

HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
KÜTÜPHANESİ

Demirbaş No:.....

Tasnif No

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI NO: 23



HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

HAKEMLİ DERGİ

CİLT IX SAYI 3 OCAK-HAZİRAN 2002/ ŞANLIURFA

Editör

Doç. Dr. Abdurrahman ELMALI

Sahibi

Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Adına Dekan
Prof. Dr. İbrahim DÜZEN

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ (Çukurova Ü. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Ü. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Mustafa KARA (Uludağ Ü. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Ziya KAZICI (Marmara Ü. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK (Selçuk Ü. İlahiyat Fak.)

Yayın Kurulu

Yrd. Doç. Dr. Abdullah YILDIZ (Başkan)
Yrd. Doç. Dr. Hikmet AKDEMİR
Yrd. Doç. Dr. M. Cüneyt GÖKÇE
Yrd. Doç. Dr. Salihi AYDEMİR
Yrd. Doç. Dr. Mahmut POLAT
Yrd. Doç. Dr. Ö. Faruk ALTIPARMAK

Yazı İşleri Müdürü

Yrd. Doç. Dr. Ahmet ASLAN

Bu Sayının Hakemleri

Prof. Dr. Niyazi USTA (Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL (Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Lutfullah CEBECİ (Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ünver GÜNAY (Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Yümnü SEZEN (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL (Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Yusuf İŞİCİK (Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hüseyin ALGÜL (Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN (Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI (Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi)

Dizgi & Tasarım

Arş. Gör. Dr. Kadir PAKSOY

Adres: Harran Ü. İlahiyat Fakültesi, Yenişehir / Şanlıurfa
tel: (0414) 312 81 40 fax: (0 414) 314 57 12

ISSN: 1303-2054

İÇİNDEKİLER

Hikmet AKDEMİR

Taberî'ye Göre Ru'yetullah Meselesi..... 7-26

Ali AKDOĞAN

*Geleneksel Geniş Aileden Modern Çekirdek Aileye
Geçişte Dini Hayattaki Değişim*..... 27-72

Cevher ŞULUL

İslâm Düşüncesinde Zaman Tasavvuru 73-88

Murat AKGÜNDÜZ

*Osmanlılar'da Bâb-ı Meşihat'a Bağlı Tedkîk-i Müellefât
ve Teftîş-i Mesâhif Meclisleri*..... 89-100

R. Denys PRINGLE (Çeviren: Muammer Gül)

*Haçlı Krallığı Döneminde Filistin'de Hıristiyan Nüfus:
Kiliselerin Tanıklığı* 101-114

W. Montgomery WATT (Çeviren: İbrahim Hakkı İNAL)

İslâm Kelamında Mezheplerin Önemi..... 115-123

Dergi ile ilgili esaslar

- * Bu dergi, Yüksek Öğretim Kurumu'nun Hakemli Dergi Esaslarına uygun olarak yayınlanmaktadır.*
- * Dergide yayınlanan yazıların sorumlulukları yazarlarına aittir.*
- * Yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı ile ilgili son kararı yayın kurulu verir.*
- * Dergide yer alan yazıların yayın hakları saklı olup, yazıların tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.*

TABERÎ'YE GÖRE RU'YETULLAH MESELESİ

Hikmet AKDEMİR*

A. Tarihî Seyri İçinde Konuya Genel Bir Bakış

Ru'yetullah ifadesi, ru'yet (görmek) ve Allah kelimelerinden oluşan bir isim tamlamasıdır. Kısaca "Allah'ın görülmesi" mânâsındaki bu terkip, İslam literatüründe ve özellikle Kelam ilminde bir terim olarak "cennet ehlinin Allah'ı görmesi" diye tanımlanır.¹

Allah'ı görme meselesi, İslamiyet'ten önce Yahudilik ve Hıristiyanlıkta da bahis konusu olmuştu. Ancak İslamiyet'in ilk yıllarında pek yaygın olmayan ve önemsenmeyen bu konu, bir iki asır sonra Müslüman

* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. hikmetakdemir@hotmail.com

