâtil (asılsız) olarak nitelendirilmek durumundadır. Sahih kıraatle ilgili şartların en önemlisi olarak gösterilen "Arap diline uygunluk" şartında zikri geçen 'vecih'in fasih veya daha fasih olması, üzerinde ittifak veya ihtilaf edilen bir kurala dayanıp dayanmaması, esas itibariyle kıraatın sıhhatini tayinde önem arzetmez. Burada asıl önemli olan husus, kıraatin yaygın olması ve sahih bir senede dayanmasıdır. Başka bir ifadeyle, kıraat, tevatür yoluyla sabit olduğunda, diğer iki şarta gerek yoktur. Yani, tevatür yoluyla Hz. Peygamber'e aidiyeti kesin olarak bilinen bir kıraatin Arap dili gramerine ve Hz. Osman mushafının hattına uygun olup olmaması önemli değildir. Zira, kıraatin asıl sıhhat şartı, Ca'berî'nin (ö. 732/1331) de ifade ettiği gibi, sahih nakilden ibarettir.⁵ Sonuç itibariyle, kıraatin sahih olabilmesinin tek şartı, adalet ve zabt yönünden güvenilir kabul edilen

² M. Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire trz., I, 405.

³ Arif Güneş, *Kur'an-ı Kerim'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İlişkileri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1992, s. 24.

⁴ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne 'an Meâni'l-Kiraât*, Mısır trz., s. 18; İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriîn*, s. 15.

⁵ Ebü'l-Hayr İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kiraâti'l-'Aşr*, Beyrut trz., I, 10-13.

kimselerden oluşan bir nakil zinciri ile kesintisiz bir şekilde Hz. Peygamber'e ulaşan bir senet⁶ olduğuna göre, kıraatin sıhhatinde temel şart olarak öne sürülen gramere uygunluk şartı, haddizatında adı var kendi yok hükmündedir.

Kanaatimizce, Arap diline uygunluğu, bir taraftan kıraatte otantisitenin (sıhhat) en temel şartı olarak kabul ederken diğer taraftan sahih nakli yeterli saymak, telifi gayri kâbil bir çelişkidir. Ancak bu, bir bakıma zorunlu bir çelişkidir; zira, kıraatte nakli esas addeden alimler, Arap diline uygunluk şartını her hâlükarda temel şart olarak kabul etmeleri durumunda, Kur'an kıraatlerinin, en azından bir kısmının içtihadî olduğunu, diğer bir deyişle, kıraat imamlarının kişisel tercihlerine dayandığını savunan ve Arap dili gramerine uygun olması koşuluyla şâz kıraatleri de tıpkı mütevatir kıraatler gibi ihticâca müsait gören Ferrâ (ö. 207/822), Zeccâc (ö. 311/923) ve Zemahşerî (ö. 538/1143) gibi filolog müfessirlere yönelik itiraz gerekçeleri temelsiz kalacaktır. İşte, Arap dili gramerine uygunluk şartını, teorik düzeyde temel şart olarak zikredip pratikte işlevsiz kılma çelişkinin temel nedeni budur.

Hz. Peygamber dönemindeki "yedi harf" (ahruf-i seb'a) ruhsatı, Hz. Osman Mushaflarında kullanılan yazının kifayetsizliği ve muhtelif merkezlere gönderilen Mushaflar arasındaki yazım farklılıkları gibi faktörler sebebiyle tarihsel süreçte çeşitlenen kıraatler, senet yönünden de kategorize edilmiştir. Bu kategorizasyonda, yalan üzere ittifak etmeleri aklen mümkün olmayan bir grubun, aynı vasfı haiz bir başka gruptan rivayet ettikleri kıraatler mütevatir; zabt ve adalet sahibi insanlar tarafından sahih bir senetle rivayet edilmesine, Arap dili gramerine ve Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflara uygun olmasına rağmen tevatür derecesine yükselememiş kıraatler meşhur; senedi sahih olmakla birlikte Hz. Osman mushafına veya Arap dili gramerine uygun olmayan yahut mütevatir ve meşhur kıraatler gibi şöhret bulup yaygınlaş(a)mayan kıraatler âhâd; senedi sahih olmayan kıraatler şâz; asılsız olarak bir kıraat imamına veya İslam alimine nisbet edilen kıraatler mevzu (uydurma); izah ve açıklama maksadıyla ayetlere yapılan ilaveler

⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 9-10.

de müdrec kıraat olarak tanımlanmıştır.⁷ Klasik literatürde Nâfî (ö. 169/785), İbn Kesîr (ö. 120/738), Ebû Amr (ö. 154/771), İbn Âmir (ö. 118/736), Âsım (ö. 127/745), Hamza b. Habîb (ö. 156/773) ve Kisâî'ye (ö. 189/805) nisbet edilen yedi kıraat genellikle mütevatir kabul edilirken Ebû Ca'fer (ö. 130/747), Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/821) ve Halef b. Hişâm'a (ö. 229/844) ait üç kıraat meşhur olarak değerlendirilmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin, tümünü mütevatir olarak kabul ettiği bu on kıraatin⁸ dışındaki kıraatler ise genellikle şâz kabul edilmiştir.

Bazı İslam alimlerinin kıraatin sıhhati konusunda tek şart olarak öne sürdükleri tevatürün mahiyeti hakkında da çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu bağlamda, çoğunluğun (cumhur) mütevatir olarak kabul ettiği yedi kıraatin tevatür ciheti tartışmaya konu olmuştur. Kimilerine göre, yedi kıraat her yönüyle mütevatir olup aksi görüşü savunmak küfürdür. Kimilerine göre ise, yedi kıraat ile diğer kıraatler arasında hiçbir fark yoktur; zira kıraatlerin tümü âhad rivayetlerle sabit olmuştur. Bu konuda daha ılımlı bir görüş beyan eden İbnü'l-Hâcib'e (ö. 646/1248) göre ise, yedi kıraatin mütevatir oluşu, med, imâle ve hemzenin tahfifi vb. eda yönüyle değil asıl itibariyledir. Bu konuda Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267) de şunları söylemiştir: "Biz, 'sahih kıraatler yedi kıraat imamına nisbet edilen ve onlardan nakledilen kıraatlerdir' dediğimizde, 'yedi kıraat imamından rivayet edilen kıraatlerin tümü sahihtir' tezini savunmuş olmuyoruz. Bilakis, söz konusu imamlardan nakledilen kıraatlerden bazıları, üç temel sıhhat şartından birini taşıyamaması hasebiyle zayıf ve şâzdır."⁹

2. Hz. Peygamber Döneminde Kur'an Kıraati: "Yedi Harf" Toleransı

Kur'an'ın Hz. Peygamber dönemindeki okunuş keyfiyeti hakkında fikir edinmenin belki de en tekin ve en kestirme yolu, 'yedi harf'le -yedi meşhur kıraat

⁷ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1987, I, 168-169; Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, İstanbul 2001, s. 93-95.

⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 45.

⁹ Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmail Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, nşr. Tayyar Altıkulaç, Ankara 1986, s. 173

değil-¹⁰ ilgili rivayetleri tahlil etmektir. Buhârî ve Müslim başta olmak üzere, klasik hadis koleksiyonlarının hemen hepsinde muhtelif varyantlarıyla nakledilen ‘yedi harf’ rivayeti, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) ve Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1052) gibi bazı alimler tarafından mütevatir kabul edilmiştir.¹¹ Taberî’nin, önemli bir kısmını tefsirinin mukaddimesinde zikrettiği bu rivayetlerden bazıları şunlardır:

“Kur’an yedi harf üzere indirildi. Bu harflerden hangisine göre okursan doğru okumuş olursun” (...) “Ey Ömer! Azap tehdidiyle sona eren ayeti rahmet, rahmet vaadiyle sona eren ayeti azap tehdidiyle bitirmedikçe Kur’an’ın bütün okunuş biçimleri doğrudur” (...) “Kur’an yedi harf üzere indirildi. Bu harflerin tümü geçerlidir, yeterlidir” (...) “Bu Kur’an yedi harf üzere indirildi. [Dilediğiniz harf üzere] okuyun. Bunda hiçbir sakınca yoktur. Ancak, ayetin sonundaki rahmet ifadesini azaba, azap ifadesini rahmete dönüştürmeyin”.¹²

Ebû Şâme’nin *el-Mürşidü’l-Vecîz* adlı eserinde, “Hâkim en-Neysâbü’rî, bu hadisin isnadı sahihtir, dedi” kaydıyla Hz. Ali’den aktarılan bir başka rivayette ise, Hz. Peygamber’in emri uyarınca Kur’an’ı herkesin bildiği gibi okuması gerektiği bildirilmiş ve bu bildirim üzerine sahâbîler Kur’an’ı kendi bildikleri şekilde, yani kendi lehçelerine göre okumuşlardır.¹³ Yine aynı eserde yer alan bir diğer rivayette de şu ifadeler yer verilmiştir: Bir sahâbî Rasûlullah’a geldi ve “Bana İbn Mes’ud, Zeyd b. Sâbit ve Ubey b. Ka’b bir sure okuttu. Ancak onların okuyuşları

¹⁰ “Yedi harf” tabirinin Nâfî, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamza ve Kisâî’nin kıraatlerinden oluşan yedi meşhur kıraate tekabül ettiği yönündeki görüş, konunun uzmanı olan birçok alim tarafından “çok büyük bir yanlış” şeklinde değerlendirilmiştir. Geniş bilgi için bkz. İsmail Karaçam, *Kur’an-ı Kerîm’in Nüzûlü ve Kıraati*, İstanbul 1995, s. 60-61.

¹¹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 21.

¹² Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, Beyrut 1988, I, 11 vd. Bu rivayetlerin temel hadis kaynaklarındaki muhtelif varyantları için ayrıca bkz. Buhârî, *es-Sahîh*, “Fezâilü’l-Kur’ân” 5, “Husûmât” 4, “Bed’ü’l-Halk” 6; “Tevhîd” 53; Müslim, *es-Sahîh*, “Salâtü’l-Müsâfirîn” 264, 270, 272, 274; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Vitr” 22; Tirmizî, *es-Sünen*, “Kıraat” 11; Nesâî, *es-Sünen*, “İftitâh” 37; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 24, 40, 42, 263, 299, 313, 445; II, 300, 332, 440; IV, 169, 204; V, 16, 41, 51, 114, 122, 124, 125, 127, 128, 132, 385, 400; VI, 433, 462.

¹³ Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-Vecîz*, s. 87.

birbirinden farklı; bu kıraatlerden hangisini esas alayım.” dedi. Bu soru karşısında Hz. Peygamber sustu. O esnada Hz. Peygamber’in yanında bulunan Hz. Ali, “Herkes bildiği gibi okusun, [okuyuş biçimlerinin] hepsi güzeldir” dedi.¹⁴

Öte yandan *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere pek çok hadis kitabında kayıtlı olan ‘yedi harf’le ilgili diğer bazı rivayetlerde ise, Hz. Ömer ve Hişâm b. Hakîm gibi bazı sahâbîler arasında Kur’an’ın okunuşuna ilişkin görüş ayrılığı ortaya çıkmasından dolayı Hz. Peygamber’e başvurulduğu ve bu başvuru üzerine Hz. Peygamber’in, “Kur’an yedi harf üzere indirildi” dedikten sonra her iki tarafı da haklı gördüğü belirtilmiştir.¹⁵

Yedi harfle ilgili hadislerdeki ‘yedi’ ve ‘harf’ kelimelerinin çok anlamlı olması ve Hz. Peygamber’in bu konuyla ilgili tefsîri bir beyanda bulunmamasından ötürü, ‘yedi harf’ tabirinin delaletine ilişkin kırka yakın görüş ileri sürülmüştür. Bu görüşlerden kayda değer olanlarını şu şekilde özetlemek mümkündür:

(i) Yedi harften maksat, yedi Arap lûgatıdır (lehçe, ağız).

(ii) Yedi harften maksat, Kur’an’ının muhtelif ayetlerinde mevcut olan ve tamamı yedi başlık altında toplanması mümkün olan vecihlerdir. Hattı (yazım şekli) aynı olduğu halde kelimenin i‘rab ve harekesinde görülen, ancak anlamı değiştirmeyen ihtilaflar (*hünne etharu leküm* [Hûd 11/78] ifadesinin *hünne ethara leküm* şeklinde okunması); hattı aynı olduğu halde kelimenin i‘rab, hareke ve manâsını değiştiren ihtilaflar (*rabbênâ bâ‘id beyne esfârinâ* [Sebe 34/19] ifadesinin *rabbünâ bâ‘ade beyne esfârinâ* şeklinde okunması); hat değiştiği halde anlamın değişmemesi (*sayhaten vâhideten* [Yâsîn 36/29] ifadesinin *zukyeten vâhideten* şeklinde okunması), hat ve manânın değişmesi (*ve talhin mendûd* [Vâkıa 56/29] ifadesinin *ve tal‘in mendûd* şeklinde okunması) gibi ihtilaflar bu kabildendir.

¹⁴ Bu rivayet Taberî, Taberânî, Heysemî ve İbn Hacer el-Askalânî tarafından da nakledilmiştir. Bu bilgi için bkz. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 85-86.

¹⁵ Buhârî, “Fezâilü'l-Kur’ân”, 5; Müslim, “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 270.

(iii) Yedi harften maksat; helümme, teâl ve ekbil vb. tümü ‘gel’ anlamında kullanılan kelimelerde olduğu gibi, aynı anlamı içeren yedi ayrı lafızdır.

(iv) Yedi harften maksat, çokluktur. Diğer bir deyişle, bu tabir kesretten kinayedir. Binaenaleyh, mezkur hadislerde geçen ‘yedi’ kelimesiyle reel sayısal değer değil çokluk kastedilmiştir.¹⁶

Bütün bu görüşlerden anlaşıldığı kadarıyla, Hz. Peygamber’in yedi harfle ilgili hadisinde, Kur’an’ın okunuşunda lafızdan ziyade manânın önemli olduğu vurgulanmak istenmiş, diğer bir deyişle, nüzul döneminde Kur’an’ın anlam merkezli okunup aktarılmasına (*el-kırâ’a / er-rivâye bi’l-ma’nâ*) izin verilmiştir.¹⁷ Muhammed Hamidullah bu iznin gerekçesini şöyle izah etmiştir: “Diller her zaman kendi içlerinde lehçe ve ağız farklılıklarına sahip olmuşlardır. Aynı dili konuşan ülkelerde, bir bölgenin ahâlisi diğer bir bölgeye mensup olanların dilini tamamen anlayamamaktadır. Muhammed (a.s.), dini kolay kılmak ve onu en mütevazı insanların bile yaşayabileceği bir vasatta tutmak için çeşitli çarelere başvurmuştu. İşte bunun bir tatbikatı olarak, o [Hz. Peygamber], Kur’an-ı Kerim’in metni için bile lehçe ve ağız farklılıklarına müsamaha gösteriyordu. Zira mühim olan kelime değil, manâ idi. Bu demektir ki okuyuş tarzı değil, önemli olan, Kur’an hükümlerinin tatbiki ve hazmedilmesiydi.”¹⁸

Görüldüğü gibi, M. Hamidullah da, “mühim olan kelime değil manâ idi” ifadesiyle, Kur’an’ın Hz. Peygamber döneminde anlam merkezli okunduğunu kabul etmektedir. Sahih anlamı ters yüz etmemek koşuluyla herhangi bir ayette geçen bir kelimeyi eş veya yakın anlamlı bir kelimeyle değiştirerek okumak şeklinde tarif edilmesi mümkün olan “anlam merkezli okuma”, bazı sahâbîlere nisbet edilen rivayetlerle de teyit edilebilmektedir. Mesela, İbn Mes’ud’dan nakledilen bir rivayete göre, hakîmün alîm ifadesiyle sona eren bir ayeti, alîmün

¹⁶ Yedi harfle ilgili görüşler hakkında geniş bilgi için bkz. Zerkânî, *Menâhil*, I, 130-185; Karaçam, *Kur’an-ı Kerim’in Nüzülü*, s. 40-140.

¹⁷ Bu konuda daha geniş bir değerlendirme için bkz. Abdussabûr Şâhin, *Târîhu’l-Kur’ân*, Mısır 1994, s. 145-146.

¹⁸ Muhammed Hamidullah, *Kur’ân-ı Kerim Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1993, s. 88.

hakîm şeklinde bitirmek yanlış değildir. Ona göre asıl yanlış, ayetteki orijinal ifadeye ilavede bulunmak ve rahmet vaadiyle sona eren bir ayeti azap tehdidiyle yahut azap tehdidiyle sona eren bir ayeti rahmet vaadiyle bitirmektir.¹⁹

Bizzat Hz. Peygamber'in açık iznine dayanan anlam merkezli kıraatin, Kur'an okuma ve öğrenmeyi kolaylaştırıp yaygınlaştırma amacına hizmet ettiği aşıkardır. Yedi harfle ilgili rivayetlerin vürûd tarihinin Medine dönemine rastlaması, söz konusu amacın mahiyetini daha da aşıkarmaktadır. Bu noktadan hareketle denebilir ki, Müslümanların oldukça dar bir çevrede yaşadıkları ve sayıca az oldukları Mekke döneminde Kur'an'ı farklı lehçelere göre okuma ihtiyacı ortaya çıkmamış; ancak hicretten sonra İslam'ın Medine dışına yayılmasıyla birlikte, farklı kabilelere mensup olan ve farklı lehçelerle konuşan Müslümanların - Sözelimi, Hüzeyl kabilesi mensuplarının *hattâ hîn* ifadesini *hattâ îyn*; Esediler'in *ta'lemûn* kelimesini *ti'lemûn* şeklinde telaffuz etmeleri; Temimliler'in konuşma dilinde hemzeye açıkça belirtmelerine karşın Kureyşliler'in belirtmemeleri- Kur'an'ı tek lehçeye göre okumada zorluk çekmeleri üzerine söz konusu ihtiyaç ortaya çıkmıştır. İşte bu nedenle, her kabilenin kendi lehçesine göre Kur'an okumasına izin verilmiştir. Çünkü, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) de açıkça ifade ettiği gibi, "eğer bütün bu kabilelere, hayatları boyunca konuşup anlaştıkları dillerini-lehçelerini terk etmeleri emredilseydi, kuşkusuz bu onlar için çok büyük bir zorluk olacak ve bu zorluk oldukça uzun bir zaman zarfında aşılacaktı. İşte bu yüzden, engin rahmet ve lütuf sahibi olan Allah onlara dil konusunda tolerans gösterdi ve vahyettiği dinî mesajı Hz. Peygamber'in diliyle gönderme kolaylığı sağladığı gibi kıraat konusunda da onlara tasarrufta bulunma hakkı tanımayı diledi."²⁰ Aksi halde, İbnü'l-Cezerî'nin deyişiyle, "farklı kabilelere mensup olan Müslümanlar, öteden beri alışageldikleri dil veya lehçeden farklı bir okuma

¹⁹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 88.

²⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire 1973, s. 39-40.

tarzıyla mükellef kılınacak ve bu mükellefiyet onlar için bir bakıma teklif-i mâlâ yutâk (insanın yapabilme gücünü aşan bir yükümlülük) olacaktı.²¹

Hülâsa, Hz. Peygamber, yedi harfle ilgili tüm rivayetlerin de delalet ettiği üzere, Medine döneminde Kur'an'ın anlam merkezli okunmasına izin vermiştir. Sünnî alimlerin ortak kanaatine göre nüzul döneminden sonra kaldırılan bu iznin²² temel maksadı ise Kur'an'ın kolayca okunup öğrenilmesine katkı sağlamaktır. Bu noktada, Hz. Peygamber'in hitap ettiği kitlenin kültür, lehçe vb. konularda homojen olmayışının getirdiği zorluklarla, tebliğ görevinin bir metnin iletilmesinin ötesinde, bir mesajın iletilmesi anlamını taşıması bir araya gelince, Hz. Peygamber'in Müslümanlara böyle bir kolaylık tanınmasının son derece doğal bir gelişme olduğu görülecektir.²³

Yedi harfle ilgili hadisleri uydurma kabul eden Şiîler²⁴ hariç, Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde anlam merkezli okunduğu hususunda hemen hiçbir İslam aliminin itirazı yoktur. Buna mukabil, özellikle Sünnî alimler, söz konusu okuma tarzının daha sonraki dönemlerde geçerli olup olmadığı hususunda olumsuz fikir beyan etmişlerdir. Bu bağlamda İbn Kuteybe, “Bugün mevcut kıraatleri bütün vecihleriyle icra etmemiz mümkün mü?” sorusunu şöyle cevaplamıştır: “Şu an elimizde bulunan mushafın hattına uygun olan kıraatleri icra edebiliriz. Aksi mümkün değildir. Çünkü sahabe ve tabiûn alimleri Kur'ân'ı kendi lehçelerine göre okumuş ve bu konuda kendilerini serbest addetmişlerdir. Bu serbesti onlar için caiz idi. Sahabeyi takip eden nesildeki kurrâ ise hem tenzili hem te'vili [iyi] biliyorlardı. Bize gelince; Allah, son arzadaki mushafı selefın hüsn-i ihtiyarıyla bizim önümüze koydu. Biz buna uymaya mecburuz. Binaenaleyh bu mushafın dışına çıkamayız. Zira, mushafa aykırı okuyuşumuz caiz olursa, hiç şüphesiz onu

²¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 22.

²² Ebû Bekr Muhammed el-Bâkılânî, *Nüketü'l-İntisâr li Nakli'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Zağlûl, İskenderiye 1971, s. 115-116.

²³ Ömer Özsoy, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*, Ankara 2002, s. 33.

²⁴ Bkz. Şaban Karataş, *Şia'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, İstanbul 1996, s. 59-61. Yedi harfle ilgili rivayetler hakkında benzer bir yaklaşım için ayrıca bkz. Salih Akdemir, “Kur'an'ın Toplanması ve Kıraati Meselesi”, *I. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara 1994, s. 28-29.

farklı lafızlarla, takdim-tehir yaparak yazmamız da caiz olur [ki, böyle bir şeyi caiz kabul etmek mümkün değildir].²⁵

Ebû Şâme'nin konuyla ilgili değerlendirmesi de şöyledir: “Kur'an'ın yedi harfle ilgili hadislerde anlatılan şekilde okunmasına yönelik izin, sahabenin mushafları derlemesinden önce Müslümanlara ezberde kolaylık sağlama amacına matuftu. Çünkü Kur'an, bir metni lafzen ezberleyip üzerinde tekrar yapmaya alışkın olmayan bir topluma nazil olmuştu. Araplar fesahatleriyle meşhur bir toplum olup işittiklerini fasih bir şekilde ifade ederlerdi (...) Sahabe nesli, nüzul dönemi sonrasında ihtilafın çoğalmasından endişe etti ve hâfızların çoğalmasından ötürü bu ruhsata gerek kalmadığı sonucuna vardı.”²⁶

3. Anlam Merkezli Kıraatin İzdüşümü: Farklı Dillerde İbadet

Mezkur görüşlerden de anlaşıldığı üzere, anlam merkezli Kur'an okuma serbestisine son verilmesi, tamamen toplumsal ve siyasal konjonktüre bağlı olup hiçbir nassa (Kur'an ve Sünnet) dayanmamaktadır. Söz konusu serbestiye Allah'ın emri veya Hz. Peygamber'in direktifiyle son verilmediği gerçeği, Huzeyfe b. Yemân'ın Hz. Osman'a Kur'an metnini standardize etme teklifine medar olan endişesinde de kendisini ifşa etmektedir. Buhârî'nin (ö. 256/869) *es-Sahîh*'inde yer alan rivayetteki bilgilere göre, Hz. Osman'ın hilafetinin ilk yıllarında yapılan Azerbaycan ve Ermenistan seferi sırasında çeşitli bölgelerden sefere katılan Müslümanlar arasında kıraat ihtilafı ortaya çıktı. Huzeyfe b. Yemân, İbn Mes'ûd'un kıraatini esas alan Kûfeliler'le Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin kıraatini esas alan Basralılar arasındaki ihtilafın yol açtığı tartışmalara tanık olunca endişeye kapıldı ve sefer dönüşü halifeye konuyu arz edip bir önlem alınmasının uygun olacağını bildirdi.²⁷ Bu durum karşısında, Huzeyfe'nin de hararetle teşvikiyle merkezi otorite, daha tehlikeli ve önu alınamaz boyutlara ulaşmadan Müslümanlar arasındaki bu ihtilafi gidermek için tedbir alma ihtiyacı hissetti. Neticede, Zeyd b.

²⁵ İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, s. 42.

²⁶ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 89.

²⁷ Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'ân” 3.

Sâbit'in başkanlığında kurulan istinsah komisyonu tarafından sahabenin ortak onayından geçen bir metin hazırlandı ve farklı okumalara sebep olan metinler ortadan kaldırıldı. Böylece, hem Müslümanların dinî-siyasî birliği büyük ölçüde güvence altına alındı; hem de İslam toplumunun, kutsal kitapları hakkında ihtilafa düşen Yahudiler ve Hıristiyanların durumuna düşme tehlikesi ortadan kalktı.

Ne var ki, Hz. Osman'ın mezkur tehlikeleri bertaraf etmeyi amaçlayan bu girişimiyle sona eren anlam merkezli Kur'an okuma serbestisi, İbnü'l-Cezerî'nin de ifade ettiği gibi, sonraki dönemlerde Kur'an'ın namazda Arapça'dan farklı bir dille okunup okunmayacağı konusundaki ihtilafa zemin oluşturdu.²⁸ Bilindiği üzere, İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), yakın geçmişte "Türkçe ibadet" başlığı altında ülkemizde de sıkça tartışılan bu konu hakkında, "Arapça telaffuz edebildiği halde iftitah (namaza giriş) tekbirini Farsça getiren ve namazda Farsça Kur'an okuyan kişinin namazı geçerlidir" şeklinde bir içtihadta bulundu. Bu içtihadın zikredildiği en eski kaynak, Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) "zâhiru'r-rivâye" kategorisinde yer alan *el-Câmiu's-Sağîr* ve *el-Asl* adlı iki eseridir.²⁹ Ancak, bu iki eserde Ebû Hanîfe'nin mezkur içtihadının mesnedi hakkında bilgi verilmemiştir. Gerçi Cessâs (ö. 370/980), "Bu [Kur'an'ın anlamı, özü ve içerdiği temel ilkeler], şüphesiz daha öncekilerin kitaplarında da mevcuttur" mealindeki Şuarâ 26/196. ayetin, "Kur'an'ı başka dile çevirmek, onun aslî formuna hâlel getirmez" şeklindeki görüşe delil gösterildiğini belirtmiş; fakat bu görüşün bizzat Ebû Hanîfe'ye ait olup olmadığını tavih etmemiştir.³⁰ Kanaatimizce, Ebû Hanîfe'nin namazdaki kıraatte manâyı esas alması ve nazmı zorunlu bir şart (rûkn-i lâzım) olarak görmemesinin temel dayanağı, Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ın anlam merkezli okunmasına izin

²⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 22.

²⁹ Bkz. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağîr*, Beyrut 1986, s. 94; a. mlf., *Kitâbu'l-Asl*, Beyrut 1990, I, 39.

³⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut, trz., III, 348. Klasik dönem Hanefî fıkıhçıların bu konuyla ilgili değerlendirmeleri için ayrıca bkz. Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, İstanbul 1982, I, 37; Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiyu's-Sanâi fî Tertîbi'ş-Şerâi'*, Beyrut 1986, I, 112-113.

verilmiş olmasıdır. Abdülazîz Buhârî'nin (ö. 730/1330) *Keşfü'l-Esrâr* adlı eserindeki şu ifadeler, söz konusu içtihadın mesnedi hakkındaki kanaatimizi teyit eder niteliktedir: “Kur'an evvelemerde Kureyş lehçesine göre nâzil oldu. Çünkü bu en fasih lehçe idi. Kur'an'ı sadece Kureyş lehçesine göre okumak zorlaşınca Hz. Peygamber'in talebi üzerine kolaylaştırıcı hüküm nâzil oldu ve bu hüküm çerçevesinde Kur'an'ın sair lehçelere göre okunmasına izin verildi. Böylece, Kur'an'ı sadece Kureyş lehçesi üzere okuma zorunluluğu ortadan kalktı ve her kabilenin kendi lehçesine ve/veya bir başka kabilenin lehçesine göre okuma serbestisi tanınmış oldu. Hz. Peygamber, bu serbestiyi, 'Kur'an yedi harf üzere nazil oldu. Bu harflerin hepsi geçerlidir, yeterlidir' sözüyle formüle etti. Şu halde, Kureyş'e mensup bir kişi kendi lehçesini çok iyi konuştuğu halde Kur'an'ı bir başka kabilenin -örneğin Temîm kabilesinin- lehçesi üzere okuması caiz olduğuna göre, aynı şekilde, Arap olmayan bir kişinin, çok iyi bilmediği Arapça'yı bırakıp bir başka dilde [kendi dilinde] anlam merkezli Kur'an okumakla iktifa etmesi pekala caizdir.”³¹

İmam Ebû Hanîfe'nin bu pasajda açıklanan içtihadından hareketle, “madem ki aslolan lafız değil manâdır; öyleyse namazda da Kur'an'ın Türkçe tercümesi okunabilir” şeklinde bir sonuca ulaşmak mümkün müdür? Buraya kadar aktardığımız bilgilerin ışığında denebilir ki, bu sonuca ulaşmaya mânî olan herhangi bir nass mevcut değildir. Ancak, herhangi bir konuyla ilgili nass bulunmaması, o konuda mutlak surette cevaz hükmü vermeyi gerektirmez. Zira, bazı meselelerde neyin caiz olup olmadığı, teorik olandan (nass) ziyade pratiğe (olgu) göre belirlenir. Kanaatimizce, Kur'an'ın muhtelif dillerdeki tercümesiyle ibadetin caiz olup olmadığına ilişkin hükümde belirleyici olan, şer'î dayanaktan ziyade dünya Müslümanlarının bugünkü konumunu tayin eden şartlardır. Bu açıdan bakıldığında, dün olduğu gibi bugün de bütün dünya Müslümanlarının ortak

³¹ Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, Beyrut 1994, I. 75. Ana dilde ibadet tartışması hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için ayrıca bkz. Kâşif Hamdi Okur, “Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili”, *Dini Araştırmalar*, Cilt: 1, Sayı: 3, Ocak-Nisan, 1999, s. 171-203.

dilini, hatta üst kimliğini oluşturan en temel yapı taşları, Kur'an, ezan ve namazdır. Zira, dünyanın her bölgesinde Kur'an ve ezan aynı şekilde okunmakta, esasa müteallik olmayan bazı farklılıklar dışında namaz da aynı şekilde kılınmaktadır. Bu itibarla, her ne kadar anlam merkezli Kur'an okumanın caiz olmadığına ilişkin hiçbir şer'î delil bulunmasa da, bugünkü global-siyasal konjonktürde, emperyalist güçler tarafından, adeta "yeryüzünün suçluları" olarak ilan edilen dünya Müslümanlarının dinî-siyasî birlik ve dirliği nazarı dikkate alındığında, bu konuyla ilgili nihai hüküm, "Kur'an mutlak surette aslî formuyla lafzî olarak okunmalı ve namazdaki kıraat de kesinlikle Arapça olmalıdır" şeklinde verilmelidir. Bu bahsi bir cümlede özetlemek gerekirse, Kur'an'ın namazda Arapça olarak okunması, dînen-nassen değil fiilen (defakto) vaciptir.

4. Kıraatlerin Resmîyet Kazanma Süreci: Yedi Kıraat

Kaynaklardaki bilgilere göre Kur'an kıraatlerini tespite ilişkin ilk çalışmalar, Tâbiûn döneminin sonlarına tekabül eden hicrî I. asırda başlamıştır.³² Bu asrın ikinci yarısında bazı tâbiûn alimleri Mekke, Medine, Kufe ve Basra gibi önemli merkezlerde kıraat öğretmek üzere okullar açmışlardır.³³ Hicrî II. asrın başlarından itibaren bazı alimlerin kıraatleri İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerinde yaygınlık kazanmıştır. Bu bağlamda, Abdullah İbn Kesîr'in (ö. 120/738) kıraatinin Mekke'de, Nâfî b. Abdîrahmân'ın (ö. 169/785) kıraatinin Medine'de, Abdullah İbn Âmir'in (ö. 118/736) kıraatinin Şam'da, Ebû Amr (ö. 154/771) ve Ya'kub el-Hadramî'nin (ö. 205/821) kıraatlerinin Basra'da, Hamza b. Habîb (ö. 156/773) ve Âsım b. Behdele'nin (ö. 127/744) kıraatlerinin Kûfe muhitinde şöhret kazandığı belirtilmiş;³⁴ fakat kıraat tarihiyle ilgili hiçbir kaynakta, burada söz konusu edilen

³² M. Sâdık er-Râfî'î, *İ'câzu'l-kur'ân ve'l-Belâğatu'n-Nebeviyye*, Mısır 1965, s. 51.

³³ Fuad Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, Arapça'ya çev. M. Fehmi Hicâzî, Suudi Arabistan, 1983, I. 21.

³⁴ Zerkânî, *Menâhil*, I, 409.

şöhret ve yaygınlık kazanma olgusunun temel dinamikleri hakkında tatminkar bir izahta bulunulmamıştır.³⁵

Bazı alimlerin kıraatlerinin yaygınlık kazanmasına sahne olan hicrî I. asrın sonlarından itibaren muhtelif Kur'an kıraatlerini müstakil eserlerde derleme çalışmaları başlamıştır. İbn Ya'mer (ö. 89/708), Ebân b. Tağlib (ö. 141/758), Ebû Ömer Hafs ed-Dûrî (ö. 248/862) ve Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), bu alanda eser veren ilk müellifler arasında yer almaktadır. Eserinde meşhur yedi kıraatin dışında yirmi beş kıraat türüne yer verdiği bildirilen Ebû Ubeyd'den sonra Ahmed b. Cübeyr el-Kûfî (ö. 258/871), İsmail b. İshak b. el-Mâlikî (ö. 282/895) ve İbn Cerîr et-Taberî gibi alimler de bu alanda müstakil eserler telif etmişlerdir. Bu son iki alimin eserlerinde de yirmiden fazla kıraate yer verildiği belirtilmiştir.³⁶ Ancak, hicrî IV. asırda İbn Mücâhid (ö. 324/936) *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâât* adlı eserinde kıraatleri yediye indirgemiş ve daha sonraki asırlarda onun, Nâfi' b. Abdirrahmân, Ebû Amr el-Alâ, Abdullah İbn Âmir, Abdullah İbn Kesîr, Âsım b. Behdele, Hamza b. Habîb ve el-Kisâî'den oluşan bu yedi kurrâ seçimi genel kabul görmüştür. Oysa kıraatle ilgili ilk eserlerin ortaya çıktığı zamanlarda yedi kıraat tabirinden hiç söz edilmemiş; bilakis Ebû Ubeyd, Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/868), İsmail el-Kâdî ve Taberî gibi alimler, konuyla ilgili eserlerinde yirmiden fazla kurrânın kıraatine yer vermişlerdir.³⁷ Ancak, bunlardan hiç biri İbn Mücâhid'in eseri kadar kabul görmemiş, gelecek nesillerde yayılma şansı bulamamıştır. Halbuki Ebû Muhammed Mekki'nin de açıkça ifade ettiği gibi,

³⁵ Mesela Karaçam'ın bu konuyla ilgili izahı şöyledir: "Müslümanlar, Kur'an-ı Kerim'in şânına lâyık olan önemi gözeterek, doğru olan imâmların kırâatları üzerinde toplanmak fikrinde bulundular. Her şehirden, oraya gönderilen mushafa göre, doğruluğu, nakilde emânet sahibi olduğu bilinen dîni ve kemâli tam olan meşhûr imâmları seçtiler. Onlar bütün ömürleri boyunca kırâatları okudular ve okuttular, şöhretleri yayıldı; hemşehrileri, onların okuduklarının doğruluğu ve naklettikleri şeylerde de adâlet üzere oldukları; kırâatlarının, mushaflarının yazılış şeklinden dışarı çıkmadığı husûsunda fikir birliğine vardılar". Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü*, s. 278-279. Bu konuda kısmen farklı bir izah için ayrıca bkz. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 156.

³⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 34. Kıraat literatürü hakkında daha geniş bilgi için bkz. Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü*, s. 268-275.

³⁷ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 151-152; Zerkânî, *Menâhil*, I, 409.

“Kıraat ilminde imam vasfını haiz müellifler, eserlerinde bu yedi imamdan çok daha üstün mertebede olan (*a'lâ rütbeten ve ecellü kadren*) yetmiş küsur kurrânın ismini saydılar. Hatta bazı alimler eserlerinde bu yedi kurrâdan bir kısmını hiç zikretmediler. Mesela, Ebû Hâtim ve diğer bazı müellifler, yazdıkları eserlerde Hamza, Kisâî ve İbn Âmir'in isimlerini zikretmeyip yedi kıraat imamından daha üstün olan yirmi beş kıraat imamının isimlerini kaydettiler. Benzer şekilde Taberî de kıraatlarla ilgili eserinde yirmi beş civarında kıraat imamını zikretti. Keza, Ebû Ubeyd ve İsmail el-Kâdî de konuyla ilgili eserlerinde çok sayıda kurrâya yer verdiler. Şu halde, bu yedi kıraat imamının Hz. Peygamber'in sözündeki 'yedi harf'ten birine denk düşüğünü zannetmek büyük bir hatadır (...) Kaldı ki, Kisâî'nin yedi kıraat imamının arasına katılması, İbn Mücâhid'in marifetiyle Me'mun döneminde, yani daha gün gerçekleşti.”³⁸

Mekkî'nin bu sözlerinde ifadesini bulan tarihsel gerçeğe rağmen İbn Mücâhid'in yedi kurrâ seçimi genel kabule mahzar oldu. Böylece, en makbul kıraatlerin Nâfîî, Abdullah İbn Kesîr, Ebû Amr el-Basrî, İbn Âmir eş-Şâmî, Âsım, Hamza b. Habîb ve el-Kisâî'den oluşan yedi kıraat imamına ait olduğu anlamına gelen “kıraat-i seb'a” tabiri ortaya çıktı. Konuyla ilgilenen İslam alimlerinin büyük çoğunluğu tarafından mütevatir olarak kabul edilen bu yedi kıraate, Ebû Bekr İbn Mihrân en-Neysâbûrî (ö. 381/992) tarafından üç kıraat (Ya'kûb el-Hadramî, Ebû Ca'fer el-Kârî ve Halef b. Hişâm'ın kıraatleri) daha eklenmiş ve böylece sahih kabul edilen kıraatlerin sayısını ona ulaştırmıştır.³⁹ Daha sonra bu on kıraate, Hasen el-Basrî (ö. 110/728), İbn Muhaysın (ö. 123/741), A'meş (ö. 148/765) ve Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'ye (ö. 202/817) nisbet edilen ve literatürde genellikle şâz olarak değerlendirilen dört kıraat daha ilave edilmek suretiyle on dördü tasnif oluşmuştur.⁴⁰

³⁸ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 151-152.

³⁹ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, nşr. H. Abdurrahmân el-Akk - Mervân Suvâr, Beyrut 1995, I, 30.

⁴⁰ Subhi es-Sâlih, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dersaadet, İstanbul trz., s. 250; Zerkânî, *Menâhil*, I, 409-410. Bu dört kıraatten ilk üçü İbnü'l-Cezerî tarafından, Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'nin kıraati ise Ahmed b. Muhammed el-Kastalânî tarafından ilave edilmiştir.

Kanaatimizce, gerek İbn Mücahid'in mezkur eserinin üne kavuşmasında, gerekse bu eserde kıraat imamlarının yediye indirgenmesinde, *ahruf-i seb'a* rivayetlerinde geçen 'yedi' rakamının etkili olduğu düşünülebileceği gibi, adı geçen şahsın kendi dönemindeki siyasal otorite tarafından desteklenmesinin de önemli rol oynadığı söylenebilir. Burada sadece "söylenebilir" demek durumundayız; çünkü İbn Mücâhid, mezkur eserinin mukaddimesinde kıraatleri niçin yediye indirgediği hakkında bilgi vermek yerine sadece şunu söylemekle yetinmiştir: "İnsanlar (Müslümanlar), tıpkı fikhî hükümlerde olduğu gibi, kıraat konusunda da görüş ayrılığına düştüler. Müslümanlar için bir kolaylık ve rahmet olmak üzere sahabe ve tâbiûn neslinden muhtelif hadisler nakledildi. Bu hadislerden bir kısmı diğer kısmıyla hemen hemen aynı anlam içeriğine sahiptir. Kur'an'ı ezberleyen insanlar, ilâhî kelâmı ezberleme konusunda birbirinden farklı derecelere sahiptirler. [Keza] kıraat vecihlerini nakledenlerin nakille ilgili konuları da farklılık arzeder. İnşallah ben bu nakilcilerin konularını zikredecek, içlerinde imam vasfını haiz olanları göstereceğim. Ayrıca Hicaz, Irak ve Şam'da Müslümanların benimsedikleri kıratlar hakkında bilgi verecek, kıraatçilerin görüşlerini, ittifak ve ihtilaf ettikleri hususları izah edeceğim."⁴¹

Takdir edileceği üzere, bu pasajdaki malumattan İbn Mücâhid'in yedi kurrâ seçiminin gerekçesini anlamak mümkün değildir. Müsteşrik M. Watt, İbn Mücâhid'in bu seçimini, temelde 'yedi harf' hadisine dayandırdığını belirtmiştir. Bu telakkiye göre İbn Mücâhid, söz konusu hadise istinaden sahih kıraatlerin sayısını yediye inhisar etmiş ve böylece zımnen de olsa sahih kıraatlerin sadece bu yedi kıraatten ibaret olduğu fikrini benimsetmeyi amaçlamıştır.⁴² Watt'ın bu görüşü, bazı Müslüman araştırmacılar tarafından eleştirilmiştir. Mesela T. Altıkulaç'a göre, "İbn Mücahid'in, kitabında yer verdiği kurrâ sayısını belirlerken muteber kıraatlerin bunlardan ibaret olduğuna inandığı ve hadiste geçen 'yedi harf' ile yedi kıraat arasında aynılık iddiasında bulunduğu şeklindeki anlayış doğru

⁴¹ Ebû Bekr İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâât*, nşr. Şevki Dayf, Kahire trz., s. 45.

⁴² Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan, Ankara 2000, s. 63; a. mlf., *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fırlalı, Ankara 1981, s. 327-328.

değildir. Keza, Watt'ın, 'İbn Mücahid, bu hadise dayanarak her biri aynı derecede muteber yedi kıraatin bulunduğu görüşünü ortaya attı' sözünün de bir mesnedi yoktur."⁴³

Esasen, Watt'ın mezkur görüşünü büsbütün mesnetsiz addetmek çok sağlıklı bir yaklaşım değildir. Zira, kıraat ilminde uzman olan Mekkî b. Ebî Tâlib gibi bazı alimlerin bu konuyla ilgili görüşleri Watt'ı teyit etmektedir. Bu bağlamda Mekkî b. Ebî Tâlib, İbn Mücâhid'in yedi kurrâ tercihinin niçini hakkında iki ihtimalden söz etmiştir. Birinci ihtimal şudur: Hz. Osman'ın istinsah ettirip muhtelif beldelere gönderdiği mushafaların sayısı yedidir. Buna göre İbn Mücâhid, yedi sayısını seçmekle kurrâ sayısını mushafaların sayısına eşitlemek istemiştir. İkinci ihtimale göre ise, 'yedi' tercihinde, Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğunu bildiren hadise itibar edilmiştir.⁴⁴ İbn Hacer (ö. 852/1448) de, "İbn Mücâhid ve diğerleri, Hz. Osman zamanında çoğaltılan mushafaların sayısını tespit etmek istediler. Bahreyn ve Yemen nüshaları hariç, diğer nüshaları bizzat görüp okudular. Söz konusu iki nüshaya mukabil olarak da iki kârî belirlediler. Böylece sayı, Kur'an'ın nâzil olduğu yedi harf sayısına eşitlenmiş oldu. İşte meselenin esası budur"⁴⁵ demek suretiyle Mekkî b. Ebî Tâlib'in üzerinde durduğu ilk ihtimali teyit etmiş; kıraat konusunda otorite kabul edilen Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed es-Sehâvî (ö. 643/1245) ise, İbn Mücahid'in kurrâ seçim ve tercihinde hem Hz. Osman'ın çoğalttırdığı mushafaların sayısına, hem de 'yedi harf' hadisindeki 'yedi' rakamına muvâfakatın (te'essî) belirleyici olduğunu söylemiştir.⁴⁶

Öte yandan İbn Mücâhid, üstüne vazife olmadığı halde kıraatleri yediye indirmediği ve böylece "Kur'an yedi harf üzere nâzil oldu" anlamındaki hadiste geçen 'yedi harf' ile yedi kıraat kavramı arasında karışıklığa yol açtığı

⁴³ Tayyar Altıkulaç, "İbn Mücâhid", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 214.

⁴⁴ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, nşr. Muhyiddîn Ramazan, Dimaşk 1979, s. 66.

⁴⁵ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî*, Mısır 1301, IX, 29.