1 Bkz. Semih Duğyem, *Mevsûatu Mustalahâti İlmî'l-Kelamî'l-İslamî*, Beyrut 1998, I, 603, 607.

bilginler arasında en çok tartışılan inanç meselelerinden biri haline geldi. Çünkü tartışma Allah'ın sıfatlarına dayanıyordu. İtikadî ekol ve mezheplerin ortaya çıkışı, her ne kadar hicrî 3. ve 4. asra tekabül etse de, bunların kökleri 2. asırda mevcut idi. Dolayısıyla Ru'yetullah meselesinin köklerini de bu asırda aramak gerekir. Ru'yetullah meselesi hakkında hicrî 2. asırda çeşitli görüş ve düşünceler ortaya çıktı. Bunlardan biri de "Allah'ın hem dünyada, hem ahirette görülmesinin imkansız olduğu" şeklindeydi. Bu görüşü savunanlar önemsiz ve tanınmayan simalar değil, aksine etkili kişilerdi. Bunların başında daha sonra "Mu'tezile ve Cehmiyye" diye adlandırılan fırkalara mensup olan alimler gelmekteydi. Genellikle akfî yöntemleri kullanarak iddialarını ispat etmeye çalışan Mu'tezile bilginlerini söz konusu düşünceye sevkeden, şüphesiz Allah'ı yaratılmış varlıklara benzeten (Müşebbihe) ve Ona cisim isnat eden (Mücessime) şahısların fikirleri olmuştu. Bu fikir sahipleri teşbih ve tecsimin bir sonucu olarak, aralarında bazı küçük görüş ayrılıkları olmakla beraber, Allah'ın hem dünyada hem Ahirette görülebileceğini savunuyorlardı. Mu'tezile mezhebinin Abbasi halifelerinin desteği ile görüşlerini hakim kılma gayretlerinin hemen öncesinde, onlara tepki gösteren ve kendilerine ehl-i hadis denen üçüncü bir grup daha tartışmaya dahil oldu. Başını Ahmed b. Hanbel'in (v.241/855) çektiği ve daha sonra ehl-i sünnet diye adlandırılan mezhebin görüşlerinin şekillenmesinde büyük rol oynayacak olan bu grup, sahih hadislere dayanarak "Allah'ın Ahirette görülebileceğini" ispat etme çabası içine girmişlerdir. İşte bu üç grup arasındaki tartışma, Taberî'nin (v.310/922) yaşadığı hicrî 3. asırda doruk noktasına çıktı. Tartışma bir yandan farklı görüş sahipleri arasında "delil ibraz etme savaşına" dönüşürken, diğer taraftan aynı mezhep mensupları arasında bile farklı yorumların ortaya çıkmasına sebep

olmuştu. Mesela Allah'ın cennette görüleceğini savunanlar, bu görmenin kalp gözüyle mi, yoksa dünyadaki göz ile mi; veyahut başka bir gözle mi olacağını tartışmaya açtılar. Başta İmam Cafer-i Sadık olmak üzere bazı bilginler bunun ancak kalp gözüyle mümkün olabileceğini savundular. Ebû Hanife (v. 150/767) gibi bir kısım müçtehitlere isnat edilen görüşe göre ise, cennette Allah'ı görmek göz ile mümkün olacaktır, ancak bu görme eyleminde keyfiyet, teşbih ve cihet söz konusu değildir.²

B. Ru'yetullah İle İlgili Âyetler

Konuyla ilgili âyetler iki ayrı bölüm halinde tasnif edilebilir:

1- Ru'yetullah ile ilgisi açık ve net olan "görmek" ile "bakmak" gibi lafızların kullanıldığı âyetler.

2- Ru'yetullah'a dolaylı olarak delalet eden lafızların kullanıldığı âyetler.

İlk grupta mütalaa edilebilecek âyetlerde "ru'yet" (görmek) ve "nazar" (bakmak) mastarlarının değişik türevlerini görmekteyiz. Ru'yet mastarının türevlerinin kullandığı âyetler, Hz. Musa ve onun kavmi ile ilgili olup Allah'ı dünyada görme talebini dile getirmektedirler.