⁴⁶ Sehâvî'ye ait ifadenin orijinali şöyledir: "Ve raâ [İbn Mücâhid] en yekûnû seb'aten te'essiyen bi 'iddeti'l-mesâhifi'l-eimmeti ve bikavli'nebiyyi sallallahu aleyhi ve sellem: inne hâze'l-kur'âne üzûle 'alâ seb'ati ahrufin min seb'ati ebvâbin." Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 160.

gerekçesiyle bazı alimler tarafından eleştirilmiş;⁴⁷ ayrıca İbn Âmir'in yerine A'meş'i, Hamza b. Habîb'in yerine Yakub el-Hadramî'yi tercih etmesinin daha doğru olacağı ileri sürülmüştür.⁴⁸ Ancak, bütün bu eleştirilere rağmen İbn Mücâhid'in tercihi genel kabul görmüş ve bu çerçevede gerek yedi kıraat, gerekse bu kıraatlerin nisbet edildiği kurrâ, Sünnî çevrelerde tartışmasız bir otorite kesbetmiştir.

5. İbn Mücâhid ve Şâz Kıraatleri Bertaraf Etme Girişimleri

Klasik kaynaklarda mütevatir kıraatlere mahsus olan üç şarttan birini taşımayan veya senedi sahih olmayan kıraatler "şâz" olarak tanımlanmış⁴⁹ ve bu tür kıraatlerin namaz ve sair ibadetlerde caiz olmadığı belirtilmiştir.⁵⁰ Bununla birlikte Ubey b. Ka'b, İbn Mes'ûd, Alkame b. Kays, Mesrûk b. el-Ecda', Abdullah b. Zübeyr, Ebü'l-Esved ed-Düelî, Ebü'l-Âliye, Enes b. Mâlik, İbrahim en-Nehâî, Nasr b. Âsım, Şehr b. Havşeb, Mücâhid b. Cebr, Ebân b. Osman, Dahhâk, Hasen el-Basrî, Amr b. Şurahbil, Muhammed b. Sîrîn, İbn Ebî Müleyke, Katâde, İbn Muhaysın, Zührî, Mâlik b. Dinar, Yahyâ b. Ya'mer, Zeyd b. Eslem, Eyyûb es-Sahtiyânî, Amr b. Ubeyd, Ebân b. Tağlib, Hammâd b. Seleme, Süfyân es-Sevrî ve İbn Kudâme gibi çok sayıda İslam alimine atfedilen şâz kıraatler ilk dönemlerden itibaren varlığını sürdürmüştü⁵¹ ve tarihsel süreçte İbn Hâleveyh (ö. 370/980), Ebü Ali el-Fârisî (ö. 377/987), İbn Cinnî (ö. 392/1001), el-Mehdevî (ö. 430/1038), Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) ve Ebü'l-Bekâ el-Ukberî (ö. 616/1219) gibi alimler bu tür kıraatleri müstakil eserlerde derlemiştir.

Ancak, İbn Mücâhid, "yediyi yedi yapan müellif" unvanıyla, şâz sayılan kıraatleri okuyanlarla mücadele ederek onları bu tutumlarından vazgeçirmeye çalışmış, konuyu siyasi otoritenin müdahalesini sağlayacak noktaya taşıyarak İbn

⁴⁷ Bkz. Celâlüddîn es-Suyûtî, *Mu'teraku'l-Akrân fi İ'câzi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, I, 123.

⁴⁸ Ebü Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 161-162; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 36, 39.

⁴⁹ Bkz. Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Kahire trz., I, 331; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 9.

⁵⁰ Bkz. Karaçam, *Kur'an-ı Kerîm'in Nüzûlü*, s. 287-288.

⁵¹ Geniş bilgi için bkz. M. Sâlim Muhaysın, *Fi Rihâbi'l-Kur'ân*, Kahire 1980, I, 445-477.

Mes'ûd, Ubey b. Ka'b ve diğer bazı sahâbîlerden rivayet edilen şaz kıraatleri icra eden kurrânın engellenmesini sağlamıştır. İşte tam bu noktada, kıraat tarihinde neler olup bitti (?) sorusuna açıklık kazandırmak bakımından İbn Mücâhid'in, şâz kıraatleri icra ettikleri gerekçesiyle kendilerine savaş açtığı İbn Miksem ve İbn Şennebûz'a reva görülen muamele hakkında bazı bilgiler aktarmanın faydalı olacağını düşünüyoruz.

İbn Mücâhid'in, kendisine hedef seçtiği kıraat alimlerinden Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Miksem b. Ya'kûb el-Attâr (ö. 354/965), yaşadığı dönemde Bağdat'ın önde gelen kurrâsından biri olarak tanınmıştır. Kıraatlerin meşhur, garip ve şâzlarını iyi bilen ve Arap dilinde (Kûfeliler'in nahvinde) ve şiirde otorite olarak kabul edilen İbn Miksem, bu yönüyle çok sayıda İslam aliminin övgüsüne mazhar olmuştur. Bu bağlamda Zehebî (ö. 748/1347), bir eserinde onun hakkında ileri geri konuşulduğunu söylemiş; bir başka eserinde ise rivayet ettiği hadisleri almakta sakınca bulunmadığını belirtmiştir.⁵² Öte yandan Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1052), onu zabt konusunda meşhur, Arap dilinde otorite kabul etmiş; Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) ise sika (güvenilir) olduğunu söylemiştir.⁵³

Devrin kurrâsının itiraz ettiği dile dayalı çıkarım ve tercihlere göre Kur'an okuması ve öğrencilerine Kur'an'ı Arap dilinin imkan verdiği şekillerde okutması sebebiyle şimşekleri üstüne çeken İbn Miksem, kıraatte genellikle Kûfeliler'in okuyuşunu esas almış, onlardan ayrıldığı yerlerde ise Nâfîî b. Abdirrahmân ve Ebû Ca'fer el-Kârî'yi tercih etmiştir. İbn Miksem'e göre Arapça'ya bir şekilde uyan ve Mushaf hattına uygun olan her kıraat namazlarda ve diğer yerlerde okunur. Zira, ona göre, Hz. Osman mushafının hattına ve bir vecihle de olsa Arap diline uygun olan her kıraat caizdir.⁵⁴

⁵² Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, nşr. A. Muhammed el-Becâvî, Beyrut trz., III, 519; a. mlf., *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr*, nşr. Tayyar Altıkulaç, İstanbul 1995, II, 600.

⁵³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, Beyrut 1988, XVIII, 150.

⁵⁴ Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, XVIII, 151.

İbn Miksem'in kıraat konusundaki bu görüşleri zamanla halk arasında yayıldı ve nihayet mesele Abbâsî halifesi Kâhîr Billâh'a intikal ettirildi. İbn Miksem, hicrî 321 (933) yılında tutuklanarak Hâcib Selâme et-Tulûnî el-Mü'temin'in huzuruna getirilerek sorguya çekildi. Irak şeyhülkurrâsı İbn Mücâhid'in başkanlık ettiği sorgu heyetinde bulunan kıraat ve fıkıh alimleri, İbn Miksem'den Kur'an'ı çoğunluğun kıraatine aykırı şekilde okumaktan vazgeçerek tövbe etmesini istediler. İbn Mücâhid ve diğer kurrâ, İbn Miksem'e yönelik itirazlarını, kıraatlerinde isnad bulunmaması, icmâa aykırı olması ve Kur'an'daki bazı kelimelerin anlamının bozulması, sözgelimi, Yûsuf suresi 12/80. ayetteki 'neciyyâ' (fısıldaşarak) kelimesini 'nücebâ' (asil bir şekilde) şeklinde okuması vb. gerekçelerle temellendirdiler. İbn Miksem kendisine yöneltilen itirazlar karşısında Halef b. Hişâm ve diğerlerinin tercihlerde bulunup kendilerine göre özel kıraatler oluşturduklarını öne sürerek aynı şeyin kendisi için de mümkün olduğunu söyledi; fakat ona bu imkan verilmedi. Sonuçta, sorgu heyetinin baskısı altında hatalı olduğunu kabul etmiş görünerek tevbe ettiğini bildirdi. Onun bu bildirimini tutanakla tespit edilip imza altına alındı ve muhtemelen tartışmaya konu olan *Kitâbu İhticâci'l-Kirâât ve Kitâbü'l-Mesâhif* gibi eserleri yakıldı.⁵⁵

İbn Mücâhid'in siyasal otorite ile işbirliği içinde devre dışı bırakmaya çalıştığı bir başka kıraat alimi, İbn Şennebûz künyesiyle tanınan Ebû'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Eyyûb el-Bağdâdî'dir (ö. 328/939). Zehebî, kıraat ve hadis tahsili için Humus, Dımaşk ve Mısır gibi yerlere seyahatler yapan İbn Şennebûz'u, "şeyhu'l-mukriîn, sika, sadûk, emîn" gibi vasıflarla anmış, Ebû Ali el-Ahvezî (ö. 339/950) ve Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1052) gibi bazı alimler ise, kıraatle ilgili eserlerinde İbn Şennebûz'un rivayetlerine itimat etmişlerdir. Buna mukabil, İbnü'n-Nedim (ö.

⁵⁵ Bkz. Ebû Ali Ahmed b. Muhammed İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, nşr. H. F. Amedroz, Oxford 1920, I. 285. İbn Miksem hakkında geniş bilgi için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, Beyrut trz., II, 206-208; Ebû'l-Ferec İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut trz., s. 49-50; Celâluddîn es-Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât fi Tabakâti'l-Luğaviyyin ve'n-Nuhât*, nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrahim, Beyrut trz., I. 89-90; Ebû'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, Beyrut 1966, VIII. 566; Salâhuddîn Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Wiesbaden 1974, II. 337-338; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*, nşr. G. Bergstraesser, Kahire 1932, II, 123-125.

385/995), onun dindar, selamet ehli ama ahmak, ilmi az lahni çok olan bir şahsiyet olarak tavsif etmiştir.⁵⁶

Ubey b. Ka'b ile Abdullah b. Mes'ûd'a isnat edilen ve Hz. Osman'ın mushafına aykırı okuyuşlarıyla tanınan İbn Şennebûz, bazı şâz kıraatleri namazda okumaya devam etmesi üzerine İbn Mücâhid tarafından Abbâsî veziri İbn Mukle'ye (ö. 328/940) şikayet edildi. Bunun üzerine 1 Rebûlâhîr 323'te (10 Mart 935) vezirin emriyle hapse atılan İbn Şennebûz, bir hafta sonra aralarında İbn Mücâhid'in de bulunduğu bir heyet önünde sorguya çekildi. İbn Şennebûz savunmasında vezir ile İbn Mücâhid'i tahkir edici ifadeler kullandı ve öğrenim için Bağdat'tan dışarı çıkmadıklarını belirterek orada bulunanları cehaletle suçladı. Bunun üzerine heyet onun bu işten vazgeçmesini sağlayacak bir cezaya çarptırılmasına karar verdi. Vezir onun hücreye atılıp çarımha gerilmesini, sırtına şiddetli on kırbaç vurulmasını emretti. İbn Şennebûz kırbaçın acısına dayamayınca tövbe ettiğini açıkladı ve onun bu tövbesi bir tutanakla tespit edildi. İbnü'n-Nedîm, bizzat İbn Şennebûz tarafından kaleme alındığını belirttiği tevbe tutanağındaki ifadeleri şöyle aktarmıştır: "Muhammed b. Ahmed b. Eyyûb [İbn Şennebûz] der ki: Ben, Osman'ın, üzerinde icma olmuş mushafına, sahabenin ittifak ettiği kıraate aykırı şekillerde Kur'an okuyordum. Derken hata yaptığımı anladım. Şimdi tevbe ediyorum. Bu yanlışımдан kesinlikle döndüm ve artık Allah'ın yüce ismi üzerine bu yanlıştan uzak olduğumu ikrar ediyorum. Çünkü, Osman'ın mushafı, kendisine muhalefet edilmesi caiz olmayan hak (dosdoğru) bir mushaftır. Bu mushafa aykırı bir Kur'an kıraati asla caiz değildir."⁵⁷

Yâkût el-Hamevî'nin, Kazvîni'nin *Efvâcu'l-Kurrâ* adlı eserinden aktardığı şu pasajdaki bilgiler, İbn Mücâhid hakkında oldukça ilginç ifadeler içermektedir: "İbn Mücâhid, o dönemde, kelimenin tam anlamıyla İbn Şennebûz'un karşısına dikildi, onu jurnalledi ve kıraatle ilgili görüşlerini vezire intikal ettirdi (*Fekâme Ebû Bekr İbn Mücâhid fîhi hakka'l-kıyâm ve eşhere emrahû ve rafeahu hadîsehû ile'l-vezîr fî*

⁵⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 48.

⁵⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 48. Bu tutanak metninin bir başka varyantı için bkz. Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, XVII. 172.

zâlike 'l-vakt). Vezir İbn Mukle, onu tutuklattı ve on küsur kırbaç vurdurdu. Daha sonra hapsedildi ve bu işten vazgeçmesi istendi. Bunun üzerine tövbe ettiğini ve bu işten vazgeçtiğini bildirdi ve onun bu ifadeleri bizzat kendi eliyle kaleme aldığı bir tutanakla tespit edildi (...) İbn Mücâhid kendisini, onu deşifre etmeye adadı (*Vekâne Ebû Bekr İbn Mücâhid tecerrede fî keşfih*). Sonuçta, vaziyet adamın [İbn Şennebûz] öldürüleceğinden kaygı duyulacak noktaya vardı. Bu yüzden vezir, halkın linç edeceği endişesiyle onun hapisten gece vakti çıkartılıp gizlice evine götürülmesini emretti. Hatta İbn Şennebûz gizlice Medain'e gönderildi, ancak iki ay sonra Bağdat'taki evine dönebildi".⁵⁸

Bazı İslam alimleri, İbn Miksem ve İbn Şennebûz'a reva görülen bu muamelenin zulüm olduğunu söylemişlerdir. Mesela Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023), İbn Miksem'in kendiliğinden bir şey uydurmadığını, bilakis aykırı kabul edilen Kur'an kıraatlerinin mesnedi bulunduğunu, bu yüzden İbn Mücâhid'in ona haksızlık ettiğini belirtmiştir.⁵⁹ Benzer şekilde Ebû Şâme el-Makdisî de, her ne kadar İbn Şennebûz'un resm-i hatta aykırı olan kıraatini tasvip etmemiş olsa da, sonuçta ona reva görülen muameleyi kınamış; Zehebî ise İbn Şennebûz'un rey ve içtihadı sebebiyle cezalandırıldığını, ancak içtihadta hata yapmanın normal karşılanması gerektiğini ifade etmiştir.⁶⁰ Son olarak, İbnü'n-Nedîm'in ilginç olarak nitelediği bir anekdotta, İbn Şennebûz'un, kendisini kırbaçla döven vezir İbn Mukle'ye, "Elin kurusun!" diye beddua ettiği, bilahare vezirin ellerine felç vurduğu belirtilmiştir.⁶¹

⁵⁸ Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, XVII, 171.

⁵⁹ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-Zehâir*, nşr. Vedât el-Kâdî, Beyrut 1988, VIII, 65.

⁶⁰ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 191-192; Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, II, 546 vd.

⁶¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 47. Diğer bazı kaynaklarda ise, İbn Mukle'nin hırsızlara reva görülen bir cezaya çarptırıldığı ve halifenin emriyle sağ elinin kesildiği belirtilmiştir. Bkz. Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, Kahire 1944, V, 113-115. İbn Şennebûz hakkında aktarılan bilgiler için ayrıca bkz. Hatîb, *Târîhu Bağdât*, I, 280-281; Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, XVII, 167-173; Safedî, *el-Vâfî*, II, 37-38; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 52-56.

6. Hülâsa

Kur'an, nüzul tarihinin Medine döneminde anlam merkezli okunmuştur. Bizzat Hz. Peygamber'in açık beyanına dayanan bu kıraat serbestisi, İslam alimleri tarafından bir ruhsat (izin) olarak yorumlanmıştır. Bu ruhsat ya da serbesti, Hz. Osman'a kıraat ihtilaflarını bertaraf edecek bir çözüm üretmesi gerektiği fikrinde ısrar eden Huzeyfe b. el-Yeman'ın ilgili rivayetteki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, Müslümanların dinî-siyasi birliğini tehdit eden olumsuz gelişmeler sebebiyle son bulmuştur. Muhtemelen İmam Ebû Hanife'nin farklı dillerde ibadetle ilgili tartışmalarda sık sık ön plana çıkarılan meşhur fetvasına da temel teşkil eden anlam merkezli Kur'an okuma serbestisinden kaynaklanan kıraat farklılıkları, Hz. Osman döneminde kaygı verici boyutlara ulaşmış ve bu ihtilaflara son vermek maksadıyla, Kur'an metni Zeyd b. Sabit'in başkanlık ettiği komisyon tarafından Kureyş lehçesi üzere standardize edilmiştir. Böylece Müslümanlar arasında ciddi ihtilaflara yol açan kıraat farklılıklarına bir ölçüde son verilmiş; ancak şâz olarak nitelendirilen okuma biçimleri, sonraki dönemlerde de varlığını muhafaza etmiştir.

Hicrî IV. yüzyılda İbn Mücahid tarafından yediye indirgenen kıraatler, cumhur ulema nezdinde mütevatir addedilmiş; fakat bu kıraatlerin tevatür cihetleri hakkında fikir birliği oluşmamıştır. Ayrıca, bir kıraatin sahih olması için gerekli olan üç şarttan ilki, Arap dili gramerine uygunluk olarak belirlenmiş; ancak kıraat konusunda dil kurallarına uygunluk şartını önemseyen çevrelere koz vermemek için senedin sahih olması hâlinde bu şartın hiçbir değer taşımadığı ifade edilmiştir.

Kıraat konusunda eser veren Ebû Ubeyd, Ebû Hâtim es-Sicistânî ve Taberî gibi bazı müellifler, konuyla ilgili eserlerinde yirmiden fazla kurrânın isimlerini zikretmelerine rağmen tarihte yedi kıraat imamı meşhur olmuştur. Kanaatimizce, bunun en temel sebebi, İbn Mücâhid'in, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâât* adlı eserinde, muhtemelen Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafların sayısına veya yedi harfle ilgili hadiste zikri geçen 'yedi' rakamına muvafık olarak kıraat imamlarını yediye inhisar etmesidir. İbn Mücâhid'in kurrâ seçimi, bazı alimler tarafından eleştirilmiş olmakla birlikte, tarihsel süreçte çoğunluğun ortak kabulüyle resmîyet ve

meşruiyet kazanmıştır. Öte yandan İbn Mücâhid, yaşadığı dönemde şâz kıraatleri icra etmekle tanınan İbn Miksem ve İbn Şennebûz gibi kıraat alimlerini, dönemin siyasal otoritesiyle işbirliği içinde bertaraf etmeye girişmiş ve bazı İslam alimleri tarafından zulüm ve şiddet içerdiği belirtilen bu girişimi, muvaffakiyetle nihayete ermiştir.

GÜNÜMÜZ BALKAN ORTODOKS KİLİSELERİNE GENEL BİR BAKIŞ

Dr. Münir YILDIRIM*

Günümüz Balkan Ortodoks Kiliseleri, Hıristiyan Kilisesinin ana gövdesinden birini oluşturan Ortodoks Kilisesini temsil etmektedir. Hıristiyanlığın tarihsel sürecinde Roma ile İstanbul arasındaki çekişme neticesinde ortaya çıkan farklılaşma, anlaşmazlık ve ihtilaflar sonucunda XI. yüzyılda Bizans geleneğini uygulayan Doğu kiliseleri ile Latin geleneğini uygulayan Batı kiliseleri birbirlerinden ayrılmıştır. Doğu geleneğini takip edenler, hikmetin yedi sütunu olarak isimlendirdikleri ilk yedi konsilin doğru öğretilerine bağlılıkta ısrarı vurgulayan “Ortodoks” tabirini kullanmayı tercih etmiş ve kiliselerini bu isim altında sürdürmüştür.¹

Bugün Ortodoks Kilisesi, Hıristiyan dünyasındaki üç büyük kiliseden biri olması ile birlikte Katolik Kilisesinden sonra en fazla taraftara sahip kilisedir. Ortodoks Kilisesine mensup insanların büyük çoğunluğu Balkan Devletleri ve Rusya’da yaşamaktadır. Bu bölgelerde bulunan kiliseler bağımsız, kendi kutsal sinodları olan milli kiliselerdir. Bilindiği gibi Hıristiyanlık, Avrupa’ya Balkanlar üzerinden girmeye başlamıştır. Balkan Kiliseleri içerisinde Hıristiyanlıkla en erken karşılaşan ve diğer kiliselerin oluşmasında önemli bir rol oynayan Yunan Kilisesi

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı

¹ Ömer Faruk Harman, “Günümüzde Ortodoks Hıristiyanlık”, *Dinler Tarihi Araştırmaları III*, Ankara 2002, 187.

olmuştur. Bu kilise dışında kalan Balkan Kiliseleri Yunanistan'dan çok uzun bir süre sonra Hıristiyanlıkla karşılaşmış ve kiliselerini teşekkül ettirmeye başlamıştır.

Buna göre Günümüz Balkan Kiliseleri şunlardan oluşmaktadır: Yunan Kilisesi, Bulgar Kilisesi, Rumen Kilisesi, Sırp Kilisesi, Makedon Kilisesi ve Arnavut Kilisesidir. Bu çalışmada, buldukları konum ve nüfusları itibarıyla değerlendirmeye uygun görülen Makedon ve Arnavut Kiliseleri dışında diğer Balkan Kiliseleri ele alınacaktır.

1. Yunan Kilisesi

Yunan Kilisesinin kuruluşu, Hıristiyanlığın Yunanistan'a girişine kadar giden bir süreci kapsamaktadır. Yunan Kilisesi, kendisini Apostolik bir kilise olarak tanımlamakta ve ilk dönem Apostolik Kilisenin mirasını taşıdığını iddia etmektedir.² Bu kilisenin tarihi kökleri, M.S. I. yüzyıla dayandırılmakta ve Pavlus'un faaliyetleri ile yakından irtibatlandırılmaktadır.³ Yunanistan'daki Hıristiyan topluluğunun oluşmasında Pavlus'un misyon faaliyetlerinin büyük bir rolü olmuştur. Pavlus, Yunanistan'a yapmış olduğu seyahatler sonucunda gittiği her şehirde bir Hıristiyan topluluğu oluşturmuş ve bu şehirlerde kurulan Hıristiyan toplulukları da Yunan Kilisesinin temel dayanaklarını meydana getirmiştir.⁴

Yunanistan'da Hıristiyanlık, Pavlus'un yanında diğer havariler vasıtasıyla da yayılmıştır. Pavlus'un öğrencisi Titus, ilk rahip olarak Hıristiyanlığın bu bölgede gelişme göstermesinde önemli rol oynamıştır. Bu sebeple Yunanistan'ın çeşitli bölgelerinde Titus ve diğer havarilerin anısını yaşatmak amacıyla kiliseler kurulmuştur.⁵

Hıristiyanlığın yayılma sürecine girdiği dönemlerde Yunanistan, Roma İmparatorluğunun bir eyaleti durumunda idi. Achia olarak isimlendirilen bu

² Evangelos D. Theodorou, *The Church of Greece*, Thessaloniki 1962, 43.

³ Thanos M. Veremis and Mark Dragoumis, *Historical Dictionary of Greece*, London 1995, 86-87.

⁴ Irene Economides, *The Two Faces of Greece a Civilisation of 7000 Years*, Athens 1989, 61.

⁵ Theodorou, 13.

eyaletin merkezi Korint şehri, yeni oluşturulan Yunan Kilisesinin de temel iskeletini teşkil etmekteydi. Yunan Kilisesi, M.S. ilk üç yüzyıl boyunca Korint'i merkez edinmiş ve Achia eyaletindeki bütün kiliseler buraya bağlı kalmıştır.⁶ Yunanistan, M.S. IV. yüzyıldan itibaren Doğu Roma İmparatorluğunun yeni teşkilat şeması içerisinde İlyrium bölgesine dahil edilince, Korint'teki kilise de Selanik Kilisesi tarafından temsil edilmeye başlamıştır. Bu dönem boyunca bölgedeki yerel kiliseler, kendi bağımsızlıkları içerisinde kutsal sinodlarını oluşturmuş, yönetim olarak da Selanik Kilisesine bağlı kalmışlardır.⁷

Hıristiyanlığın tarihsel sürecinde Katolik Kilisesini temsil eden Papalık makamı ile Ortodoks Kilisesinin temsilcisi İstanbul Patrikliği arasındaki teolojik ve siyasi tartışmaların zaman zaman artmasıyla birlikte Yunan Kilisesi, İstanbul Patrikliğinin yanında tavır almıştır. Bu anlaşmazlıkların giderek devam etmesi ve tekrarlanması sonucu Bizans İmparatoru III. Leon döneminde Yunan Kilisesi ile birlikte diğer Balkan Kiliseleri İstanbul Patrikliğinin yönetimine girmeyi tercih etmişlerdir.⁸

Yunan Kilisesinin kuruluş aşamasından sonraki dönemi ile ilgili pek yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bu dönem hakkındaki genel bilgiler, Yunan Kilisesinin IV. yüzyıla kadar Korint Kilisesi tarafından temsil edildiğini, daha sonraları Selanik Kilisesinin ön plana çıktığı şeklindedir.⁹ Bu dönemden itibaren Ortaçağ boyunca da Yunan Kilisesi kendi piskopos ve metropolitlerin oluşturduğu kurumlar tarafından yönetilmiştir. Bu yönetim, tam anlamda bir bağımsızlık olmayıp, İstanbul Patrikliğinin manevi idaresi altında bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁰

Yunan Kilisesinin bulunduğu bölge, siyasal hakimiyet olarak Bizans İmparatorluğunun yönetimi altındaydı. Siyasal alandaki Bizans'a bağlılık, Selanik

⁶ Euphrosyne Kephala, *The Church of Greek People*, London 1930, 16.

⁷ Kephala, 17.

⁸ Kephala, 17-18.

⁹ H. Dressler, "Greece Church in", *New Catholic Encyclopedia*, Washington 1967, Vol: VI, 727.

¹⁰ Kephala, 18.

merkezli Yunan Kilisesini de İstanbul Patrikliğine bağlamıştır. Bu durum, IX. yüzyılda bazı değişikliklere uğramış olsa da İstanbul'un 1204'deki Latin istilasına uğramasına kadar devam etmiştir.¹¹ Latin istilasıyla birlikte İstanbul'daki Patriklik Latin egemenliği altında zor günler geçirmiş, Patrik kısa bir süre için İznik'e sığınmıştır. Yunan Kilisesi bu durum karşısında kendini koruma ve yeniden yapılanma sürecine girmiştir. Yunan Kilisesinin Bizans dönemi süresince İstanbul Patrikliğine bağlı olan yapısı, İstanbul'un Türk hakimiyetine geçmesiyle birlikte yine aynı yapısını korumuştur. Bu süreç, yakın dönemde Yunan isyanının başlangıcına kadar devam etmiştir.

Yunanistan'ın 1821'de Osmanlı İmparatorluğuna karşı başlattığı ayaklanmada Yunan Kilisesi etkin bir rol oynamış ve bunun sonucunda Yunan Devleti bağımsızlığını kazanmıştır.¹² Yunanistan'ın bağımsızlığını kazanmasından kısa bir süre sonra Yunan Kilisesi 1833'de tek taraflı olarak otosefalliğini ilan etti. Bu karar İstanbul Fener Patrikliği tarafından ancak 1850'de kabul edildi.¹³ Yunanistan'ın Balkanlarda Osmanlı İmparatorluğunun aleyhine genişlemesi, bu topraklarda bulunan kiliseler açısından Fener'e bağlı olmasından dolayı problemler yaşanmasına yol açtı.¹⁴ Balkanlardaki sınırların değişmesine rağmen İstanbul Fener Patrikhanesi ile Yunan Kilisesi arasındaki problem 1928'e kadar devam etti ve bu tarihte yapılan yetki devri anlaşmasıyla bu bölgelerdeki kiliselerin yönetimi şartlı olarak Yunan Kilisesine bırakıldı.¹⁵

Günümüz Yunan Ortodoks Kilisesi, bağımsız, kendi kutsal sinodu tarafından yönetilen milli bir kilisedir. Bu kilise, Atina ve bütün Yunanistan'ın başpiskoposu ve onu seçen kutsal sinod vasıtasıyla yönetilmektedir. Yunan Kilisesi, kendi iç

¹¹ Kephala, 18-20; ayrıca daha fazla bilgi için bkz. Steven Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge, 1968.

¹² Charles A. Frazee, *The Orthodox Church and Independent Greece 1821-1852*, Cambridge 1969, 9; Ayrıca bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1985, C: V; Fahir Armaoğlu, *Siyasi Tarih*, Ankara 1985.

¹³ R. Janin, *Les Eglises Orientales et Les Rites Orientaux*, Paris, 125.

¹⁴ Yorgo Benlisoy-Elçin Macar, *Fener Patrikhanesi*, Ankara 1996, 16.

¹⁵ Benlisoy-Macar, 16.

hiyerarşisi bakımından 1959 yılına kadar hükümetten ayrı bir organizasyon içerisinde bulunmuştur. Bu dönemden itibaren başlayan hiyerarşik sorunlar nedeniyle bir devlet müdahalesi gerçekleşmiştir. Bundan dolayı bugün Ortodoks Kiliseler arasında devlete bağlı tek kilise Yunan Ortodoks Kilisesi olarak görülmektedir.¹⁶

2. Bulgar Kilisesi

Bulgaristan'da Hıristiyanlığın varlığı erken dönemlere kadar gitmektedir. Pavlus'un Grek dünyasında tohumunu atmış olduğu Hıristiyanlık, Yunanistan ve Anadolu topraklarından gelen misyonerler sayesinde Bulgar bölgesinde kendini göstermeye başlamıştır. Hıristiyan dininin Doğu Roma İmparatorluğu tarafından devlet dini olarak benimsenmiş olduğu bir dönemde, Sardica'da (bugünkü Sofya) 343 yılında piskoposların iştirak ettiği bir konsilden bahsedilmektedir.¹⁷ Hıristiyanlığın erken dönemlerde ulaşmış olduğu bu bölgelerde, o zamanlar henüz Bulgar kabileleri bulunmamaktaydı. Bizans Devletinin sınırları dahilinde olan bu topraklar, bizzat devletin de desteklediği misyonerler sayesinde Hıristiyanlaştırılmıştır. Bulgarlar, uzun süre Roma ve İstanbul arasında bocalamalarına rağmen Hıristiyanlığın Bizans'a has olan anlayışını, yani İstanbul anlayışını seçmişlerdir.¹⁸

Günümüz Bulgar Kilisesinin kurulmasında ve Bulgarların din olarak Ortodoks Hıristiyanlığı kabul etmesinde Bizans Devletinin rolü çok büyüktür. Bulgarların Hıristiyanlıkla tanışması IX. yüzyılda İstanbul Patriği Photius'un himayesinde yapılan misyonerlik vasıtasıyla olduğu ifade edilmektedir.¹⁹ Bu dönemlerde Ortodoksluk, Kafkasyadan Karpatlara ve Kuzey ülkelerine kadar tüm Doğu Avrupa bölgesini kuşatmış bir durumda görülmüştür. Avrupa'nın doğu kısmında

¹⁶ Yunan Ortodoks Kilisesinin kuruluşu, tarihsel gelişimi, kilise-devlet ilişkisi ve diğer Ortodoks Kiliseler arasındaki konumu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Münir Yıldırım, *Günümüz Yunan Ortodoks Kilisesi Üzerine Bir Araştırma*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sosyal Bil. Enst., Ankara 2003.

¹⁷ Bkz. Ronald Roberson, *The Eastern Christian Churches*, Roma 1990, 36.

¹⁸ Bkz. Roberson, 37.

¹⁹ Bkz. Benlisoy- Macar, 14.

yapılan Hıristiyanlaştırma faaliyetlerinde olduğu gibi Bulgar topluluklarında da Hıristiyanlık halk dillerine çevrilmiş bir halde sunulmuştur. Bugün Bulgarların da dahil olduğu Slav toplumlarının kullandığı *Cyrillique* alfabesini, Ortodoks misyonerler teşekkül ettiği, IX. yüzyıldaki Aziz Cyrill ve Methode gibi misyonerlerin çabalarının da Bulgaristan'da Slav Hıristiyanlığının oluşturulmasında ve teşkilatlandırılmasında katkıları olduğu belirtilmektedir.²⁰

Bulgar Kilisesi, Pagan kökenli Slavların bir kilisesi olarak 864'de bağımsız bir kilise şeklinde kurulmuştur. M.S. X. asırdan itibaren Bizans Devletinin sınırlarına dahil olmasıyla birlikte 927'de İstanbul Patrikliğine bağlı otonom bir kilise halini almıştır. Bulgar Devletinin bir süre sonra bağımsız olması ve Tırnova Patrikliğinin kurulmasıyla tekrar İstanbul Patrikliğinden ayrılmıştır.

IV. Haçlı seferlerinden Bulgar Kilisesi de nasibini almış, 1204'de İstanbul'u yağmalayan Latinler, Bulgarlara da baskı yapmış ve Latin egemenliğini onlara kabul ettirmiştir. Bunun neticesinde Bulgar Kilisesi, Papa'nın dini otoritesini tanıdıklarını gösteren bir anlaşma imzalamıştır. Bu anlaşma daha sonraları Latinlere karşı Grek dünyasının yapmış olduğu kutsal ittifak sonucu bozulmuş ve Bulgar Kilisesi yeniden İstanbul Patrikliğine bağlı otonom bir kilise olmuştur. Bulgar Kilisesi, Slav toplumları içerisinde milli bir kilise yapısıyla kurulan ilk kilise olma özelliğini taşımaktadır.²¹

İstanbul'un Türkler tarafından alınması ve Bizans Devletinin ortadan kalkmasıyla birlikte Bulgar Kilisesi, otonom kilise olma özelliğini kaybederek tamamen İstanbul Patrikliğine bağlanmıştır.²² Bu dönemden itibaren uzun bir süre Bulgar Kilisesini ilgilendiren bütün kararlar İstanbul Patrikliğince verilmeye başlanmıştır. Avrupa'da Fransız ihtilali ile birlikte başlayan milliyetçilik akımları, XIX. yüzyılda Bulgarlar arasında da kendini göstermiş, bunun sonucunda İstanbul Patrikliğinden bağımsız milli bir kilise istekleri ortaya çıkmıştır.

²⁰ Bkz. Oliver Clement, "Ortodoks Mezhebi", *Din Fenomeni*, Çev. Mehmet Aydın, Konya 1993, 206.

²¹ Bkz. Timothy Ware, *The Orthodox Church*, London 1964, 75-76; Roberson, 37.

²² Roberson, 37.

Bulgar piskoposları 1870’de ayrı bir kilise kurma isteklerini İstanbul Patrikliğine ileterek ilk adımı atmıştır. 1872’de Patrikhane, İsa’nın kilisesi içerisinde toplumların birbirlerine karşı düşmanlığını kışkırttığı gerekçesiyle Bulgar Kilisesini mahkum etmiştir. Bulgar Kilisesinin mahkumlğu 1945 yılına kadar devam etmiş ve bu tarihten itibaren Patrikhane, kilisenin otonomluğunu kabul etmek zorunda kalmıştır. Bulgar “*Ekshari*” ünvanı ile anılan Bulgar metropoliti, 1961’de Patrik ünvanını kazanmıştır. Bulgar Kilisesinin başındaki Patrik’in resmi ünvanı “Sofya Metropoliti ve tüm Bulgaristan Patriğidir”.²³

Bulgar Kilisesi, Patrik ve bölge piskoposlarından oluşan bir sinod tarafından yönetilmektedir. Sinod, her yıl kendi içerisinde iki defa olmak üzere toplanmakta ve kilise yönetimi konusunda ülkede en yetkili kurum özelliğini taşımaktadır. Bunun yanında Bulgar Ortodoks toplumunun günlük ve olağan dini problemlerine çözüm bulmak ve normal kilise hizmetlerini yerine getirmek amacıyla Patrik ve dört yıllığına seçilen piskoposlardan meydana gelen Piskoposlar Konsili bulunmaktadır.²⁴ Bulgar Kilisesi diasporadaki vatandaşlarının dini ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla Amerika, Kanada, Avrupa’nın bazı ülkelerinde ve Avustralya’da metropolitliklerini oluşturmuştur.²⁵

3. Rumen Kilisesi

Rumen Kilisesinin kuruluşu Bizans döneminde faaliyet gösteren misyonerlerin Karadeniz kıyılarına yerleşmesiyle başlamıştır. Romanya’daki Hıristiyan dininin izlerine ise Apostolik dönemde rastlandığı ileri sürülmektedir.²⁶ M.S. 106-207 yılları arasında Roma İmparatorluğuna bağlı bir eyalet halinde olan Rumenler, diğer Balkan toplumlarından farklı olarak Latin kökenlidir. Bu dönemde Hıristiyanlıktan uzak bir görüntü sergileyen Rumenler, IX. asırda Bulgarlar tarafından Hıristiyanlaştırılmıştır. XIV. yüzyıla kadar devam eden faaliyetler

²³ Roberson, 37-38; Benlisoy-Macar, 14.

²⁴ Roberson, 38.

²⁵ Roberson, 38.

²⁶ Bkz. Roberson, 34.

sonucunda tam olarak Hıristiyanlaştırılan Rumenler, Grek ve Slav özelliklerinin bir arada kaynaştığı bir Hıristiyan anlayışına sahiptir. Ortodoks dünyası içerisinde Latin kökenli tek kilise olan Rumen Kilisesi, Rus Kilisesinden sonra en çok nüfusa sahip kilisedir.²⁷

Rumen Kilisesi 1359'da İstanbul Patrikliğinin yönetimi altına girerek 1568 yılında kendi yerel kilise sinoduna kavuşmuştur. Bu dönemden sonra XIX. yüzyıla kadar İstanbul Patrikliği ile çeşitli sıkıntılar yaşayan Rumen Kilisesi, 1878'de tamamen bağımsız bir kilise haline gelmiştir. Bu kilise bağımsız bir kilise olarak İstanbul Kilisesi tarafından kabul edilmesinden sonra, 1925'de patrikhane niteliğini kazanmıştır. Rumen Kilisesinin Patriklik statüsüne kavuşması, Sırlarda olduğu gibi I. Dünya Savaşı'nın neticelenmesinden sonra ortaya çıkan özel bir durumla ilgili olduğu belirtilmektedir.²⁸

I. Dünya savaşı'ndan sonra Romanya'da komünist sistemin kurulması ile birlikte kilise-devlet arasındaki ilişkiler yeni bir boyut kazanmıştır. Devlet eliyle çıkarılan bazı kararlarla kilisenin faaliyet alanı daraltılmış, önemli kiliselerden bazıları kapatılmış, kilisenin din eğitimindeki etkinliği ve devlet içindeki kontrolüne son verilmiştir. Kilise tarafından yayımlanan dini yayınlar ve kilisenin desteklediği başta öğrenci yardımları olmak üzere bir çok sosyal hizmet komünist rejimin baskılarıyla karşılaşmıştır. Bunun yanında bazı dönemler kilise ile komünist hükümet arasında iyi ilişkilerin sürdüğü de görülmüştür. Özellikle Patrik Justinyan dönemi buna güzel bir örnek teşkil etmiştir.²⁹

Rumen Kilisesi, diğer Balkan Kiliselerinden farklı olarak kiliselerde görev yapan piskopos ve papazlarının üniversite diplomasına sahip olması gerektiğini kabul etmektedir.³⁰ Komünist rejimin sona ermesiyle yeniden eski yapısını oluşturmaya uğraşan Rumen Kilisesi, diasporada da bir çok temsilcilik açarak mensuplarına hizmet vermektedir. Başta ABD olmak üzere Avrupa ve

²⁷ Timothy Ware, 76.

²⁸ Bkz. Roberson, 35; Benlisoy-Macar, 13.

²⁹ Herbert Waddams, *Meeting The Orthodox Churches*, London 1964, 84.

³⁰ Nicolas Zernov, *The Church of Eastern Christians*, London 1942, 19.

Avustralya’da faaliyet gösteren Rumen Kilisesinin başkanının ünvanı “Bükreş Başpiskoposu, Transilvanya Metropoliti ve Romanya Patriği”dir.³¹

4. Sırp Kilisesi

Hıristiyanlığın Sırbistan’a ne zaman girdiği konusu tam belli olmamakla birlikte M.S VII. yüzyılda bu bölgelerde Latin misyonerlerinin faaliyetlerinden söz edilmektedir. IX. asırdan itibaren Bizans İmparatoru Makedonyalı I. Basil tarafından gönderilen Ortodoks misyonerlerin aktif çalışmaları sonucunda Sırlar tamamen Hıristiyanlığı kabul etmiştir.³² Sırbistan’ın coğrafi özelliklerinden dolayı Latin ve Bizans’ın Kiliselerinin ortasında kalması, Sırp toplumunun dini inançlarını seçmede kararsızlık göstermesine sebep olmuştur. Bulgar Kilisesinde olduğu gibi Sırp Kilisesi de tercihini Bizans’tan yana kullanarak 1219 yılında ilk kutsanmış başpiskoposunu tayin etmiştir.³³ Bu dönemden itibaren Türk hakimiyetinin başlangıcına kadar Sırp Kilisesi, İstanbul Patrikhanesinden bağımsız olmuş, ancak bunun yanında Bizans kültürünün baskın olduğu bir süreç başlamıştır.

Sırbistan Krallığının topraklarının Arnavutluk, Tesalya ve Makedonya sınırlarına kadar uzaması ve 1346’da Peç Patrikhanesinin kurulması, Sırp toplumunu Ortodoks dünyası içerisinde önemli bir konuma getirmiştir. Sırp Kilisesi, Sırp Krallığının Osmanlı İmparatorluğu ile olan ilişkilerine göre tavır almaya başlamıştır. İstanbul’un fethi ile birlikte 1459’da Fatih Sultan Mehmet tarafından Peç Patrikliği kapatılmış ve söz konusu patriklik Bulgar Kilisesine bağlanarak Sırp Kilisesi cezalandırılmıştır. Sokullu Mehmet Paşa 1557’de Sırp Kilisesine Makarios’u atamış, sonuçta da bu kilise 1766’da tekrar İstanbul Patrikliğine bağlanmıştır.³⁴

³¹ Roberson, 36; Benlisoy-Macar, 13.

³² Bkz. Roberson, 32.

³³ Bkz. Timothy Ware, 76; Roberson, 32.

³⁴ Benlisoy-Macar, 12; Robertson, 32.

XIX. asırdaki Fransız İhtilali, bütün Avrupa'yı etkilemiş, Sırp Kilisesi de bu etki neticesinde 1832'de bağımsızlığını ilan etmiştir. Bu otonom hareket, İstanbul Patrikliği tarafından ancak 1879 yılında tanınarak, Sırp Kilisesi otesefal bir kilise haline gelmiştir.³⁵ Sırbistan'da her ne kadar bir Sırp Kilisesi varlığını göstermişse de tarihsel süreç içerisinde özellikle Osmanlı İmparatorluğunun hakimiyeti altında olduğu dönemlerde dağınık ve birbirinden ayrı kiliseler de kendini göstermiştir. I. Dünya savaşı sonrası Osmanlı İmparatorluğu ile birlikte Balkanlardaki siyasi yapılar ve ülkelerin sınırları son derece değişiklik göstermiştir. Sırbistan'ın da aralarında bulunduğu birkaç krallığın birleştirilmesiyle yeni bir devlet olan Yugoslavya kurulmuştur. Bu dönemde Yugoslavya Kilisesi adı altında Sırp, Karadağ, Czernovik, Dalmaçya, Karlovçi ve Bosna Kiliseleri birleştirilerek uzun süre devam eden dağınıklık giderilmeye çalışılmıştır. Bu gelişmeler neticesinde Patriklik ve yönetim organı kutsal sinod kurulmuştur. Yugoslavya'da I. Dünya savaşı sonrasında altı ayrı milletin iştirak ettiği bu kiliseye Sırbistan Ortodoks Kilisesi adı verilmiştir. 1922 yılında yeni oluşturulan bu kilise İstanbul Patrikliği tarafından da onaylanmıştır.³⁶

Sırbistan Ortodoks Kilisesi II. Dünya savaşı sırasında Yugoslavya'nın Almanlar tarafından işgal edilmesi dolayısıyla pek çok zorluklarla karşı karşıya kalmıştır. Sırp Kilisesinin Patriği ve birçok Ortodoks kilise mensupları sürgüne ya da toplama kamplarına gitmek zorunda kalmıştır. Binlerce Ortodoks din adamı ve halkı, Nazi Alman kuvvetleri tarafından katledilmiş ve durumun ortaya koyduğu korkunç işkenceler sonucunda pek çok Ortodoks Sırp, canlarını kurtarmak amacıyla Katolik Kilisesine sığınmıştır. Bunların büyük bir çoğunluğu Ortodoksluktan Katolikliğe geçerek geriye kalan hayatlarını devam ettirmiştir. Bundan sonraki dönemlerde ise Sırp Kilisesinin, devletle olan ilişkilerinde zaman zaman sıkıntılı anların yaşandığı da görülmüştür.³⁷

³⁵ Bkz. Roberson, 32.

³⁶ Waddams, 80-81; Roberson, 12-13.

³⁷ Waddams, 81-82.

Sırp Kilisesinin en yüksek karar mercii ve otorite merkezi, Patrik ile birlikte dört Piskoposun meydana gelen Piskoposlar sinodudur. İkinci derecede yetkili organı da bütün bölge piskoposlarının teşkil ettiği Piskoposlar Meclisidir. Günümüzde Sırbistan dışında, başta Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere Kanada, Avustralya ve İngiltere’de Sırp Ortodoks Kiliseleri bulunmaktadır. Sırp Kilisesinin resmi ünvanı “Peç Başpiskoposluğu, Belgrad ve Karlofça Metropolitliği ve Sırların Patrikliği”dir. Bugün bu kilisenin başında Patrik Pavlos bulunmaktadır.³⁸

KAYNAKÇA

- Benlisoy, Yorgo-Elçin, Macar, *Fener Patrikhanesi*, Ankara 1996.
- Clement, Oliver, “Ortodoks Mezhebi”, Çev. Mehmet Aydın, *Din Fenomeni*, Konya 1993.
- Dressler, H., “Greece Church in”, *New Catholic Encyclopedia*, Vol: VI, Washington 1967.
- Economides, Irene, *The Two Faces of Greece a Civilisation of 7000 Years*, Athens 1989.
- Frazer, Charles, *The Orthodox Church and Independent Greece 1821-1852*, Cambridge 1969.
- Harman, Ömer Faruk, “Günümüzde Ortodoks Hıristiyanlık”, *Dinler Tarihi Araştırmaları III*, Ankara 2002.
- Janin, R., *Les Eglises Orientales et Les Rites Orientaux*, Paris 1955.
- Kephala, Euphrosyne, *The Church of Greek People*, London 1930.
- Roberson, Ronald, *The Eastern Christian Churches*, Roma 1990.
- Runciman, Steven, *The Great Church in Captivity*, Cambridge 1968.
- Theodorou, Evangelos, *The Church of Greece*, Thessoloniki 1962
- Veremis, Thanos, M. And Dragoumis, Mark, *Historical Dictionary of Greece*, London 1995

³⁸ Bkz. Robertson, 33-34; Benlisoy-Macar, 13.

Günümüz Balkan Ortodoks Kiliselerine Genel Bir Bakış

Waddams, Herbert, *Meeting the Orthodox Church*, London 1964

Ware, Timothy, *The Orthodox Church*, London 1964

Yıldırım, Münir, *Günümüz Yunan Ortodoks Kilisesi Üzerine Bir Araştırma*
(Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2003

Zernov, Nicolas, *The Church of the Eastern Christians*, London 1942

**“TAM ÖĞRENME STRATEJİSİ” NİN
BİLGİSAYAR DESTEKLİ UYGULANMASI ÜZERİNE
BİR ÇALIŞMA I***

Öğr. Gör. Şemseddin KOÇAK**

Prof. Dr. Zeynel CEBECİ* Öğr. Gör. Emrah YENİLMEZ******

Özet

Bu çalışma eğitim ve öğretim faaliyetinde sorun olarak sıklıkla karşılaşılan öğrencilerin öğrenme eksiklerini ve nedenlerini, bu yönde yapılabilecek giderici çalışma alternatiflerini ortaya koymak, her ünite sonunda varılan başarıyı; yıl sonunda her derste gerçekleşen öğrenme düzeyini, öğrencilerin bireysel özelliklerini ve bu bireysel özelliklere uygun eğitim yapmayı ve “tam öğrenme”yi (% 70 veya üzeri) gerçekleştirmek amacıyla yürütülmüştür.

Araştırma, çalışmanın amacına uygun olarak, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde okutulan Öğretmenlik Mesleğine Giriş dersini alan 72 öğrenci üzerinde yapılmıştır. Ders, 12 üniteye ayrılmış ve her ünitenin tüm öğeleri taranarak 25 soruluk "çoktan seçmeli" İzleme Testleri hazırlanmıştır. Her ünite sonunda sınav yapılmış ve bir önceki ünitedeki eksik ve yanlışlar öğrencilere bildirilerek tartışılmıştır. Böylelikle öğrencilerin, her ünitedeki yanlış ve eksikleri giderilmeye çalışılmıştır.

* Çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümleri sonraki sayılarda yayınlanacaktır

** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Eğitim Bilimleri

*** Çukurova Üniversitesi Bilgisayar Bilimleri Uygulama Araştırma Merkezi

**** Çukurova Üniversitesi Bilgisayar Bilimleri Uygulama Araştırma Merkezi

Yeni üniteye geçilmeden önce de, önceki ünitelerde tespit edilen eksik ve yanlışlar üzerinde durulmuş ve giderilmeye çalışılmıştır. Ayrıca, her ünite sonunda öğrencilerin ve sınıfın ulaştığı başarı düzeyi tespit edilmiştir. Böylece, yarıyıl sonunda üzerinde çalışılan derse ait gerçekleşen öğrenme düzeyi ile, bireysel özellikler belirlenmiştir. Öğrenme ihtiyacı daha fazla olan öğrencilere çeşitli kaynaklardan hazırlanmaları doğrultusunda önerilerde bulunulmuştur. Çalışma sonucunda, 72 öğrencinin her birinin 300 soruya verdikleri cevaplardan hareket edilerek, sınıfın % 88,22 oranında öğrenme düzeyi gerçekleştirdiği tespit edilmiştir.

Giriş

En yalın anlatımla, “davranış kazandırma/davranış değiştirme” olarak tanımlanan “eğitim” sonucunda bireylerde, dört tür davranış değişikliğinden en az birinin gerçekleşmesi gerekir. Bunlar;

- 1) Yapılamayan bir davranışın yapılabilir (ya da gösterilemeyen bir davranışın gösterilebilir) hale gelmesi,
- 2) Yapılan bir davranışın geliştirilmesi,
- 3) Kusurlu yapılan bir davranışın düzeltilmesi,
- 4) Daha önce kazanılmış olan, “olumsuz” bir davranışın terk edilmesi veya silinmesi’dir.

Ayrıca, bu davranışlar kazandırılırken, başkalarının etkisiyle kazanılan “olumsuz/istenmedik” davranışların en az kazanılması ile beklenmedik "olumlu" davranışların kazanılması beklenir (Sönmez 1991: 3-10).

Davranış kazandırma, dolayısıyla “tam öğrenme” genellikle okullarda sınıf denilen ortamlarda gerçekleştirilir. Davranış kazandırma ya da “öğretim” sürecinde, bireylere “istendik davranışlar” kazandırılırken, devlet ve aileler harcama yapar. Eğitimde harcanan emek ve çabaların, yapılacak çalışmalarla, kısa zamanda üretime, başka bir deyimle “istendik davranış değişikliği”ne

dönüştürülerek telafi edilmesi gerekir. Aksi halde, yapılan tüm harcamalar, edilen emekler ve çekilen sıkıntılar boşa gider.

Bireylere “istendik davranış” kazandırmada, belli başlı dört “öğretme-öğrenme” stratejisi uygulanmaktadır. Bunlar:

- 1) Sunuş Yoluyla Öğretme (Expository Teaching),
- 2) Buluş Yoluyla Öğretme (Discovery Teaching),
- 3) Araştırma-Soruşturma Yoluyla Öğretme (Inquiry Teaching),
- 4) Tam Öğrenme (Mastery Learning)’ dir (Sönmez 1991: 163).

Bu stratejilerden en önemlisinin, “tam öğrenme stratejisi” olduğu kabul edilmektedir.

Tam Öğrenme (Mastery Learning); her öğrenme ünitesinde, öğrencilerin hemen hemen tümünün, bu ünite içinde öğrenilecek olan yeni davranışların yüzde 75-85 gibi büyük bir kısmını öğrenmiş olmaları hali veya bu düzey ve genellikle bir öğrenmeyi sağlama amacını güden bir öğrenme-öğretme yaklaşımıdır (Bloom 1998: 351). Tam Öğrenme Stratejisinde, öğretim, her türlü teknik kullanılarak, “karma” yöntemle yapılır (Sönmez 1991: 167). Bu yaklaşımın, diğer üç yaklaşımdan temel farkı ise, her ünite ve onunla ilgili hedef davranışların, her bir öğrenciye, yüzde 70’in üzerine çıkacak şekilde kazandırılmasıdır. Tam Öğrenme’nin alt sınırı konusunda, yüzde 70 ve 75 gibi farklı görüşler varsa da, bu çalışmada alt sınır olarak yüzde 70 kabul edilmiştir. Eğer yüzde 70’in üzerine çıkılmamışsa, eğitim ortamı zenginleştirilerek, tamamlayıcı eğitime gidilmeli, yine sağlanamıyorsa, teke tek öğretime başvurulmalıdır (Sönmez 1991: 167-168). Diğer yaklaşımlarda da hedef davranışlar yüzde 70 veya üzerinde kazandırılabilir ama yüzde 70 gibi bir kazandırılma zorunluluğu bulunmamaktadır.

Tam Öğrenme yaklaşımında, hedef davranışların her bir öğrenciye yüzde 70’in üzerinde kazandırılmak istenmesinin nedenleri;

- 1) Kazandırılmak istenilen davranışın kazandırılmaması durumunda o davranışla kazandırılacak hedefin gerçekleşmemesi,

2) Özellikle yüksek aşamalılık isteyen -Matematik ve Dil dersleri gibi- derslerde, konular birbirinin üzerine inşa edildiğinden, üst düzey öğrenmelerin gerçekleşmemesi, olarak belirlenebilir.

Tam Öğrenme Yaklaşımı, öğretime “verimlilik-üretkenlik” açısından yaklaşarak, olması gerekene en üst düzeyde yaklaşılmaya çalışmakta ve bu düzeyi ölçüt olarak belirlemektedir. Hatta bu “ölçüt”ü, -sağlık, uçuş hizmetleri gibi- geri dönüşü (telafisi mümkün) olmayan bazı alanlarda yüzde yüz olarak görmektedir.

Bireylere davranış kazandırmada, bireyin genel sağlık durumu, ön bilgileri, zeka seviyesi, güdülenme ve kendine güven gibi “iç şartlar”ın yanında, diğer öğrenciler, basılı araçlar (Büyükkaragöz 1997: 39), sınıfın fiziksel özellikleri, aile, rehberlik, akran grupları ve öğretmenlerin nitelikleri ile öğretmenlerin eğitim sırasında bireye sağladığı eğitim imkanları gibi “dış şartlar” (Erden 2001: 117) önemli etkenlerdir. Bunların içinde öğretmenlerin nitelikleri, davranış kazandırmada ayrı bir öneme sahip olup, eğitimin diğer öğeleri içindeki oranı % 60 civarındadır (Bloom, 1998). Böyle olmakla birlikte, Tam Öğrenme, hemen hemen bütün öğrencilerin, okulların öğretme amacını güttüğü tüm yeni davranışları öğretebileceği görüşü üzerine temellendirilmiş olan yeni bir yaklaşımdır. Tam Öğrenmenin temelinde yatan fikir ise şudur: Öğrencilere planlı ve duyarlı bir öğretim hizmeti sağlanır, öğrenme güçlükleriyle karşılaşanlara yerinde ve zamanında yardım edilir, onlara tam yani önceden kararlaştırılan yetkinlikte öğrenmeleri için “yeterli zaman” verilir ve onlar için de anlamlı olan bir “tam öğrenme” ölçütü belirlenirse, hemen hemen bütün öğrenciler yüksek düzeyde bir öğrenme gücü geliştirebilir (Bloom 1998: 4-5). Tam Öğrenme yaklaşımının başarılı olmasında başlıca etken, öğrencinin süreç boyunca sürekli olarak güdülenmekte ve öğrenme güçlüğü ile karşılaştığı her yer ve zamanda sürekli olarak ona yardım edilmekte olmasıdır (Bloom 1998: 6).

Tam öğrenmede rolü büyük olan öğretmenler, öğrenmeyi hem kılavuzlayan, hem de sağlayan kişilerdir. Öğrenme-öğretme süreçlerinde öğretmenlerin görevi, öğrenme yaşantıları düzenlemek ve istenilen davranışların öğrenci tarafından

kazanılıp kazanılmadığını değerlendirmektir (Fidan ve Erden 1991: 80). Çünkü öğretmenin öğretme ortamında kullandığı dönüt, düzeltme, ipucu, pekiştireç, öğrenci katılımı ve “biçimlendirme-yetiştirmeye dönük değerlendirme” ile öğrenci başarısı arasındaki ilişki “anlamlı” ve önemli bulunmuştur (Sönmez 1991: 141). Bu nedenle, öğretmen her dersin ve ünitenin sonunda Biçimlendirme ve Yetiştirme’ye dönük değerlendirme yapmalıdır. Sonuçları her bir öğrenciye bildirmeli, eksikleri tamamlamalı, yanlışları düzeltilmelidir (Sönmez 1991: 142).

Biçimlendirme-Yetiştirmeye Dönük Değerlendirme, öğretim süreci içinde, öğrencilerin öğrenme güçlüklerini ortaya çıkarmak ve gerekli düzeltmeleri yapmak için yapılan değerlendirmedir. Bu tür değerlendirme, öğrencinin neyi ne kadar öğrendiğini, eksik ve yanlışların neler olduğunu belirlemek için kullanılır (Sönmez 1991: 168). Bu değerlendirme, programa sürekli dönüt sağlar ve iyileştirici önlemlerin alınması için de bir kontrol sistemi oluşturur. Biçimlendirme-Yetiştirmeye dönük değerlendirmelerde kullanılan test çeşitleri arasında, İzleme Testleri, Kısa sınavlar (quiz) ve Ara Sınavlar ya da Aylık sınavlar yer almaktadır (Demirel, Seferoğlu ve Yağcı 2002: 211-212).

Öğrenme Eksikleri ile Öğrenme Güçlüklerini Belirleme Testleri olarak da adlandırılan İzleme Testleri; her bir öğrencinin belli bir öğrenme ünitesinde öğrenmesi beklenen yeni davranışlardan 1) hangilerini öğrenmiş, hangilerini öğrenmemiş olduğunu ve 2) öğrenme eksiklerine yol açmış olma olasılığı güçlü görünen nedenleri belirleyerek, öğrenciye bu eksiklerini tamamlama olanağı sağlamak amacıyla güden testlerdir (Bloom 1998: 349). Bu nedenle, İzleme Testleri, öğretim süreci içinde öğrencilerin sürekli değerlendirilmeleri için verilen testlerdir. Her öğrenme ünitesinin sonunda uygulanır. Ünite bitiminde verilen bu testler, daha önce de belirtildiği gibi, öğrencilerin öğrenme güçlüklerini ortaya çıkarmak ve gerekli düzeltmeleri yapmak için kullanılır. Bu nedenle, bir üniteye öğrenciye kazandırılmak istenen hedef ve davranışların kazandırılıp kazandırılmadığı konusunda –öğretmene- dönüt sağlar. Dönütlerden elde edilen bilgilerin sağlıklı olabilmesi için, bu testleri de güvenilir ve geçerli olması gereklidir. Bu amaçla, her üniteye, öğretim programında öğrenciye kazandırılması belirtilen tüm hedef

davranışları ölçen soru maddeleri İzleme Testinde yer almalıdır (Demirel, Seferoğlu ve Yağcı 2002: 212).

İzleme Testleri uygulayarak Tam Öğrenmeyi, klasik sınıf ortamda sağlamak nerdeyse mümkün değildir. Çünkü, İzleme Testlerine verilen cevapları elle bilgisayara girmek, bu arada yanlışlara verilen cevapları tekrar girmek ve bunu her İzleme Testi uygulandıktan sonra yapmak gereklidir. Ayrıca, İzleme Testlerinin soru sayısının çokluğu yanında, öğrenci sayılarının da fazla olması, uygulamayı nerdeyse imkansız hale getirmektedir. Bu nedenle, Öğretimde bilgisayar kullanmak, başka bir deyimle Bilgisayar Destekli Eğitim (BDE) yapmak gereklidir.

Çalışmanın Amacı ve Önemi

Bilgisayar Destekli Eğitimin geniş anlamına uygun olarak bu çalışmanın amacı, Bilgisayar Destekli “tam öğrenme”yi gerçekleştirmektir.

Bilgisayarlı Eğitim denildiğinde, eğitim-öğretim etkinlikleri sırasında, eğitimi zenginleştirmek ve niteliği yükseltmek için öğretmene yardımcı bir araç olarak bilgisayarlardan yararlanılması anlaşılmaktadır (Demirel, Seferoğlu ve Yağcı 2002: 129).

Bilgisayarı okullarda kullanma yollarından biri de, Ölçme ve Değerlendirme işlemlerinin yapılmasında, örneğin sınavların değerlendirilmesi (Demirel, Seferoğlu ve Yağcı 2002: 129) ve yapılması çalışmalarında kullanılmasıdır.

Bu çalışma ile,

- 1) Bilgisayar destekli ölçme ve değerlendirme programının her derste uygulanabileceği,
- 2) Böylece öğretim elemanlarına zaman kazandıracağı,
- 3) Öğrenciye vereceği dönütlerle onları güdüleyeceği ve başarılarını yükselteceği ve
- 4) Ölçme ve değerlendirme çalışmalarının daha objektif yapılabileceği, düşünülmektedir.

Yöntem

Bu çalışma 2001-2002 öğretim yılının 1. yarısında Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü 1. sınıfında okuyan ve ID-101 Öğretmenlik Mesleğine Giriş dersini ilk defa alan 72 öğrenciye uygulanmıştır. Evren ile örneklem aynı olup kontrol ve deney grubu kullanılmamıştır. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi, Tam Öğrenme Stratejisinin bilgisayar destekli olarak uygulanması (ve çıkacak sorunların belirlenerek önlem alınması), amaçlanmıştır. Çalışmada pilot ders olarak ID-101 Öğretmenlik Mesleğine Giriş Dersinin ve İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin seçilme nedeni, araştırmacılardan birinin adı geçen Fakülte'de belirtilen dersi okutmakta olmasıdır. Çalışmada Çukurova Üniversitesi Bilgi İşlem Merkezi tarafından geliştirilmiş olan Çevrim İçi Sınav ve Ölçme-Değerlendirme Sistemi (ÇİSÖD) kullanılmıştır.

Tablo I: Sınav Tarihleri

	HAFTALAR	TARİH
1	Ünite/Hafta	20.11.2001
2	Ünite/Hafta	23.11.2001
3	Ünite/Hafta	30.11.2001
4	Ünite/Hafta	07.12.2001
5	Ünite/Hafta	14.12.2001
6	Ünite/Hafta	21.12.2001
7	Ünite/Hafta	28.12.2001
8	Ünite/Hafta	04.01.2002
9	Ünite/Hafta	11.01.2002
10	Ünite/Hafta	18.01.2002
11	Ünite/Hafta	25.01.2002
12	Ünite/Hafta	29.01.2002

Araştırmada, YÖK'ün hazırlamış olduğu müfredat programı baz alınarak ID-101 dersi 12 üniteye ayrılmış ve her ünitenin tüm öğeleri taranarak (öğelere dönük analiz yapılarak) izleme testleri hazırlanmıştır. Her ünitenin ortalama olarak 25

“Tam Öğrenme Stratejisi” nin Bilgisayar Destekli Uygulanması Üzerine Bir Çalışma

öğeden oluştuğu belirlenmiştir. 25'ten fazla olan öğelerin paralel olanlardan yalnız bir tanesi uygulamaya dahil edilmiştir. 25'ten az olan öğeler ise paralel sorular yazılarak 25'e tamamlanmıştır. Dersin planlaması yapıldıktan sonra öğretim yılı başlangıcında öğrencilere her hafta bir üniteden sınava alınacakları bildirilmiştir. Sınav tarihlerine ait bilgiler Tablo I’de verilmiştir.

Ayrıca, sınav sonucunda oluşan puanlama karnelerinin dağıtılacağı ve bu karneye göre cevaplanamayan soruların yeni ünite sınavında tekrar karşlarına geleceği konusunda öğrenciler bilgilendirilmiştir. Bu durum, yanlış yapılmaya devam edildiği sürece puanları düşüreceğinden, öğrenciler açısından önem arz etmektedir. Bu konu da öğrencilere özellikle vurgulanmıştır.

12 hafta boyunca her ünitenin İzleme Sınav sonuçları öğrencilere ara karne olarak verilir, eksiklerinin düzeltilmesine çalışılmıştır. Bir öğrenciye verilen örnek karnelerin şekli Tablo IIa ve Tablo IIb’de verilmiştir.

Tablo IIa: Öğrenci Karnesi (1. Hafta)

Durum	 Kullanıcı Aktif
Numara	2002187007
Ad	Ümmü Gülsüm
Soyad	Savas
Fakülte	İlahiyat
Bölüm	İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği

ID-101 DERSİ SINAV SONUÇLARI - Ünite : 1				
1 -- Yanlış	2 -- Yanlış	3 -- Doğru	4 -- Yanlış	5 -- Yanlış
6 -- Yanlış	7 -- Yanlış	8 -- Yanlış	9 -- Yanlış	10 -- Doğru
11 -- Doğru	12 -- Doğru	13 -- Doğru	14 -- Doğru	15 -- Yanlış
16 -- Boş	17 -- Boş	18 -- Yanlış	19 -- Doğru	20 -- Doğru
21 -- Doğru	22 -- Doğru	23 -- Doğru	24 -- Doğru	25 -- Doğru

Tablo IIb: Öğrenci Karnesi (2. Hafta)

Durum	 Kullanıcı Aktif
Numara	2002187007
Ad	Ümmü Gülsüm
Soyad	Savas
Fakülte	İlahiyat
Bölüm	İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği

ID-101 DERSİ SINAV SONUÇLARI - Ünite : 2				
1 -- Yanlış	2 -- Doğru	3 -- Boş	4 -- Yanlış	5 -- Yanlış
6 -- Doğru	7 -- Yanlış	8 -- Doğru	9 -- Doğru	10 -- Yanlış
11 -- Yanlış	12 -- Yanlış	13 -- Doğru	14 -- Yanlış	15 -- Doğru
16 -- Yanlış	17 -- Doğru	18 -- Yanlış	19 -- Yanlış	20 -- Yanlış
21 -- Yanlış	22 -- Doğru	23 -- Doğru	24 -- Yanlış	25 -- Doğru
26 -- Doğru	27 -- Doğru	28 -- Doğru	29 -- Yanlış	30 -- Doğru
31 -- Yanlış	32 -- Yanlış	33 -- Doğru	34 -- Doğru	35 -- Doğru
36 -- Doğru	37 -- Doğru			

Dönem başlangıcında 1. ünite işlendikten sonra o üniteye ait sınav yapılmıştır. Verilen cevaplar bilgisayarda değerlendirildikten sonra öğrenci karneleri yazıcıdan çıkarılıp öğrencilere dağıtılmıştır. Karne örneği Tablo IIa. ve Tablo IIb.'de görülmektedir. Karnelerde öğrencinin sorulara verdiği doğru, yanlış ve boş cevaplar ile, aldığı puan bulunmaktadır. Bunun yanında Sınıf Başarı Listeleri sınıfa asılmıştır. Adaylar puanları ile birlikte sınıf içindeki sıralamalarını da görebilmiştir. Yine 2. ünite işlendikten sonra öğrenciler 2. ünite sınavına alınmıştır. Karnede belirlenen ve öğrencilerin yapamadıkları veya yanlış yaptıkları sorular ile, boş bıraktıkları 1. ünite soruları tekrar karşısına gelmiştir. Bu işlem 12 hafta boyunca devam ettirilmiştir.

Öğrencilere karneler dağıtıldıktan sonra, yanlışların düzeltilmesine, eksikliklerin giderilmesine dönük rehberlik çalışmaları yapılmıştır. Ders çalışırken ders kitabı ile birlikte yardımcı kaynakları da -öğelere yönelik analiz yaparak-okumaları gerektiği belirtilmiştir. Yanlışlarını düzeltmeleri durumunda puanlarının yükseleceği, dolayısıyla sınıf içerisindeki sıralama konumlarının değişeceği tekrar hatırlatılmıştır.

Araştırmanın Bulguları

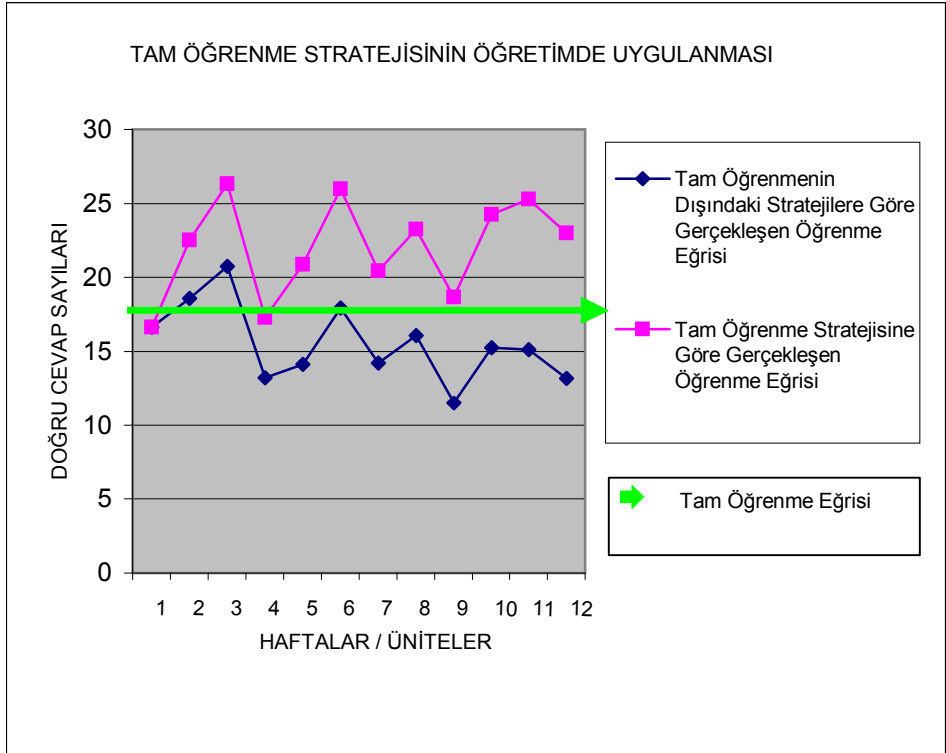
Tablo III: Araştırma Bulguları

Ünite	Soru Sayısı	Doğru	Doğru (%)	Yanlış	Yanlış (%)	Toplam Doğru	Erişi Düzeyi (%)
1	1800	1200	66,66	600	33,33	1200	0,0555
2	2400	1622	67,58	778	32,41	2822	0,0750
3	2578	1897	73,58	681	26,41	4719	0,0878
4	2481	1247	50,26	1234	49,73	5966	0,0577
5	3034	1502	49,50	1532	50,49	7468	0,0695
6	3332	1871	56,15	1461	43,84	9339	0,0866
7	3261	1472	45,13	1789	54,86	10811	0,0681
8	3589	1676	46,69	1913	53,30	12478	0,0775
9	3713	1345	36,22	2368	63,77	13832	0,0622
10	4168	1746	41,89	2422	58,10	15578	0,0808
11	4222	1821	43,13	2401	56,86	17399	0,0843
12	4201	1656	39,41	2545	60,58	19055	0,0766
Toplam Gerçekleşen Öğrenme				%11,78			0,8822

Çalışma boyunca öğrencilere 12 üniteden 25 soruluk sınavlar uygulandığı bilindiğinden her bir öğrencinin toplam 300 öğeden sınava tabi tutulduğu ortaya çıkmaktadır. 72 öğrencinin sınava girdiği gözönüne alındığında 21 600 öğeden analiz yapılmıştır. 12 hafta sonunda tüm öğrencilerin verdikleri yanlış cevap sayısı 2545 olarak bulunmuştur. Bu da %11,78 oranında başarısızlığa tekabül etmektedir. Çalışmada özellikle cevap verilemeyen sorular ölçüt alınmıştır. Dolayısıyla öğrencilerin dönem sonunda ulaştığı başarı % 88,22 olarak tespit edilmiştir.

Bu çalışmanın esas amacı olan tam öğrenme'yi sağlama çabası ise Tablo III ve Tablo IV'te görüldüğü şekilde gerçekleşmiştir. Tablo IV'teki bilgiler şöyle açıklanabilir:

Tablo IV. Tam Öğrenme Stratejisinin Öğretimde Uygulanması



Sonuç ve Öneriler

1) Her ünite de sorulan soru sayısı 25 olduğundan, Tam Öğrenmenin gerçekleşebilmesi için (% 70 veya üzeri) her üniteden en az 17,5 sorunun doğru olarak cevaplandırılması gerekir. Bu duruma göre, sadece 2, 3 ve 6. ünitelerde Tam Öğrenme gerçekleşmiş olup, 1, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11 ve 12. ünitelerde Tam Öğrenme gerçekleşmemiştir.

2) İlk uygulamalarında, bütün ünitelerin gerçekleşen ortalama öğrenme düzeyi 15,55 olup, bu değer de 17,5 (Tam Öğrenme) değerinden küçüktür.

3) Her yeni üniteye geçildiğinde, önceki ünitelerden yanlış cevaplanan ve boş bırakılan bazı soruların doğru cevaplarının öğrenileceği/öğrenildiği durumu kabul edilebilir bir gerçek ise de, bu konuda ölçme yapmadan kesin bir rakam söylemek mümkün değildir. Ayrıca bu durum, her zaman kayda değer de olmayabilir. İşte bu nedenle, bu çalışmada, önceki ünitelerden yanlış cevaplanan ve boş bırakılan (cevaplanmayan) sorular, yeni ünitenin sorularıyla birlikte tekrar sorulmuş ve alınan doğru cevapların ortalaması 22,54 olarak bulunmuştur. (Aradaki fark ortalaması, 11 ünite hesabıyla, 7,08 cevaptır.) Bulunan bu 22,54 değeri, -her ünite için belirlenen-Tam Öğrenme ölçütü olan 17,5’ tan yüksektir.

4) Öğrencilerin, her sınavdan sonra yanlış yapılan ve boş bırakılan soruların tekrarlanacağını ve doğru cevaplayamamaları durumunda puan kaybedeceklerini bilmeleri, derslerine düzenli çalışmalarına neden olmuştur.

5) Sınıfıçi başarı sıralamalarının, her sınav sonunda öğrencilere gösterilmesi sonucu, öğrencilerin gerilerde kalmak istemedikleri gözlenmiş ve bireysel rekabet oluşmuştur.

6) Eğer, bir önceki ünitelerden doğru cevaplandırılmayan sorular tekrarlanmadan sınavlara devam edilseydi, Tam Öğrenme belki gerçekleşecekti. Oysa bu uygulama ile, Tam Öğrenme’nin gerçekleşmeme olasılığı ortadan kaldırılmıştır.

7) Tam Öğrenme uygulanırken, öğrencilerin yapamadıkları soruların tekrar karşlarına gelmesi ile, cevaplayamadıkları soru sayısı artmış, bu da öğrencilerin başarılarının olumsuz etkilenmesine neden olmuş olabilir. Çünkü bu uygulama ile adaylar, önceki ünitelere ait eksiklerini tamamlamak ve yanlışlarını düzeltmek için fazladan zaman ayırmış olabilir. Bu durum da, yeni ünite için harcanacak zamanı azaltmış olabilir. Belki de öğrenciler, sadece yeni üniteye çalışmış olsalardı, ders çalışmak için bütün zamanlarını bu ünite için ayırmış olacaktı. Dolayısıyla

başarıları kısmen de olsa artacak ve başarı eğrileri yüksek çıkacaktı. Bu etki ölçülememiştir. Bu durum da, çalışmada bir eksiklik olarak kabul edilebilir.

8) Tam Öğrenme Stratejisinin bilgisayar destekli uygulanmasını hedef alan bu çalışmada, öğrencilere sadece ek süre verilmiş olup, -rehberlik dışında- öğretmen tarafından başka bir çalışma yapılmamış ve Tam Öğrenme yüzde 88,22 oranında gerçekleşmiştir.

9) Bu sistemle çalışma sonucunu, öğrenciler not almaktan ziyade, Kamu Personeli Seçme Sınavı'na (KPSS) hazırlık olarak değerlendirmişlerdir.

10) Bu çalışma, Tam Öğrenme Stratejisinin bilgisayar destekli olarak başarılı bir şekilde uygulanabileceğini göstermiştir.

Bu nedenle "Bilgisayar Destekli Ölçme-Değerlendirme" ile "Tam Öğrenme" konusunda tüm öğretim elemanları bilgilendirilmeli ve olanaklar ölçüsünde "Tam Öğrenme"ye yönelik çalışmalar yapılmalıdır.

KAYNAKÇA

Bloom, Benjamin S. *İnsan Nitelikleri ve Okulda Öğrenme*. (Çev. Durmuş Ali Özçelik), Ankara, 1998.

Demirel, Özcan, S.Sadi Seferoğlu ve Esed Yağcı. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*. Ankara, 2002.

Erden, Münire. *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*. İstanbul, 2001.

Fidan, Nurettin ve Münire Erden. *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara, 1991.

Karagöz, S. Savaş. *Program Geliştirmede "Kaynak Metinler"*. Konya, 1977.

Sönmez, Veysel. *Program Geliştirmede Öğretmen Elkitabı*. Ankara, 1991.

“Tam Öğrenme Stratejisi” nin Bilgisayar Destekli Uygulanması Üzerine Bir Çalışma

KUR'ÂN'A GÖRE İMTİHAN KAVRAMININ SEMANTİK İZAHI VE İNSAN İÇİN ÖNEMİ

Dr. Bilâl TEMİZ*

A SEMANTICAL APPORACH TO THE CONCEPT OF IMTIHAN (EXAM) IN QUR'AN

At the first step, the concept “imtihan: exam” and its synonymous⁷ mean trouble, worry, depression ect., indeed it means success and happiness. Because God says in Qur'an “So, verily, with every difficulty, there is relief.”¹ Than, according the verse “Those that lower their voice in the presence of Allah's Messenger- their hearts has Allah tested for piety: For them is Forgiveness and a great Reward.”² and “In order that He might test the Believers by a gracious trial from Himself.”³ ect. we see tahat the concept means good and positive news.

In the other hands, if we consider that the concept “fitne: instigation” has two opposite meanings has been considered, “imtihan” and its synonoums take the human to be good and perfect. And the “imtihan: exam” the main character of all hereafter belief.

Anahtar Kelimeler : İmtihân, belâ, ibtilâ, fitne, sabır.

* Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ Bkz. el-İnşirâh, 94/6-7.

² el-Hucurât, 49/3.

³ el-Enfâl, 8/17. and compare with el-Ahzâb, 33/33.

I. İMTİHAN KAVRAMININ SEMANTİK İZAHI (مَحَن) :

“İmtihan” kavramı Arapça (مَحَنٌ _ يَمَحِنُ _ مَحْنٌ وَمِحْنَةٌ) kök fiilinden türemiştir. Mastarı olan “*mihnet*”, bir kimsenin kalbinde taşıdığı şeylerin, onun sözleri ile bilinmesi gibi, tahlil edilen sözün anlamını ortaya çıkarmak,⁴ bir kimse veya şeyi deneyerek, değerini ya da kalitesini ortaya koymak⁵ demektir. Kelimenin bu çerçevedeki anlam içerikleri şöyle sıralanabilir:

a) Öncelikle altın, gümüş vb. madenleri eritip cürufundan arıtmak anlamı için bu fiil seçilir: “مَحْنْتُ الذَّهَبَ (أَوْ الفِضَّةَ) : *Altını (veya gümüşü) eritip arıttım*” demektir.

b) Aynı kökten bir masdar olan *mihnet*, bir kişinin kalbinin derinliklerindeki düşünceleri sorgulanıp sözlerinin çıkarılan özeti anlamını taşır. Diğer bir deyişle “kapalı bir konuya vâkıf olarak, mâhiyetini anlayıp ortaya koymak ve gerginlik” anlamlarında kullanıldığı görülür:⁶

“مَحَنَ الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ : *Adam kadınla gerdeğe girdi.*”

“مَحْنْتُ الْبَيْرَ : *Kuyunun toprağını ve balçığını çıkardım.*”

“مَحْنْتُهُ عَشْرِينَ سَوْطًا : *Ona yirmi kırbaç vurdum.*”

“مَحْنْتُ الْأَيْمَ : *Deriyi yumuşatıp gerdim.*”

“مَحْنْتُ الثَّوْبَ : *Elbiseyi eskitinceye kadar giydim.*”

c) “مَحَن” kökü ifti‘âl bâbindan kullanılırsa anlamı daha da derinleşir. Meselâ, “أَوْلَيْكَ الذِّينَ : *Sözü, içindekileri tahlil ederek iyice inceledi*” demektir. “أَمَّحَنَ اللهُ قُلُوبَهُمُ لِلتَّقْوَى” âyeti⁷ “Allah o kalpleri, kuyumcunun altını ateşte eritip

⁴ el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, Tahk.: Dr. Mehdi el-Mahzumî, Dr. İbrâhîm es-Sâmirâî, I. Basım, Beyrut 1988, “مَحَن” maddesi.

⁵ Cemâlüddîn b. Mükerrrem İbnu Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Haz. ve tahk.: Yûsuf Hayyât, Nedîm Mer'aşî, Beyrut Bty., “مَحَن” madd. (III, 401); Ebu'l-Kemâl Seyyid Âsım Efendî, *Okyânûs (Kâmûs Tercemesi)*, Cemal Efendi Matbaası, İstanbul 1282h. “مَحَن” madd. (IV, 759 vd.)

⁶ ez-Zemaşşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Omer, *Esâsü'l-belâğâ*, Dâru Sâdır-Dâru Beyrût, “مَحَن” madd.; İbnu Manzûr, *a.g.e.*, “مَحَن” madd. (III, 401); Âsım Efendî, *a.g. yer*; Mustafa Şemseddin Karahîşârî, *Ahter-i Kebîr*, Matbaa-i 'Âmire, İstanbul 1283r. (مَحَن) madd.

⁷ el-Hûcurât, 49/3. Ayrıca bkz. el-Mümtefîne, 60/10.

arıtması gibi temizleyip arındırdı” diye anlaşıldığı gibi,⁸ “Onlar Allâh’ın, kalplerini yarıp tasfiye ederek takva için genişlettiği kimselerdir.” anlamında da tefsir edilmektedir.⁹ Kalplerin bu arındırılmasına bir ölçü olarak Hz. Ömer (r.a), “Günahı arzu edip de işlemeye yanaşmayan kişiler Allâh’ın, gönüllerini takva için hazırladığı kimselerdir” demiştir.¹⁰

Hız. Muhammed’in ashâbından ‘Utbe b. ‘Abdi’s-Sülmâ’nın rivâyet ettiği bir hadîs şöyledir : “İnsanın öldürülmesi üç açıdan değer ifade eder. Birisi, bir mü’min Allah yolunda malı ve canıyla cihat eder, düşmanlarla karşılaştığında savaşır ve öldürülürse, işte bu kimseye, Allah’ın arşı altındaki cennetlerde yaşayan, arındırılmış –ya da deyim yerindeyse- dört dörtlük ve tertemiz şehit” anlamında “الشَّهِيدُ الْمُمْتَحِنُ” denmektedir. Peygamberler bu şehitlerden sadece nübüvvet derecesi ile üstün olurlar.”¹¹

Görülüyor ki, mihnet kökünden gelen imtihan, sıkıntı ve zorluk anlamından başka, zor ama yüce temizlik ve üstün başarıyı ifade etmektedir.

II. İMTİHAN KAVRAMININ EŞANLAMLILARI :

A. Belâ ve İbtîlâ (بلو) Kökeni :

“بَلَا (بلو) _ يَبْلُو _ بَلَاءٌ” kök fiili sınamak, tecrübe etmek anlamındadır. Meselâ, “بَلَوْتُ الرَّجُلَ : Adamı sınadım.” demektir. Bu kök fiil öncelikle, sınanan kişiye mihnet ve sıkıntı vermek anlamını taşır. Bu anlamı “النَّاقَةُ الْبَلِيَّةُ : sıkıntılı deve” tabiri ortaya koyar.¹²

⁸ Ebü Muhammed, el-Ĥuseyn b. Mes‘ūd el-Begāvī, *Me‘ālimu’t-tenzîl (Tefsîru’l-Begāvī)*, II. Basım, Riyād 1993, VII, 337; Ebu’l-Fidâ’ İsmâ‘îl İbn Keşîr el-Kuraşî, *Tefsîru’l-Ĥur’āni’l-‘Azîm*, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, Mısır bty, IV, 207.

⁹ Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-Munîr fi’l-‘Akîde ve’ş-Şerî‘a ve’l-Menhec*, I. Basım, Lübnan 1991, XXVI, 215.

¹⁰ İbn Keşîr, *a.g.yer.*

¹¹ İbnu Manzûr, *a.g.e.*, XIV, 84.

¹² Bu deyimın açıklaması şudur: Câhiliye Döneminde halk arasından itibarlı bir kimse öldüğü zaman baş tarafına bir çukur kazılır, develerinden biri -bu bir sığır veya koyun da olabilirdi- başı kuyruğuna bağlanarak o çukur içine aç ve susuz halde bırakılır ve ölünceye kadar bekletilirdi. Ya da bineğinin derisi yüzülür ve içine bâdiye otu doldurulup çukura bırakılırdı. Çünkü kıyâmet günü insanların beden ve ruh olarak haşır edileceklerine inanılır ve haşır

Kelimenin ikinci ve olumlu anlamı da sınavı başaranlara mükâfât veya nimet vermektir.¹³ Meselâ, Allah Teâlâ, İsrailoğullarını Firavun devrinde, bir bilgiye bağlı olarak, diğer insanlara tercih ettiğini ifade buyurduktan sonra, “وَأَتَيْنَاهُمْ مِنْ وَادِّ نَجْيَانِكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ ”¹⁴ buyurmuştur. Yine, “ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ ”¹⁵ “belâ”, Firavun’un yaptığı eziyetlere işâret ediyorsa mihnet, ondan kurtarmayı ifade ediyorsa nimet anlamındadır.¹⁶

Belâ (الْبَلَاءُ) kelimesiyle, “Her nefsin daha önce yaptıklarından sınanması, yani yaptıkları şeyin hakikatinin bilinmesi gerektiği vurgulanır ve insanın yükümlülüklerine şu açılardan belâ denir :

a) Tekliflerin hepsi de bedene birer zorluktur, dolayısıyla birer belâdır.

b) Teklifler insanı denemek içindir. “وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ ”¹⁷ âyetinden¹⁷ anlaşıldığı gibi.

c) Allah Teâlâ kullarını bazen şükretmeleri için sevindirmek veya hediye (مِنْحَةً)¹⁸ vermekle, bazen de sabretmeleri için zarar (مِحْنَةً) ile sınar. Yani minhat ile

meydanına, mezarının yanına bağlanan ve “beliyye” denilen söz konusu hayvana binmiş olarak, herhangi bir hayvan bağlanmamışsa yaya olarak gideceklerine inanılırdı. Bkz. el-Halîl, *Kitâbü'l-'Ayn*, VIII, 339. el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, “بلو” madd.; el-Cevherî, *es-Sihâh*, “بلو” maddesi; İbnu Manzûr, *a.g.e.*, “بلو” maddesi.

¹³ İbnu Manzûr, *a.g.e.*, XIV, 84.

¹⁴ Bkz. ed-Duhân, 44/32-33. Meâli: “Andolsun, Biz onları bilerek o zamanki âlemlere üstün kılmıştık. Onlara, içinde gayet açık nimet bulunan âyetler verdik.” Krş. el-Enbiyâ, 21/35.

¹⁵ el-Bakara, 2/49. Meâli: “Unutmayın ki, bir zaman sizi Firavun’un ailesinden kurtardık. Size azabın en kötüsünü revâ görüyor; oğullarınızı boğazlıyor ve kızlarınızı sağ bırakıyorlardı. Ve bunda da size Rabb’iniz tarafından büyük bir imtihan vardı.”

¹⁶ ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, I, 279; er-Râgıb, *el-Mufradât* “بلو” madd. (79); ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Ķâmus*, Basım tarih ve yeri yok. “بلو” madd. (X,43 vd.).

¹⁷ Muḥammed, 47/31. İlgili kısmın meâli : “Sizden cihad edenleri ve sabredenleri ortaya çıkarıncaya ve söylediklerinizin doğru olup olmadığını sınavıncaya kadar kadar sizi elbette deneyeceğiz.”