2 Geniş bilgi için bkz. Neseî, *Abdulmuin Meymun b. Muhammed, Tebsiratu'l-Edille*, Tahkik: Claude Salamé, Dımeşk 1990, I, 387-442; Nasrullah Pürcevâdî, *Gökyüzünde Allah'ın Görüntüsü - İslam Düşüncesinde Allah'ın Görülmesi Tartışmaları*, Çev: Ahmet Çelik, İstanbul 1999, s.50-72; Nureddin es-Sabunî, *Maturidiyye Akaidi*, Çev: Bekir Topaloğlu, Ankara 1995, s.92-93.

Ancak Hz. Musa ile kavminin talepleri aynı olsa bile hareket noktaları ve maksatları farklıdır. Hz. Musa, varlığından asla şüphe duymadığı ve sayısız nimetlerine mazhar olduğu Rabbine olan iştihakından dolayı Onun cemalini görme arzusundadır. Kavmi ise, Allah'a ve Hz. Musa'ya imanlarındaki şüpheleri, inkar ve isyanları sebebiyle adeta Peygamberlerine meydan okurcasına böyle bir talepte bulunmaktadırlar:

"Bir zaman da 'ey Musa, biz Allah'ı açıkça görmedikçe sana inanmayız' dediniz. Bunun üzerine sizi derhal yıldırım çarptı, siz de bakakaldınız."³

"Ehl-i Kitap, senden kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar. Bunu çok görme! Nitekim daha önce Musa'dan bundan da fazlasını istemişlerdi ve 'Allah'ı bize göster' demişlerdi. Bunun üzerine zulümleri sebebiyle onları yıldırım çarpmıştı."⁴

Hz. Musa'nın talebini ve bu talebin neticesinde meydana gelen olayı dile getiren âyetin meali ise şöyledir: *"Musa tayin ettiğimiz vakitte gelip de Rabbi ona hitap edince, 'ey Rabbim, göster bana zatını, bakayım sana' dedi. Allah şöyle cevap verdi: 'Sen beni asla göremezsin. Ama şimdi şu dağa bak, (ona tecelli ettiğimde) eğer o yerinde durabilire sen de beni görürsün!' Derken Rabbi dağa tecelli eder etmez onu un ufak ediverdi. Musa da düşüp bayıldı. Kendine gelince, 'Ey Rabbim, Sen (bundan) münezzehsin. Bu talebimden ötürü tövbe ettim. Ben (buna) ilk iman edenlerdenim' dedi."⁵*

3 Bakara, 2/55.

4 Nisa, 4/153.

5 A'raf, 7/143.

Zemahşerî (v. 538/1143), Hz. Musa'nın ru'yet talebini, açıkça Allah'ı görmeden ona iman etmemekte ısrar eden kavmine kendi nasihatleri fayda vermeyince, onlara Allah katından bir delil sunmak maksadına hamletmektedir.⁶

Kanaatimizce Zemahşerî'nin bu görüşü çok zayıftır. Bunun sebebi Nesefî'nin (v. 710/1310) de işaret ettiği şu iki husustur:

1- Şâyet bu talepten maksat kavmi ilzam etmek olsaydı, onların talebinin hemen akabinde ve onların huzurunda olması gerekirdi. Oysa âyetlerden de kolayca anlaşılacağı gibi Hz. Musa'nın talebi farklı zaman ve mekanda vuku bulmuştur.

2- Şâyet bu iddia doğru olsaydı, Hz. Musa'nın talebindeki üslûp şöyle olurdu: "Zatını onlara göster de onlar sana baksınlar!" Bu üslûba verilecek cevabın da şu şekilde olması daha uygun düşerdi: "Onlar beni asla göremeyeceklerdir."⁷

Hem ru'yetullahı kabul edenler, hem de kabul etmeyenler bu âyeti kendi iddialarına delil olarak kullanmaktadırlar. Birinci grupta yer alanlar özetle şöyle demektedirler: "Şâyet ru'yetullah mutlak olarak imkansız olsaydı, Hz. Musa gibi büyük bir peygamber böyle bir talepte bulunmazdı. Ancak dünyada bu mümkün olmadığı için Allah '*Beni göremeyeceksin*' buyurmuştur. Ayrıca hitap, ru'yetullahın mutlak mânâda imkansız olduğunu vurgulamak için '*Beni göremeyeceksin*' yerine şöyle olurdu: 'Ben asla görünmem.' Nefiy için kullanılan