¹⁸ (مِنْحَةً), arkadaşına veya bir yakınına bir bağış, meselâ sütü çekilinceye kadar sağıp faydalanması için bir deve veya koyun vererek yarar sağlamaktır. Daha sonra bu verme anlamı yaygınlaşmış ve birine bir şeyi karşılıksız veren herkes için söylenir olmuştur. Ayrıca bir kadının aynayı yüzüne doğru tutması gibi, bir şeyi bir kimseyle doğrudan yüz yüze getirmek anlamına da gelir. (el-Halîl, *Kitâbu'l-'Ayn*, III, 252 vd.; İbnu Durayd, *Cemheratu'l-Luğa*, “محن” madd. (III,195).

ondan değiştirmeyle türetilmiş mihnet, kardeş kavramlar olarak “belâ” olmakta birleşir. Deneme ile çok yakından ilgili bu iki halden, mihnete sabretmek, minhate şükretmekten daha kolaydır. Bu konuda Hz. Ömer, “Sıkıntı ile denedik sabrettik de, bolluk ile denedik sabretmedik.” der.¹⁹ Yine bu iki zıt yönlü mânalara, “كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَتَبْلُوكُم بِالنَّسْرِ وَالْخَيْرِ فِتْنَةٌ..” âyeti²⁰ de bir örnektir.

Söz konusu kök harflere bir hemze eklenerek fiil if’âl bâbına nakledilirse, bir kimseyi hayır ile karşılaştırmak, müjde vermek veya güzel bir şey nasip etmek demek olur. “إِنْتَلَيْتُ الرَّجُلَ فَأَبْلَانِي” cümlesi, “Adama halini sordum, o da bana haber verdi.” demektir. Bu deyim şu iki durumdan birini ya da ikisini birden açıklar :

- a) Birinin halini “olduğu gibi” tanıyıp bilmediği şeyleri kurcalamamak,
- b) Karakter değeri, yani ruh yapısı açısından tanımak ve tanıtmak.

Böyle bir fiilin öznesi Allah olduğunda, sadece “kalite tesbiti” anlamı söz konusu olur. Çünkü O, “عَلَامُ الْغُيُوبِ : Bilen en iyi Gaybları” dir.²¹

Bir hadîs-i řerîfte²² ise “imtihan” kavramıyla eşanlamlı olarak, “اللَّهُمَّ لَا تُبَلِّغْنَا إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ” ifadesi geçer ki, “Allah’ım bize en iyi olandan başkasını nasip etme.” ifadesi geçer ki, “Bizi imtihan etmel: لَا تَمْتَحِنَا” demektir.²³ Yine Şâir ez-Züheyr’in: “حَزَى اللهُ بِالْإِحْسَانِ” beytinde²⁴, “Allah o ikisine, size yaptıklarına karşı iyilikle muamele etsin ve onlara, vereceği en büyük hayrı versin.” demiştir.

Söz konusu fiil if’âl bâbından yemin etmek anlamında da kullanılır ki, bir derde düşen, bir sıkıntıyla karşılaşan kimse yemin etmek zorunda kalır. Meselâ bir şâir,

¹⁹ er-Râğıb, a.g.e, 79; ez-Zebîdî, a.g.e, X, 43 vd.

²⁰ el-Enbiyâ, 21/35. Meâli: “Her canlı, ölümü tadar. Bir deneme olarak sizi hayırla da, şerle de imtihan ederiz ve siz, ancak Bize döndürüleceksiniz.” Krş. el-A ‘raf, 7/168.

²¹ er-Râğıb, a.g.e, 80.

²² Ebu’s-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Ğaribi’l-Eşer*, Tahk.: Tâhir Aĥmed ez-Zâvî – Maĥmûd Muĥammed et-Tenâĥî, el-Mektebetu’l-İlmiyye, Beyrut 1979, I, 155.

²³ İbnu Manzûr, a.g.e., XIV, 84.

²⁴ İbnu Manzûr, a.g.e., XIV, 84.

“وَإِنِّي لَأَتْلِي النَّاسَ فِي حُبِّ غَيْرِهَا - فَأَمَّا عَلَى جُمْلٍ فَإِنِّي لَا أَتْلِي” derken²⁵ bunu kasteder.

Kök harflere iki harf eklenerek ifti‘âl bâbına getirildiğinde de “sıkıntıya sokmak, imtihan ve tecrübe etmek” anlamı ortaya çıkar²⁶. Mutezilî müfessir ez-Zemahşerî’ye göre, Allâh’ın kulunu denemesi, onun kendi istekleri ile arzuladığı iki halden birini seçmesine imkân tanınması anlamında bir mecazdır. Sanki “kulunu, kendinden hâsıl olan davranışlarına göre bir karşılık vermek için sınar” demektir.²⁷

Bu fiilin öznesi ile nesnesi yer değiştirirse, kul Rabb’ini denemeyeceği için, O’na -kabûlünü sabırsızlıkla bekleyerek- dua etti anlamı ortaya çıkar. Nitekim, İmam Âzam Ebû Hanîfe, “وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ..” âyetini, İbn Abbâs’ın okuyuşuyla, “وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ” şeklinde okumuştur. Buna göre bu ifâde, sınava giren kişinin bir fiili olarak, “İsteklerini kabul edecek mi, etmeyecek mi diye, bazı dua kelimeleriyle Rabb’ine dua etti.” şeklinde anlaşılır.²⁸

Yine “ابتلى” fiili, “bir kimse veya şey ile doğrudan yüz yüze kalmak” anlamına gelir. Meselâ bir hadîs-i şerîfte²⁹, “adak” tanımlanırken, “Allah’a yakınlığı hissetmek için zahmete girilen şeydir: إِنَّمَا النَّذْرُ مَا ابْتَلَىٰ بِهِ وَجْهَ اللَّهِ” denir.

Kısacası, “belâ” ve “ibtîlâ” kelimeleri, adayın başaracağı ümidinin baskın geldiği bir sınava sokulmasını ifâde etmektedir.

B. Fitne (فتن) Kelimesinin Kökeni :

“فَتَنَ يَفْتِنُ فُتُونًا”, geçişsiz bir fiil olarak, “fitneye uğramak veya düşmek” demektir. Bir nesneye geçişli kullanılırsa, “kâğıt gibi bir şeyi ateşte yakmak” veya “altının saf olanını düşük değerde olanından ayırmak için ateşte eritmek” demektir. “فَتَنَتُ الذَّهَبَ : Kalitesini anlamak için altını ateşe yakılmış kâğıt” ve “وَرَقٌ فَتِينٌ”

²⁵ İbnu Manzûr, *a.g.e.*, XIV, 84. Beytin anlamı: “İnsanlar, Ondan başkasını seviyor musun?” dediklerinde, sevmediğime yemin ederim. Fakat onunla baş başa kaldığımda yemin etmem.”

²⁶ Karahisârî, *a.g.e.* (بلو) maddesi.

²⁷ ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 308.

²⁸ ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 308.

²⁹ el-Cezerî, *a.g.e.*, aynı yer.

soktum.” deyimlerinde³⁰ olduğu gibi. Buna paralel olarak, “يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُقْتَنُونَ” âyeti³¹, “Onların ateş üstünde yakılıp duracakları gün...” anlamındadır.

Bazen azaba götüren şeye de fitne denir.³² Hz. Peygamber’in ashâbı, İslâm’dan dönmeleri için fitneye tabi tutuldular, yani “Azaba acaba ne kadar dayanabilecekler!” gibi bir düşünceyle kendilerine işkence edildi. Meselâ el-Buhârî ve daha sonraki çoğu müfessirler “إِنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ...” âyetindeki³³ “imanlı erkek ve hanımları fitneye düşürme”yi, dinden döndermek için azab etme şeklinde tefsir eder.³⁴

Fitne (الْفِتْنَةُ), “bir kavmi ibtilâ etmek, yani sınamak” anlamından başka, “mal, evlat³⁵” ve “inkâr etmek”, ayrıca, “insanların farklı görüşlerde olmaları” mânalarına da gelir. Özellikle mal, evlat ve eşlerin fitne, düşman, sonra da dünya hayatının süsü sayılmaları, fitne kelimesinin kritik ve netâmeli anlamıyla tam olarak örtüşmektedir.³⁶ Çoğulu olan “الْفِتْنُ” ise, insanlar arasında çıkan savaş vb. felâketler anlamındadır.³⁷ Fitne kavramının kullanıldığı isim veya deyimlerden bazıları şunlardır :

“بِهَا فِتْنَتُ الرَّجُلِ (بِهَا) = اِفْتِنَتْ” : “Adam bir kadının güzelliği sebebiyle parmağını ısırды, ona birdenbire kapıldı; günaha daldı; uğradığı felâket sebebiyle aklı başından veya malı elinden gitti.”³⁸

³⁰ Karahisârî, a.g.e. (فِتْن) maddesi.

³¹ el-Ĥaşr, 59/13.

³² er-Râğıb, a.g.e., (فِتْن) maddesi (559).

³³ el-Bürüc, 85/10.

³⁴ el-Buhârî, *el-Câmi ‘us-Saĥîh, Kitâbu’t-Tefsîr*, Tahk. Dr. Muĥtafâ Dîbu’l-Buġâ, Daru’bni Keĥîr, Yemâme, III. Basım, Beyrut 1987, IV, 1885.

³⁵ el-Enfâl, 8/28. (وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ) Meâlî : “Biliniz ki, mallarınız ve çocuklarınız birer imtihan sebebidir ve büyük mükâfat Allah’ın katındadır.” Mal ve çocukların fitne sayılması, Allâh’ın emir ve yasaklarına onlar arasında nasıl uyacaksınız diye Allâh’ın sizi denediği günah, azap ya da mihnet olan fitneye düşürebilmeleri sebebiyledir. (ez-Zemahşerî, *Keĥşâf*, II, 154; Āsım Efendî, a.g.e., (فِتْن) maddesi (IV, 712).

³⁶ er-Râğıb, a.g.e., (فِتْن) maddesi.

³⁷ el-Ĥalîl b. Aĥmed, a.g.e., VIII, 127-128; er-Râğıb, a.g.e., 559; İbnu Manzûr, a.g.e., (فِتْن) maddesi (XIII, 317).

³⁸ İbnu Manzûr, a.g.e., XIII, 318; Āsım Efendî, a.g.e., (فِتْن) maddesi (IV, 712).

الْفِتَانُ : 1. Madenleri eritip arıtan “kuyumcu”; 2. İnsanları hîle ve tuzaklarla aldatan “Şeytan”³⁹ ve “الْفِتَانُ: ölenleri mezarda sınava tabi tutan Munker ve Nekir adlı iki melek.”⁴⁰

“إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ” âyetindeki⁴¹ gibi, insanların, bir ağacın cehennem gibi bir yerde hemen yanacağını düşünüp, orada var olmasını kabul edip etmemekte zorlandıkları “zakkum ağacı”.

“رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا...” âyetinde⁴² de fitne, inkârcılar kendilerini beğenip de mü'minlerden daha iyi olduklarını sanmasınlar diye onların, “Rabb'imiz! Bizi, inkâr edenlere karşı denenmeye tâbi kılma.” anlamında, sıkıntılı bir hayat yerine kullanılmıştır.⁴³

Fitne, Allah Teâlâ'dan da, kuldandan kaynaklanan fiillerdendir. Belâyaya ve musîbete düşürmek, insan öldürmek, işkence etmek vb. anlamlarda Allahtan bir hikmete bağlı olarak gerçekleşir. Allâh'ın emri olmadan kuldandan kaynaklanıyorsa nedeni bir hikmet değil, beşerî bir hırs söz konusu demektir. Bundan ötürü, “Fitne katilden daha kötüdür.: (وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ)”⁴⁴, “Şüphesiz inanmış erkeklerle inanmış kadınlara işkence edip (إِنَّ الَّذِينَ فَتِنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ) sonra da tövbe etmeyenlere cehennem azabı ve yanma cezası vardır.”⁴⁵ ve “Siz onu (Muhammed'i) sapırtabilecek değilsiniz: (مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ بِفَاتِنِينَ)”⁴⁶ ifâdelerinde Allah, müşrikleri fitnenin türlü anlamlarıyla yerer.⁴⁷

³⁹ Bkz. es-Saffât, 37/161-163; Meâli: “(Ey inkârcılar) Ne siz, ne de taptığınız (şeytanlar), Cehenneme can atandan başkasını kandırıp Allâh'ın yolundan çıkaramazsınız..”

⁴⁰ Āsım Efendî, *a.g.e.*, (فِتْنَان) maddesi (IV, 712).

⁴¹ Bkz. es-Şaffât, 37/62-66. Meâli: “Şimdi ziyafet olarak bu nimetler mi daha hayırlı, yoksa zakkum ağacı mı?. Biz onu (zakkumu) zalimler için bir fitne (imtihan konusu) kıldık. Zira o, cehennem dibinde bitip yetişen bir ağaçtır. Tomurcukları şeytanların başları gibidir. Onlar mutlaka ondan yiyecek, karınlarını onunla dolduracaklardır.”

⁴² el-Mümtefîne, 60/5; Krş. Yûnus, 10/85-86.

⁴³ İbnu Manzûr, *a.g.e.*, XIII, 317.

⁴⁴ el-Bakara, 2/191.

⁴⁵ el-Bürûc, 85/10.

⁴⁶ es-Şaffât, 37/162.

⁴⁷ er-Râğıb, *a.g.e.*, 560.

Görüldüğü gibi, fitne de mihnet, imtihan ve belâ kavramlarına paralel olarak, ilk bakışta şiddet ağırlıklıdır. Meselâ, Hz. Peygamber ve ashâbı ile Tebük Savaşına çıkmayı çok zor veya sıkıntılı görenlerden, “Öylesi var ki: ‘Bana izin ver, beni fitneye düşürme’ *إِذْنُ لِي وَلَا تُفَيْتِي*” der.⁴⁸ ez-Zemaşşerî, el-Cüdd b. Kays’ın, Hz. Peygamber’e hitaben söylediği bu sözü şöyle açıklar: “Beni fitneye düşürme. Sefere çıkmayışım, bana izin vermediğin takdirde günahdır. Yani senden izinsiz geride kalırsam, günah işlerim.” Bir rivâyette de, “Beni helâke atma; çünkü seninle savaşa çıkarsam, malım ve ailem helâk olur. Ayrıca Ensâr benim kadına düşkünlüğü mü bilir. Beni (Rumların) sarışın kızlarıyla fitneye düşürme, beni bırak, malım ile yardım edeyim,” demiştir.⁴⁹ Allah (c.c.) âyetin devamında onun bu sıkıntı veya endişesini, “İyi bilin ki, onlar zaten fitneye düşmüşler. Cehennem de kâfirleri elbette ve mutlaka kuşatacaktır: *أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ*” ifâdesiyle kat kat arttırır.

Fitne kelimesinin, “bir sıkıntıdan hemencecik kurtulmak için buluverilen sözde çare” anlamı da vardır.⁵⁰ Allah Teâlâ, müşrikleri îman etmeye teşvik için, “Hepsini mahşerde topladığımız, sonra da o Allâh'a ortak koşanlara, ‘Hani nerede o Allah'a ortak sanıp durduğunuz ortaklarınızı?’ dediğimiz; sonra onların, ‘Rabb’imiz Allah'a and olsun ki biz ortak koşanlar değildik.’ demelerinden başka çareleri kalmadığı (gün) *(ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ)*” Bak ve gör ki, kendi aleyhlerine nasıl yalan söylediler ve (tanrı diye) uydurdukları şeyler kendilerinden nasıl kaybolup gitti!”⁵¹ buyurur.

Fitne kökünden türetilen bir ism-i mef’ûl (edilgen ortaç) olan “meftûn” kelimesinin şu âyetteki kullanımı ilginçtir: “Ve sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin. Hanginizde delilik olduğunu yakında (sen de) göreceksin, onlar da görecekler :

⁴⁸ et-Tevbe, 9/49.

⁴⁹ ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, II, 194.

⁵⁰ ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, II, 11.

⁵¹ el-En‘âm, 6/22-24.

فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ بِأَيْكُمُ الْمَغْتُونُ . Doğrusu Rabb'in, kendi yolundan sapan kişiyi en iyi bilendir, hidâyete erenleri de en iyi bilen O'dur.⁵²

Son iki örneğin “fitne” kavramının denenme sıkıntısını ne kadar yoğun biçimde yansıttığı görülmektedir. Çünkü bunların ilkinde en büyük sıkıntı karşısında “ya tam olarak kurtulacak ya da tamamen mahvolacak” bir konum dile getiriliyor. İkincisinde ise Hz. Peygamber (s.a.v.), müşriklerden herhangi biri ile yanyana getirilip, sanki aralarında bir meydan okuma olduğu ifade buyuruluyor.⁵³

Gerek Kur'an-ı Kerim'de, gerekse Arap Dili'nde, fitne kavramına imtihan ve ibtilâ kavramlarından daha fazla yer verilmesinin hikmeti bu anlam yoğunluğu olsa gerektir.

C. Üç Kavramın Birlikte Değerlendirilmesi :

Üç kavramın semantik açıdan incelenmesinin bir sonucu olarak :

a) Mihnet kökünden gelen, sıkıntı ve zorluktan sonraki çok güç ama yüce arınmayı ve üstün başarıyı dile getiren “imtihan” kavramı el-Hucurât 3. ve el-Mücâdele 10. âyetlerde olmak üzere Kur'an'da iki yerde geçer.

b) Sınav adayının başaracağı ümidi baskın olan bir sınava sokulmasını ifade eden “belâ”, “ibtilâ” ve türevi kelimeler ise 34 yerde geçmektedir.⁵⁴

c) Gerek Kur'an-ı Kerim'de, gerekse Arap Lügati'nde, imtihan ve ibtilâ kavramları ile, Kur'an'da daha fazla yer verilen⁵⁵ ve bu ikisinden daha çok anlamlara gelen fitne ve türevleri birbirine yakın anlamlar taşımaktadır.

⁵² el-Kalem, 68/4-7

⁵³ Bu yüzden bu âyetteki “بأَيْكُمُ الْمَغْتُونُ” ifadesi gerek gramer, gerekse anlam bakımından dikkat çekici bulunmuş ve tartışılmıştır. Tartışmaların sonucu şöyledir : Anlamı için el-Ahfeş: âyetteki el-Meftün fitne demek olup, söz konusu ifade, “بأَيْكُمُ الْمَغْتُونُ” takdirindedir.” der. Grameri açısından ise, “كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا” (en-Nisâ, 4/79) âyetindeki gibi bâ harfi zâid olup, “Aranızda şaşkın olan var mı? : أَيْكُمُ الْمَغْتُونُ ؟” demektir. (er-Râğıb, *el-Müfredât*, 560).

⁵⁴ Muhammed Fuâd Abdulbâkı, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerim*, “بلو” maddesi, Çağrı Yayınları, İstanbul 1986.

⁵⁵ Fitne ve türevlerine Kur'an-ı Kerim'de tam 60 âyette yer verilmiştir.

İmtihan ya da eşanlamlıları ilk bakışta sıkıntı ve zorluk anlamı taşıyor ise de, her zorluktan sonra muhakkak bir kolaylığın olduğu⁵⁶ açısından bakılırsa, bu kavramların önce sıkıntı ve zorlukla başlayıp sonuçta başarı ve mutlulukla biten ve böylece insana ümit aşıl原因 hayır ve iyilik yüklü oldukları görülür. O halde, “Onlar, Allâh’ın kalplerini takvâ için sınadığı (امْتَحَنَ) kişilerdir.”⁵⁷, “Mü’minleri güzel bir denemeyle sınaması için...”⁵⁸ ve “..Allah (sıkıntı gibi gelen bazı emirleriyle) sizden sadece kiri gidermek, sizi tertemiz ve arı-duru yapmak istiyor.”⁵⁹ gibi âyet ifâdeleri birbirini desteklemekte ve insanın olgunlaşması yönünde olumlu mânalar taşımaktadır.⁶⁰

Ayrıca fitne kavramının zıt anlamlı olduğu göz önüne alınırsa, alternatif elektrik akımının yüksek voltaj oluşturması gibi, sanki imtihana girmesi konusunda insana çok büyük aktivite sağlıyor ve dikkatli olduğu takdirde sonuçta onun da insan için iyilik yüklü olduğu ağır basıyor.

III. İNSAN İÇİN İMTİHANIN MANTIĞI VE ÖNEMİ

Dünya, fâni ama istek ve arzu sahibi insanoğlunun bağlandığı ve sadece denemeye tâbi tutulduğunun farkında olanların kârlı ticareti için bir tezgâh ve bir imtihan alanıdır. İmtihan kavramıyla, ölümün ve dünyadan gitmenin acılarına ve yaralarına merhem olsun diye, insanın dünya hayatına aktivite ve bekâ belirtileri yerleştirilmiştir.

Allah Teâlâ henüz gaz halindeyken semâyâ ve bir mevlî⁶¹ gibi cezbeye kapılmış eşi Yerküreye, sanki imam olan güneşe uyan bir cemaat gibi saf saf

⁵⁶ Bkz. el-İnşirâh, 94/6-7.

⁵⁷ el-Ûucurât, 49/3.

⁵⁸ el-Enfâl, 8/17.

⁵⁹ el-Ahżâb, 33/33. Âyetin tam meâli: “Hem vakarımızla evlerinizde durun da, önceki Câhiliye devrinde olduğu gibi süslenip çıkmayın. Namazı kılın, zekâtı verin. Allah ve Resulü’ne itaat edin, Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden kiri gidermek ve sizi tertemiz, arı duru yapmak istiyor.”

⁶⁰ er-Râğıb, *a.g.e.*, 704.

⁶¹ Mevcûdâtın düzenli uzay trafiği demek olan âhenkli dönüş hareketleriyle, mevlî bir mürîdin o dönüşe katılmak için, zikrin neşesi ve tefekkürün cezbesiyle kendi etrafında ve zikir halkasında dönüşü arasında hoş bir benzetme yapılabilir.

dizilen yıldızlara katılma emrine itâat etmesini, “İster istemez ikiniz de gelin: ائْتِيَا
أَتَيْنَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا” emri ile vacip kılmış, onlar da hemen “İtâat ederek geldik: ائْتَيْنَا
طَائِعِينَ” demişlerdir.⁶²

A. Yerkürenin İmtihan Yeri Seçilmesi :

Semanın sessiz, sakin, intizamlı, monoton, geniş ve aydın olması, onun yeryüzünden farklı olduğunu, sakinlerinin de yeryüzünün sakinleri gibi isyana meyilli olmadığını, aksine bütün ahâlisinin itâatkâr olup ne emredilse işlediklerini gösterir. Bir araya yığılmalarını ve tartışmalarını gerektirecek bir sebep yoktur; memleket geniş, fitratları sâfi, kendileri masum ve makamları sabittir.

Yeryüzünde ise zıtlar bir araya gelmiş, kötüler iyilere karışmış, bu yüzden de tartışmalar başlamış, aralarına anlaşmazlık ve ıstıraplar girmiş ve dolayısıyla da çok çeşitli imtihanları ve yarışmaları başarmakla yükümlü tutulmuşlar; bundan da yükselme ve alçalmaları mümkün olmuştur. Bu gerçeğin arka planı şöyle olsa gerektir:

İnsanın beşiği ve meskeni olan arz ise, göğe göre maddeten küçük ve değersiz olması yanında, mâna ve sanat yönüyle bütün kâinatın kalbi, bütün sanat mûcizelerinin vitrini, ayrıca bütün İlâhî İsimlerin “الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى” yansımalarına bir ekrandır. İşte böyle bir dünyada insanoğlu ecelin tehdidi altında ve ölüp yok olacağını haykıran darağacı karşısında, elemli ve bitip tükenmez ihtiyaçlara karşı acizlik içinde ve birden bire kendisini hayat yoluna koyulmuş bulur.

B. İnsanın İmtihan Adayı Seçilmesi :

İnsanoğlu hilkat ağacının en son parçası olan meyvesidir. Bir şeyin meyvesinin de en nihâî, en kompleks, en nazik fakat en önemli değeri olduğu bilinir. Âlemin meyvesi olan insan da, kâinatın en kompleks, en âciz, en zayıf bir yaratığı; diğer yönden ise en eşsiz, en değerli varlığı ve en lâtif kudret mûcizesidir. Daha önce ruhlara sorulan, “Ben sizin Rabb’iniz değil miyim?: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ?” tarzındaki start

⁶² Bkz. Fussilet, 41/11.

sorusuna, “Evet, Rabbimizsin.” cevabını vermiş olarak⁶³ bu yolda yürümeye başlayıp ana rahminden dünyaya çıkarlar. Bebeklik, çocukluk, gençlik, olgunluk, yaşlılık ve bir bahaneyle gelen ölümden oluşan kilometre taşlarıyla dünya etabı biter. Geri kalan âhiret etabı da kabir, berzah alanı, haşır meydanı ve sırat köprüsünden geçerek ya Cennet’te ya da Cehennem’de son bulur. Allah (c.c.) bu hayat yolunun gayesini, “Hanginizin daha iyi amel işleyeceğini denemek için ölümü ve hayatı yaratan O’dur”⁶⁴ buyurarak açıklamıştır.

Kader planı uyarınca dünyaya geleceği zaman ruhun üzerine fizikî bir beden kılıfı geçirilmiş ve insanoğlu dünya âleminde bu varlığıyla sıkı bir imtihana tabi tutulmuştur.⁶⁵ Kendine sürekli vesvese vermeye çalışan şeytan ile onu kötülüğe çekme işini üstlenen nefis,⁶⁶ insanı ömür boyu izleyen iki görünmeyen olumsuz güç kaynaklarıdır. Nitekim ilk insan Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın ayağını kaydıran ve onların Cennetten çıkarılıp, dünyaya indirilmelerine neden olan da yine şeytandır.⁶⁷

Mü'minlerin günlük normal ibadet, taat ve amelleri yanında, zaman zaman ağır sıkıntı ve musîbetlerle karşılaştıkları olur. Bu yeni durumlar ve olaylar karşısında onun etkisi ve tepkisi ölçülür, sabır ve tahammül gücü, kin, intikam, haset ve gurur duyguları eğitilir. Mal, mülk, para, kadın, çocuk, kazalar, hastalıklar, yangın, sel, zelzele ve tabii âfetler, insanoğlunun denenip, sabrettiği ve sonucu Allah'a havale ederek ağırbaşlılıkla kabullendiği taktirde mânevî dereceler kazandığı başlıca “imtihan” konularıdır.⁶⁸ Ancak kimi zaman bu sıkıntı ve felâketler dünyada yapılan haksızlık, zulüm ve azgınlıklar yüzünden ilâhi bir ceza olarak da ortaya çıkabilir.

⁶³ Bkz. el-A'râf, 7/172.

⁶⁴ el-Mülk, 67/2.

⁶⁵ Hamdi Döndüren, *Şâmil İslâm Aksiklopedisi*, “İbtîlâ” madd. İstanbul 1990.

⁶⁶ Yûsuf, 12/53.

⁶⁷ el-Bakara 2/36; Sâd, 38/79-83.

⁶⁸ Bkz. el-Bakara, 2/155; Âlü 'Imrân, 3/186; el-Mâide, 5/48, 94 vb.

Demek ki, Yaradan'ı tanıyan kişinin nazarında şu dünya, insan ve cinler için öğrenme sahası, bir imtihan meydanıdır. Rüşünden itibaren hayatı boyunca süren sınavı başardığına inananlar, yeni gireceklere yer açılın diye sevinçli ve sâkin bir halde imtihan salonundan çıkarılırlar. Alacağı değerli sonucun hazzını, hatta o sınavı uygulayanların görevlerini isteyerek ve şevkle yaptıklarını hisseder, onlara teşekkür ederler. Duyduğu hemen her sesin kendi başarısı için alkış ve sevinç çığlıkları olduğunun farkına varırlar.

Sehl b. Abdullah şöyle demiştir: “Afiyet ve iyiliklere karşı sabretmek, belâ ve musîbetlere karşı sabretmekten daha güçtür”. Ashâb-ı Kirâmdan bazılarından, “Sıkıntı ve güçlüklerle imtihan edildik sabrettik ama, bolluk ve genişliğe müptelâ olduğumuzda sabredemedik.” dedikleri nakledilir.⁶⁹

C. İmtihanın Sabır ile İlgisi:

Kur'ân'a göre imtihan kavramının sabır, îman-inkâr, irâde, tevekkül, kader, hidâyet, takvâ, mükâfat-ceza vb. birçok kavram ile doğrudan ilgisi olduğu gibi, nefis ve şeytan gibi ma'rûftan caydırıp münkere yeltendiren güç odaklarıyla da çok yakın ilgisi vardır. Ne var ki bütün bunlarla ilgi kurmak bir makalenin boyutlarını aşar ve hacimli bir kitap olur. Dolayısıyla burada imtihanı kazanmanın birinci şartı olan sabırla ilgisine, Hz. Eyyûb, İslâm Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v) ve bir sahabî ile değinilecektir.

Hastalık veya felâket sırasında sabredilmeyip Allah'a isyan edilmesi, kadere karşı gelme belirtilerinin gösterilmesi mânevî olgunluğu dolayısıyla insanın kaçamadığı imtihanı başarmasını engeller. Allah (c.c.) bazı peygamberlerini de ağır musîbetler vererek imtihan etmiş, sabır güçlerini eğiterek onları insanlara “sabrın temsilcisi” olarak tanıtmıştır. Meselâ, rivayet edildiğine göre, Hz. Eyyûb yetimleri ve dulları koruyup gözetin, misafire ve yolda kalana yardıma koşan, Allâh'ın nimetlerine şükreden, takva sahibi bir kuldu. Kavminin büyük bir zorbayla başı derde girince ona başvururlar. Sahip olduğu ekin dolayısıyla zorbaya

⁶⁹ eş-Şeyh Şihâbüddîn Ebû Hafs es-Sühreverdî, *Avârifü'l Maârif*, Terc. Kâmil Yılmaz- İrfan Gündüz, İstanbul 1989, 598.

yumuşak davranması üzerine Yüce Allah, Eyyûb (a.s.)'ın elinden bütün mallarını, çocuklarını almış, kendisini de etleri pörsüyecek ve bedeni kurtlanacak derecede bir hastalığa mübtelâ kılmıştı. Bu hastalık dokuz sene altı ay sürmüştü, hatta köylüleri onu köy dışına çıkarmışlardı.⁷⁰ Kur'ân-ı Kerîm bu olaya şu ifadelerle yer verir :

“Eyyûb ise, ‘Başıma bir bela geldi; Sen de merhametlilerin en merhametlisisin.’ diye Rabbine nidâ etti. Biz de onun duasını kabul ettik de başına gelenleri kaldırdık. Katımızdan bir rahmet ve kulluk edenlere bir hatıra olmak üzere, ona tekrar ailesini, kaybettiklerini ve bir mislini daha verdik.”⁷¹ “Kulumuz Eyyub'u da an. Bir zaman o, Rabbine şöyle nidâ etmişti: ‘Meşakkat ve acı ile bana şeytan dokundu.’ (Biz de ona), ‘Ayağını yere vur; işte sana yıkanılacak ve içilecek soğuk bir su!’ dedik. Ve ona, bütün ailesini ve yanında bir mislini daha tarafımızdan bir rahmet olarak bahşettik ki, akıl sahipleri için bir ibret olsun. (...) Doğrusu biz onu sabırlı bulduk. O ne güzel kul! O hakikaten daima Allah'a yönelmektedir.”⁷²

Bütün bu sıkıntıları büyük bir ağırbaşlılıkla karşılayan Hz. Eyyûb, bu zor ama zorunlu imtihanı kazanmış ve Cenab-ı Hakk'ın övündüğü bir kul ve sabır denince akla ilk gelen örnek Peygamber olmuştur.

Bu konuda Hz. Peygamber'in de örnek olduğunu şu olayda görürüz: Hâris b. Süveyd'in Abdullah'tan naklettiğine göre, Hz. Peygamber bir gün titriyordu. ‘Ya Resûlallah şiddetli bir sıtmaya tutulmuşsunuz!’ dedim. ‘Evet’ dedi, sizden birisi olarak ben de titriyorum.’ Ben, ‘Size bunun için sana iki sevap olmalı’ dedim. ‘Evet öyle.’ dedi ve ekledi: “Herhangi bir müslümana bir rahatsızlık veya daha ağır

⁷⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Şur'ân*, Tahk. Ahmed Abdülhalîm el-Berdûnî, II. Basım, Kahire 1372h, XI, 323, 325; Abdurrahmân b. Bekir Celalüddîn es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-menşûr*, Dâru'l-fîkr, Beyrut 1993, V, 655.

⁷¹ el-Enbiyâ, 21/83-84.

⁷² Sâd, 38/41-44.

bir hal gelirse, mutlaka Allah o nedenle, ağacın yapraklarını döktüğü gibi onun günahlarını örter.”⁷³

Ebû Musa el-Eş'arî (r.a.)'yi bir gün ağrıdan kıvranırken gören hanımı, feryat ederek ağlamaya başlamıştı. Daha sonra baygınlık geçiren Ebû Mûsa, tekrar ayılınca şöyle diyerek eşini kınamıştı: “Hz. Peygamber'in hoşlanmayıp uzak durduğu herkesten ben de uzağım. O (s.a.v), musîbet zamanında feryat ederek saçını başını yolan, elbisesini yırtan kadınlardan (الصالفة والحالقة والشاقاة) uzak dururdu.”⁷⁴

SONUÇ

İnsan ve cin şeytanları, Allah Teâlâ'nın affını ve merhametini ileri sürerek insanları aldatır, ibâdetleri yaptırmayıp günahlara sürükler. Halbuki, bu dünya imtihân yeridir. Bunun için, burada dostlarla düşmanlar karıştırılmış, hepsine de merhamet edilmiştir.⁷⁵ Nitekim Allah, “Azabıma dilediğimi çarpıtırım. Fakat rahmetim her şeyi kuşatmıştır.” buyurmaktadır. Ancak âhirete gelince, aynı âyetin devamında, “Onu (rahmetini) günahlardan sakınanlara, zekâtı verenlere ve âyetlerimize inananlara yazacağım.” diye va'detmektedir.⁷⁶ O gün geldiğinde günahkârlar “Ey suçlular, bugün (dostlarımdan) ayrılın bakalım!”⁷⁷ ikâzı ile Allah dostlarından seçilecektir.

Kur'an'ın asıl konularından biri olan “âhîret ve haşîr inancı”nın özünde, insanın bu sınava hazırlanması ve başarması hedeflenir. Kur'an'ın insana hayatı boyunca rehberlik etmesinin ve her canlının eğitiminde olumlu sonuçlar veren mükâfât-ceza metodunun adım başı kullanılmasının gayesi de bu imtihanı

⁷³ el-Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Tahk. Dr. Muştafâ Dîbu'l-Buğâ, Dâru'bni Keşîr, Yemâme, III. Basım, I, 436, Beyrut 1987, V, 2139.

⁷⁴ el-Buhârî, *a.g.e, Kitâbu'l-Cenâiz*, I, 436.

⁷⁵ İmam Rabbânî, Ahmed Fârûk Serhendî, *Mektûbât-ı Rabbânî Müjdecî Mektuplar Tercemesi*, Terc. Abdülkâdir Akçiçek – Müstekımzâde Süleyman Sa'deddîn, sf. 96.

⁷⁶ el-A'râf, 7/156.

⁷⁷ Yâsin, 36/59.

başarmasıdır. İşte inanan kişiler için, onların ebedî hayatını biçimlendirip kuracak olan asıl sınav budur.

KAYNAKÇA

Âsım Efendî, Ebu'l-Kemâl Seyyid (ö.1236/1821), *Oğyanūs (Kāmūs Tercemesi)*, Cemal Efendi Matbaası, İstanbul 1282/1865.

el-Begavî Ebû Muḥammed, el-Ḥuseyn b. Mes'ūd (ö. 516/1122), *Me'ālimu't-Tenzîl (Tefsîru'l-Begavî)*, II. Basım, Riyād 1993.

el-Buḥārî, Muḥammed b. İsmâ'îl (ö. 256/870), *el-Cāmi'us-Şāḥiḥ*, Tahk. Dr. Muştafâ Dîbu'l-Bugâ, Dāru'bn-i Keşîr, Yemāme, III. Basım, Beyrut 1987.

el-Cezerî, Ebu's-Seādât el-Mübārek b. Muḥammed (ö. 606/1209), *en-Nihāye fî Ğarîbi'l-Eşer*, Tahk.: Tâhir Aḥmed ez-Zāvî Maḥmūd Muḥammed et-Tenāḥî, el-Mektebetu'l-'İlmiyye, Beyrut 1979.

Döndüren, Hamdi, *Şâmil İslâm Aksiklopedisi*, “İbtîlâ” madd. İstanbul 1990.

el-Halîl b.Aḥmed el-Ferāhidî (ö. 175/791), *Kitābü'l-'Ayn*, Tahk.: Dr. Mehdî el-Maḥzumî, Dr. İbrāhîm es-Sāmirāî, I. Basım, Beyrut 1988.

İbnu Manzûr, Cemālüddîn b. Mükerrerem (ö.711/1311), *Lisānü'l-'Arab*, Haz. ve tahk.: Yūsuf Ḥayyāt, Nedîm Mer'aşlî, Beyrut Bty.

İbn Keşîr Ebu'l-Fidâ' İsmâ'îl el-Kuraşî (774/1372), *Tefsîru'l-Ḳur'āni'l-'Aẓîm*, Dāru İḥyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, Mısır bty.

İmam Rabbānî, Ahmed Fârûk Serhendî, *Mektûbât-ı Rabbānî Müjdecî Mektuplar Tercemesi*, Terc. Abdülkâdir Akçiçek– MüstekıMZâde Süleyman Sa'deddîn, İstanbul 19 .

Karahişârî, Mustafa Şemseddîn (968/1560-61) *Aḥterî-i Kebîr*, Matbaa-i 'Âmire, İstanbul 1283 rûmî.

el-Ḳurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekr (ö. 671/1272-73) *el-Cāmi'li Aḥkami'l-Ḳur'ān*, Tahk. Aḥmed Abdülhalîm el-Berdünî, II. Basım, Kahire 1372h.

Kur'an'a Göre İmtihan Kavramının Semantik İzahı ve İnsan İçin Önemi

- es-Sühreverdî, eş-Şeyh Şihâbüddîn Ebû Hafs (ö. 631/1234) *Avârifü'l Meârif*, Terc. Kâmil Yılmaz - İrfan Gündüz, İstanbul 1989.
- Abdurrahmân b. Kemâl Celalüddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505), *ed-Dürü'l-Menşür*, Dâru'l-fıkr, Beyrut 1993
- ez-Zemaşserî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Omer (ö. 538/1143), *Esâsü'l-Belâğâ*, Dâru Sâdır-Dâru Beyrût.
- ez-Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsîru'l-Munîr fi'l-'Akıde ve's-Şerî'a ve'l-Menhec*, I. Basım, Lübnan 1991.
- ez-Zebîdî, Muḥammed Murtaẓâ el-Ĥuseynî (ö. 1145/1732), *Tâcu'l-'Arūs min Cevāhiri'l-Ķāmūs*, Basım tarihi ve yeri yok.

**İSLÂMÎ'NİN MESNEVÎ'SİNDEN HAREKETLE
TÜRK-İSLÂM EDEBİYATINDA PEYGAMBER TASAVVURUNUN
TESPİT VE TAHLİL İHTİYACI ÜZERİNE**

Arş. Gör. Murat GÖKALP*

*Ne ten lâzım ne can lâzım ne nâm ü ne nişan lâzım
Olaydım hâkine medfün kefensiz yâ Resûlallah*

Kemâli Efendi

ÖZET

Bir model olarak peygamberden yeterince istifade etmek için, her şeyden önce onunla ilgili tasavvurumuzu doğru temeller üzerine kurmamız gerekir.

İslamî'nin Mesnevî'si üzerinde yaptığımız inceleme sırasında onun Peygamber tasavvurunun kesinlikle doğru temellere dayanmadığını gördük.

Sonuç olarak bu tarz edebi eserlerin bu nokta-i nazardan incelenmesinin gerekli olduğu kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: İslami, Mesnevi, Peygamber

* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, muratgokalp70@hotmail.com

ABSTRACT

In order to have a sufficient benefit of the prophet as a model, first we must base our imagination about him on the right basics.

During our investigation on Islâmî's work Masnavi, we realized that his imagination of the prophet has never relied on the true fundamentals.

Consequently we are convinced that to make a study, from this point of view, on these kinds of literary works is necessary.

Key words: Islâmî, Masnavi, Prophet

Giriş

Türkler, Mîlâdî VIII. yüzyıldan itibaren Müslüman olmaya başlamışlar, X. asra gelindiğinde ise artık ilk Müslüman Türk devletlerini kurmuşlardır.¹ İslâmiyet'i kabulleri ile beraber; din, dil, kültür, fikir örgüsü ve bunlara bağlı olarak edebiyatlarında da önemli değişiklikler olmuştur. Dolayısıyla da, artık “Bu edebiyat, işlediği konular ile halk dilini, düşüncesini, zevkini, duygu ve inancını esas alarak, halkın bütünü ile iç içe bulunmakta ve her zümreye de hitabetmek sûretiyle birleştirici - bütünleştirici bir rol oynamaktadır. Bu edebiyat, vermek istediği mesajları, halkın anlayabileceği bir anlatım tarzı içinde onlara ulaştırmaya çalışmaktadır.”² Divan, Tekke ve Halk edebiyatı tarzında üç koldan gelişen³ İslâmî Türk edebiyatının referanslarını İslâm'dan aldığı, bir diğer ifadeyle, “İslâmiyet'in ortaya koyduğu bakış açısına bağlı”⁴ olarak teşekkül ettiği, bu edebiyata dair genel kabuller arasındadır. Bu husus ile alâkalı bir diğer kabul de, “bu bakış açısının”

¹ Bkz. Ünlü, Nuri, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi*, M. Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1984, s. 151-153; Yazıcı, Nesimi, *İlk Türk İslâm Devletleri Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2002, s. 111 vd.; Yüksel, A. Turan, “İlk Müslüman-Türk Devletlerinin Siyasî, Kültürel ve Medeniyet Tarihi Üzerine”, *S. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2001/Bahar, sayı: 11, s. 67-99.

² Güzel, Abdurrahman, “Tekke Şiiri”, *Türk Dili (Türk Şiiri Özel Sayısı III - Halk Şiiri)*, sayı. 445-450; 1989, s. 251.

³ Arı, Ahmet, “Dîvan Edebiyatında Hazret-i Peygamber”, *I. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, Isparta 20-21 Nisan 1998, s. 317.

⁴ İsen, Mustafa, “Divan Edebiyatı”, *İlim ve Sanat*, sayı. 10, 1986, s. 13.

daha çok dinin gönül yoluyla idraki demek olan tasavvuf aracılığıyla gerçekleştirilmiş olduğudur. “Nitekim tasavvuf düşüncesine bağlı aşk anlayışı bu edebiyatta oldukça büyük yer tutar. Bu dînî karakterinden dolayı Kur’ân, Hadis, peygamber kıssaları ve evliya menkıbeleri, bu edebiyatın başlıca kaynakları”⁵ arasında yer almıştır.

“Her mısraıyla sevgiyi dile getiren edebiyatımızda, Allah’ın ve Müslümanların ortak sevgilisi Hz. Peygamber’in hayatının her safhası; mevlid, sûre, Esmâ-i Nebî, hilye, mucizât, mi’râc-nâme, Hicretü’n-Nebî gibi türlerle ele alınmış, O’na duyulan sonsuz ve samimi sevgiyle manzum ve mensur, hacimli ya da küçük eserler meydana getirilmiştir.⁶ Bu cümleden olarak, Yusuf Has Hâcib (öl. 1077)’in 462/1069-70’de yazdığı Kutadgu Bilig’i, İslâmî Türk edebiyatında Anadolu sahası dışında kaleme alınmış bilinen ilk mesnevî olma özelliğini taşımaktadır.⁷ Aynı şekilde, Ahmed Yesevî (562/1166-67) de dînî-tasavvufî Türk tekke edebiyatının ilk kurucusu ve Divân-ı Hikmet’i de bu edebiyatın ilk tarihî belgesi olarak kabul edilmektedir.⁸ Divan edebiyatı ise, Arap ve özellikle Fars edebiyatlarının etkisiyle, Anadolu’da XIII. yüzyıldan itibaren gelişmiş ve mahsullerini vermeye başlamıştır. Türk edebiyatında XIII. ve XIV. yüzyıllar, “bir yerleşme” ve “temel atma” dönemi olarak görülmektedir. XV. yüzyıl ise bu alanda bir yükselişin varlığını ifade eder. Nitekim XV. ve XVI. yüzyıllar Türk edebiyatının mesnevî itibarıyla zenginlik yaşadığı, en başarılı olduğu dönemlerdir denilebilir.⁹ Bu mahsulleri, “Rahmânî” olarak değerlendiren İskender Pala, klâsik dönem şairlerinin tamamen toplumun dinamiklerini, ki bunlar ona göre; İslâm dini, tasavvuf, tefsir, hadis, fıkıh gibi dînî

⁵ İsen, *a.g.m.*, s. 13.

⁶ Yeniterzi, Emine, *Divan Şiirinde Na’t*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., I. bask., Ankara 1993, s. XXI.

⁷ Ateş, Ahmed, “Mesnevî”, *MEB. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1960, VIII/132.; Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na’t*, s. 15.; Pekolcay, Necla, “Karahanlılar Devrinde İslâmî Eserler”, *İslâm Medeniyeti*, yıl: 1, sayı: 3, 1967, s. 33.

⁸ Güzel, *a.g.m.*, s. 255.

⁹ Bkz. Ayan, Gönül, *Tebrizli Ahmedî-Esrâr-Nâme (İnceleme-Metin)*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1996, s. XXIV.

*İslâmî'nin Mesnevî'sinden Hareketle Türk-İslâm Edebiyatında
Peygamber Tasavvurunun Tespit ve Tahlil İhtiyacı Üzerine*

ilimler, genel kültür, millî kültür, atasözleri, deyimler vs'dir, esas aldıklarını ifade etmektedir. Ona göre tüm bunlar, “..şiirin içine sindirilmişti. Zaten öyle de söylemek zorundaydılar. Çünkü kendileri öyle yaşıyorlardı. Şair kendi çağının edebiyatını yaptığına göre kendi çağını anlatacaktı.”¹⁰ Bu bakımdan da divan şiirine halktan kopuk denilmesi imkânsızdır.

Halkın içinde ve onlar gibi hisseden, yaşayan, aynı duygu ve düşünceleri paylaşan klasik dönem şairlerinin, bilhassa halkı dînî konularda bilgilendirme, dînî duygu ve düşüncelerini canlı tutmada büyük rol oynadıkları inkâr olunamaz bir gerçektir. Buna ilâveten, Türk milletinin “şair tabiatlı bir millet”¹¹ olduğu yolundaki kanaatler dikkate alınacak olursa, halka yönelik eğitici ve öğretici eserlerin neden daha ziyade manzum olarak yazıldığına da sebeplerinden biri ortaya çıkmış olacaktır.¹² Bu açıdan bakıldığında, Osmanlı Devleti'nde halkın dînî ihtiyaçlarını karşılayan, onları gerek bilgi ve dînî pratikler, gerekse his ve duygu yönünden takviye eden ve besleyen iki temel kurum ile karşılaşılır: Camiler ve tekkeler.¹³ Hz. Peygamber devrinden itibaren çeşitli fonksiyonlar üstlenmiş olan camiler, bilhassa dînî hayatın da merkezidirler. Bu merkezlerde dînî hayatın işleyişinin temel umdeleri olan dînî bilgilerin ne şekilde elde edildiği araştırıldığında şu iki hususla karşılaşılmaktadır:

“1. Pratik dînî bilgiler ev, cami ve mekteplerde şifâhî olarak verilmekte, tekrar metoduyla ezberletilmektedir.

2. Cami, mektep, dersane ve köy odalarında halk kültürüne uygun olarak kaleme alınan manzum veya mensûr eserlerin okunup, dinlenmesiyle bu bilgiler halka kazandırılmaktadır.”¹⁴ Bu itibarla, asırlardır toplumumuzun dine ve buna

¹⁰ *Altınoluk Dergisi* (Prof. Dr. İskender Pala ile Dil ve Klasik Şiirimiz Üzerine...), sayı. 194, Nisan 2002,

s. 21.

¹¹ Güzel, *a.g.m.*, s. 252.

¹² Güzel, *a.g.m.*, s. 252.

¹³ Bkz. Kara, Mustafa, “Osmanlı'da Dinî-Tasavvufî Hayat”, *İlim ve Sanat I-II*, sayı. 44-45, 1997, s. 40 vd.

¹⁴ Kara, *a.g.m.*, s. 40.

bağlı değerlere bakışında doğrudan ve pek önemli bir nispette etkileri bulunan ve bir anlamda; “el altı”, “koltuk altı” yahut “yastık altı”¹⁵ ve “cep kitabı” şeklinde vasfedebileceğimiz tarzda varlıklarını sürdüren bu kültür değerlerindeki din telâkkisinin tetkikinin bir ihtiyaç olduğu kanaatindeyiz. Zira içinde bulunduğumuz zaman diliminde de, geçmişin kendi içerisinde “anamlı” gördüğü din anlayışının, toplumumuz nezdinde de hüsn-i kabul gördüğü söylenebilir. Nitekim geçmişte cami ve ev sohbetlerinde dînî hissiyât ile okunan eserlere bakıldığında bu durum daha net olarak vuzûha kavuşmuş olacaktır. Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan on üç sene sonra kaleme alınan ve yeni Müslüman olmuş kitlelere, göçebe Türkmenlere dînî, ahlâkî esasları öğretmeyi kendisine hedef seçmiş olan Şeyh Şeref’e ait Mu’înu’l Mürîd’i¹⁶; Hatiboğlu Mehmed (838/1435’ten sonra)’ın Bahru’l-Hakâik’i; Kara Davud b. Kemal (948/1541)’in Kara Davûd adıyla meşhur eseri; Eşrefoğlu Rûmî (874/1469-70)’nin Müzekkin-Nüfûs’u; Süleyman Çelebi (öl. 1422)’nin Mevlid adıyla şöhret bulmuş Vesiletü’n-Necât’ı; Yazıcıoğlu Mehmed Bîcan (857/1453)’in Muhammediyye’si; Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan (870/1466’dan sonra)’ın Envâru’l-Âşıkîn’i ve dîvan’lar, menâkıbnâmeler, fütüvvetnâmeler, vs. yukarıdaki ifadelerimizin bir delili olsa gerektir.¹⁷

O halde bu edebî mahsullerimiz içerisinde, konumuz ilgisiyle, Peygamber tasavvurunun ne şekilde ortaya konulduğunun tespiti büyük önem arz etmektedir. Zira insanların Allahu Teâlâ tarafından “kendileri arasından” ve “kendileri gibi” bir “beşer”¹⁸ olarak gönderdiği Hz. Peygamber’de “en güzel örnek”liği bulmaları ve bu “en güzel” örneğe olabildiğince yakın “güzel” ve “örnek” bir hayat yaşamaları dinin ortaya koyduğu bir esastır.

¹⁵ Kara, *a.g.m.*, s. 40.

¹⁶ Sayılı, Aydın, “Ortaçağ İslâm Dünyasında İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri (Avrupa İle Mukayese)”, *DTCF Felsefe Araştırmaları Dergisi*, 1 (1963), s. 49, 51.

¹⁷ Bkz. Kara, *a.g.m.*, s. 40-45.; Geniş bilgi için bkz.: Arpağuş, Hatice Kelpetin, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları*, Çamlıca Yayınları, I. Bsk., İstanbul 2001

¹⁸ Bkz. İsrâ, 17/90-95.

*İslâmî'nin Mesnevî'sinden Hareketle Türk-İslâm Edebiyatında
Peygamber Tasavvurunun Tespit ve Tahlil İhtiyacı Üzerine*

Bu esası göz önünde bulundurarak, biz de, Osmanlı dönemi şairlerinden İslâmî'nin Mesnevî' sinde ¹⁹ çizdiği Peygamber portresini sizlerle paylaşmak istedik. Bu sûretle, İslâmî Türk edebiyatımızın, en azından, Peygamber telâkkisi cihetiyle ne derece incelenmeye ihtiyacı olup olmadığının tespiti de mümkün olabilecektir. Hatırlatmak gerekir ki bu çalışmamızda biz, sadece bu edebiyat içerisindeki peygamber tasavvurunu İslâmî'nin Mesnevî'sinden hareketle tespit ile iktifâ edecek, bu tasavvur ile alâkalı her bir hususu ayrıca tahlil ve tenkîde girişmeyeceğiz. İslâmî'den ve diğer meşhur edebî sîmalardan alıntılatacağımız örnek beyitler ile, bu sahada dînî muhtevaya yönelik tahlilî ve tenkîdî daha geniş araştırmaların yapılması gerektiğinin bir ihtiyaç ve hatta zaruret olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

İslâmî ve Mesnevî'si

Mesnevî terimi ve nazım şekli Türk edebiyatına İran edebiyatından geçmiş olup, XI-XIX. yüzyıllar arasında bu türde sayısız eser vucûda getirilmiştir. “Kendi arasında kafiyeli beyitlerden oluşmuş bir nazım şekli olan mesnevî, gerek beyitler arasında kafiye bağlantısı bulunmaması gerek beyit sayısının sınırlı olmaması, şairlerin işledikleri konuyu istedikleri kadar genişletmelerine imkân sağlamış”²⁰ olması yüzünden çokça kullanılan bir nazım şeklidir.

Mesnevî'yi yayına hazırlayanlar tarafından verilen bilgiye göre, ne İslâmî ne de Mesnevî'si hakkında mevcut kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. Dolayısıyla eserin kaleme alındığı tarihi kesin olarak belirleyebilmek bir yana, bu hususta belli bir yüzyıla dahi işaret edilememektedir. Bu bakımdan, kanaatimizce konuyla ilgili söylenilebilecek en doğru ifade; naşirlerinin de eseri isimlendirişlerinde olduğu üzere İslâmî'nin “eski Anadolu Türkçesi”ni kullandığından hareketle bir tarihlendirmede bulunabilmektir ki, bu da ancak birkaç asrı bir arada dikkate almayı gerekli kılmaktadır. “Eski Anadolu Türkçesi”

¹⁹ *Eski Anadolu Türkçesine İlişkin Bir Metin - İslâmî'nin Mesnevî'si* (yayına hazırlayanlar: Dr. Hasan Yüksel, Dr. H. İbrahim Delice, İ. Hakkı Aksoyak), Sivas 1996

²⁰ Ünver, İsmail, “Mesnevî”, *Türk Dili (Türk Şiiri Özel Sayısı-II – Divan Şiiri)*, Sayı. 415-416-417-418, 1986, s. 432.

ile ortaya konulan mesnevî türü eserlerin Anadolu'da varlığını gösterdiği asrı dikkate alırsak –ki bu asır XIII. asır olarak kabul görmektedir-, İslâmî'nin hayatına dair bilgiyi de ancak bu asır ve sonrasında (XV. asır sonlarına kadar, ki bu dönem eski Anadolu Türkçesi'nin de son dönemleri sayılmaktadır. Zira bu yüzyılda yabancı sözcük ve kurallar hızlı bir şekilde dilimize girmeye başlamıştır. XVI. yüzyılda ise, bu durum daha da artmıştır.)²¹ aramak en makul olanıdır diyebiliriz.

Mesnevî, Dr. Hasan Yüksel'in hususî kütüphanesinde bulunan (şu an için bilinen) yağâne nüshadan yola çıkılarak yayına hazırlanmıştır. 20 X 14,5 cm ebatlarında olan eser, 123 varak ve 3574 beyitten müteşekkildir. Eserin varak 1a'sında Arapça vakıf kaydı bulunmaktadır ki, burada şöyle denilmektedir: “Bu kitabı Emine binti Mehmed, nesilden nesile, kuşaktan kuşağa, evladına, evladının evladına vakfetmiştir. Neûzübillah, nesli kuruyacak olursa azaptan kurtulma ve sevap kazanma duygusuyla devrin salihlerine vakfetmiştir. Öyle bir vakıf ki değiştirilemez; rehin verilemez; hibe edilemez; evladından gayrısına verilemez. Kim bu vakfi değiştirmeye çalışırsa Allah'ın, meleklerin, resûlün ve insanların lâneti üzerine olsun. Âmin”²² Bu vakıf kaydında altı çizilmesi gereken husus bir anlamda; ardından sadaka-i câriye olarak hayr-u hasenâta bulunacak, bir Fâtiâ dahi okuyacak kimsesi kalmamak gibi bir endişe sâikiyle vâkife'nin esere yüklediği kıymeti şu ifadeleriyle telâffuz etmesidir: “Neûzübillah, nesli kuruyacak olursa azaptan kurtulma ve sevap kazanma duygusuyla devrin salihlerine vakfetmiştir.” Bu ifadeler, aslında eserin halkın gönül ve zihin dünyalarında bıraktığı tesirin en yalın ifadesiyle dile getirilmesidir. Nitekim Mesnevî incelendiğinde, öncelikle söylenilebilecek husus, her ne kadar İslâmî açıkça eserini yazma sebebini belirtmemiş dahi olsa, onun da dînî bilgilendirme gayesini gütmüş olduğudur. Nitekim, şairin eserinin okunacağı ve dinleneceğine yönelik ifadeleri²³,

²¹ Ateş, *a.g.m.*, s. 132.; Bilgin, Azmi, *Terceme-i Pendnâme-i Attâr*, Enderun Kitabevi, 15-17.; Gencan, Tahir Nejat, *Dilbilgisi*, Ayraç, Ankara 2001, s. 42-43, 46.

²² *İslâmî'nin Mesnevîsi*, s. 3-4.; Ayan, *a.g.e.*, s. XXIII-XXVI.

²³ *İslâmî'nin Mesnevîsi*, s. 85.;

“aydam vü dinleyeni yâ İllâh

hem sevab-içün yazanı padişah” (2602. ve 3419. beyit, s. 236, 282.), aydan=söyleyen

*İslâmî'nin Mesnevî'sinden Hareketle Türk-İslâm Edebiyatında
Peygamber Tasavvurunun Tespit ve Tahlil İhtiyacı Üzerine*

bir cemaat huzurunda okunmak amacıyla kaleme alındığı yolundaki ihtimali kuvvetlendirmektedir. Dahası mezkûr eser, neşredenlerinin kaydettiğine göre, “ehl-i sünnet itikadı üzerine yazılmış”tır.²⁴ İslâmî ise, yine nâşirlerinin ifadesiyle; “Ancak, elimizdeki tek eserden edindiğimiz izlenimlere göre şairin özellikle İslâmî konularda bilgi sahibi olduğunu söyleyebiliriz. O, Kur’ân ve hadisin yanısıra, tasavvufu ve halk inançlarını da çok iyi bilmekte, bu bilgilerini nazma çekebilecek güçte”²⁵ görülmektedir. Ancak bunu ne ölçüde yerine getirebildiği aşağıda zikredeceğimiz örneklerle anlaşılacaktır.

“Ehl-i sünnet itikadı üzerine yazılmış” olduğu kaydıyla neşrolunan bu eseri, yeri geldikçe diğer şairlerden de alıntılatacağımız kısa örneklerle konumuz çerçevesinde tetkike çalışırken, bir hususun altını özellikle çizmek istiyoruz: Aşağıda kaydedeceğimiz örnekler, asırlardır müslüman halk nezdinde genel itibarıyla “kabule mazhar olmuş” “dine dair olan(lar)ı” algılayış üslûbudur. Ve bu üslûb, “halk İslâmî (folk İslâm)”nın da bâriz bir göstergesi kabul edilmelidir. Dolayısıyla da ne Tarih’i, ne de içerisinde cereyan edenleri, ne toptan savunmak ne de toptan reddetmek gibi bir mantığı kabul ve tasvib edebiliriz. Ancak ortada, geçmişte olduğu üzere bugün de, özelde Peygamber’e bakışta bir sorun var ise, bunun temel sâiklerinden birisinin, mevcut İslâm kültür mirasımızın eleştirel bir bakış açısıyla gözden geçirilememesi olduğu kanaatindeyiz. Bu sâike ilâve olarak; rivayet malzemesine “sened” ağırlıklı yaklaşım; rivayetin reddine yahut Hz. Peygamber’e ait olamayabileceğine yönelik ifadelerin “Hadis inkârcılığı” tarzında algılanması²⁶, dolayısıyla da eleştirene bir anlamda ümmetten i’tizâli noktasındaki

²⁴ *İslâmî'nin Mesnevîsi*, s. XX

²⁵ *İslâmî'nin Mesnevîsi*, s. 3.

²⁶ Burada Ebû Hanîfe (150/767)’nin şu ifadeleri hatırlanmalıdır: “Tekzip etmek, ancak “Ben Hz. Peygamber’in sözünü yalanlıyorum,” diyen kimsenin yalanlamasıdır. Lâkin bir kimse “Ben Hz. Peygamber’in söylediği her şeye îman ederim, fakat o kötülük yapılmasını söylemedi, Kur’ân’a da muhalefet etmedi” derse, bu söz o kimsenin, Hz. Peygamber’i ve Kur’ân-ı Kerim’i tasdik etmesi; Allah’ın Resûlünü, Kur’ân’a muhalefetten tenzih etmesidir....O halde Kur’ân-ı Kerim’in hilafına, Hz. Peygamber’den hadis nakleden herhangi bir kimseyi reddetmek, Hz. Peygamber’i reddetmek veya tekzip etmek demek değildir. Bilakis, Hz. Peygamber adına bâtilı rivayet eden kimseyi reddetmek demektir. İtham Hz. Peygamber’e değil, nakleden kimseye

baskı – burada “ümmetin dalâlet üzerine birleşmeyeceği”ne dair rivayet²⁷ ve bunun geniş etkisi dikkate alınmalıdır; “hoca merkezli” bir eğitim-öğretimin baskın rolü (icâzet örneği gibi) - ki burada da hocaya muhalefetin “edeben” hoş görülmeşiğini gözden uzak tutmamak gerekir²⁸; tasavvufî düşüncenin mürîdi “gassâl elindeki meyyit” tarifıyla, ferdi akletme itibariyle “kendi olamamak” konumuna ittiği– burada ise Türk İslâm şairlerinin genelde sûfi meşreb oluşları, üzerinde durulması gereken önemli noktadır-, bize göre, özelde Peygamber’i yanlış anlama, algılama sorununa tarih boyunca farklı derecelerde tesir etmiş etkenlerden sadece birkaçıdır. Zira “yanlış anlama”, nihâî noktada “anlamamış olmayı” mucib bir problemdir. Ve “yanlış anlayan” elbette ki “yanlış anlatacak”tır. İşte aşağıda örneklerini sunacağımız beyitlerdeki anlayışlara bu zâviyeden yaklaşılması gerektiği kanaatindeyiz.

O halde sözü daha fazla uzatmayarak, bazı alt başlıklarla İslâmî’nin Mesnevî’sini ve bundan hareketle İslâmî Türk edebiyatını, Peygamber’e bakış nokta-i nazarından tetkike geçebiliriz:

“Küntü Kenz” sırrı

İslâmî’ye göre, Allahu Teâlâ, “Künt-ü kenz” sırrıyla, “Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeye muhabbet ettim; bilineyim diye mahlûkâtı yarattım” buyurarak ins ü cinni yaratmıştır²⁹:

râcidir...” Bkz. *el-Âlim ve'l-Müteallim* (İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri içerisinde, çev. Mustafa Öz, Marmara Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1992), s. 24-25.

²⁷ Bkz. Şâfiî (204/820), *er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)* (çev: Abdulkadir Şener–İbrahim Çalışkan), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., II.bsk., Ankara 1997, s. 255.; İbn Mâce (273/886), *Fiten* 8; Ebû Dâvûd (275/888), *Fiten* 1.; Nitekim mezkûr rivayetin ‘mütevâtir bir hadis’ olarak kayda geçmesi mânidârdır: Bkz. Kettânî (öl. 1927), *Nazmu'l-Mutenâsir mine'l-Ahâdisi'l-Mutevâtir*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, II.bsk., Beyrut 1987, s. 172 (H. No: 179)

²⁸ Bkz. Unan, Fahri, “Bir Âlimin Hayat Hikâyesi ve Klâsik Osmanlı Eğitim Sistemi Üzerine”, *OTAM (A.Ü. Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)*, sayı: 8, Ankara 1997, s. 365-391.

²⁹ Bkz. Aclûnî (1162/1749), *Keşfu'l-Hafâ*, I-II, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, I.bsk., Beyrut 1997, II/121 (H. No: 2014). İsmâil Hakkı Bursevî (1652-1728), “küntü kenz” rivayetini “asılsız” görenlere karşı, hayretleri mücib şöyle bir savunmada! bulunmaktadır: “Keşif ehline göre, bu Hadîs-i Şerîf sahihtir. İsterse, hadîs ezbercilerine göre sahih olmasın. Zira keşif ehli olanlar,

*İslâmî'nin Mesnevî'sinden Hareketle Türk-İslâm Edebiyatında
Peygamber Tasavvurunun Tespit ve Tahlil İhtiyacı Üzerine*

ins ü cinnün hâlıkıdur ol tahûr
“küntü kenz”den gizlü-y-idüm ben kadim
“küntü kenz”den gizlü genc buldı zuhûr
sırr içinde kimse bilmezdi adım
gizlü-y-ken zâhir oldı ol ferîd
diledüm kim bildürem kendüzümü
eyle tasdik kalbünü sen key arıd
idicek tutalar hem sözümi
hak didi-kim lem-yezel sultanidüm
ins ü cinni ben yaratdum ışk eri
“küntü kenz”de sırrıla penhânidüm
tâ ki bana hizmet ideler varı³⁰

Elmalılı Şeyh Ümmî Sinân (öl. 1657)'in³¹ mürşidine yazdığı bir medhiyyede de “küntü kenz” sırrı! dile getirilir:

Ey “küntü kenz”ün mazharı tâlib-i Hakk'un rehberi
Ey mürşidlerün serveri ihsana gelmişem sana

.....

O! “küntü kenz”i bulmaga sırrına ârif olmağa
İlm-i ledünnî bilmeğe irfâna gelmişem sana³²

Süleyman Çelebi de meşhur Mevlid'inde bu sırra değinenlerdendir:

bizzat Peygamber (s.a.s) Efendimiz'den alır söylerler. Hadis ezbercileri ise, nakil yolu ile rivâyet ederler. Sonra bir şeyin belli bir senedi olmayınca sabit olmadığını icab ettirmez. Şu da kat'idir: keşif itibarı ile, sahih olan bir şey, nakil yolu ile gelenden daha sahihtir.” Bkz. Bursevî, İsmail Hakkı, *Kenz-i Mahfî* (Gizli Hazine), sadeleştiren: Abdülkadir Akçiçek, İstanbul 1980, s. 10. Bursevî bir beytinde şöyle der: “Kenz-i Mahfî idi zuhûra geldi, Esmâ-ü sıfatın yüzleri güldü.” Bkz. *a.g.e.*, s. 96.

³⁰ *İslâmî'nin Mesnevî'si*, s. 95. (115-120. beyitler ve ayrıca bkz. 126. beyit, s. 96.) Şair son iki beytinde Zâriyât Süresi'nin 51/56. âyetine telmihte bulunmaktadır. Bu âyet: “Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım” meâlidir.; “küntü kenz” rivayetlerinin kaynak ve değerlendirmesi için bkz. Yıldırım, Ahmed, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2000, s. 93, 98-99.

³¹ Bkz. Kurnaz, Cemal –Tatcı, Mustafa, *Kütahyalı Bir Gönül Eri –Çavdaroğlu Müftî Derviş, Akçağ*, I.bsk., Ankara 1999,19-20.

³² Güzel, *a.g.m.*, s. 314.

Hak Teâlâ çünkü kendi diledi
Zât-ı pâki gizlü genc idi nihân
Padişahlığın bu âlem bile di
Diledi kim kıla ol genci ayân

Ulu ve mübarek Allah dedi: “Gizli bir hazine idim, bilinmek istedim de yaratılmışları yarattım.”³³

Afyon Mevlevîhânesi şeyhi Dîvâne Mehmed Çelebi (öl. 1546-7 civarı)’nin dilinden de şöyle dökülür bu esrâr:

Ol zamân kim hâlk-ı ‘âlem yoğ idi
Ancak esmâ vü sıfâtıyla idi
Hiç mahlûkât u âdem yoğ idi
Mâsivâ yok kendi zâtıyla idi
Bir hazîne idi mahfî ol ilâh
İstedi kim biline evsâf ile
Kendiden gayrı yoğ idi pâdişâh
Emredüp hâlk itdi nûn u kâf ile
Âyine yaratdı kendine ol şâh
Göre evsâfıyla kendin ol ilâh³⁴

Zikr-i “Levlâke levlâk”

Mahlûkâtı bu sûretle bilinsin diye yaratan Allah, onların yaratılmasına sebep bir sırrı daha ifşâ etmektedir. O da; tüm mevcûdâtın, Habîbi Muhammed Mustafa (a.s)’nin yüzü suyu hürmetine yaratılmış olduğudur. Zira “levlâke levlâk” fehvâsınca, o (a.s) olmasaydı bu kâinat da yaratılmayacaktı.³⁵

³³ Süleyman Çelebi, *Mevlid*, hazırlayan: Faruk K. Timurtaş, MEB, İstanbul 1990, s. 16-17.

³⁴ Çıpan, Mustafa, *Dîvâne Mehmed Çelebi*, Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yay., Konya 2002, s. 73-74.; “Küntü Kenz” ile ilgili bir başka beyit için bkz. Refi-i Âmidî (1169/1756-1231/1816), *Cân u Cânân* (İnceleme-Hüsn ü Aşk İle Karşılaştırma-Metin), haz. Nihat Öztoprak, Türk Gençlik Vakfı, İstanbul 2000, s. 122 (beyit no: 20)

³⁵ Bu hususta gelen bir rivayet şöyledir: “Cebrail geldi ve şöyle dedi: Yâ Muhammed! Sen olmasaydın cennet yaratılmazdı. Sen olmasaydın cehennem de yaratılmazdı.” İbn Asâkir’in bir rivayetinde ise: “Sen olmasaydın dünya yaratılmazdı.” şeklinde geçmektedir. Bkz. Aliyyu’l-

*İslâmî'nin Mesnevî'sinden Hareketle Türk-İslâm Edebiyatında
Peygamber Tasavvurunun Tespit ve Tahlil İhtiyacı Üzerine*

çün ezelde urmuşıdı başına hak tâc-ı nûr
anun-içün yaradıldı yir ü gök milk-i ukar³⁶

* *

oldur ahi dine erkân âyinât
eyâ münci şefî'ü't-tâhir-ü pâk
olmasa ol olmaz-idi kâyinât
senün için yaradıldı bu eflâk
nite-kim didi şânunda senün hak
sen olmasan yaratmazdum ben eflâk³⁷

* *

senün-içün yaradıldı dü cihân
sana menzil cennet-i dârü'l-hulûd³⁸

* *

senün için yaradıldı dü cihân
i sehâ bahrinde ummân mustafa³⁹

* *

Süleyman Çelebi de *Mevlid*'inde aynı temayı işler:

Ger Muhammed Olmaya idi ayân
Olmayıardı zemîn ü âsmân

.....

Anun için oldı bu varlık kamu
Ay u yıldız yir ü gök uçmak tamu
Ulu ve mübarek Allah dedi: "Sen olmasaydın, felekleri yaratmazdım."⁴⁰

Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzû'a*, thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, el-Kutubu'l-İslâmî, II.bsk., Beyrut 1986, s. 288 (H. No: 385);

³⁶ *İslâmî'nin Mesnevîsi*, s. 96. (137. beyit)

³⁷ *İslâmî'nin Mesnevîsi*, s. 99. (189-191. beyitler)

³⁸ *İslâmî'nin Mesnevîsi*, s. 100. (201. beyit)

³⁹ *İslâmî'nin Mesnevîsi*, s. 101. (211. beyit); "levlâke levlâk" rivayetlerinin kaynak ve değerlendirmesi için bkz. Yıldırım, *a.g.e.*, s. 121-123.

⁴⁰ Süleyman Çelebi, *Mevlid*, s. 13-15.

Osmanlı Padişahlarından III. Ahmed de, Hz. Peygamber'e karşı duyduğu aşkı terennüm ederken şöyle der:

Enbiyânın umdesi, ser-defteri
Kâinatın zübdesi vü mefhari
Asfiyânın kudvesi hem rehberi
Aşk ile “Bedrüddücâ”ya âşıkım⁴¹

Bursevî, onu (a.s) kâinatın aslı olan akl-ı küll olarak ta vasfeder:
Sûret-ü sırr-ı Muhammed'den gelür feyz-i hayât
Akl-i küldürkim, odur asl-ı vücûd-ü kâinat.⁴²

Tebrizli Ahmedî (öl. tahminen XV. asrın son çeyreği içerisinde);
“Anun aşkına oldu cümle kevneyn
Yasandı tapusıyçün Kâbe kavseyn”⁴³ derken, Aşkî (öl. 1576 civarı)'nin
de aşk ile söyledikleri arasındadır levlâke levlâk sırrı:

Sen habîbin hubbına halk oldu cümle kâinât
Pür-ziyâdır nûr-ı hüsnünden zemîn ü âsumân⁴⁴

Çağatayca yazdığı Divan'ında da Lutfî (öl. tahminen XV. asrın ikinci yarısı başları) aynı duyguları paylaşır:

İkki dünyanı sening ışkıngda peyda kıldı hak
Hod ni bolgay hıdmetingde türk ü hind ü rum u çin⁴⁵

⁴¹ *Diyanet Dergisi - Peygamberimiz (a.s) Özel Sayısı*, “Zat-i Pâk-i Mustafaya Âşıkım” – Sultan III Ahmed, c. 25, sayı. 4, 1989, s. 176.

⁴² Bursevî, *a.g.e.*, s. 109.

⁴³ Ayan, *a.g.e.*, s. 8.; Şair bu beytinde, “Sonra (Cebrail, Muhammed'e) yaklaştı, derken daha da yaklaştı. O kadar ki (birleştirilmiş) iki yay arası kadar, hatta daha da yakın oldu” âyetlerine (Necm 53/8-9) telmihte bulunmaktadır.

⁴⁴ Pala, İskender, *Aşkî ve Dîvânından Örnekler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., I.bsk., Ankara 1988, s. 3.

⁴⁵ Karaağaç, Günay, *Lutfî Divanı* (İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım), Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1997, s. 5.; Mevlânâ Sekkâkî' (tahminen XIV. yüzyılın ikinci yarısı, XV. yüzyılın da ilk yarısında yaşamıştır)de de neredeyse aynı lafızlar tekrar edilir. Çağatayca olan Divan'ında o da şöyle der: “İkki dünyanı sening hakkıngda peyda kıldı hak, Hod ne bolgay hıdmetingde Türk ü Hind ü Rum u Çin”, Krş. Eraslan, Kemal, *Mevlânâ Sekkâkî Divanı*, Türk Dil Kurumu, Ankara 1999, s. 98.

*İslâmi'nin Mesnevî'sinden Hareketle Türk-İslâm Edebiyatında
Peygamber Tasavvurunun Tespit ve Tahlil İhtiyacı Üzerine*

(Hak iki dünyayı senin aşkına yarattı: Türk, Hind, Rum ve Çin halkı hizmetinde olsa, ne olur!)

Usûlî (945/1538)'nin “var oluş” a dair tasvirinde de yer alır bu esrâr:

Diledi kim yaza hatt-ı muhtelif

Ol şeh hâsından itdi tâc-ı ser

Nakş kıldı evvel Ahmedden elif

Dâlmı tavk eyledi mîmin kemer

Mîm-i Ahmed'den göründi kâyinât

‘Arş u ferş u fevk u taht u şeş-cihât⁴⁶

* *

Nûr-ı Ahmed hürmetiyçün ey ehad

Habs-i zulmânîde koyma tâ ebed⁴⁷ diye münacâtta bulunan da yine

Usûlî'dir.

Fatih Sultan Mehmed'in küçük oğlu Cem Sultan (öl. 1495)'in gönülhânesinden yansıyanlarda da pek farklı bir hissediş olmadığı müşahede edilmektedir:

Halk olmaz-ıdı âlem ü âdem felek melek

Fahr-ı kirâm zübde-i kevn-ü mekân iken

Ger olmasaydı anda rızâsı Muhammed'ün

Fahr-ı abâdan idi kabası Muhammed'ün

Kalmışdı cümle küfri zalâmında dâllin

Hâdi irişdi nûrı ziyâsı Muhammed'ün⁴⁸

Nûr-ı Muhammedi

Kâinatı, Habîbi Muhammed Mustafâ'ya (a.s) duyduğu muhabbetle yaratan Allah'ın ilk yarattığı ruh ise, Hz. Muhammed'in ruhudur. Yani, “Allah'ın ilk

⁴⁶ İsen, *Usûlî-Hayatı, Sanatı ve Divanı*, Atatürk Ü. Fen-Edebiyat Fak. Yay., Erzurum 1988, s. 6.

⁴⁷ İsen, *a.g.e.*, s. 14.

⁴⁸ Ersoylu, İ. Halil, *Cem Sultan'ın Türkçe Divanı*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1989, s. 7.

yarattığı, rûh-ı müdebbirdir, bu da Hz. Muhammed'in rûhudur, sonra öteki ruhlar sâdir olmuştur. Onun âlem-i şehâdette değil de âlem-i gaybda varlığı söz konusudur.”⁴⁹

nûrun ile yaradıldı dü cihân
i mutahhar nûr-ı yezdân mustafa⁵⁰

* *

hak yarattı nûr-ı mustafayı ol nik pâreden
teblig-ı ahkâmiçün kim saldı bunda yaradan⁵¹

* *

Nokta-i kudret idi nûr-i Muhammed Mustafa
Noktadır Levlâk Levlâk sırrın ızhâr eyleyen
Oldu ol nokta ezel bezminde mir'ât-ı Hudâ
Noktadır Ahmed nurunda hatm-ı esrâr eyleyen
Nokta aşk u nokta âşık, nokta dîdar-ı lika
Noktadan var eyledi âlemleri, var eyleyen
Nokta sâcid, nokta mescud, nûr-i iman noktadır
Kâf ü nûnun aslı oldur, sun'-i Rahman noktadır. (Kasımî, 17. yüzyıl)⁵²
Bu nûr-ı Muhammedî'yi Allah kendi nurundan yaratmıştır:
i'tikad it ahmede sen togrı bak
kendü nûrından yarattı anı hak⁵³

* *

Nûr-i Zât-i Cenâb-ı Kibriyâsın Yâ Resulâllah
Tâc-i ser-i cemîi enbiyâsın Yâ Resulâllah (Sırrî'den - öl. 1964)⁵⁴

⁴⁹ Demirci, Mehmet, “Nûr-ı Muhammedî”, *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi I*, İzmir 1983, s. 241; Gölpınarlı, Abdülbâkî, “Hakikat-i Muhammediye”, *Türk Ansiklopedisi*, MEB, Ankara 1970, XVIII/327.; Nûr-ı Muhammedî düşüncesine kaynaklık teşkil eden rivayetler için bkz: Demirci, *a.g.m.*, s. 249-253.

⁵⁰ *İslâmî'nin Mesnevîsi*, s. 101. (212. beyit)

⁵¹ *İslâmî'nin Mesnevîsi*, s. 101. (219. beyit)

⁵² Tuğcu, Hüseyin, *Alevî-Bektaşî Kültüründe Şiirlerle Hz. Muhammed*, Genç Erenler Yayınları, Ankara 1996, s. 45.

⁵³ *İslâmî'nin Mesnevîsi*, s. 106. (299. beyit)

*İslâmî'nin Mesnevî'sinden Hareketle Türk-İslâm Edebiyatında
Peygamber Tasavvurunun Tespit ve Tahlil İhtiyacı Üzerine*

* *

Ey fahr-ı rüsûl ümmetine eşfaksın
Lutf u kereminden nola kesmezsem ümîd
“Levlâk” serîrinde şeh-i mutlaksın

Mahbûb-ı Hudâ nûr-ı Cenâb-ı Hak'sın (Mahmûd Celâleddin Paşa'dan, 1854-1903)⁵⁵

Yukarıda Hz. Peygamber'in yaratılışının tasvir edildiği bölümlerde görüldüğü üzere, onu (a.s) Allah (c.c) kendi nurundan yaratmıştır. Bu anlayış sadece İslâmî'ye mahsus da değildir. Gerçekler, Hilye'sinde bu düşüncüyü aynen tekrarlar:

Evvel yaradıldı nûr-i Ahmed
Olmuştu Resûl, o nûr-i âlem
Her mümkünin aslıdır Muhammed
Çok sonra vücûde geldi âdem⁵⁶

* *

Âdem su ile toprak idi kim nübüvveti
Rûzî etmiş idi Hâlik-i insan Muhammed'e (Ahmedî'den)⁵⁷

Süleyman çelebi ise şöyle dile getirir nûr-ı Muhammedî'yi:

Mustafa rûhını evvel kıldı var
Sevdi anı ol Kerîm ü Kirdgâr

Peygamber-ona salât ve selâm olsun-didi: “Ulu Allah'ın ilk yarattığı şey ruhumdur.”

Sûretâ gerçi Muhammed son idi
İlle ma'nâda kamudan ön idi
Bunca varlığa sebep ol imiş
Âlem ol olduğu için olmuş
.....

⁵⁴ Ateş, Süleyman, *Dîvân-ı Sırrî*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, t.y., s. 19.

⁵⁵ Yeniterzi, Emine, *Türk Edebiyatında Na'ıtlar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993, s. 72.

⁵⁶ Gerçekler, Mustafa Fehmi, *Hilye-i Fahr-i Âlem*, Gün Matbaası, İstanbul 1363/1944, s. 12.

⁵⁷ Yeniterzi, *Türk Edebiyatında Na'ıtlar*, s. 5.

Hak Teâlâ çün yaratdı Âdem'i
Kıldı Âdem'le müzeyyen âlemi

.....

Mustafâ nûrını alnına kodı
Bil Habîb'üm nûrıdır bu nur didi
Kıldı ol nûr anun alnında karâr
Kaldı anun ile nice rûzgâr⁵⁸

* *

Budur ol kim bu Nebiyy-i Hakk iken
Dahı olmamıştı Âdem hilkati⁵⁹

* *

Nûr-ı Muhammedî görüşünü paylaşan diğer şairlerden de şu örnekleri zikredebiliriz:

Sen bir nebî-yi kâmil idin Ademin henüz
Bir kadr-i âli verdi sana ol ilâh kim
Tahmîr olunmamışdı kemâl üzre tiyeni
Hem enbiyânın evvelisin hem nihâyeti (Rahmî-i Harpûtî'den öl. 1884)⁶⁰

* *

Ehad'dan oldu zâhir çünki Ahmed
Çü geldi âleme dendi Muhammed
Vücûdu mürtefi olmuş ulâda
Onunçün ism ü resmidir müebbed
Miyân-ı "mâ u ve't-tîn" iken Âdem
Resûl idi özü dîni müeyyed (Sultan III. Murâd, 1546-1595)⁶¹

* *

⁵⁸ Süleyman Çelebi, *Mevlid*, s. 12-18.

⁵⁹ Süleyman Çelebi, *Mevlid*, s. 30.; Bkz. İbn İshâk (151/768), *Sîretü İbn İshâk*, thk. M. Hamidullah, Konya 1981, s. 114 (no: 161)

⁶⁰ Cengiz, Halil Erdoğan-Eren, Gönül Hatay, *Rahmî-i Harpûtî Divanı*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1996, s. 26. (80-81. beyitler)

⁶¹ Yeniterzi, *Türk Edebiyatında Na'ıtlar*, s. 28.

*İslâmî'nin Mesnevî'sinden Hareketle Türk-İslâm Edebiyatında
Peygamber Tasavvurunun Tespit ve Tahlil İhtiyacı Üzerine*

Cenâb-ı Fahr-i Âlemdir zuhûr-ı Âdem'e bâis
Nebiyî-i pür-keremdir hâdisât-ı âleme bâis (Hüseyin Vassâf'tan - öl.
1929)⁶²

* *

Yazılmış idi levh ü kalem dahı yoğ-iken
Levh-i nübüvvet üstine nâmı Muhammed'un (Cem Sultan'dan)⁶³

* *

Özbek lider Şiban Han (915/1510) da, onun (a.s) evvel ve âhir nebî olduğunu dile getirdiği beyitlerinde bu mânâyı ifade etmeye çalışır:

Enbiyâlar evvelinde şâh idi
Âhirinde dağı sultân ol turur⁶⁴

Nûr-ı Muahammedî ile ilgili oldukça enteresan rivayetler Fütüvvetnâmelerde de geçmektedir. Bunlardan biri, Selmân-ı Pâk Fütüvvet-Nâmesi'dir. Eserin birinci bölümünde, berberlerin malzemelerinden olan bileyi taşı ve ustura ile alâkalı soru ve cevaptan oluşan bir anlatım şu şekildedir:

“**Bâb:** Eger **su'âl** iderlerse: Ustura ve taş kimden kaldı / ve anun demüri ve ağacı nereden geldi ve nereden kal / dı ve ol taş ne asıl taş / idi ve kaç yıl oldı yaradılalı? **Cevâb:** ...Rivâyet olunur ki/ *ol tiğ ve taş Rasûl Hazreti dünyâyâ / gelmeden üç bin yıl evvel yaradılmışdır. Hazret-i âdem aleyhisselâmun başını ol tiğ ile tıraş itdiler...ve illâ âlemde tıraş olunan / âdem peygamber aleyhisselâmun başı idi.* Eger **su'âl** itseler ki: / tiğün ve taşun beyânı nitidir? **Cevâb:** Şöyle rivayet olunur ki, tiğün ve taşun / beyânında on iki nesne bilmek lâzımdır: *Evvel* tiğ ve taş neden hâsil oldı?...**Cevâb-ı tafsîl:** *Evvel:* Taş ve tiğ Hazret-i / Âdem'ün nûr-ı

⁶² Kurnaz, Cemal -Tatçı, Mustafa -Kasap, İsmail, *Hüseyin Vassâf* (Hayatı-Eserleri ve Şiirlerinden Seçmeler, Akçağ, Ankara 1999, s. 44.

⁶³ Ersoylu, *a.g.e.*, s. 11; ayrıca bkz. *a.g.e.*, s. 15. (V/3-4. beyitler)

⁶⁴ Karasoy, Yakup, *Şiban Han Dîvânı*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1998, s. 68., dağı=dahi

berkinden hâsıl olmuştur. / *Ol nûr dahı Hazret-i Muhammed Mustafa'nun sallallahu aleyhi vesellem nûrından yarılma idi.*”⁶⁵

Bir diğer örnek, Şeyh Seyyid Hüseyin İbn-i Şeyh Seyyid Gaybî (Fatih Sultan Mehmed devrinde (1451-1481) hayatta)'ye ait *Şeyh Seyyid Hüseyin Fütüvvet-Nâmesi*'nde yer almaktadır. Burada şöyle denilmektedir: “Muhammed Mustafa, Âdem (a.s)'in bağında idi. Melâikeler saf saf Âdem peygamberin ardında el bağlayup tururlar idi. Âdem (a.s) bu halden müteallim olurdu. Bir gün Cebra'il (a.s)'den su'al itdi: yâ karındaşım, bu melâikeler niçün böyle iderler, karşumuza gelmezler? Cebra'il ayıtdı: Yâ Âdem, bağındaki Muhammed Resûllah nûrına izzet ve ta'zim iderler. Ana karşı dururlar. Çün Âdem (a.s) bu sözi işitdi, münacat itdi. Ayıtdı: İlâhî, seyyidî ve Mevlâî, dilerem kim, Habib'inün nurı önüme gele. Hak ta'âlâ emriyle nûr alınca geldi. Ferişteler dahı karşısına geldiler. Amma nurı kendi mu'ayene görmezdi. Yine münacât itdi. Ayıtdı: İlâhî, dilerem ben dahı ol nurı muayene ve müşahade idem. Hak ta'âlâ hacetin reva kılup Cebra'il'i gönderdi, tâ Âdem'e bir fi'l ta'lim ide kim, ol nûrı müşahade ide.

Pes Cebra'il (a.s) Allah ta'âlâ emriyle Âdem peygambere gelüp Hak ta'âlâ selamun yetürdi. Ayıtdı: Ya Âdem, gerek kim şehâdet parmağın dikesin lâ ilahe illallah Muhammedü'rresûllah diyesin, hemân muradın hasıl ola, ol nurı müşahade kılâsin. Âdem (a.s) öyle kıldı. Nûr-ı Muhammed Mustafa (sav) Allah ta'âlâ'nun emriyle Âdem peygamber'ün alnından kalkup şehadet parmağı üzerine kondı, tecellâ kıldı. Âdem (a.s) müşahade kıldı. Derûnî cûşa gelüp bî-ihtiyar ayıtdı: “Esselatu vesselâm aleyke ya Resûlullah” çün Âdem salavat getürdi, nûr ziyade fer bulup yalkındı. Âdem müşahade kılup sefâ iderdi.

Ammâ bakıyye kalmışdı ayıtdı: Ya karındaşım Cebrâ'il, bu alnumda kalan bakıyye nûr, ne nûrdur? Cebrâ'il ayıtdı: Yâ Âdem ol nûr, Muhammed'ün (yârları) nûrındır. Ol nûr ıssıları Muhammed'ün vezirleri olsa gerek.

⁶⁵ Torun, Ali, “Selmân-ı Pâk Fütüvvet-Nâmesi”, *Afyon Kocatepe Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, c. II, sayı. I, Nisan 2000, s. 13-14.: (Not: Metindeki bazı cümlelerin altları önemine binâen tarafımızdan çizilmiştir.)

*İslâmi'nin Mesnevî'sinden Hareketle Türk-İslâm Edebiyatında
Peygamber Tasavvurunun Tespit ve Tahlil İhtiyacı Üzerine*

Âdem (a s) ayıttı: Dilerem ol nûrları dahı müşahade idem. Cebrâ'il didi: Parmakların aç. Âdem (a.s) Parmakların açdı. Ebubekr nûrı baş parmağa geldi. Ömer nûrı orta parmağa geldi. Osmân nûrı yanındığı parmağa geldi. Ali nûrı küçük parmağa geldi.”⁶⁶

Kaydetmek gerekir ki, bu edebiyat içerisinde - rivayet malzemesinden mülhem - Allah'ın yarattığı ilk şey olarak nûr-ı Muhammedî'nin yanı sıra, Hz. Peygamber'in ruhu, akıl ve kalem de yer almaktadır. On dokuzuncu asır mutasavvıf şairlerinden Salih Baba bunu en güzel şekilde şu mısralarında dile getirir:

“Evvelü mâ halakallâhu rûhî” dedi Resûl
Akl-ı evveldir Muhammed akl-ı küllün mazharı
Hem sahîh ahbârla buyurdu hadîs-i kudsî ya
“Evvelü mâ halakallâhu lî-akl”u sâhib-i haya
Hem buyurdu “Evvelü mâ halakallâhu 'l-Kâlem”
“Sûre-i Nûn ve 'l-Kalem”den anlayıp kıl fehmi ya⁶⁷

Günümüz şairlerinden Bahaettin Karakoç ta “Sen ki...” şiirinin bir bölümünde nûr-ı Muhammedî düşüncesini işleyenler arasında yerini alır:

SEN Nursun ezel-ebed;
SEN aşksın, SEN hep rahmet⁶⁸

⁶⁶ Nakleden: Torun, Ali, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-Nâmeler*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998, s. 264-5; Ayrıca bu anlamda bir başka fütüvvet-nâme örneği için bkz. Torun, *a.g.e.*, s. 302-303.

⁶⁷ Kuyumcu, Fehmi, *Salih Baba Divânı*, Gaye Matbaası, Ankara 1979, s. 50.; Mütevâtir hadislere dair kaleme alınmış bir eserde yer bulabilmiş rivayetler arasında Allah'ın ilk olarak yarattığı şeyler de sıralanır!. Buna göre, -kimilerine göre-; a) Nûr-ı Muhammedî, b) Arş, c) kamyş, d) kalem, e) levh-i mahfûz, f) su, g) ruh, h) akıl, Allah'ın ilk yarattığı şeyler olarak ortaya konur. Bkz. Kettânî, *a.g.e.*, s. 185 (H. No: 194); Goldziher, Ignaz, “Hadis'te Yeni Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar” (çev. Ömer Özsoy), *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVI/405-421.

⁶⁸ Karakoç, Bahaettin, “Sen ki...”, *Menzil*, Dolunay Yay., İstanbul 1991, s. 99. (nakleden: Çetişli, İsmail, “Tanzimat Sonrası Türk Şiirinde Hz. Peygamber”, *I. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, Isparta 20-21 Nisan 1998, s. 292.); Nûr-ı Muhammedî ile ilgili beyitler için ayrıca bkz. Eraydın, Selçuk, “Hakikat-ı Muhammediyye ve İlgili Beyitler”, *Diyanet Dergisi* (Peygamberimiz (s.a.s) Özel Sayısı), c. 25, sayı. 4, 1989, s. 131-143.

H. Peygamber'in teri ve bu terden yaratılanlar, (namazın farziyeti)

H. Peygamber öylesine güzeldir ki, İslâmî, Tâvus kuşuna⁶⁹ teşbih ile bu güzelliği ancak ifade edebilmiştir:

ahmedün vardı cemâli sevreti
benzer-idi tâvûsa hem sûreti⁷⁰

Allahu Teâlâ bu tâvus kuşu güzelliğindeki Peygamber'e bir ayna yaratarak kendisine verir. Bu aynanın adı; hayâ'dır. H. Peygamber, bu hayâ adlı aynaya bakıp ta kendi güzelliğini görünce şaşırıp utanır ve ter dökmeye başlar. İşte bu dökülen terlerden dört halife ve gökler yaratılır. H. Peygamber bu esnada aşka gelip şükür ile beş defa secde eder. Ve bu beş secde artık beş namaz olmuştur onun (a.s) için.

işbu sözler hak-durur kıl ihtiyâr
ol üçinci katreyi hak kudreti
hak yaratdı anda bir gözgü i yâr
andan oldu işbu osman hazreti

.....
dinle imdi işbu sırrı i veli
gel gör imdi kudret-i hak neyledi
rab'inci katreden oldu ali
mustafanun önine vaz' eyledi
ol bişinciden yaratdı gökleri
mustafa çünkü nazar kıldı ana
öter anda ışk eri bülbülleri

⁶⁹ Rivayet olunur ki; Tavus kuşu, cennette hayat süren çok güzel bir kuş idi. İblis'in cennete girişine yardımcı olduğu için Hz. Adem ve Hz. Havva ile beraber cennetten çıkarılmıştır. Bu suçuna ceza olarak, Allah, tavus'un ayaklarını ve sesini çirkinleştirmiştir. Bu sûretle, tüm güzelliğine rağmen ayaklarını gördükçe cennetteki halini anarak üzülecek ve ah çekecek, bu sefer de sesinin çirkinliğinden üzüntü çekecektir. Aşkî, bir beytinde şöyle der:

“Âlem-i ervâhda tâvûs-ı kudsiyken bu gün

Bâğ-ı dehre bâl açıp cevâlâna gelmişlerdeniz” (Ruhlar âleminde kudsi bir tâvûs iken, bu gün dünya bahçesine kanat açıp gezintiye gelmişlerdeniz.) Bkz. Pala, a.g.e., s. 73, 75.; Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyât*, D.İ.B. Yay., Ankara, t.y., s. 264.

⁷⁰ *İslâmî'nin Mesnevîsi*, s. 106. (300. beyit)

*İslâmî'nin Mesnevî'sinden Hareketle Türk-İslâm Edebiyatında
Peygamber Tasavvurunun Tespit ve Tahlil İhtiyacı Üzerine*

hüsni görübüni kaldı tana

.....

zıkr idiben tengriyi hoş birledi
ışka gelüb ahmed anda söyledi
utanuban altı katre derledi
şükr idib biş kerre secde eyledi
ol ki evvel katre-y-idi nitdi hak
çünkü ol biş secde kıldı orada
ol ebâ bekri kim andan itdi hak
biş nemaz oldu anuñün burada
ol ikinci katresinden de ömer
ol ecilden biş nemaz oldu hemân
andan oldu kılıcından kan tamar
her ki kılır lâ-cerem olur emân⁷¹

Şair İslâmî'ye göre, Hz. Peygamber'in hayâ adlı aynanın karşısında döktüğü terden bunların dışında başka şeyler de yaratılmıştır:

işbu cümle kâyinâtı hak çalab
yüz derinden hak teâlâ neyledi
mustafa derinden itdi anı heb
arşı kürsi gökleri halk eyledi
işid imdi kudret-i hak neyledi
levhile hem bu kalem kevkeb dahi
baş derinden hak melekler eyledi
hak çalab andan yaratdı i ahî⁷²

Buna göre Cenâb-ı Hak, Hz. Peygamber'in terinden kâinatı yaratmıştır. Başındaki terden melekleri; yüzündeki terden arş, kürsi ve gökleri, levh'i, kalem ve yıldızları yaratmıştır. Ancak bu terden yaratma işi hâlâ bitmemiştir; dahası vardır:

dinle imdi sana direm ışk eri
kudsile bu cümle mescidlerde kim

⁷¹ *İslâmî'nin Mesnevî'si*, s. 106-107. (304, 306-314, 316-318. beyitler)

⁷² *İslâmî'nin Mesnevî'si*, s. 107. (323-326. beyitler)

gögsi derinden idi mürselleri
bunları da kıldı andan ol hakim
ne kadar varsa nebiler canları
dahi gör kim neyledi ol hak çalab
hak çalab andan yaratdı anları
kaş derinden ümmetini kıldı heb
dahi salihler bu ilm ehli şehîd
dahı kuyrukı derinden neyledi
hak çalab andan yaratdı key işid
ehl-i küfri cümle andan eyledi
beyt-i ma'mûr kâ'be-y-ile ol gani
pâyı derinden yaratdı bil yiri
zahr-ı derinden yaratdı bil anı
yir içinde ne var-ise anları⁷³

Yukarıdaki beytlere göre; Hz. Peygamber'in göğsündeki terden nebî ve mürseller, salihler, ilim ehli ve şehidler; sırtının terinden Kâ'be ve mescidler; kaşının terinden ümmeti; kuyruk sokumu (veya kaba etinin) terinden ehl-i küfr ve ayağının terinden de yer ve yeryüzündekiler yaratılmıştır.

Bundan sonra Allah, Hz. Peygamber'e arkasına, önüne, sağına ve soluna bakmasını emreder. Nebî (a.s) da bakar ve dört yanında da nûr görür. Aslında bu nur, dört halifedir. Hz. Peygamber onları nur biçiminde görmüştür. Ve bunun üzerine Nebî (a.s) yetmiş bin (70.000) yıl Hak Teâlâ'yı zikr ile meşgul olur. Derken Allah, Hz. Peygamber'in nurundan enbiyâların nurlarını ve diğer ruhları yaratır:

mustafaya orada ol hak didi
imdi mustafa ne söyledi
arda öne saga sola bak didi
anda yitmiş bin yılı zikr eyledi
bakdı gördi dört yanında nûr durur

⁷³ *İslâmî'nin Mesnevîsi*, s. 107-108. (327-334. beyitler)

*İslâmî'nin Mesnevî'sinden Hareketle Türk-İslâm Edebiyatında
Peygamber Tasavvurunun Tespit ve Tahlil İhtiyacı Üzerine*

dahı anda hak çalab gör neyledi
bildüreyim ben bular kimler durur
enbiyâlar nûrını halk eyledi
bil-ki bunlar mustafanun dört yârı
işbu cümle enbiyâlar ışk eri
nûrıdı bil bunların zâtı varı
nûr-ı ahmedden durur bil-kim varı
.....
kudret-i hak neyledi anda giri
işbu cümle ruhları kıldı varı⁷⁴

İslâmî'ye göre, Cenâb-ı Hak ayrıca kızıl bir kandil yaratır. Bu arada, “kün” fermanıyla daha önce bir nûr olarak yarattığı Hz. Peygamber'i, bu sefer insan sûretinde bir daha yaratır. Kızıl kandili bir ağaca asar ve Hz. Peygamber'i bu kandilin içine koyar. Hz. Nebî (a.s) bu haldeyken Allahu Teâlâ'nın cemâliyle müşerref olur, burada namaz kılar ve O'na (c.c) niyazda bulunur. Nûr-ı Ahmed'den yaratılan ruhlar gelip Hz. Peygamber'i bu hal içindeyken ziyaret ederler. Bu ziyaretleri esnasında Hz. Peygamber'i çevreleyen ruhlar yüz bin (100.000) yıl burada tesbihte bulunurlar. Daha sonra Hak Teâlâ onlara Hz. Peygamber'e bakmalarını emreder. Bu şekilde Hz. Peygamber'e bakan ruhların her biri, onun (a.s) bir yerini, uzvunu görürler. Bu gördükleri uzva nispetle de meslekler edinirler:

dahı gör kim hak çalab bil neyledi
kılur idi orada bil o nemaz
kudretinden anda kandil eyledi
hem iderdi tengriye anda niyâz
bir aceb kandilidi bellü beyan
dinle imdi işbu canlar nitdiler
levni kızıldur ânun sen bil 'ayan
ahmedi anda ziyaret itdiler

⁷⁴ *İslâmî'nin Mesnevîsi*, s. 108. (335-337, 339-342. beyitler)

hak teâlâ “kün” diyüben söyledi
cümle ervâh diriliben vardılar
mustafayı bir dahı halk eyledi
mustafayı çevre alıb turdılar
tâvus iken neyledi gör ol gani
anla imdi işbu sırrı i veli
sûret-i âdemde kıldı bil anı
anda tesbih itdiler yüz bin yılı
asdı kandili agacda bil i şah
.....
mustafayı kod içinde padişah
gör ki ervâhları hak neyledi
hak cemâlin orada görmişidi
mustafaya bakmağı emr eyledi
iki ayak üzere turmuşidi
çünkü bunlar mustafaya bakdılar
her birisi bir yirini gördiler⁷⁵

Hz. Peygamber’e bakan bu ruhlardan, onun (a.s) başını görenler sultan; alnını görenler adalet sahibi padişah; kaşını görenler nakkâş; gözünü görenler Kur’ân ehli; kulağını görenler Hakk’ı duyan; burnunu görenler attâr; iki yanağını görenler hayır yapan akıl sahibi; dudaklarını görenler vezir; ağzını görenler iyi, güzel bir kul; dişini görenler iyi ahlâk sahibi; dilini görenler haberci; sakalını görenler hak yolunda mücahid; boğazını görenler vâiz ve müezzin; boynunu görenler tâcir; göğsünü görenler müctehid; iki pazısını görenler seyyâh ve süngü veya mızrak yapan; sağ pazısını görenler kan alıcı; sol pazısını görenler cahil; iki elini görenler cömert; iki elinin üstünü görenler cimri; sağ elinin içini görenler sarraf ve yan kesici; sol elinin içini görenler kile ölçen ölçücü; iki el parmağını görenler yazıcı; sağ el parmağını görenler boyacı; sol el parmağını görenler terzi; sol el parmağının üstünü görenler örse çekiç vuran, demirci; sırtını görenler Hakk’a bağlı; karnını

⁷⁵ *İslâmî'nin Mesnevîsi*, s. 109. (349-358, 361-362. beyitler)

*İslâmî'nin Mesnevî'sinden Hareketle Türk-İslâm Edebiyatında
Peygamber Tasavvurunun Tespit ve Tahlil İhtiyacı Üzerine*

görenler kanaatkâr; yanlarını görenler gazi; dizlerini görenler çok secde eden; iki ayağını görenler avcı; ayaklarının altını görenler postacı; gölgesini görenler çalgıcı, türkü söyleyen olmuştur. Baktığı halde görmeyenler ise kâfir olurken, hiç bakmayanlar da tanrılık davasına kalkışanlar olmuşlardır.

ol-ki anda başını gördi hemân
ol-ki gördi anda iki elini
bunda sultan oldu anlar bî-gümân
ol sahidür tengri virdi yolını
ol kavüm kim anda alnın gördiler
iki el üstini gören kişi
adl idici padişahlar oldılar
bahil oldu yaramaz anun işi
ol-ki kaşın gördi anda bil i yâr
şol kavüm sag eli için gördiler
oldı nakkâş nakşı kıldı ihtiyâr
geldiler sarrâf u tarrâr oldılar
ol-ki gözün gördi bakdı orada
sol eli için gören hak neyledi
oldı kur'ân ehli anlar burada
kîle ölçen ölçüciler eyledi
şol kişi-kim bakdı gördi kulagın
ol-ki gördi iki el barmagını
hakka sâmi oldu virdi dilegin
yazıcılar oldılar sen bil anı
ol-ki bakdı burnını gördi 'ayân
her ki sag el barmagını gördiler
geldi bunda oldu attâr bil beyân
boyacıdur boyacılık kıldılar
iki yanagın görenler noldılar
şol ki sol el barmagın gördi i yâr
hayr idici akl eyesi oldılar
derziligi kıldı anlar ihtiyâr

ol kavüm kim leblere oldu nazir
derzi oldılar burada ber-karâr
bunda gelüb oldılar anlar vezir
ton dikerler halkun işine yarar
ol-ki agzın gördi anda zihî kul
sol elinün barmag üstün göreni
sâyimü'd-dehr oluban oldu kabûl
oldur ahi örse çeküc uranı
şol ki dişin gördi anda i kişi
ol-ki zahrın bakdı gördi orada
hulk eyesi oluban bitdi işi
hakka münkad oldu geldi burada
ol-ki dilin gördi söyler kâl ü kîl
şol ki batnın gördi anda i veli
ol haberci oldu bunda bellü bil
bil kanâ'atdüt ânun dâyim yolu
şol ki anda bakdı gördi sakalın
ol-ki gördi yanlarını bakıcak
hak yolunda ol mücahiddür yakın
oldı gazi bunda gelüb çıkıcak
ol-ki gördi ol bogazın orada
ol kavüm kim anda gördi dizlerin
vâ'iz oldu hem mü'ezzin burada
secdesi çok yire koyub yüzlerin
şol-ki boynın gördi anda yâ imâm
ol-ki gördi anda iki pâyını
tâcir oldu hiç dahı kılmaz arâm
avcı oldu elin'alı yayını
ol-ki gögsin gördi anda key işid
şol-ki gördi pâylar altın ber-karâr
gelibenün oldu bunda müctehid
peyik oldu yirde eser bil i yâr

*İslâmî'nin Mesnevî'sinden Hareketle Türk-İslâm Edebiyatında
Peygamber Tasavvurunun Tespit ve Tahlil İhtiyacı Üzerine*

şol-ki bâzûsın gördi hemân
gölgesin gören kişiler geldiler
oldı seyyâh hem sünücü bî-gümân
çalıcılar ırlayıcı oldılar
ol-ki gördi anda sag bâzûsını
ol kişi-kim bakdı anda görmedi
kan alıcı oldu gör yazusını
kâfir oldu dîne kâyim turmadı
şol-ki sol bâzûsına kıldı nazar
şol-ki bakmadı orada ol pelîd
bunda geldi câhil oldu it hazer
tengrilik da'vasın itdi ol kel it⁷⁶

Yukarıda kaydettiğimiz beyitler ışığında, İslâmî mahlaslı şairin, *Mesnevî*'sinde, hayalî ve mitolojik unsurların yanı sıra, uydurma rivayetleri kaydeden eserlerde dahi neredeyse yer almayan rivayetlere yer verdiği söylenilebilir. Ancak kaydetmek gerekir ki, bu tarz unsurlara rağmen İslâmî, mezkûr bu eseriyle, bir aşk heyecanı içerisinde, söylediklerinin sıhhatinden ziyade, insanların dinî hislerini galeyana getirici hikâyelerle onların daha bir dine sarılmalarını arzulamaktadır. Aynı mânâda olmak üzere Ünal, sûfiler ile ilgili değerlendirmesinde şöyle der: “Bilindiği gibi İslâm tarihi boyunca bazı Sûfiler, insanları iyiliğe teşvik, kötülükten sakındırma ve güzel ahlâkı yayma amacıyla hadis uydurmuşlar; pek çoğu da, rivayetlerin sıhhatinden çok, onların, sohbet ve vaazlarında güttükleri amaçlara hizmet ediyor olmasını yeterli görmüştür.”⁷⁷ Bu

⁷⁶ *İslâmî'nin Mesnevî'si*, s. 109-111. (363398. beyitler); Bu tarz yaklaşım fütüvvet geleneğinde de kendisini bariz şekilde gösterir. Bunun sebebini ise Torun, şöyle izaha etmektedir: “Fütüvvet geleneği bütün iş kollarını dinle izah etmiştir. Ölçü olarak da dini esas almıştır. Aşağı yukarı denilebilir ki, bütün iş kolları “Allah Adem'e bütün isimleri ve eşyanın adlarını ve ne işe yaradıklarını öğretti” (Bakara, 2/31) meâlindeki âyetin tefsirine dayanır. Bunlarla ilgili anlatılanlar bu âyetin tefsirinden çıkarılır. Buna göre insanların hangi işle meşgul olacağı Elest Meclisi'nde Hz. Muhammed nurunun yaratılmasıyla birlikte takdir edilmiştir.” Bkz. Torun. *a.g.e.*, s. 120.

⁷⁷ Ünal, İ. Hakkı, “Bir Tasavvuf Şairi Ahmedî'nin Hadis Kültürü”, *İslâmiyât*, c. 2, sayı. 3, Ankara 1999, s. 200.

meyânda zikretmek gerekir ki, İslâmî'nin “ehl-i sünnet itikadını” eserine naksettiğini ve buna bağlı olarak dînî bilgisinin “yeterli” olduğunu söyleyen nâşirlerinin bu ifadeleri aslında daha önce söylediğimiz üzere, “halk İslâmî”nin da boyutlarını göstermesi açısından dikkate değer bulunmalıdır.⁷⁸

Eserde; yaratılıştan bahseden (ki buna nûr-ı Muhammedî, Hz. Peygamber'in teri gibi hususlar da dahil) konular dışında, yıldızlar, ölüm, melekler, kabir, münker ve nekir, kıyamet, cennet, cehennem, miraç, Burak, huriler, cennet ırmakları, sırat, münafıklar, Ashab-ı Kehf, vs. pek çok konu, oldukça ilginç tasvirler ile okuyucusuna sunulmaktadır. Ki bu konuların işlenişi de, örneklerini zikrettiklerimizden pek de farklı değildir. Hiç de azımsanamayacak bir bölümü, İsrâîlî ve uydurma rivayetler, mitolojik tasvir ve hikâyelerden ibarettir. Bununla birlikte bu haberlerin kaynaklarının neler olduğu meselesinde, üzülererek söylemek gerekir ki, İslâm kültür mirasımızı teşkil eden eserlerin mevcudiyetini inkâr edememekteyiz. İslâmî Türk edebiyatımız içerisinde geçmişten bugüne, dîne dair rivayet malzemesinde sahih-sakîm, İsrâîlî-mevzû, mitoloji vs. demeden alınıp işlenen, bir aşk! ve muhabbet! cehdiyle ortaya konulan nice eser, ne yazık ki aslında eleştirel zihniyetten mahrumiyetimizin izlerini de apaçık görebilme imkânını bizlere bahşetmektedirler.

İslâmî'nin Hz. Peygamber'in terinden yaratıldığını nazmettiği onca varlığa rağmen, bunlar arasında örneğin “gülü” görememiştik. İslâmî Türk edebiyatının meşhur sîmâsı Âşık Paşa (1272-1333) bir mesnevîsinde bunu da dile getirir:

Âlnı dârından gül ü reyhan biter
Sözi cümle 'âleme rahmet yiter⁷⁹

Gerçek şu ki, kültür ve edebiyatımızda çok önemli bir yere sahiptir gül motifi. “Gül değişik yönleriyle, sevgili için bir sembol olarak kabul edilmiştir. Şairlerimizin şiirlerinde gül, sevgilinin; bülbül ise âşığın sembolü olarak

⁷⁸ Krş. *İslâmî'nin Mesnevîsi*, s. XX. ve 3.

⁷⁹ Levend, Âgâh Sırrı, “Âşık Paşa'nın Bilinmeyen İki Mesnevîsi”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, Ankara 1953, s. 233. (123. beyit)

*İslâmî'nin Mesnevî'sinden Hareketle Türk-İslâm Edebiyatında
Peygamber Tasavvurunun Tespit ve Tahlil İhtiyacı Üzerine*

geçmektedir...Gül, çiçekler sultanı olarak kabul edilmiş..”⁸⁰tir. “Hz. Peygamber de, gerek hilye ravileri tarafından, gerekse şairlerimiz tarafından birçok yönüyle güle teşbihle anlatılmıştır. Âdetâ dînî edebiyatımızda gül, Hz. Muhammed (s.a.s)’ın sembolü olmuştur.”⁸¹ “Hilye ile ilgili rivayetlerde Hz. Peygamber’in yüz rengi ezherü’l-levn yani kırmızıya meyl eden gül renginde tavsif edilmiştir. O sadece yüzü ile ilgili değil, hemen hemen bütün organları ile ilgili olarak güle teşbih edilmiştir. Onun yüzü gül gibi güzeldir. Gül sahip olduğu güzelliği, ona olan nisbeti dolayısıyla kazanmıştır. En değerli gül, gül-i ra’nâ Hz. Peygamber’in cemâlidir.”⁸²

“Gül-i ra’nâ cemâl-i Mustafâ’dur
Dehân-ı gonca-ı bâğ-ı safâdur” (Nesîmî)

Hâkânî (1015/1606) de, Hz. Peygamber terlediğinde gül yüzünde terlerin jale gibi olduğunu ve gül yaprağına benzeyen yüzünün hoş koktuğunu söyler.

“Arak âlûd olıcak ol Sultân
“Berk-i Gül gibi o rûy-ı nîgû
Gül-i pür-jaleye benzerdi hemân”⁸³
Terledügince olurdu hoş-bû”⁸⁴
* *

Hak anı ögdi yaratdı sevdi habîbüm didi
Yir yüzinde cümle çiçek Mustafâ’nun teridür (Yunus Emre’den)⁸⁵

Günümüzde de Kutlu Doğum Haftası etkinlikleri çerçevesinde Peygamberimizin doğum günü, “*Sevdiklerinize bir gül verin!*” sloganıyla “*Gül Günü*” olarak ilan edilmiştir.⁸⁶

⁸⁰ Güngör, Zülfikâr, *Türk Edebiyatı’nda Türkçe Manzum Hilye-i Nebevîler ve Nesîmî Mehmed’in Gülüstân-ı Şemâil’i* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2000, s. 30-31.

⁸¹ Güngör, a.g.t., s. 31.

⁸² Güngör, a.g.t., s. 120.

⁸³ Hâkânî, *Hilye-i Hâkânî*, Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniyye 1317, s. 14

⁸⁴ Hâkânî, *Hilye-i Hâkânî*, s. 15.

⁸⁵ Bkz. Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na’t*, s. 275.

⁸⁶ Bkz. *Haber Bülteni* (Türkiye Diyanet Vakfı), sayı: 62, Mart-Nisan 1999

Aşğın maşûkunu en güzel sıfatlar ile yâd etmesi normal karşılanır, hatta bu sevginin bir gereği olarak da kabul edilebilir. Ona ister “zûlf-ü siyâhım” desin, isterse “ceylan bakışım” ya da ister “nûr-ı çeşmim” isterse onu bir gül narınlığı ve estetiğinde hayal ederek, incitmek korkusuyla koklamaya kıyamadığı bir “gül-i ra'nâ”. Her ne sûretle olursa olsun, bunlar hem hoş karşılanır, hem de sevgisine hürmet edilir. Ancak ma'şûk Hz. Peygamber olursa, ona (a.s) duyulan aşk ve muhabbetin dile getirilişinde, Kur'ân ve sahîh sünnetin ortaya koyduğu Peygamber tasavvurundan uzaklaşıldığı ve hatta Peygamber'in abartılı bir üslûp ile tasviriyile “insanüstü”leştirilerek “örneklığı” tabir caizse “buharlaştırıldığında”, burada artık daha bir dikkat ve ibretle düşünmek gerektiği kanaatindeyiz. Ancak ifade etmek gerekir ki, bu anlayışın referansları da, yine ona (a.s) nispetle hadis (!) olarak kitaplarımıza geçen rivayetlerdir. Sahih olmadığına dair kayıtlı Aclûnî (1087-1162/1676-1748)'nin kaydettiği bir rivayet aynen şöyledir: “Beyaz gül Nebî (a.s)'ın terinden, Kırmızı gül Cibrîl'in terinden ve sarı gül de Burak'ın terinden yaratılmıştır.”⁸⁷

Hz. Peygamber'in gölgesi

“Ey nuru Hüda Küntü Kenzin esrarı, Esselatü vesselamü ya Muhammed Mustafa” (Seyyid Mustafa Güvenç Dede'den)⁸⁸ mısralarında bir kez daha ifade olunduğu üzere Hüdâ'nın (c.c) nûrundan olan Hz. Peygamber, bu anlayışın tabii bir sonucu olarak da ‘bizzat nûr’ olarak âlem-i şehâdettedir artık.

⁸⁷ Aclûnî, *a.g.e*, II/303 (H. No: 2896); Aliyyu'l-Kârî, *a.g.e*, s. 151 (H. No: 103); 361 (H. No: 571); Aliyyu'l-Kârî'nin kaydettiği bir rivayet de ise şöyle denilmektedir: “İsrâ gecesi semâyâ çıkarıldığım da, yeryüzüne terimden düştü. (Bu terden) gül yetişti. Benim kokumu koklamak isteyen, gülü koklasın!” bkz. *a.g.e*, s. 361 (H. No: 571); Gülün sanat ve edebiyattaki yerine dair bkz: Dündar, Abdulkadir, *Türk Sanatında Gül Motifi* (Basılmamış Doktora Semineri), Ankara 1995; Göksoy, Hasan Âli, “Türk Estetiğinde Gül”, *İlgi*, sayı. 102, İlkbahar 2001, s. 8-11.; Hz. Peygamber'in teri ve bundan yaratılanlara dair rivayetlerin değerlendirmesi için bkz. Bağcı, H. Musa, *Hz. Peygamber'in Beşeri Yönü*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1999, s. 221-230.

⁸⁸ Tuğcu, *a.g.e*, s. 89.

*İslâmî'nin Mesnevî'sinden Hareketle Türk-İslâm Edebiyatında
Peygamber Tasavvurunun Tespit ve Tahlil İhtiyacı Üzerine*

“Nurdur baştan başa şemsi duhadır sevdiğim
Ahmedi Mahmudu Muhammed Mustafa'dır sevdiğim” (Âşıkî'den)⁸⁹
Buna göre, bir 'nûr'un gölgesinin olmayacağı da izahtan vârestedir gayrı.
Kaametın ey bûstan-ı lâmekân pîrâyesi
Nûrdan bir servdir düşmez zemine sâyesi (Zâtî'den)
* *
Zılli yere düşmese revâdır
Ol yerlere konmıyan hümadır (Riyazi'den)
* *
Nahl-i bîzıl-lü mısra-ı nâyâb
Kaddine sâye irtibat idemez
Ne nazîre kabul ider ne cevab
Zulmet-u nûr ihtilât idemez (Sabit'ten)⁹⁰
* *
Yüriyicek gölgesi düşmez yire
Fakr eydür buncılayın kim göre (Âşık Paşa'dan)⁹¹
* *
Evvelâ ol kim mübârek cisminün
Nûr idi başdan ayağa göğdesi
Gölgesi düşmezdi yire resminün
Bu ayândur nûrun olmaz gölgesi
Gölge zulmetden düşer hod her yire
Nûrdan gölgeyi göz kanda göre (Süleyman Çelebi'den)⁹²
* *
Başdan ayaga nûr-ıdî zât-ı hamîdesi
Düşmezse tân mı yire zılâlî Muhammed'ün (Cem Sultan'dan)⁹³
* *

⁸⁹ Tuğcu, *a.g.e.*, s. 88.

⁹⁰ Beyitler için bkz. Levend, Âgâh Sırrı, *Divan Edebiyatı*, İstanbul 1984, s. 127-128.

⁹¹ Levend, “*Âşık Paşa'nın Bilinmeyen İki Mesnevîsi*”, s. 233. (127. beyit)

⁹² Süleyman Çelebi, *Mevlid*, s. 38.

⁹³ Ersoylu, *a.g.e.*, s. 9.

Eyledi kaddin misâl-i sâyeden vâreste Hak
Vahdete isbât-ı hüccetdir cemâl-i Mustafâ (İffet Bursevî'den)⁹⁴

* *

Sâyenin sâyesini vech ile olmaz teşhis
Nola bî zıll-isen ey mihr-i sipîhr-i temkîn (Yârî'den)

(Gölgenin gölgesini bir vasıtayla teşhis etmek mümkün değildir. Ey temkin ehli olan semân güneşi! Sen gölgesiz isen bunda şaşılacak ne var?)⁹⁵

Hz. Peygamber'in doğumu esnasında vukû' bulan hadiseler

Bu edebiyat içerisinde, Hz. Peygamber'in doğumu esnasında görüldüğü rivayet olunan olağanüstü haller de dile getirilmiştir. Kısra'nın sarayının yıkılması, Mecûsîlerin bin yıldır yanmakta olan ateşlerinin sönmesi, Save gölünün kuruyup Semâve vadisinin sular altında kalması, putların yerle yeksân olması bunlar cümlesindedir.

Sadme-i kahr ile Hind-ü Acem'de o şehin
Sümenâtıyla yere geçti revâk-ı Kısra (Nazîm'den)⁹⁶

* *

Söyündürdü ocağın dûde-i âteşperestânın
Safa-yi meşrebin gördükte ol serçeşme-i nûrun
Olup kül öksüzü düştü revâk-ı garka-i Kısra
Hicabından zemine geçti oldu Sâve nâpeyda
Semâve âb-ı rû-yi şevkine âzad olup çıktı
Ki bin yıl çekti habs-i tenknâ-yi sîne-i gabrâ⁹⁷

* *

Hem kilîsâlar dahı yıkıldı çok
Sâve bahri yire geçdi serteser
Kaldı altında keşişler oldu çok

⁹⁴ Bkz. Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, s. 300 vd.

⁹⁵ Eraydın, Selçuk, "Divan Edebiyatında Peygamber (S.A.)'in Mu'cizeleri", *İslâm Medeniyeti*, 4/12, 1979, s. 8-9.

⁹⁶ Beyit için bkz. Levend, *Divan Edebiyatı*, s. 126.

⁹⁷ Beyit için bkz. Levend, *Divan Edebiyatı*, s. 126.

*İslâmi'nin Mesnevî'sinden Hareketle Türk-İslâm Edebiyatında
Peygamber Tasavvurunun Tespit ve Tahlil İhtiyacı Üzerine*

Kimse anda bulmadı sudan eser
Tâk-ı Kısra öyle çatladi katı
Ol mecûsiler odı kim var idi
K'ışidenün gitdi akl u tâkatı
Nice yıllar idi kim yanar idi
Ana taparlar idi ol kavm-i şûm
Hiç olup ol od söyüdü sanki mûm⁹⁸

* *

Bedrün tecelli kıldığı şeb-i âfitâb-vâr
Tâk-ı sarây-ı Kisrevi çâk oldu Hüsrevâ

(Ey Hükümdar, senin güzellik ayının güneş gibi ortaya çıktığı gece Kısra'nın sarayının kubbesi çöktü!)⁹⁹

* *

Ol doğucak putlar oldu ser-nigûn
Cümle putlar serveri oldu zebûn (Âşık Paşa'dan)¹⁰⁰

Dahası, Hz. Peygamber'in doğduğu o gün, Kâ'be Hz. Peygamber'in doğduğu evi yedi defa tavaf etmiş, Ceyhun ve Fırat nehirlerine ilaveten Zemzem de coşup taşmıştır!:

Ka'be kapuna yüzün sürdi Safâ vü Merve hem
Cûşa geldi mâ-i Zemzem âb-ı Ceyhûn u furât (Hâşimî'den)¹⁰¹

Hz. Peygamber'i bulutun gölgelemesi

Bir diğer anlayış, Hz. Peygamber çocuk yaştaiken dışarı çıktığında, başı üstünde o nereye gitse beraberinde giden bir bulutun varlığıdır. Ki bu bulut onu sıcağın hararetinden korumaktadır.¹⁰²

⁹⁸ Süleyman Çelebi, *Mevlid*, s. 34.

⁹⁹ Burmaoğlu, H. Bilen, *Bursalı Lami'î Çelebi Divanı'ndan Seçmeler*, Kültür Bakanlığı Yay., I.bsk., Ankara 1989, s. 30-31.

¹⁰⁰ Yeniterzi, *Türk Edebiyatında Na'tlar*, s. 2.; ser-nigûn =başaşağı olmuş, ters dönmüş; zebûn =zayıf, âciz

¹⁰¹ Bkz. Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, s. 287.; Ayrıca bkz. Refî-i Âmidî, *a.g.e.*, s. 124 (beyit no: 46)

İtse nola ana sâyebânî

Günden sakınur sehab anı (Riyazi'den)

* *

Nola bir pâre ebri başı üzre sâyebân itse

Güneşten sakınur kendü Habîbin Hazret-i Mevlâ (Sabit'ten)

* *

Nola olsa nigâhbanı sehab

Penbe içinde saklanur dūr-i nâb (Sabit'ten)¹⁰³

* *

Hem mübârek başı üzre her zaman

Her nire varsa bile varurdu ol

Bir para bulut olurdu sâyebân

Başı üzre dâimâ tururdu ol

Anı kullukçı komışdı ana Hak

Ahmed'i Hak nice saklar yahşı bak¹⁰⁴

* *

Her nereye gitse o şems-i cihân

Ana baş üzre yir iderdi Nebî

Gökde sehâb olur idi sâye-bân

Süre-i Tâ-Hâ'da olan med gibi (Yahya Bey'den)¹⁰⁵

Ve diğerleri..

Hiz. Peygamber'in sünnetli ve göbeği kesilmiş olarak doğduğu; iki kürek kemiği arasında, kalbinin tam hizasında bir nübüvvet mührünün yer aldığı;

¹⁰² Bu tarz bir rivayetin kaynağı olarak bkz: İbn Hişâm (218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. M. es Sakkâ, İ. el-Ebyârî, A. Şelebî, I-IV, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, II.bsk., Beyrut 1997, I/218.

¹⁰³ Beyitler için bkz. Levend, *Divan Edebiyatı*, s. 128.; Hiz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicretinde, Medine'ye vâsıl olduğunda, Hiz. Ebû Bekr'in kendisini güneşten gölgelediğine dair bir rivayet için bkz. Halife b. Hayyât (240/854-855), *Târîhu Halife b. Hayyât*, (çev. Abdulhalik Bakır), Ankara 2001, s. 79-80.; İzmirli İsmail Hakkı da bulutun Hiz. Peygamber'i gölgelemesi ile ilgili haberleri münker olarak niteler. Krş. İzmirli, *Siyer-i Celile-i Nebeviyye*, sadeleştiren: İ.Hakkı Uca, Esra Yayınları, İstanbul 1996, s. 115-116.

¹⁰⁴ Süleyman Çelebi, *Mevlid*, s. 38.; kullukçı=bekçi, nöbetçi

¹⁰⁵ Bkz. Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, s. 300.

*İslâmi'nin Mesnevî'sinden Hareketle Türk-İslâm Edebiyatında
Peygamber Tasavvurunun Tespit ve Tahlil İhtiyacı Üzerine*

uyurken de uyanıkmişçasına işitmesi; karanlık gecelerde göğsünden çıkan bir nûrun yolu aydınlatması; ağaç, taş ve hayvanlarla ilgili mu'cizâtı; Hz. Peygamber'in bereketiyle yemeğin artması; parmaklarından suların akması; ayı ikiye yarması; ölüyü diriltme mucizesi; gaybdan haber vermesi; Güneşi geriye döndürmesi; hicreti esnasında gizlendikleri mağaranın ağzında peydahlanan örümcek ve güvercin mucizesi; ümmîliği, gazveleri, hicreti, vefatı ve daha pek çok konu Türk İslâm edebiyatının manzum ve mensûr eserlerinde işlenmiştir.

Meselâ Süleyman Çelebi'nin Mevlid'inde bu hususlardan bazıları şu şekilde işlenmiştir:

Uyanuk iken nice işitse ol

Eyle işidürdi uyurken Resûl

* *

Sadrı nûrından karanu giceler

Yolda yürürdi yiğitler kocalar

* *

Hem nübüvvet mühri anun zahrındadı

Halkı ol mühr ile Hakk'a ündedi

* *

Derlese güller olurdu her deri

Hoş dererlerdi derinden gülleri¹⁰⁶

* *

Diğer şairlerimizden de örnek kabîlinden şu mısraları alıntılatabiliriz:

Nice Tevrîf'ten ol itdi ahbâr

Ne mu'cizeler kim itmişdür ayân ol

Ki hayrân kaldılar sözine ahyâr

Ne işler gaybdan kıldı beyân ol (Ahmedî'den)¹⁰⁷

* *

Nefes-i pâki virürdi mürdeye cân

Segi söyletdi bî-dehân u zebân (Hâletî'den)¹⁰⁸

¹⁰⁶ Süleyman Çelebi, *Mevlid*, 39-40; ündemek=çağırarak, davet etmek

¹⁰⁷ Bkz. Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, s. 298.

* *

Mihr-i döndürdün yolından mâhı itdün sîne-çâk
Mu'cizâtun söylenür kişver-be-kişver rûz u şeb (Fehîm-i Kadîm'den)¹⁰⁹

* *

Serverâ yirden göğe hükmün revân olduğına
Şâhid-i âdil degül mi mu'ciz-i şakka'l-kamer (Zâfî'den)¹¹⁰

* *

Mu'cizâtın şerh edersem bî-şumâr
Taş nutka geldi ağaç verdi bâr
Ay oldu bir işâretten dü-nîm
Şarka garba seyr kıldı her dü-nîm
Yine geldi birikip oldu bir ay
Gördüler bu mu'cizi yoksul ve bay
Söglünüp pişmiş kuzu söz verdi hem
Eytdi benden yeme zehr-âlûdeyem (Âşık Paşa'dan)¹¹¹

* *

Hayret ilen parmağın dişler kim etse istimâ
Parmağından verdiği şiddet günü ensâre su (Fuzûlî'den öl. 1556)¹¹²

* *

Bir nahlede bir iki kebûter
Tâ kör ola cümle çeşm-i a'dâ

(Bir ağaçta bir iki güvercin (peyda edip) bütün düşmanların gözünü kör etti.)
(Feyzî'den)¹¹³

Yukarıda örneklerini kaydettiğimiz beyitlerin aşk ve muhabbet hisleriyle terennüm edildiği söylenebilirse de, bu hislerle çizilen ve tavsif edilen peygamber

¹⁰⁸ Bkz. Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, s. 298.

¹⁰⁹ Bkz. Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, s. 292.

¹¹⁰ Bkz. Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, s. 290.

¹¹¹ Yeniterzi, *Türk Edebiyatında Na'tlar*, s. 2.; bî-şumâr =sayısız; bâr =meyve; dü-nîm =iki parça; zehr-âlûde =zehirli

¹¹² Yeniterzi, *Türk Edebiyatında Na'tlar*, s. 19.

¹¹³ Eraydın, "*Divan Edebiyatında Peygamber (S.A.)'in Mu'cizeleri*", s. 8-9.

*İslâmî'nin Mesnevî'sinden Hareketle Türk-İslâm Edebiyatında
Peygamber Tasavvurunun Tespit ve Tahlil İhtiyacı Üzerine*

portresi sebebiyle, Erul'un aşağıdaki şu ifadeleri ne kadar da haklı olduğunun birebir delili kabul edilmelidir. O şöyle demektedir: “Tabiatları gereği insanlardan birçoğu, çok sevdikleri, değer verdikleri bir büyüğe karşı gerek bakış açılarında ve gerekse onu tanıma ve tanıtmada genellikle itidalli davranamazlar, aşırılığa düşerler. Özellikle bu şahsiyet, dînî, tasavvufî, edebî, askerî ve siyâsî büyüklerden biri ise, onu farklı görme-gösterme gayreti, sevenlerini birtakım yanlış anlama-algılama ve abartılı anlatma gibi gerçek dışı durumlara sürükleyebilir. Bu anlatımlar şifahî gelenekte rivayet yoluyla nakledilip, nesilden nesile aktarılrken önceleri hikâyeye dönüşmekte; sevgi, saygı ve hasretten kaynaklanan gerçek dışı birtakım unsurlar rivayete ilave edilerek zaman içerisinde hikâyeden de öte, masal, destan ve efsane türü bir edebiyat oluşmaktadır. Bunun ardından asırlar ilerledikçe gerçeklerden uzaklaşarak artan, genişleyen bu telâkkiler, maalesef yazılı edebiyatta da makes bulmakta ve âdeta mitolojiye dönüşmektedir.”¹¹⁴

Bilhassa manzum eserlerin bu edebiyat içerisindeki baskın rolü dikkate alındığında, görüldüğü üzere bunların içerdiği, özelde Hz. Peygamberimize dair telâkkinin neliği meselesi tespit ve tahlile tabi tutulmaya muhtaç gözükmektedir. Zira yukarıdaki beyitlerin sahiplerince çizilen Peygamber portresi, maalesef bize bir “beşer” peygamberi işaret etmemektedir. Dolayısıyla da melekûfî yahut mitolojik bir âlemin mensubuymuşçasına bir yaklaşımın sergilendiği izlenimi elde edilebilmektedir. Bu durumda onun (a.s) “beşer” gönderilmesinin hikmeti de anlamını elbette ki yitirmektedir. Kaldı ki bu durumda, “Ben sadece beşer bir elçiyim”¹¹⁵ ve “De ki: Ben, yalnızca sizin gibi bir beşerim. (Şu var ki) bana, İlah'ınızın, sadece bir İlah olduğu vahyolunuyor.”¹¹⁶ âyet-i kerîmeleriyle de inanılmaz bir çelişki içine girilmektedir. Bu âyetlere istinâden denilebilir ki, Hz. Peygamber fizikî görünüşü itibarıyla diğer insanlardan farklı değildir. Onun da gözü, kulağı vs. vardır. Bunun yanında o (a.s), evlenir, yer, içer ve nihayetinde

¹¹⁴ Erul, Bünyamin, “Hz. Peygamber'in Risâlet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım”, *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara 2000, s. 33.

¹¹⁵ İsrâ, 17/93.

¹¹⁶ Kehf, 18/110

fanîdir. Ancak onu diğer insanlardan ayrı kılan hususiyeti, âyet-i kerîme’de de beyan buyurulduğu üzere kendisine vahyin inmesidir. Beşer oluşunun bir hikmeti de, kendisinin kıyamete kadarki tâbileri tarafından örnek alınabilmesidir. Nitekim o, “usve-i hasene/en güzel örnek”¹¹⁷ olarak insanlığa sunulmamış mıdır? Öyleyse, her bir beşerin, bir meleğin hal ve tavırlarını kendine örnek olarak alması imkânsız olduğuna göre, mutlak sûrette peygamber makamında bir beşere ihtiyacı vardır. Öyle ki, Peygamber’in insan oluşu, beşerin idrak sınırları içerisinde ve o, Peygamber’in dünyasını kendi zihni yetileriyle anlayabilir ve anlamlandırabilir. Buna mukabil Hz. Peygamber’in bu beşer kimliğinde diğerleri ile farklılaştığı nokta, onun (a.s) vahye muhatap olmasıdır. Bu ise, bir beşerin, akıl ile kavramasının mümkün olmadığı, ne kadar zorlarsa zorlasın idrakinin fevkinde olduğunu kabule mecbur olduğu ve bu noktada kendisini örnek de almasının mümkün olmadığı bir anlama sahiptir. Yani bir vahiy tecrübesini, ondan (a.s) sonra hiçbir beşer tecrübe edemeyecektir, dolayısıyla da tecrübeye kapalı bir sahanın bir diğeri tarafından örnekliliğinden de bahsetmek olabildiğince abes olacaktır.

Günümüzde medya aracılığıyla, birbirine yapışık tek kalpli doğan bebeklerin yanı sıra, yine sakallı ve kol ve bacakları olmaksızın hayata gözlerini açan bebekleri de hem ibret hem de halimize şükürle izlemekte ve bunların hepsini normal olmayan anlamında “anormal” olarak nitelemekte, hatta “hilkat-i garîbe” tabiriyle ifadelendirerek şaşkınlığımızı izhar etmekteyiz. Bütün bunlar hayatımızın akışı içerisinde neredeyse her gün cereyan edip duran hadiselerdir. Ancak işin garibi, tam da bu noktada Hz. Peygamber’in de, kendisine ait beşerî sıfatların kaldırılması! sûretiyle, bu hilkatine taaccüp eylediğimiz varlıklar sınıfına dahil bir varlık olarak tavsif olunmasıdır.¹¹⁸ Zira yukarıda kaydettiğimiz mısralarda

¹¹⁷ Ahzâb, 33/21.

¹¹⁸ Hz. Peygamber’i beşerî her türlü ârazdan berî görme temayülündeki zihin sahipleri, onun (a.s) sünnetli doğduğuna dair rivayet külliyyâtımızda kayıtlı haberlere (örneğin bkz. İbn Sa’d (230/844), *et-Tabakâtu’l-Kubrâ*, I-VII+I, Dâru Sâdır, Beyrut, ty., I/103.) istinât etmekte olsalar gerek ki, halkımız arasında “Peygamber sünneti” diye tabir olunan (tıbbî ifadesiyle, hipospadias) sünnetliliğin! bir “ayrıcılık”, bir “şeref” telâkki edilmesinin devam edip gitmesine de sessiz kalmayı yeğler görünmektedirler. Aslında “Peygamber sünnetli”liğin ciddi bir rahatsızlık olduğu da artık bugün tıp ilmi tarafından ortaya konulmuş bir bilimsel hakikat

*İslâmî'nin Mesnevî'sinden Hareketle Türk-İslâm Edebiyatında
Peygamber Tasavvurunun Tespit ve Tahlil İhtiyacı Üzerine*

görülmektedir ki, Hz. Peygamber, bir “beşer-Peygamber” olarak değil de, âdetâ insanüstü bir mitoloji kahramanı olarak takdim edilmektedir.

Sonuç olarak, başlangıcından itibaren Türk İslâm edebiyatı içerisinde her ne tür eser verilmiş olursa olsun, bunların varlığını reddetmek, akıl ve iz'ân sahibi herkesin kabul edemeyeceği bir tavidir. Bunlar, tarihin emânına sahiptirler. Ve kendi çağlarının edebî hususiyetlerini ortaya koymalarının yanı sıra, dine bakış açılarının ve bu noktadaki zihniyet dünyalarının da deşifre edilebilmesi için tarihî ve millî bir önemi haizdirler. Bu edebiyatımız üzerinde, bilhassa Temel İslâm Bilimleri araştırmacılarının (bize göre özellikle de Hadis araştırmacılarının) mihenk noktası Peygamber tasavvuru olmak üzere ciddi tespit ve tahlillerde bulunmaları, özelde günümüz Müslüman Türk toplumunun ve genelde İslâm toplumunun Peygamber'e dair problemleri bakışlarının çözümünde, mühimme nazaran ehemmiyetinde telâkki olunmalıdır.¹¹⁹ Buna ilâve olarak ifade

olmasının yanı sıra, onun (a.s) doğumundan sonra sünnet olduğuna dair rivayetler de görmezden gelinerek, esasında kendisinin halk muhayyilesinde Kur'ân ve sahih sünnetin çizdiği Peygamber portresinden ne derece uzaklaştırıldığı bir düşünülebilseydi! Günümüz ilim câmiyasından da onun (a.s) sünnetli ve göbeği kesik olarak dünyaya geldiğini savunanların olması, bizce, Hz. Peygamber'e dair telâkkilerimizin gözden geçirilmesinin ehemmiyetini ancak vurgulamaktadır. Bkz. Bayraktar, İbrahim, *Hz. Peygamber'in Şemâilî*, Seha Neşriyat, İstanbul 1990, s. 58-60, 214.; Görsel ve yazılı basında da zaman zaman bu husus dile getirilmektedir. Bkz. www.asg.com.tr; www.estetikonline.com/urogenitalcerrahi.htm; www.aves.com.tr; www.doktorhakan.com/osa/ec/eg14.html; www.cocukcerrahisi.tripod.com/sorucevap/; Hz. Peygamber'in sünnetli doğup-doğmadığı yönündeki rivayetlerin değerlendirilmesi için bkz. Erul, “*a.g.m.*”, s. 37-38.; Uyar, Gülgün, *Hz. Muhammed'in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Bazı Rivayet Farklarının Tesbiti* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1993, s. 32-34.; İzmirli İsmail Hakkı da, “Nebiy-i Zîşân Efendimiz Hazretlerinin sünnetli doğması hakkında hiçbir şey sâbit değildir” demektedir. Bkz. İzmirli, *a.g.e.*, s. 115.

¹¹⁹ Tasavvuf şairi Ahmedî'nin hadis kültürünü ele aldığı çalışmasında yıllar önce İ. Hakkı Ünal da, Türk halkının dîni kültürünü besleyen eserlerin, “bir bütün olarak ele alınıp halkın dîni kültürünün oluşmasındaki yeri ve etkisinin tespiti ve bunların sahih kaynaklarla mukayesesi başlı başına bir doktora konusu olacak önemdedir” diyerek konunun ehemmiyetine dikkat çekmiştir. Ünal, “Bir Tasavvuf Şairi Ahmedî'nin Hadis Kültürü”, *İslâmiyât*, c. 2, sayı. 3, Ankara 1999, s. 207.; İslâmî Türk edebiyatı eserlerinin hadis kaynakları üzerinde yapılmış çalışmalardan örnek vermek gerekirse, şunları zikredebiliriz: Palabıyık, Abdülkadir, *Hadis Açısından İlk Devir İslâmî Türk Edebiyatı Eserleri Üzerinde Bir İnceleme-Başlangıçtan XIII. Yüzyıl Sonlarına Kadar*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir 1991; Palabıyık, Abdülkadir, “Hadisleri Açısından “Atabetü'l-Hakâyık” Üzerine Bir İnceleme”, *D. E. Ü. İlahiyat Faültesi Dergisi*, sayı. XII, İzmir 1999, s. 125-146.; Atmaca, Veli, “Hadisleri Bakımından Cevâhirü'l-

etmeliyiz ki, Psikoloji/Din Psikolojisi, Sosyoloji/Din Sosyolojisi gibi ilmî disiplinlerde de bu tarz zihniyet oluşumlarının psikolojik ve sosyolojik arka plânını ortaya çıkarabilecek araştırmalarda bulunulması ve elde edilen verilerin disiplinler arası paylaşımına açılması arzuladığımız ilmî mesâiler arasında yer almaktadır. Fakat altı çizilmesi gerekir ki, hayatı anlama ve anlamlandırmada bilhassa tasavvuf kültürü baskın bir rol üstlendiği müddetçe ve buna bağlı olarak insanlar “gassâl elinde meyyit” zihniyetiyle kendi düşünce, his ve tavırlarını özgürce ifadeden çekindikleri ve “gassâl”ın da ancak bir “beşer” olduğunu hatırlarına getir(e)medikleri sürece bu tarz düşünce ve zihniyet sapmalarını bir düzene tâbi kılmak oldukça zordur ve hatta denilebilir ki neredeyse imkânsızdır.¹²⁰ Kısacası bu; ‘*hikâyetün lâ tentehî*’ teşbihiyle ifadelendirilebilecek sosyo-kültürel bir gerçeklik olarak değerlendirilmelidir. Bu ise, ‘*böylesi hikâye bitmez bu âlemde*’ demekle eşdeğerdir ancak.

Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr (Yesevî Menâkıbnâmesi) Üzerine Bir İnceleme”, *F. Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 11, sayı. 2, Elazığ 2001, s. 327-344.; Aşık, Nevzat, “Yesevî Hikmetlerine Kaynaklık Eden Hadislerin Değerlendirilmesi ve Sünnet Kültürünün Hikmetlere Tesiri”, *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı. IX, İzmir 1995, s. 7-22.; Ünal, İ. Hakkı, “Bir Tasavvuf Şairi Ahmedî'nin Hadis Kültürü”, *İslâmiyât*, c. 2, sayı. 3, Ankara 1999, s. 197-207.; Ayrıca bkz. Özağar, M. Emin, “Aziz Mahmûd Hüdâyî Örneğinde Süflerin Varlık ve Tarih Tasavvuru”, *İslâmiyât*, c. 2, sayı. 3, Ankara 1999, s. 185-195.

¹²⁰ Bkz. Ülgener, Sabri. F., *Dünü ve Bugünü İle Zihniyet ve Din İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, Der Yayınları, İstanbul 1981; Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İstanbul 1995

*İslâmi'nin Mesnevî'sinden Hareketle Türk-İslâm Edebiyatında
Peygamber Tasavvurunun Tespit ve Tahlil İhtiyacı Üzerine*

İSLAM HUKUKUNDA KISASI GEREKTİREN SUÇLAR*

Prof. Dr. M. Cherif BASSIOUNI

Çev.: Doç. Dr. Nasi ASLAN**

Kıyas kelimesi eşitlik veya denklik anlamına gelir. Bu ise, tecavüzde bulunan bir kimsenin, zarar verdiği şahsa hangi yol ve araçlarla zarar vermişse, kendisinin de aynı şekilde cezalandırılacağını dolaylı olarak ima eder.

Batılı yazarların çoğu kıyasa, bir misilleme olarak bakarlar ki, bu da zararın dengelenmesi yoluyla haksızlığı gidermekten ziyade kinciliği veya ölç almayı akla getirir.

Kıyası gerektiren beş çeşit suç vardır.

1. Taammüden öldürmek
2. İsteyerek öldürmek (Kasta benzer öldürmek-Şibh-i amd- önceden tasarlamadan, ancak isteyerek öldürmek).
3. Gayri ihtiyarî (hataen) öldürmek.***

* Bu yazının aslı De Paul Üniversitesinde öğretim üyeliği yapan Prof. Dr. M. Cherif Bassiouni'nin İslam ceza hukukunda insan haklarının korunmasına dair 1979 yılında uluslar arası bir kongrede sunduğu "Qesas Crimes" isimli tebliğ olup, bu da 1982 yılında New York'ta yayınlanan "The Islamic Criminal Justice System" isimli kitabın 203-209 sayfalarında bir bölüm olarak yer almıştır. Yazıda İslam ceza hukukunun kıyas prensibi bütüncül bir yaklaşım ve karşılaştırmalı bir tarzda ele alındığı için dilimize çevrilmesinde fayda mülahaza edilmiştir.

** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı

*** Hataen öldürmelerde kıyas cezası gerekmez. Yazar burada cinayetlerle ilgili genel bir sınıflamayı hedeflemiş olabilir (Çevirenin notu).

4. Kasıtlı olarak bedene yönelik yaralama veya sakatlama.

5. Hataen bedene yönelik yaralama veya sakatlama.

Bu suçlar hem Kur'an¹ ve hem de Sünnet'de tayin edilmiş olup, her ikisi de iki tür cezayı benimser. Bunlar; kısas prensibine bağlı misilleme veya diyete dayalı tazmin yoludur.

Fiil işlemeye dönük kasıt açısından kısası gerektiren suçlar iki kategoriye ayrılır: Birincisi, adam öldürme; ikincisi yaralama. Buna hem kasıtlı ve hem de kasıtsız öldürmeler dahildir, ancak cezaları farklıdır. “Katl” kelimesi mana itibarıyla haksız ve mazeret kabul etmeyen öldürmeleri içine alır, bundan dolayı orada ya kasıt vardır ya da cüretkarlık.

Günümüz ceza hukukunda bu suçlar kasten öldürmek, isteyerek veya istemeyerek öldürmek ya da önceden tasarlamaksızın öldürmek olarak mütalaa edilir.²

Yaralama kategorisindeki suçlar, kasten ve hataen bedene verilen zararın cezasını kapsar ki, bu da yaralamanın hukukî ve şekli tarafından çok, şahısta ortaya çıkardığı ciddi ve kalıcı hasarın neticesidir. Bu da aynı şekilde sakatlık ve bedende doğan fizikî çirkinliğin diğer şekillerini de içine alır.

Kisas suçları kişisel hakların ihlali olarak görülür, netice itibarıyla mağdurun veya onun ailesinin duyduğu ihtiyacı giderme ve tazmin etme esasını şart koşar.

Kisası gerektiren suçlar için öngörülen cezalar ya misillemedir –ki bu da fiili işleyen kişiye karşı bedenî bir zarar, yahut bedenî eşit bir ceza veyahutta denkleştirmedir– ya da alternatif olarak tazmin gidip diyet ödemektir.³

¹ Mesela: Bakara 2/178 ayeti bunu şöyle tespit eder: *“Ey inananlar! Öldürülenler hakkında size kısas farz kıldı: Hür ile hür, köle ile köle, kadın ile kadın. Öldürülen ölenin kardeşi tarafından bağışlanmışsa kendisine örfe uymak ve bağışlayana güzellikle diyet ödemek gerekir. Bu, Rabbiniz'den bir hafifletme ve rahmettir. Bundan sonra tecavüzde bulunana elem verici azap vardır.”*; Aynı şekilde bkz. Maide 5/45.

² Bkz. M. C. Bassiouni, *Substantive Criminal Law*, 230-282 (1978).

³ Diyet prensibi Kur'anda Nisa 4/92 de zikredilir, ayette bir kimse hataen diğer bir kimseyi öldürürse maktulün ailesinin tazmine(diyete) hak kazanacağı ifade edilmektedir.

Kıyası doğru olarak anlamak için onunla ilgili Kur’andaki ilâhî vahyin tarihi içeriğini göz önünde bulundurmak gerekir. Tekrar belirtmek gerekir ki, İslama göre kıyas ya da “göze göz, dişe diş” kuralı ile ilgili Yahudi-Hıristiyan öğretisine dair geleneği Kur’an devam ettirmektedir.⁴ Daha önce Yahudi- Hıristiyan geleneğinde de yer alan İslâmî kıyas prensibi, öz itibarıyla iki noktada daha da güçlüdür.

Birincisi İslam; mağdurun veya velisinin, tecavüzde bulunan kişi veya ailesini daha yüksek seviyede cezalandırma talebini kabul etmez. Böylece cezalandırmanın sınırlanması sayesinde, daha fazla cezalandırmanın suçun faili veya onun ailesinin üyeleri, yahut ta onun kabilesi üzerinde ölç alma kabilinden bırakacağı zarar bertaraf edilmektedir. Bu uygulamanın, İslam’ın ilk döneminde sosyal düzeni etkili bir şekilde koruduğu tecrübeyle sabittir. Zira o dönemlerde ceza hukuku sistemine dair bir teşekkül yoktu ki onun vasıtasıyla resmî kuruluş ve kişiler cezaları tatbik etmiş olsunlar, netice olarak bu görev mağdur veya onun ailesi tarafından ifa edilirdi.

İkincisi, Suçlunun cezalandırılmasında eşitlik prensibinin gözetilmesi.⁵ Kur’anda bildirildiği gibi kıyas prensibi ile söz konusu haksızlığı yapan kişilerin cezalandırılmasında verilecek zararın, mağdurun uğradığı zarara denk tutulmak suretiyle sınırlanması amaçlanmıştır. Böylece kıyasın amaçlarından biri de belirli kategorilerdeki haksızlıkların cezalarını sınırlandırmaktır. Ayrıca Kur’an’daki mevcut şartlar göstermektedir ki, kıyas cezası uygulanırken muhtemel acıyı en aza

⁴ “Onda (Tevrat’ta) onlara: cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş ve yaralara karşılık kıyas yazdık. Kim bunu bağışlar (kıyas hakkından vazgeçerse o, kendisi için keffaret olur. Ve kim Allah’ın indirdiğiyle hükmetmezse işte zalimler onlardır.” Maide 5/45.

Aynı şekilde bkz. Nisa 4/94; “Ey inananlar! Adaleti tam yerine getirerek Allah için şahitlik edenler olun, kendinizin ana babanızın ve yakınlarınızın aleyhinde bile olsa, (şahitlik ettiğiniz kimseler) zengin veya fakir olsalar (adaletten ayrılmayın). Çünkü Allah ikisine daha yakındır (onları sizden çok kayırır). Öyleyse keyfinize uyarak doğruluktan sapmayın. Eğer (şahitlik ederken dilinizi) eğip бүkerseniz, ya da doğruyu söylemezseniz muhakkak ki Allah yaptıklarınızı bilir.” Nisa 4/135.

⁵ “Allah kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükler; kazandığı iyilik lehine ettiği kötülük aleyhinedir. Rabbimiz! bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır yük yükleme. Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmeyeceği şeyi taşıtma...” Bakara 2/286.

indirecek tarzda uygulanmalıdır.⁶ Bu prensip mağdurda ve onun ailesine mensup kişilerde oluşan öfkeyi dindirmekte, böylece gereksiz zarar da engellenmiş olmaktadır.⁷ Çağdaş çoğu hukuk sistemlerinde olduğu gibi, bu öfkeyi dindirme duygusu mağdur adına devlet veya toplum temsilcileri vasıtasıyla tatmin edilebilir. Bununla beraber haksızlık yapan (cinayet işleyen)kişi veya onun ailesi tarafından mağdura ya da ailesine ödenen diyet isminde alternatif bir ceza vardır.⁸ Diyet ödeme prensibi çağdaş victimoloji ilminde de benzer ifadeler bulur, mağdur diyet vasıtasıyla olaydaki suçsuzluğunu vurgulamaktadır ve mağdurun diyeti geleneksel hapis cezasına bir alternatiftir.

Nitekim Kur'an, diyet ile kisas arasındaki tercihi açıkça diyet ve aftan yana koyar, af da kisas talebini iptal eder. Böyle bir tercih hukukla din arasındaki süreklilik arz eden bir irtibatı ifade eder, çünkü affeden kişinin cennetle mükafatlandırılacak olması bir müslüman için diğer mükafatlardan daha büyüktür.⁹ Böylece diyet ile bağışlama arasındaki kombinezon bir misilleme gibi olan kisasın terk edilmesine dair maddî ve manevî güçlü bir sâikin olduğunu ortaya koyar. Netice olarak kisas cezası genel anlamda caydırma esasına dayalı olarak yorumlanmalıdır ki bu esas mağdurun müteceviz kimseye karşı duyduğu intikamcı duyguyu dikkate alır, oysa uğranan zarara karşılık verilen malî cezaların miktarları sınırlıdır. Bununla beraber mağdurun diyet alması ya da karşılıksız bağışlaması gibi kanunî hakları da vardır. Bundan dolayı kisası, yalnız misilleme kabilinden dinin bir icabıymış gibi değerlendirmek hatalıdır. Bilakis dinin maksadı, müesseselerin kurulmasına ve hususi cezaların icrasında görevli memurların eğitimine imkan veren bir ceza hukuk sistemini oluşturmaktır. Bu görüş, kisas

⁶ Bkz. "Penalties"

⁷ "Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır böylece korunursunuz". Bakara 2/179.

⁸ "Allah size emanetleri ehline vermenizi, insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adâlele hükmetmenizi emreder..." Nisa 4/58.

⁹ Al-i İmran 3/150 de şu ifadeler yer alır: "Allah'ın rahmeti sebebiyledir ki sen onlara yumuşak davrandın eğer kaba, katı yürekli olsaydın çevrenden dağılır giderlerdi. Öyleyse onlar(ın kusurların)dan vazgeç onlar için mağfiret dile. (yapacağın) İş (ler) hakkında onlara danış, karar verince de Allah'a dayan; çünkü Allah kendine dayananı güvenenleri sever."

cezasına dair bir çok tefsir tarafından ifade edilir. Bu tefsirlerin hepsi de kısası icra edecek kimsenin, eğitim boyunca kazanılan belli tecrübe ve uzmanlığa sahip olmasını beyan eder.

Bu genel gözlemlerin ışığında bir çok fıkıh ekolünün de benimsediği gibi şu husus önemlidir: Kısas cürümlerinde kısası gerektiren uygulanabilir ceza, sadece kasıtlı öldürme ve kalıcı fiziksel zarar ve yaralamaya sebebiyet veren kasıtlı yaralamalar için sınırlı tutulmuştur. Hataen öldürme, yaralama ve sakatlamada ise sadece mağdura tazminat ya da diyet ödemekle iktifa edilir.

Kısas ilkesinin ciddiliğinden dolayı belli zorunluluklar vardır ki böylesi bir cezanın uygulanabilmesi öncesinde bu zorunlulukların yerine getirilmesi lazımdır. Bu kurallar, örneğin suç eyleminin ispatı ile ilgilidir. Eğer suç çeşitli fıkıh ekolleri tarafından kabul edilen şartlara göre ispat edilemiyorsa bu durumda kısas cezası uygulanamaz ve sadece diyet alınabilir. Yine bir kimse İslam ceza hukuku politikasıyla kısas talebinin zorlaştırıldığını ve mağdurun bedel almaya teşvik edildiğinin hedeflendiğini düşünebilir. Böylece zahiri delillere bağlı kalınarak kolaylaştırmaya gidilmesi ve kısas uygulamasının kasıtlı öldürme, yaralama ya da vücutta kalıcı bir sakatlığa sebebiyet veren suçlara münhasır kılınmasına dair politika, şüpheli durumlardan sanığın faydalanmasına imkan tanır, ancak sosyal düzen üzerindeki aksi tesirlerinden dolayı uygulamayı sınırsız bir şekilde daha ileri götürmez. Böylece gayri ihtiyari öldürmelerin diğer şekilleri ya da nefsi müdafaada güç kullanmaktan doğan ölümler ve müessir fiilin diğer şekilleri kısas cezasından hariç tutulur. Fakat bu tür tecavüzler diyet ödemek suretiyle cezalandırılabilir. Aynı şekilde kanıtın yetersiz, suçun da kısas gerektiren suçlardan hafif olması durumunda *ta'zir* cezalarının uygulanabilmesi anlamlıdır.

İslam ceza hukuku, cürümler ve daha hafif suçlarda, ispat esaslarına ilişkin olarak hiyerarşik anlayışı kabul etmektedir. Mesela, *hadd* cezalarını gerektiren suçlarla ilgili alanda belli bir suç, yedi grup *hadd* cezasından herhangi birinde belirtilen ispatla ilgili gerekli şartlara uygun bulunmayabilir, böylece daha küçük suçlarda veya ispatla ilgili standartlarda daha az hassasiyet gerektiren *ta'zir*

cezalarında olduğu gibi, verilen ceza sadece cezalandırıcı ya da yapı itibarıyla zorlayıcı olmaktan çok onarıcı/telafi edici ve ıslah edici bir mahiyet arzeder. Aynı şey kısas gerektiren suçlarda da geçerlidir, mesela bedende bir sakatlık ya da kalıcı bir hasar oluşturmeyen fiziksel bir darp veya müessir bir fiil kısas gerektiren bir suç olarak kabul edilmez, bu nedenle kısas ya da diyet gerekmez. Bunun yerine daha küçük bir ceza kapsamındaki *ta'zir* uygulanabilir veya verilen zararın çeşidine göre tazminat ödenebilir.

Diyet ödeme prensibiyle ilgili bir diğer önemli husus da diyet her ne kadar mağdura ödenen tazminata benzese de medeni hukuk alanındaki zararlarda olduğu gibi sadece mağdura ödenen tazminat olarak görülmez, çünkü diyet aynı zamanda cezaî özellikler taşıyan yaptırım gücünü haiz malî bir unsurdur. Diyet belli suçlarda ön görülen para cezaları grubuna dahil edilebilir, oysa bu medenî hukuk alanındaki malî cezalardan farklıdır. Bununla beraber diyetin devletten ziyade mağdurun ailesinin üyelerine ödenmesi hususu bundan hariç tutulur. İşte bu yüzden diyet bazı müçtehitler tarafından farklı şekillerde tanzim edilmiştir.

Suçludan ya da onun diyet ödeyen ailesinden emin olmak için mağdurun ailesine vekil olarak devletin davada taraf olmasına imkan tanıyan anlayışın arkasındaki ceza hukuk politikasını kavramak önemli olduğu gibi, bundan başka mağdur ya da onun ailesine yeterli tazminatın sağlanmasını kavramak da önemlidir. Bu itibarla diyetin doğrudan mağdurun ailesine ya da sadece mağdura ödenmesi zorunlu değildir. *Şayet devlet mağdurun ailesinin ihtiyaçlarını karşılama sorumluluğunu üstlenirse, devletin, diyeti para cezaları formuna sokması kabul edilebilir.* Failin niyeti ve ortaya çıkan zarara göre, hafifletme ve artırma suretiyle bir çok alim aslında diyet sistemini derecelendirmiştir.

Bir kısım müçtehitlere göre diyet ödeme prensibi kolektif sorumluluk mefhumunu da temsil eder. Bununla beraber bu konuda sünnî dört hukuk ekolü arasında görüş ayrılığı mevcut olup diyet ödeme sorumluluğuna dair bu ihtilaf, aynı zamanda bu mezheplerin kendi içinde de tezahür etmektedir. Çünkü İslam'da

kişisel cezâ sorumluluk/suç ve cezada şahsîlik prensibi esastır^{*}, burada bu prensip ile diyet ödeme yükümlülüğünü failin mensup olduğu kabile üyeleri (âkile)nin yerine getirmesi esası arasında açık bir tutarsızlık vardır. Bu durum kabilenin kendi üyelerinden sorumlu olduğunu bilmesi şeklinde gerçekleşen bir tür sosyal dayanışmadır. Böyle bir politika kabile üyelerinin birinin bir diğeri üzerinde kontrolünü sağlamak suretiyle toplumsal yaptırımı olan bir sistemi ön plana çıkarır, çünkü herkes kabile üyelerinin her bir ferdinin eylemlerine yönelik belli bir mâlî sorumluluktan çekinir.

Çeşitli İslam hukuku ekolleri konuyla ilgili değişik hükümler geliştirdiler. Mesela, bir kimse kısas cezasının infâzında bizzat görev alabilir, yine bir kimse kısas cezasına çarptırılabilir veya diyet ödeme yükümlülüğünü üstlenir. Farklı mezhepler suçlu ve mağdurların âkil-bâliğ olup olmamaları ve fiziksel yönden sağlıklı olup olmamalarına göre bir ayırım yapmaktadırlar. Bu âmiller, diyet hususunda tarafların hak ve vazifelerini tayin etmede göz önünde bulundurulur.

İslam ceza hukuku aynı zamanda kısasın uygulanması ile ilgili hükümleri de belirler. Bir kimsenin kendisine verilen zarardan daha büyük bir zarar verilmesini isteyemeyeceğine dair hüküm bu nevidendir. Bir diğer husus da kısası uygulayan kimsenin kısası icra edebilecek bilgi ve ehliyet gibi yeterli şartları taşıması gerekir. Önemli bir diğer nokta da bazı mezheplerin zaruret ve ikrah altında olsa bile birini kasıtlı olarak öldüren kimseye kısas cezasının uygulanabileceğine kail olmalarıdır. Burada söz konusu mezhepler, bu türden savunmaları özür ve hukûkî bir mazeret olarak görmezler. Bir başka önemli hüküm de kısas cezasının bir kadını öldüren erkeğe uygulanması durumunda erkek, ailenin geçimini sağladığı için kadının kabilesi kısas uygulanan erkeğin ailesine diyetin yarısı kadar ödemede bulunmalıdır. Çünkü erkeğe kısas uygulanmasıyla onun ailesi diyet almaya hak kazanır. Böylece kısasta öldürülen suçlunun ailesi, onun ölümünden sonra ekonomik yönden geçimini sağlamak için bir fırsat elde etmektedir.

^{*} Hiçbir kimse, bir başkasının suç ve günahından sorumlu değildir. Bkz. Enam 6/164; İsrâ 17/15; Fâtır 35/18; Zümer 39/7; Necm 53/38 (Çevirenin notu).

İslam Hukukunda Kısası Gerektiren Suçlar

Bazı mezhepler katli olaylarında kadın ile erkek, reşit olmayan kişi ile akıl hastaları arasında fark gözetirler. Genelde kadın, çocuk ve akıl hastaları kimseler ya da fiziksel yönden sakat kişilerle ilgili vakalarda daha hafif cezaların öngörülmesi bundan ötürüdür. Halbuki müslüman bir erkeğin katledilmesinde veya onun fiziksel yönden ağır bir şekilde sakatlanmasında daha ağır bir ceza verilir. Bu ayırım erkeklerin İslam toplumlarında öteden beri üstlendikleri ekonomik esasa dayalı geleneksel rolleri ile örtüşmektedir.

Bu ayırım eşitlik ilkesi açısından tam âdil değil, fakat müslüman bir erkeğin çağdaş toplumda sahip olduğundan daha ileri bir sosyal ve ekonomik rol üstlenmeyi arzu ettiği geçmiş devirlere ait bir ceza hukuku politikasıdır.

Sonuç olarak kısas hükmü sarhoşluk durumunda bir başkasını öldüren veya yaralayan kimseye uygulanmaz. Aynı zamanda bazı mezheplere göre bir gayrimüslimi veya koca tarafından zina halinde yakalanma durumunda olduğu gibi, belli bir suçu işleyen kimseyi öldürene kısas tatbik edilemez, fakat sadece koca tarafından diyet ödenir. Cumhuriyet, mağdurun erkek olması durumunda kısas isteme hakkının anne babaya ait olduğu hükmünü benimser. Böylece baba yada dede kısas isteme yada bağışlama hakkına sahiptir, bu noktada ailenin diğer bireyleri ise sadece diyet alma hakkını kazanır.

Kısas suçunun isbatında delillerle ilgili genel şartlar ise, en az bir şahidin olması ya da kişinin ikrar etmesi gerekir. Fakat konu ile ilgili mezhepler arasında farklı görüşler vardır. Hadd cezalarını gerektiren suçlarda ikrarla ilgili genel kurallar (bu kurallar bazı mezheplerce daha esnek tutulmakla beraber) burada da geçerlidir. Şöyle ki, ikrar eden kimse hiçbir cebir ve zorlama olmaksızın şuurlu ve idrakli bir şekilde kendi isteğiyle itirafta bulunmalıdır. Katil olaylarının kanıtlanmasında iki erkek ya da bir erkek iki kadının şahitlik yapması gerekir. Sanığın talep etmesi durumunda buna ilaveten yemin de ettirilir. Aynı zamanda sanık, iddia edilen hususlarda şahitlerin doğru söylemediklerine dair yemin ederek savunmada bulunabilir. Birbirini teyit eden gerçeklerle ilgili şahitler, bir araya getirilebilir ve bu şahitlerin sayıları da değişebilir.

Kıyas cezasını gerektiren suçlar ile ilgili kurallar şu şekilde özetlenebilir:

1. Sanık, âkil-bâliğ ve olay esnasında şuurlu olmalı ayrıca suç taammüden işlenmiş olmalıdır.

2. Olayın mağduru, müslüman bir erkek, *zimmî* (İslam toplumunun gayrimüslim vatandaşları) ya da bir çok alime göre *müste'men* bir kimse olmalıdır müst'emenden maksat İslâm diyarına izin ve emanla geçici olarak giren gayrimüslim kimselerdir.¹⁰

3. Mağdurun ölümü halinde sadece baba ya da dede gibi kan bağı olan erkek akrabaları kıyas isteminde bulunabilir. Her ne kadar bazı hukukçular mağdurun erkek akrabasının rızasını ön görseler de yaralama olaylarında sadece mağdurun kendisi kıyas isteminde bulunabilir.

4. Bir müslüman ya da zimmî, masum olmayan bir kimseyi yani müste'men olmayan bir kafiri(harbî), dinden dönen bir mürtedi veya isyankar bir müslümanı (isyankardan kasıt da müslüman devlete karşı ayaklanan ve kendisine *hadd-i hirâbe** gereken kimsedir) öldürdüğü veya yaraladığı için eşitlik ilkesine dayalı olarak kendisine idam ya da yaralama türünden kıyas uygulanamaz.

5. Çoğu hukukçulara göre hadd cezası kılıçla infaz edilmelidir (çünkü kılıcın İslam'ın ilk dönemlerinde en hızlı ve en az acı veren bir silah olarak kullanıldığı bilinmektedir).

6. Kıyas en az acı verecek şekilde infaz edilmelidir.

7. Kıyas, sorumluluk itibarıyla kişisel olup suçlunun ölümü diğer tüm talepleri ortadan kaldırır.

8. Bağışlama kisası düşürür. Bazı hukukçulara göre diyeti de düşürür. Ancak bazı hukukçular diyeti düşürmeyeceği görüşündedirler.

¹⁰ Bassiouni, *The Protection of Diplomat Under Islamic Law*, 74 AM, J, INTL, L. 609 (1980).

* Hadd-i hirâbe: Silahlı gasp, yol kesme ve eşkıyalık gibi suçları işleyenlere verilen cezalardır, bkz. Mâide/33-34 (Çeviren).

9. Şayet suçlu reşit olmayan küçükse veya akıl hastası ise kisas uygulanmaz sadece diyet ödemesine hükmedilir. Hukukçuların çoğunluğuna göre diyet ödeme sorumluluğu da onun ailesine aittir. Bazı alimler ise böyle durumlarda diyetin de gerekmediğini savunurlar.

10. Müslüman kadın mağdurlar ya da onların aileleri yalnız diyete hak kazanırlar, bunun miktarı da erkeğin diyetinin yarısına eşittir. Bu kural, erkeğin miras hissesinin kadına nisbetle iki kat olması hükmüyle mukayese edildiğinde de görülür.

11. Her ne kadar kadı, kamu adına ta'zîr cezasını verme hakkını elinde tutsa da, hüküm verilmeden önce taraflar arasında barış yapılması teşvik edilir.¹¹

12. Kisas cezasıyla ilgili şartların oluşmadığı durumlarda ve kisas gerektirmeyen öldürme ve yaralamanın diğer bütün şekillerinde diyet uygulanabilir. Mağdur ya da fâilin âkil-bâliğ, reşit ve erkek olmaması durumunda da diyet ödenmeyeceği gibi masum olmayan bir kimse için de diyet gerekmez.

13. Kisasın uygulanmasına engel oluşturan bir istisna da “*kasâme*”dir. Bu da fâili meçhul cinayetlerde söz konusu olup suçun işlendiği toplumdan âkil-bâliğ elli müslümanın, suçu kendilerinin işlemediğine ve suçluyu da bilmediklerine dair yemin etmeleridir.¹²

¹¹ Tazir suçlarıyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Benmelha, *Ta'azir Crimes*. s. 211.

¹² Genel olarak bkz. A. F. Bahnassı, *Medhalu'l-Fıkhî'l-Cinâî*, (1972); A. Udeh, *et-Teşriü'l-Cinâî'l-İslamî*, 1969.

DİNİN TANIMLANMASI MESELESİ*

Jean-Paul WILLAİME

Çev.: Doç. Dr. Halife KESKİN Yard. Doç. Dr. Abdullah ALPEREN

Bilindiği gibi araştırmacıların ittifakla kabul ettikleri bir din tanımı yoktur. Hatta bazı araştırmacılar bir din tanımından ziyade bir tür tanımlar yığınınından söz eder¹. Gerçekten de, dinin tanımını bu konuda yapılan analizlerden tamamen ayırmak oldukça zordur. Bununla birlikte dile getirilen bütün tanımlarda da araştırmayı yapanların yönelimlerinin açıkça kendisini hissettirdiği görülmektedir. Öte yandan din olgusu çok farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple yapılacak bir tanım dinin değişik görünümünü aynı kavram altında toplayabilmelidir, yani gündeme getirilecek bir din tanımı farklı dinlerin tahliline uygun olmalı ve yalnız bir dine (mesela Hıristiyanlık) bağlı olmamalıdır. Kurucusu ve teşkilatlı bir görevli sınıfı olmayan dinler (Hinduizm), Ulu Tanrı inancı ve rahibi olmayan dinler (Budizm), belirli bir amentüsü olmayan yalnızca ayinlerden ibaret olan (Antik Roma'daki) dinler de vardır. Nitekim Roma dinleri hakkında J. Scheid şu hususlara dikkat çekmektedir:

* Bu metin; Jean-Paul Willaime'nin *Sociologie des Religions* (Que sais-je, Deuxieme édition corrigée, PUF, Paris 1995) adlı eserinin 114-125 sayfalar arasında yer alan "Pour une Définition Sociologique de la Religion" isimli kısmın tercümesidir.

¹ Y. Lambert, La "Tour de Babel" des Définitions de la Religion, *Social Compass*, 38 (1), 1991, s. 73-85.

“Roma dinleri hiçbir inancı gerektirmedikleri gibi, genel olarak bir doktrine de sahip değildiler. Onlar sadece dini bilgi ve inanç (doktrin) ve seremonilerin takvimi, belirli ayinler ve bu ayinlerin geleneksel olarak yerine getirilme şekilleri ile sınırlıydılar².”

Hatta L. Kapani'nin Hinduizm hakkında verdiği bilgilerden de anlaşıldığı gibi, bazı kültürlerde din adamı ile diğerleri arasındaki ayırım bile problemlidir. O bu konuda şöyle demektedir:

“Hinduizm diye adlandırılan dinde, (bu kavramı İngilizler 1830'lu yıllara doğru icat etmişlerdir) bugün Batı'da olduğu gibi dinin sosyal hayattan ayrı bir alana sahip olduğu şeklinde bir anlayış mevcut değildir. Hinduizm aslında sadece dinî değil, aynı zamanda sosyal bir sistemdir. Dolayısıyla bu sistemde söz konusu iki olgunun birbirinden ayrılması imkansızdır. Hintce, Bengalce ve Sanskritçe'de din için kullanılan kavram *dharmadır*. Bu kavram din fikrini dışlamaksızın daha ziyade kozmik ve sosyal temelle birlikte hayatın dengeleyici ve düzenleyici konumunu ifade etmektedir. Burada eşyanın tabiatına ait içkin bir kanun söz konusudur. Bu kanun bizden her birimizin ruhunda var olduğu gibi toplumda da içkindir. Şu halde bir Hinduya, “*Dinin nedir?*” diye sormakla; “*dünya görüşün ya da hayat anlayışın nedir?*” diye sormak hemen hemen aynı anlama gelir³.

“Din” kelimesinin bazı dillere tercümesinin dahi zor olması, din hakkında ileri sürülecek sosyolojik bir düşüncenin tarihî semantik bir temele dayalı olarak ortaya konulmasının gerekli olduğunu açıkça göstermektedir. Çünkü biz “din” deyince hem tarihî hem de sosyal olan bir yapıyı anlamaktayız. Esasen bu terimin etimolojisi dahi tartışmalıdır. Acaba o, Ciceron'un “relegere” (dikkatle yapmak, özenle almak, yeniden toplamak) dediği kökten mi, yoksa Latince “religare” (bağlanmak, birleştirmek) şeklinde ifade edilen kelimedenden mi türemiştir. E. Benveniste birinci ihtimali kabul etmektedir. Buradan hareketle H. Hatzfeld'i de

² F. Jacques, J., *Schild, Rome et L'integration de L'Empire*: 44 av. J.-C. – 260 apr. J.-C., c. 1: *Les Structures de L'empire Romain*, Paris PUF, “Nouvelle Clio”, 1990, s. 113.

³ L. Kapani, “Spécifités de la Religion Hindue”, in Jean Delumeau, *Le Fait Religieux*, Paris Fayard 1993, s. 375.

(1993, op. cit.) takip ederek, dini “*geleneksel sembolik bir faaliyet olarak*” tanımlamak mümkündür. Öte yandan *din* teriminin *hurafe, sapkınlık, inanç, inançsızlık* vb. gibi öteki kavramlara nispetle tanımlanan semantik bir evrende yer aldığını da unutmamak gerekir⁴. Aslında bu tür bir ayırım, çoğu zaman, gerçekte dini olanın dini olmayandan ya da dini olma vasfını kazanmayandan farklılaştırılması görevini yerine getirmektedir. Bu arada bazen “*dini olanın*” “*inanç*” kavramıyla dile getirildiğini de söylemeliyiz. (yani “*dini olan*” “*inanç*” ismine mahkum edilebilmektedir). Nihayet, *dini* tanımlamak için farklı bilim dallarının çok değişik bakış açıları da vardır. Burada diğer bakış açılarını dışlamaksızın dinin sosyolojik tanımı ile ilgilenmek istiyoruz⁵.

Dinin toplumda yerine getirdiği sosyal fonksiyonu dikkate alan tanımlara *işlevselci* tanımlar denilirken, onun ne olduğunu dile getiren, yani dinin aslı mahiyetini ön plana çıkaran tanımlara ise *özel* tanımlar denmektedir. Her birinin avantajları da dezavantajları da bulunan bu iki tanım türü de problemi tamamen ortadan kaldırmamaktadır. Biz aşağıda neden, dinlere *işlevsel* yaklaşımla *özel* yaklaşım arasındaki zıtlığı aşmanın gerektiğini açıklamaya çalışacağız.

I. İşlevselci Tanımlar

Kültürel Antropoloji çerçevesinde Clifford Geertz dini şöyle tanımlamaktadır:

“*Din, varlık hakkında genel düzen mefhumları formüle ederek; güçlü, daimi ve derin motivasyonlar ve imkanlar uyuracak şekilde insana tesir eden ve formüle ettiği mefhumlara gerçeklik görüntüsü vererek, uyandırdığı motivasyonlar ve imkanların yalnızca “gerçek”den doğduğu intibaini uyandıran bir semboller sistemidir*”⁶

⁴ M. Sachot, “Religio / Supertitio”, *Historique d’une Subversion et d’un Retourneement, Revue de L’Histoire des Religions*, CCVIII, 1991/4, s. 355-394.

⁵ Mesela bir hukukçunun tarifi diğerlerinden daha farklı olarak dinin operatif açıdan tanımlanmasını ön plana çıkartmak zorundadır. F. Messner, “Peut-on Définir Juridiquement la Religion, L’Exemple de la République Fédérale d’Allemagne” *L’année Canonique*, 31, 1988, p. 321-342.

⁶ Clifford Geertz, “Religion as a Cultural System”, in M. Banton, éd., *Anthropological Approches to the Study of Religion*, Londres, Tavistock, 1966, s. 4.

Bu yaklaşıma göre; din, her şeyden önce, bireylerin dünyevî hadiseleri ve tecrübeleri değerlendirmelerine ve anlamlandırmalarına imkan veren sembolik bir bütünlük olarak kabul edilmektedir. Empirik olmayan tabiatına rağmen kabul edilmiş dinî anlayışlar, inananlar tarafından gerçek (hakikat) olarak, hatta tecrübi olandan bile daha gerçek olarak kabul edilir.

Bazı araştırmacılar dinin ifade ettiği fonksiyonların belirlenmesinde daha da ileri gittiler. Dini “*insan hayatının nihai problemine karşı grubun mukavemetini temin eden inanç ve ameller*” olarak tanımlayan J. Milton Yinger⁷ bu fonksiyonları, insanın ölüm, acı ve varlığın nihai anlamı hakkındaki sorulara cevap verme şekli olarak görmektedir. Fonksiyonel tanımlar yayımlacı karaktere sahiptir. Bu sebeple dinî olarak ortaya çıkmayan bir çok fenomeni de dinî olarak ele alma ihtimaline imkan verir. Diğer bir deyişle bu tanımlar, geleneksel dinlere, fonksiyonel alternatifleri de açıklığa kavuşturur. Bazı fonksiyonları yerine getirmek için belirli dini geleneklerin yerini başka otoriteler ve tahayyüller alır. Bu bakış açısı insanı politika, spor ve sağlık alanlarında meydana gelmiş yapay dinlerin olup olmadığını sorgulamaya çağırır. (cf. Chap. III, V, “Seküler Dinler”). İşte bu nokta fonksiyonel tanımların işlerliğinin ve zihinsel çıkarımlara dayalı açıklayıcılık özelliğinin avantajlarını taşımaktadır. Fakat bu tür bir tanım, aşırı bir anlam genişliği kazanmış olmasından dolayı objesini kaybetme riski taşımayacak mıdır?

Will Herberg, “Protestan, Katolik ve Yahudi” (Protestant, Catholic and Jew 1955. Op. Cit.) adlı eserinde; ister alışkanlıklara dayalı isterse tarihsel olarak adlandırılın “geleneksel dinlerle” dine yüklenen fonksiyonları duygusal olarak dolduran “aksiyoner dinleri” birbirinden ayırmaktadır. Burada söz konusu olan işlevler ise, sosyal hayata katılabilmek için gerekli nihai anlamı topluma sunma ve böylece sosyal aktiviteleri sağlamlaştırmadır. İşte buradan hareketle, değişik sosyal fonksiyonların tamamlanmasının temelinde tarihi dinlerin olduğunu göstermek

⁷ J. M. Yinger, *The Scientific Study of Religion*, New York, Macmillan 1970, s. 7.

kolaylaşmaktadır. Böylesi bir yaklaşımın da dinlerin dünyevileşme teorisini ortaya koymaya imkan verdiğini söyleyebiliriz.

Thomas Luckmann, Kiliselerin dinleri kendilerine indirgemeye giriştiği *Kilise Sosyolojisinin yetersizliğinden şikayetle yazdığı “Görünmez Din”* (The Invisible Religion⁸) adlı eserinde dine fonksiyonel olarak yaklaşmakta ve dine insan vasıtasıyla biyolojik tabiatın aşkınlığını görerek dini evrensel antropolojik ve sürekli var olan bir olgu olarak değerlendirmektedir (s. 49). Esasen “*görülmeyen din*”, “*yaygın din*”, “*bozulmuş din*”, “*analojik din*” vs. pek çok yeni kavram, Batıda Kilise ve benzeri büyük inanç kurumlarında yaşanan inanç krizi neticesinde dinin yok olmayacağını, fakat onun informel, düzensiz, ferdileşmiş bir biçimde ya da daha başka şekillerle varlığını daimi bir surette devam ettireceğini dile getirmek için gündeme getirilmiştir.

Bugün, bir dinden ötekine değişiklik gösterse ve genel bir tarzda belirlenmesi zor olsa da, dinler tarafından geleneksel olarak icra edilen bazı sosyal fonksiyonların diğer aktörler ve faaliyet sektörleri tarafından üstlenildiği tartışılmaz bir gerçekliktir. Bu noktada “*artık din, hiçbir sosyal fonksiyona sahip değildir*” diyecek kadar ortadan kayboldu mu?” sorusu karşımıza çıkmaktadır. Esasen buradaki hata da dini herhangi bir toplumda yerine getirdiği sosyal fonksiyonlara indirgemekten kaynaklanmaktadır. Bu ise, sembolik sistemleri adeta toplumsal işlevlerine indirgeyerek, dine faydacı bir bakış açısıyla bakma anlamını taşımaktadır. Halbuki dinî olan; yokluğu, güvensizliği ve ötekini anlamlandırarak işlevlerini yerine getirmekte, hatta daha da öteye uzanmaktadır.

Komünist toplumlarda yapılan bütün baskılara ve inkarlara rağmen din, totaliter iktidardan kurtulan birkaç şeyden birisiyse, acaba bu süreç, dinin durumu hakkında bazı ipuçları vermez mi? Çünkü din, her ne kadar politik ve ekonomik bir fenomen olarak algılansa da, tanımı gereği o, politik ya da ekonomik açıdan

⁸ T. Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York, Macmillan, 1967.

⁹ R. Cipriani, *La Religione Diffusa*, Rome, Borla 1988.

yetkeci iktidarlardan kurtulan otoriter şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple dil analizlerinde olduğu gibi, bütün sosyal sistemlerin analizinde de belirsizliğe, aşırılığa, yokluğa, trajik olana... kısaca sembolik olana, kendi yoğunluğu ve bütünlüğü içerisinde yer vermek gerekir.

II. Özsel Tanımlar

Özsel tanımlarda anlama ve kavrama, genişleme ve esneme kayboldukça elde edilmektedir. Bu anlamda R. Robertson'un dinin özsel tanımına güzel bir örnek verdiğini söylemeliyiz. Ona göre; dinî kültür, “*empirik şeylerin empirik olmayanların anlamına eklendiği, empirik bir gerçeklik ile, tecrübe ötesi ve aşkın bir realite arasındaki ayırma bağlı semboller ve inançlar (ki değerler doğrudan doğruya bunlardan doğmaktadır) sistemidir*¹⁰”.

Melfrod Spiro'ya gelince o, “kurum” (institution) kavramından, toplumsal olarak paylaşılan inançların ve tutumların oluşturduğu bir modeli anlamakta ve dini de bir kurum olarak değerlendirmektedir. Bu noktada o dini “*kültürel olarak kabul edilmiş insanüstü varlıklarla yine kültürel olarak belirlenmiş kalıplar dahilinde iletişim kurmaktan ibaret bir kurum*¹¹” şeklinde tanımlamaktadır.

Karel Dobbelaere ise 1981'de (op. cit. s. 38) şöyle bir tanım ileri sürmektedir: “*Din, ahlaki bir toplum oluşturmak için bir araya gelen kişileri tecrübe üstü ve aşkın bir Gerçeklikle ilişkili inanç ve ameller çerçevesinde toplayan ve birleştiren bir sistemdir*”.

Şu veya bu şekilde, özsel din tanımları “*dini aşkına ve tabiatüstüne bağlarlar*”. B. Wilson'un bağlı olduğu anlayışta budur. Bu tanımlar, en azından, batılı toplumlarda din teriminin toplumsal kullanımı ile uyum içindedir. Bu tür tanımların diğer bir avantajı da, objelerini diğer tanımlara göre daha açık seçik ortaya koymalarıdır. Bu sebeple dinî alanı şu veya bu aşkınlık formuna hiçbir referansı olmayan vakialardan tamamen temizlerler. Ancak böylesi tanımlar

¹⁰ R. Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, New York, Schocken, 1970, s. 96.

¹¹ M. Spiro, “Religion: Problems of Definition and Explanation”, in: Michael Binton, éd., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londres, Tavistock, 1966, s. 96.

genellikle bir ya da bir çok tarihsel dinle gizli bir bağlantı içinde değil midir? Halbuki bütün dinlerde aşkınlık fikri yoktur. Hatta bazılarında Tanrı inancı yoktur. Öte yandan, mesela Hıristiyan teologların dile getirdiği “*Tanrının ölümü*” nazariyesinde olduğu gibi *a priori* olarak dinleri aşkınlıktan arındırma teorisi de dışlanamaz. Özsel bir din tanımı, “dini belirli bir din formuna sokma riski taşıdığından”, dini değişimi anlama konusunda belki de yetersizdir. Dinler kendi kendine değişmektedir ve dini oluşturan, sembolik pratikler dünyası derin değişimlere maruz kalmaktadır. Bu sebeple bir dönemde din kavramıyla anlaşılan şey bir başka dönemde anlaşılandan tamamen farklı olabilmektedir.

Sürekli olarak, tarihî ve kültürel bir bağlam içerisinde tanımlandığı için aşırı problemleri bir muhtevaya sahip olan “tecrübe üstü gerçeklik”, “aşkınlık” ve “tabiatüstü varlık” gibi terimler dinin özsel tanımının sınırlarını ortaya koymaktadır. Şu veya bu şekilde, özsel tanımlar, dini olanla dini olmayanı belirlemek için kullanılmaktadır. Böyle bir bakış açısı da genellikle batılı din anlayışlarına göre şekillenmektedir. Şu halde dinin karşılaşılabileceği öngörülmemiş değişimler (mesela aşırı içkinli yönelişler gibi) araştırmacıyı dini formlar arasındaki aşırı farklılıklar konusunda dikkatli olmaya mecbur etmektedir. Çünkü saf özsel kriterlerden hareket edilerek dinin sosyolojik bir tanımını yapmak oldukça zordur.

III. İşlevsel veya Özsel Tanım Şeklindeki İkilemden Kurtulma

Bu ikilemden her iki yaklaşımı birleştirerek çıkılabilir. Claude Bovay ve Roland D. Campiche, “Croire en Suisse(s)” “*İsviçre’de İnanmak*” (1992 op. cit. s. 35) adlı eserlerinde dini, işlevsel ve özsel yönlerini birleştirerek şöyle tanımlamaktadırlar:

“*Din, hem tecrübe ötesi Aşkın bir hakikatle bağlantılı hem de belirli bir toplumda uyum, kimlik, kolektif tecrübenin ifadesi, ferdi ve toplumsal hayatın yapı olarak kararsız karakterine cevap verme gibi çeşitli fonksiyonlardan birini ya da bir kaçını ifade eden, az ya da çok organize edilmiş inançlar ve ameller toplamıdır*”.

Burada işlevsel ve özsel yaklaşımın birleşmesinin avantajı açıktır: Çünkü böyle bir tarif yalnızca özsel yaklaşımla yetinen tanımların düştüğü kısır döngüye düşmemekte, aynı zamanda dinin aşkın olan tarafını da dikkate aldığı için onun asıl objesinin de kaybolmasına izin vermemektedir. Ancak Danièle Hervieu-Léger'in "La Religion Pour Memoire" (1993, op.cit. s. 61-64) adlı eserinde de dikkat çekildiği gibi, din tarafından icra edilen fonksiyonların zaman ve mekana göre çok büyük değişiklikler göstermesi asıl problemi yeniden ön plana çıkarmaktadır. Çünkü işlevsel ve özsel yaklaşımları birleştirmek aynı zamanda bu iki yaklaşımın kendi problemlerini de birleştirme riskini taşımaktadır.

Alain Testart, dinin Tanrı inancına refesansla tanımlanabileceği düşüncesine karşı çıkararak dikkatini, dinin bir nedensellik ya da etkinlik prensibi ortaya koyduğu olgusuna yöneltmiştir. Bu prensip dinlere göre çok farklı şekillerde (bir tanrıya, bir evren kanununa, mitik bir zamana ait) ele alınabilir. Bir bağlamda Alain Testart; dini; "*insanın dünya görüşünü oluşturan ve ayinlerin anlamını belirleyen özel bir prensibin kabulünü gerekli kılan ibadetler ve inançlar bütünü*", olarak tanımlamaktadır¹².

Ancak dikkat edilirse bu tanımda vurgunun inançlardan ayinlere, temsilden de fiile kaydığı görülecektir. A. Testart'ın da kabul ettiği gibi, dini yine yalnızca dinî olan bir etkinlik prensibi ile tanımlamak biraz totolojiktir. Bununla birlikte yine de dinin etkili bir faaliyet olarak kabulü üzerinde durmamız gerekir.

D. Hervieu-Léger, kendi açısından, tamamen farklı bir başka yaklaşımı önermektedir. Bu öneride ise, bir inanç çizgisine dahil olmak yoluyla yapılan meşrulaştırma fonksiyonu merkezi bir yer işgal etmekte ve "din, bizden öncekilerin inandığı gibi, inanmaktan ibaret" olarak değerlendirilmektedir. Bu anlamda o, dini "kendisi aracılığıyla özel bir inanç çizgisine aidiyet (ferdi ve kollektif) şuurunun oluştuğu, devam ettirildiği, geliştiği ve kontrol edildiği, ideolojik, pratik ve sembolik bir nizam" olarak tanımlamaktadır (1993, s. 19).

¹² A. Testart, *Des Dons et des Dieux: Anthropologie Religieuse et Sociologie Comparative*, Paris, Armand Colin, 1993, s. 24.

D. Hervieu-Leger, “*her geleneğin din olmadığı gibi her inancın da din olamayacağını belirlemeye özen göstermektedir*”. Buna göre ancak şu üç unsur bulunursa “din” denilen olgu söz konusu olabilir. Bunlar; *inancın ifadesi* (şehadet), *geleneğin muhafazası* ve *bu geleneği meşrulaştıran referansların olmasıdır* (s. 142). Buradan hareketle dinin, geleneğe referans ile kendini meşrulaştıran özel bir inanç şekliyle ilişkili olduğu söylenebilir.

Ancak kabul edilmiş bir geleneğe inancın ifade edilmesi dini tanımlamak için yeterli midir? Kuşkusuz bu yaklaşım dinin temel yönlerinden birinin altını çizmektir. Burada daha önceden var olan ve yeniden dikkatlice ele alınmış sembolik malzemedan hareket eden geleneksel bir faaliyet söz konusudur (Henri Hatzfeld, 1993). D. Hervieu-Leger’in tanımı din sosyolojisinden hareketle özellikle farklı toplulukçu yapılar da modernitenin din alanında ortaya çıkardığı yeni şeyleri anlayabilmek için oldukça uygundur. Fakat toplulukçu girişimler kendilerini toplumsal bağlardan doğduğu kabul edilen dini bir düzleme yerleştirerek kaygınlıkları (güvensizlik, devamsızlık) ortadan kaldırmaya çalışıyorlarsa, bu durum, aslında modernitenin tamamı için de söz konusu olmaz mı? Bunun, ferdi veya kolektif olarak bir geleneğin otoritesine dayanma ihtiyacını ortaya çıkaracağı kesin bir husus değil midir? (s. 135). Cevap “evet” ise; bu gelenek neden mutlaka “dini” olmak zorundadır? Her ne kadar önemli bir yönü açıklıyor olsa da, kabul edilmiş bir geçmişe inancı dile getirmek suretiyle dini tanımlamaya çalışmak bize yeterli görünmez. Böyle bir açıklama ile pekala, *marksist* bir gelenekle *materyalist* bir inancı ya da bir tür *cumhuriyetçi* gelenekle *laiklik* inancını tanımlamak da uygun olabilir.

IV. Sosyal Eylem ve Karizmatik Güç Olarak Din

Biz, hem özsel hem de işlevsel yaklaşımlardan uzak kalarak dini, “*karizmatik bir güç ile ilişkiyi ortaya koyan düzenli sosyal bir faaliyet*” olarak tanımlamanın uygun olduğunu düşünüyoruz. Nitekim Weber de kendi din sosyolojisi anlayışının ilk dönemlerinde dini, temelde “*topluluk içerisinde ortak bir hareket tarzı*” olarak görmektedir. Bu ifade, ne kadar yetersiz olursa olsun, iki şeyi aynı anda ön plana

çıkartmaktadır. Bunlardan *birincisi*, dinin sosyal bir aktivite olması, *ikincisi* ise bir toplum içerisinde meydana gelmesidir. Burada söz konusu edilen sosyal faaliyet mefhumunu daha açık olarak nitelememiz gerekirse, onun “*inançlar ve ayinlerle meydana getirilen düzenli sembolik bir ilişki*” olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum, tüm dini sistemlerinin esasını teşkil eder. Buna göre dinler bir kült olarak kendisini göstermekte, yani çeşitli şekillerde kendisiyle ilişki kurma durumunda kalan aktörleri farklı farklı, ancak oldukça düzenli bir biçimde kendi bünyesinde toplayan ayinsel ve sembolik bir vasıta ile tezahür etmektedir.

Bu düzenli sembolik iletişim yapıcı ve kurucu bir karizma oluşturur. Başka bir deyişle, söz konusu bu iletişim şu veya bu şekilde kendini açığa çıkaran ve gönülden bağlanılan bir karizmayı ön plana çıkarır. Bu sebeple hem sosyolojik olarak kullanımı problemlili hem de bütün dini evrelere uygulanması çok zor olan, “*aşkın gerçeklik*” ve “*tecrübe ötesi gerçeklik*” gibi kavramları kullanmak yerine, dinin sosyolojik tanımını yaparken, “*aşkınlık*” veya “*vahiy*” olarak isimlendirilmesi adet olan şeyi, bunları ortaya çıkaran sosyal pratikten hareketle sezinlemek gerekir. İşte bu noktada, kendisine tanınan karizma aracılığıyla toplumsal olarak otoritesi meşrulaştırılmış dinî bir önderin ortaya çıkması hadisesini dikkate almak mecburiyetindeyiz. “*Karizma*” ferdi bir iktidarın toplumsal zuhurunu temsil ettiği gibi, aynı zamanda ekonomik ve politik açıdan alışılmış düzenlemelerden tamamen farklı bir iktidarı da temsil edebilir. Esasen bunun böyle olması da normaldir. Zira, eskiyi ortadan kaldırmacı ve belki yeni bir düzen kurucu olan karizmatik şahsiyet çoğu kere farklı bir alternatif ortaya koymaktadır. Öyleyse sosyolojik bakış açısına göre dinin, kendini yenileyen bir karizmatik hakimiyetin sosyal ürünleri olarak ortaya çıkan toplumsal bir etkinlik ilkesi olduğu söylenebilir.

Kurucu (veya yenileyici) karizma üzerinde ısrar etmek, aslında tartışmanın merkezine iktidarın meşruiyetini ve onun aktarılması problemini yerleştirmek demektir. Weber’in de belirttiği gibi, merkezi olan şey, manevi hakimiyetin kendini gerçekleştirme tarzıdır. Sosyolojik bakış açısından din, fiilî olarak, kurucu (veya yenileyici) bir karizmayla düzenli sembolik bir ilişki meydana getiren ve kültürü belirleyen gücün işlerliğini temin eden bir tür sosyal eylemle ilişkilidir.

Her dinî dünya, kurucusundan ya da aktarıcısından hem her türlü yoruma ve kullanıma hem de değişik kurumsal ve toplumsal düzenlemelere açık olan bir imgeler alemi resmederek sadır olur. Bizim burada kurucu, ıslah edici ya da düzenleyici bir karizmadan bahsetmemiz, kaynak meselesinin problemlili olduğunun altını çizmeye yöneliktir. Kuşkusuz bir dinin kuruluşunun gerçekleşme süreci oldukça komplekstir. Fakat unutmamak gerekir ki, karizmanın herhangi bir tarzda naklediliyor olması, burada, kuruluş aşamasının cereyan ettiğini göstermektedir. Buna göre din kurucusunun bir karizmayı ve bir bağlanmayı meydana getirdiğini söylemeliyiz. A. Testart tarafından öne sürülen “*etkinlik prensibi*” ve D. Hervieu-Léger tarafından altı çizilen “*inanınlar silsilesi*” kavramını da göz önünde bulundurarak, biz, din için aşağıdaki tanımı öneriyoruz:

“Din, kurucu bir karizmaya bağlı olarak belli bir aidiyeti gerçekleştiren inançlar ve ayinlerin oluşturduğu düzenli sembolik bir iletisimdir.

Kurucu bir karizmayla bağlantı kurmanın değişik şekilleri vardır ve bu bağlantıda “kurum”, “ayin”, “inanç sistemi”, “kutsal metinler”, “inanın fertler”, “karizmatik fikirler” gibi bir çok unsur aracılık yapabilir. Bu noktada şunu özellikle vurgulamak gerekir ki, “her dini ortam, kurucu karizmaya bağlantı tarzında şu ya da bu unsura az ya da çok kesin olarak tanınan önceliğe göre karakterize olur. Bu karizma ise bağlılığa aracılık eden şu veya bu unsur üzerinden yeniden harekete geçirilir ve meşrulaştırılır.

Bir dinî sistem sadece özel kanallar ve gruplanmalar (kurumlar, topluluklar vs.) ortaya çıkararak değil, bununla birlikte, belirli bir toplumda insan ve alem anlayışını hem açıkça ifade eden hem de yaşayan evrensel bir zihin yapısı oluşturmak suretiyle sosyal bir bağ üretmektedir. Başka bir ifadeyle bir dinî evren, kendisinin oluşturduğu toplumsal katılımlara indirgenemez. Eğer din sosyolojisi kendisini dinî organizasyonlar ve bunların üyeleriyle sınırlayarak, dinî araştırmaları, sadece bir medeniyet ve kültür araştırmasına indirgeyecek olursa bu durumda o alanını oldukça daraltmış olacaktır. Ayrıca karizmanın aktarımı da

yalnızca bir organizasyon meydana getirmez, o aynı zamanda bir kültürü de ortaya çıkarır.

Bizim teklif ettiğimiz tanım, bir dinî evreni ve onun sosyal tesirlerini “aktörler”, “organizasyonlar” ve “ideolojiler” olmak üzere üç düzeyde algılamaya imkanı vermektedir.

1) Aktörler düzeyinde, dini aktivite meşruiyet problemiyle karşı karşıya kalan fertleri sembolik bir dünya ile bağlantılı olarak ilişkiye sokan sosyal aktivite olarak değerlendirilebilir.

2) Organizasyon seviyesinde ise din, zaman içerisinde yerleşmiş işleyiş ve iktidar süreçlerini ortaya koyan bir vasıtaadır.

3) İdeoloji düzeyinde ise o, metinlerde yazılı ve dikkatlice ve tefsir edilmiş olduğu kabul edilen temsiller ve pratikler toplamı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu düzeylerin her birinde karizma problemi kendini gösterir: Dinin ideolojik olarak aklileştirilmesi, organizasyon düzeyinde kolektif yönetimi, aktörler seviyesinde ise onun toplumsal ekinliği kendisini gösterir. Bilginleri, yöneticileri ve efendiler sınıfı olmayan bir din yoktur. Din sosyolojisi de her şeyden önce bu tekil, özel sosyal ilişkinin farklı sosyal etkilerini incelemekle görevlidir.

Nasıl ki Weber, “devletin yalnızca memurlarını tanıyıyor” diyerek, memurlarla devleti özdeşleştirmemek gerektiğini söylüyorsa aynı şekilde din sosyologu da dini böyle isimlendirmemelidir. Doğrusunu söylemek gerekirse, din sosyologu da, karizmanın taşıyıcısı ile ilişki içerisinde bulunan ve bağlılığı tanımlayan, zaman ve mekan üzerinden farklı ilişkileri kendi aralarında oluşturan aktörlerden başka kimseyi tanımaz. Pierre Legendre din kavramının anlam birliğine üç kelimeyi dahil etmektedir. Bunlar, “ayinsellik”, “bağlılık” ve “politika”dır¹³. Gerçekten dinî olanın “iktidar” (meşruiyet sorunu) “bağlılık” (aktarma sorunu) ve “referans” (kaynak problemi) sorunu vardır. Din bu problemlerini dile getiren sembolik bir faaliyettir. Sosyologlar da karizmadan ve

¹³ P. Legendre, “Qu’est-e donc que la religion?”, *Le Débat*, no: 66, Septembre-Octobre 1991, s. 40.

Jean-Paul Willaime

Çev.: Doç. Dr. Halife Keskin Yard. Doç. Dr. Abdullah Alperen

karizmanın aktarımından bahsederken, kendi tabirlerini kullanıyor olsalar bile, aslında onlar farklı bir şey söylememektedirler. Sosyologlara göre dinin bitmez tükenmez sosyal bir fenomen olarak görünmesinin sebebi ise, ister geleneklerin halen geçerli olmasından isterse yeni peygamberlerin ortaya çıkmasından kaynaklansın, karizmanın sürekli yenilenmeye devam ediyor olmasıdır.

KİTAP TANITIMI

Yard. Doç. Dr. Asım YAPICI*

**Hasan Kayıklık, *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*,
Baki Kitabevi, Adana, 2003, (ISBN: 075-7024-23-6)**

Dinî inancın, dinî ibadetlerin, dinî tutum ve davranışların, kısaca din ve insan ilişkisinin bireyin doğumundan ölümüne kadarki süreç içerisinde nasıl ortaya çıktığı, nasıl tecrübe edildiği, zaman içerisinde bir takım değişimlerin yaşanıp yaşanmadığı, yaşandıysa bunların yoğunluğunun ve muhtevasının ne yönde şekillendiği, bütün bunlarla birlikte gelişim süreci içerisinde ortaya çıkan değişimlerin neden kaynaklandığı, bu değişimlerin geçici mi, yoksa sürekli bir karakter mi arz ettiği, süreci etkileyen faktörlerin niteliği, hatta bedensel, ruhsal ve zihinsel gelişim ile dinî hayat arasındaki ilişkinin tek yönlü mü, yoksa karşılıklı mı olduğu vb. hususların incelenmesi din psikolojisinin yakından ilgilendiği konuların başında gelmektedir.

Hasan Kayıklık tarafından kaleme alınan “Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler” isimli eser de dinî hayatı gelişim psikolojisi açısından incelemektedir. Tecrübî bir nitelik arz eden bu çalışma orta yaş ve yaşlılık dönemindeki bireylerin dinî nasıl yaşadıkları ve nasıl bir dinî hayata sahip oldukları sorusu üzerinde yoğunlaşmaktadır.

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı.

Kayıklık'ın bu çalışması;

- 1) Orta yaş ve yaşlılığa yaklaşımlar,
- 2) Araştırma,
- 3) Tartışma,
- 4) Özet, yargı ve öneriler, olmak üzere dört temel bölümden oluşmaktadır:

Orta yaş ve yaşlılığa yaklaşımlar isimli bölümde yazar öncelikle gelişim hakkında bilgi vermekte (s. 13-14) daha sonra ise gelişim kuramlarını ele almaktadır. Bu kapsamda sırasıyla; psikodinamik kuramlar (s. 17-18), Freud'un psikoseksüel kuramı (s. 18-20), Erikson'un psikososyal kuramı (s. 20-23), Jung'un yaşam evreleri kuramı (s. 23-25), Bühler'in gelişim evreleri kuramı (s. 25-26), Riegel'in diyalektik gelişim çözümlemesi kuramı (s. 26), öğrenmeci kuramlar (s. 27-28), bilişsel kuramlar (s. 28-31) ve kültürel-bağlamsal kuramları (s. 31-32) ana hatlarıyla özetleyen yazar, konuyla ilgili bu kadar çok farklı kuramın olmasını gelişim sürecinin doğasına ve gelişime yol gösteren olgulara bağlamaktadır. Bununla birlikte burada sözü edilen hiç bir kuramın insanın gelişim sürecini açıklamada tek başına yeterli olmadığını, ancak her kuramın gelişim sürecini anlamaya hizmet ettiğini belirten yazar (s. 33), çalışmasının sınırlarını oluşturan orta yaş ve yaşlılığı anlamada hangi kuramın daha işlevsel olduğu sorusunu ön plana çıkartmakta, bu soruya ise, Kimmel'e atıf yaparak "yetişkinlik ve yaşlılığı araştırmak için en uygun kuram yaşam boyu gelişim kuramıdır" şeklinde cevap vermektedir (s. 34). Gelişim kuramları hakkında verdiği bilgilerden sonra gelişim üzerinde çalışan psikologlara dayanarak gelişimin ilkelerini maddeler halinde sunan Kayıklık (s. 35-36), konuyu orta yaş ve yaşlılık dönemlerine getirmekte, burada ise önce orta yaş dönemini (s. 36-37) ve bu dönemi açıklamaya çalışan teorik yaklaşımları özetlemektedir (s. 37-41). Bu konunun akabinde de orta yaşın bedensel, ruhsal ve zihinsel açıdan ne gibi özellikler gösterdiğine temas etmekte (s. 41-46) ve bu dönemdeki bireylerin kişilik yapısı hakkında bilgiler vermektedir (s. 46-49). Burada orta yaşı diğer gelişim dönemlerinden ayıran niteliklere temas eden yazar, daha sonra orta yaş bunalımı üzerinde durmakta ve Lambley'e dayanarak bu

dönemi bir gerilim dönemi olarak adlandırmaktadır (s. 50-51). Çünkü Levinson ve Gould'un da dediği gibi, orta yaşa geçiş çoğu zaman bir bunalımla birlikte gerçekleşmektedir. Bu anlamda orta yaş bunalımını “bireyin toplumsal desteklerini ve içsel kaynaklarını gelişimsel durumlar tehdit etmeye başladığında ortaya çıkan fiziksel ve psikolojik sıkıntılar bütünü” olarak tanımlayan yazar (s. 50), böyle bir krizin yaşanmasında çok çeşitli faktörlerin etkili olduğu belirtmektedir.

Yaşlılık dönemini 60 yaş ve üzerindeki bireyleri ifade eden bir anlamda kullandığını söyleyen Kayıklık, yaşlanmanın kaçınılmaz bir süreç olduğunu belirtmektedir (s. 54). Çünkü yaşlanma ile birlikte öncelikle biyolojik ve fizyolojik açıdan zayıflama ve yetersiz kalma denilen olgular ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda, bireyin çevreye uyum ve yaşamını sürdürmesinde gitgide büyüyen bir zayıflama sürecini içeren yaşlanma döneminde, iletişim ve kişiler arası ilişkilerde farklılık, zevklerde ve yaşam biçimlerinde farklılık, benimsenen değerlerde farklılık, politika, din ve ideolojik yaklaşımlarda farklılık ve aile standartlarında farklılık olmak üzere çok yönlü değişimler yaşanmaktadır (s. 55). Bununla birlikte bu dönemde meydana gelen değişimler çok çeşitli açılardan değerlendirilebilir. Çünkü değişimin miktarı, belirleyicileri, bireyden bireye ne kadar farklılaştığı, yavaşlatılıp yavaşlatılmayacağı, sonuçlarının neler olduğu vb. hususlar yaşlanma döneminin hem genel özelliklerini hem de kişiye bağlı görüntülerini anlamaya yardım edebilir. Zira yaşlanma sadece dış görünüşün değişmesi ile ilgili değildir. Bununla birlikte insanın duygu, düşünce ve davranışlarında da çok önemli değişimler yaşanmaktadır (s. 55).

Kayıklık'a göre gelişimsel açıdan yaşlılık dönemini ele alan üç temel kuram vardır (s. 56). Birincisi Erikson'un kuramıdır: Bu kurama göre hayatının son evresine giren yetişkin bir bireyin amacı yaşamını bir bütünlük ve uyum içinde algılamaktır. Kişinin bu evredeki temel ihtiyacı hayatı yaşadığını kabul etmek ve içinde bulunduğu koşullarda elinden gelenin en iyisini yaptığını inanmaktır. Eğer o bunu başarabilirse “ben bütünlüğünü” gerçekleştirebilir. Bunun gerçekleşmesinde ise din önemli bir fonksiyon üstlenmektedir (s. 57-58). Yaşlılıkla ilgili dikkat çeken ikinci kuramsa Jung'a aittir. Dinsel ve manevi değerlerin insanın

gelişiminde önemli ve zorunlu etkileri olduğunu kabul eden Jung'a göre, hayatın ümit dolu ve anlamlı bir şekilde yaşanmasında ve psikolojik olarak sağlıklı bir ölüm düşüncesinin oluşmasında dinin önemi yadsınamaz (s. 58-59). Çünkü genç yetişkinlik ve orta yaş dönemlerinde dışa dönük bir karakter gösteren bireyler yaşlanma sürecine girdikçe içe dönük bir hal almaya başlarlar. İçe dönük kişilik yapısı ise din gibi içsel değerlerin öne çıkmasına sebep olmaktadır (s. 59). Jung'un görüşlerini bu şekilde özetleyen yazar, üçüncü olarak ilgisizlik kuramını ele almaktadır. Bu kurama göre, yaşlılar bir yandan sosyal rollerinden vazgeçerken ve diğer insanlarla ilişkilerinde zayıflamalar yaşanırken, öte yandan toplumun da yaşlılardan uzaklaşmaya ve vaktiyle onlara verdiği görev ve sorumlulukları gençlere yüklemeye başladığı görülür. Yaşlıların sosyal çevreden ve dış dünyadan gittikçe uzaklaşması ise dine yönelmelerine sebep olabilmektedir (s. 59). Görüldüğü üzere burada sözü edilen üç temel kuram yaşlılık döneminde dinî hayata yönelmenin sebeplerini anlama hususunda belli bir açılım ortaya koymaktadır. Çalışmanın teorik kısmını; "yaşlılık döneminin genel özellikleri" (s. 60-63), "yaşlılık ve kültürel yapı" (s. 63-64), "yaşlılık ve ölüm" (s. 64-65), ve "yaşlılık dönemi gelişim ödevleri" (s. 66) başlıklarıyla derinleştiren yazar, sözü bireyin dinsel gelişimine getirmektedir (s. 66). Hayatın diğer alanlarında olduğu gibi kişinin dinsel alanda da değişim ve gelişimler geçirdiğini söyleyen Kayıklık, bu değişim ve gelişimleri izah etmek üzere farklı açıklamaların yapıldığına dikkat çekmekte, daha sonra da söz konusu bu süreci Meadow ve Kahoe'ye dayanarak dört kısımda değerlendirmektedir. Bu iki din psikologuna göre dindarlığın gelişimi "dış beklentiye yönelik", "kurumsal-geleneksel", "deruni" ve "bağımsız-bireyselleşmiş" dindarlık olmak üzere dört temel tip içermektedir (s. 67). Yazar, bu hususla ilgili açıklamalar yaptıktan sonra sözü James W. Fowler'e getirmekte ve ona dayanarak din ile dinsel inanç arasındaki farklılığı vurgulamaktadır. Fowler'e göre inancın evrensel ve değişebilen bir karaktere sahip olduğunu belirten Kayıklık, konunun daha iyi anlaşılması için Fowler'in ileri sürdüğü inanç gelişim aşamalarını açıklamaya çalışmaktadır. Bu aşamalar, inanç öncesi evre (0-2 yaş), sezgisel-izdüşel inanç (2-7 yaş), mistik-gerçek inanç (7-12 yaş), bireşik-geleneksel inanç

(operasyonel düşünce geliştikten sonra), bireysel-düşünsel inanç (genç yetişkinlik dönemi ve sonrası), birleşik inanç (orta yaşın ilk dönemleri) ve evrensel inanç (orta yaş ve sonrasında) şeklinde sıralanmaktadır* (s. 70-74). Çalışmanın teorik kısmını oluşturan birinci bölümde son olarak “orta yaş ve yaşlılık döneminde dinsel yaşayış” konusu üzerinde duran yazar, yapılan çalışmalara dayanarak, insanın yaşı ilerledikçe daha dindar olup olmadığı problemine cevap aramaktadır (s. 76-80).

Araştırma başlığı altındaki ikinci bölüme “araştırma konusu olarak orta yaş ve yaşlılıkta dinsel yaşayış” (s. 81) konusuyla başlayan yazar, orta yaş ve yaşlılık döneminde dinî hayatın araştırılmasının önemi ve değeri üzerinde durmakta, bu konunun kendi kültürel bağlamımıza göre uygun ölçme araçlarıyla incelenmesinin gerekli olduğunu söylemektedir. Bu açıdan İslam kültürüne uygun olarak iman, ibadet ve ahlak boyutlarını içeren bir ölçek ile yola çıkmanın önemini vurgulamaktadır (s. 87).

Yazar araştırmasının iki temel amacının olduğunu ifade etmektedir. Birincisi, Müslüman bireylerin dindarlık düzeylerini ölçmeye yarayan bir dindarlık ölçeği geliştirmek, ikincisi ise, orta yaş ve yaşlılık dönemi dindarlığının genel özelliklerini tespit etmeye çalışmaktır (s. 89). Çalışmasının temel problemini “orta yaş ve yaşlılık dönemindeki bireylerin dinî yaşantılarında bir değişimin olup olmadığı, eğer bir değişim varsa bunun nasıl ve ne yönde olduğu” sorusu üzerine odaklandığını belirten yazar, (s. 90), daha sonra orta yaş ve yaşlılıktaki dinsel yaşayışla ilgili olarak yapılan tecrübi çalışmalardan elde edilen sonuçlar üzerinde durmaktadır (s. 91-103). Konunun daha iyi anlaşılması için özellikle Starbuck, Orbach, Stark, Meadow ve Kahoe, Markides, Ainlay ve Smith, Hunsberger, Young ve Dowling, Chatters ve Taylor vs. başta olmak üzere bu konuda araştırma yapanların bulgularını cinsiyet, yaş, medeni hal, öğrenim durumu ve sağlık değişkenlerini dikkate alarak özetleyen yazar (s. 102-103), buradan hareketle beş genel sonuç çıkartmaktadır:

* Fowler’ın inanç aşamalarıyla ilgili kavramların çevirisinde yer yer bazı sıkıntıların olduğu da hissedilmektedir.

- 1) Kadınların dindarlık düzeyi erkeklerden daha yüksektir
- 2) İleri yaşlarda bazı düşüşler görülmekle birlikte yaş ilerledikçe dindarlık düzeyi yükselmektedir.
- 3) Evlilerin dindarlık düzeyi daha yüksektir
- 4) Öğrenim düzeyi ile dindarlık seviyesi arasındaki net bir ilişki yoktur.
- 5) Sağlık durumu iyi olanların dindarlık düzeyleri daha yüksektir (s. 103-104).

Orta yaş ve yaşlılık dönemlerinde dinî hayatın nasıl olduğu yönündeki çalışmaları bu şekilde özetledikten sonra yazar; cinsiyet, yaş, medeni durum, öğrenim düzeyi, iş durumu, öznel sağlık algısı, din-önem düşüncesi ve öznel dindarlık algısını bağımsız değişken olarak kabul ederek araştırmasının denencelerini ortaya koymaktadır (s. 104-110). Araştırmanın önemi (s. 110-111) ve temel sayıtlılarını (s. 111) belirttikten sonra kullandığı bazı kavramların tanımlarını veren yazarın, burada, ibadetleri üç kısımda değerlendirdiği görülmektedir. Ona göre namaz kılma, oruç tutma, zekat verme, hacca gitme ve Kur'an okuma hem bireysel hem de toplumsal özelliği olan ibadetler olduğu için bireysel-toplumsal ibadetler olarak adlandırılmıştır. Dinsel yayınları okuma ve dinsel programları izleme gibi daha ziyade ferdî bir karakter arz eden ibadetler ise bireysel ibadetler olarak kabul edilmektedir. Cenaze töreni, mevlit hatim vb. toplu yapılan dinsel etkinlikler ise toplumsal ibadetler olarak kavramsallaştırılmıştır (s. 111-113). Yazar araştırmasının sınırlılıklarını dile getirdikten sonra (s. 113-114), evren ve örnekleme hakkında bilgi vermektedir. Adana ilini Yüreğir-Seyhan ve Kuzey-Güney şeklinde dördü bir kategoriye ayıran yazar, raslantı tekniğiyle % 59.4'ü kadın, % 40.6'sı erkek olmak üzere toplam 394 kişiye anket uygulamıştır. Deneklerin % 45.2'si orta yaş (40-59), % 54.8'i ise (60-94) yaşlılardan oluşmaktadır. (s. 114-117). Yazar, veri toplama teknikleri başlığı altında kullandığı ölçeklerden bahsetmektedir. Çalışmanın amaçlarına uygun olarak iman, ibadet ve ahlak boyutlarını içeren Likert tipi bir "dinsel yaşayış ölçeği" geliştirmeye çalışan yazar, ölçeğin güvenilirlik ve geçerlik analizini de yapmaktadır (s. 117-126). Böylece araştırmasının iki temel

amacından birisi olan İslam dininin bünyesine uygun olarak Müslüman bireylerin dindarlıklarını tespite yönelik bir ölçek geliştirmeyi gerçekleştirmiş olmaktadır. Araştırmada kullanılan ikinci ölçek ise daha önce farklı araştırmacılar tarafından da kullanılmış olan ölüm kaygısı ölçeğidir (s. 126-127). Verilerin çözümlenmesinde ise t-testi, tek yönlü ANOVA ve pearson product moment korelasyon katsayısı teknikleri kullanılmıştır (s. 128-129).

Bulguların sunulduğu kısma gelince, burada yazar, deneklerin cinsiyet, yaş, medeni durum, öğrenim düzeyi, iş durumu, öznel sağlık algısı, dine önem verme düzeyi ve öznel dindarlık algısına göre dinsel yaşayışlarının,

- a) inanç boyutunu (s. 130-137),
- b) ahlak boyutunu (s. 138- 146),
- c) ibadet boyutunu (s. 146-157) ve

d) yukarıdaki her üç boyutu içine alan genel dinsel yaşayış düzeylerini (s. 158-165) ele almakta, ayrıca dinsel yaşayış ile ölüm kaygısı arasındaki ilişki üzerinde durmaktadır (s. 166).

Daha sonra deneklerin cinsiyet, yaş, medeni durum, öğrenim düzeyi, iş durumu, öznel sağlık algıları, din-önem düşüncesi ve öznel dindarlık algılarına göre ölüm kaygısı düzeylerinin farklılaşıp farklılaşmadığını ortaya koyan verileri tablolar halinde sıralayan yazar, (s. 166-173), yine aynı değişkenleri kullanarak deneklerin dua etme sıklıkları (s. 173-182) üzerinde durmakta ve yaş gruplarına göre deneklerin namazda yanılma olasılıklarını irdeleyerek bu kısmı tamamlamaktadır (s. 183-184).

Tartışma bölümünde elde ettiği verileri yorumlamaya girişen Kayıklık, kendi bulgularıyla diğer çalışmalarda ulaşılmış olan sonuçlar arasındaki benzerlik ve farklılıkları muhtemel sebepleriyle değerlendirme yoluna gitmektedir (s. 185-222).

Özet Yargı ve Önerilerden oluşan son bölümde ise, öncelikle ulaştığı sonuçları ana hatlarıyla özetlemektedir. Bu bağlamda çalışmasının iki temel amacına yeniden atıf yapan yazar, hem ölçek geliştirdiğini hem de bu ölçeğe göre orta yaş ve

yaşlıların dinî hayatını incelediğini söylemektedir (s. 223). Yazarın verdiği bilgilerden hareketle bu çalışmadan elde edilen sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

Kullanılan değişkenler açısından denekler inanç bakımından farklılaşmamıştır.

Ahlakî açıdan kadınların lehine bir farklılaşma ortaya çıkmıştır.

Yaş, medeni durum, öğrenim düzeyine ve öznel sağlık algısına göre denekler arasında ahlakî açıdan bir farklılık ortaya çıkmazken, iş durumu, dine önem verme düzeyi ve öznel dindarlık algısına göre ahlakî yaşantıda anlamlı bir farklılığın var olduğu tespit edilmiştir. Buna göre işsizler emeklilerden, dine daha çok önem verenler göreceli olarak daha az önem verenlerden ve kendilerini daha çok dindar olarak algılayanlar ahlakî yaşayış ölçeğinden daha yüksek puan almışlardır.

Kadınlar erkeklerden, yaşlılar orta yaş grubunu oluşturanlardan dullar evlilerden, öğretim düzeyi düşük olanlar yüksek olanlardan, emekliler halen çalışanlardan, dine daha çok önem verenler daha az önem verenlerden ve kendilerini çok dindar olarak algılayanlar az dindar olarak algılayanlardan daha çok ibadet etme eğilimindeyken öznel sağlık algısı bu konuda anlamlı bir farklılık oluşturmamıştır.

İlk dört maddede gözlenen bu eğilim genel dinsel yaşayışta da kendisini hissettirmektedir.

Kadınlar erkeklerden daha fazla ölüm kaygısı taşıırken, orta yaş ve yaşlılar bu hususta farklılaşmamıştır. Ancak ölüm kaygısıyla yaş arasında negatif bir ilişki olduğu da görülmektedir. Medeni durum, öğrenim düzeyleri ve öznel dindarlık algıları ölüm kaygısını farklılaştırmazken; işsizler emeklilere, sağlık durumunun kötü olduğunu düşünenler iyi olduğunu düşünenlere, dini kendileri için çok önemli kabul edenler de az önemli kabul edenlere göre ölüm kaygısı ölçeğinden daha yüksek puan almışlardır.

Kadınlar erkeklerden, yaşlılar orta yaş grubunu oluşturanlardan, dullar evlilerden daha fazla dua etmektedirler. Din önem düşüncesi ve öznel dindarlık algısı bu hususta önemli bir faktör olarak ortaya çıkarken öğrenim düzeyi ve öznel sağlık algısı anlamlı bir etkiye sahip görünmemektedir.

Namazda yanılma konusunda erkeklerle kadınlar arasında bir fark görülmezken orta yaş grubu yaşlılardan daha fazla yanılmaktadır (s. 224-226).

Çalışmasının din psikolojisi alanyazımına ve pratik hayata yönelik olmak üzere iki temel katkısının olduğunu söyleyen yazar (s. 226-227), orta yaş ve yaşlıların dinî hayatı ile ilgili yeni çalışmaların yapılması gerektiğini vurgulayarak araştırmasını tamamlamaktadır (s. 227-228).

Gerek din psikolojisi alanında temel kabul edilen klasik kaynaklara gerekse son dönemlerde yapılmış çalışmalara atıfla gerçekleştirilen bu araştırmanın geniş bir bibliyografyasının olduğu görülmektedir (s. 229-240). Ayrıca kitabın dizin (s. 241-247) ve kullanılan ölçeği içeren bir ek (s. 249-252) kısmını içerdiğini de söylemeliyiz.

Hasan Kayıklık'ın bu çalışmasının ülkemizde henüz üzerinde pek fazla durulmayan orta yaş ve yaşlılık dönemini yaşayan bireylerin dinî hayatlarını anlama hususunda önemli bir boşluğu dolduracağı kanısındayız. Ayrıca bu araştırmanın bu konuda yeni bir takım çalışmalara yol açabilecek çeşitli problemlere dikkat çektiğini de belirtmeliyiz.