6 Zemahşerî, Carullah, *el-Keşşaf*, Beyrut 1397/1977, II, 113.

7 Nesefî, Abdullah b. Mahmud, *Medarikü't-Tenzil*, Beyrut 1408/1989, I, 547-548.

"لن" edatı ise ahiret için değil de dünya için ebediyet ifade etmektedir."⁸

İkinci görüş sahiplerine gelince, onlar âyette geçen "لن" edatının hem dünya hem de ahiret için ebediyet ifade ettiğini belirterek "Allah'ı görmenin mutlak olarak, hiçbir kayda ve şarta bağlı olmaksızın ne dünyada, ne de ahirette mümkün olamayacağı" fikrini savunmaktadırlar.⁹

Ru'yetullah konusunda "nazar" (bakma) kökünden kullanılan yegâne âyet olan Kiyame sûresinin 23. âyetidir: "Yüzler vardır o gün, pırıl pırıl parlar"¹⁰ âyetinden sonra gelen bu âyette, o parlak yüzler hakkında şöyle buyrulur: "Rablerine bakarlar."

Âyette "nazar" mastarının ism-i faili olan "naziratum" kalıbı kullanılmıştır. Ru'yetullahı kabul edenler bu kelimeye "bakmak" mânâsını verirler.¹¹ Karşıt görüş sahipleri ise, aynı fiilin diğer bir mânâsı olan "beklemek-

8 Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Cami' li Ahkâmî'l-Kur'an*, Beyrut 1985, VII, 278; Neseî, I, 547-548; Beydavî, Abdullâh b. Muhammed b. Umer b. Muhammed, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, Beyrut t.y. III, 26-27; Rıza, M. Reşid, *Tefsiru'l-Menar*, Beyrut 1993, IX, 150; Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1970, IV, 2277.

9 Zemaşerî, *el-Keşşaf*, II, 113; Muhammed b. Yusuf el-Vehbî el-İbadî el-Mus'abî, *Himyânu'z-Zâd ila Dâri'l-Meâd*, Umman 1408/1988, VI (1), 206, VI (2), 238.

10 Kiyame, 75/22.

11 Bkz. Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut t.y. XIII, 132; XXX, 226-229; Kurtubî, XIX, 107-110; İbn Kesir, İsmail b. el-Kuraşî, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Beyrut 1408/1988, IV, 479-480; Suyutî, Celalüddin, *ed-Dürü'l-Mensûr*, Beyrut 1414/1993, VIII, 350-360; Beydavî, V, 163; Ebussuud, *İrşadu'l-Akli's-Selim*, Beyrut t.y. V, 797; Sâid Havva, *el-Esas fi't-Tefsir*, Daru's-Selam 1409/1989, XI, 6276-6278.

intezara" anlamını tercih ederler. Dolayısıyla ayeti "Allah'ın sevabını beklerler" şeklinde yorumlarlar.¹²

Müfessirlerin ru'yetullahı delalet ettiğini iddia ettikleri dolaylı lafızlar ise sadece dört tanedir:

a. *İdrak*: En'am sûresinin 103. âyetinde (*gözler onu idrak edemez*) muzari sigasıyla geçen bu mastar yukarıdaki lafızlarda olduğu gibi her iki grup tarafından kendi lehlerine delil olacak şekilde yorumlanmıştır. Ru'yetullahı savunanlar şöyle derler: "İdrak görmekten farklıdır. Zira idrak, görünen varlığı bütün yönleriyle kuşatıp kavramaktır. Allah için yön ve sınır söz konusu olmadığına göre onu idrak etmek imkansızdır. Yoksa Onu görmek imkansız değildir."¹³

Ru'yetullahı reddedenler, idraki "görmek ya da cennette inciden yapılmış bir oda" gibi çeşitli anlamlara hamlederler ve özetle şöyle derler: "Gözler görme eylemini Onun zatında gerçekleştiremezler ve Onu idrak edemezler. Çünkü Allah zatı itibarıyla görülmekten münezzehtir. Zira gözler cisim gibi belli bir yönde bulunan şeyleri ancak görebilirler."¹⁴

b. *Ziyade*: "İyi ve güzel davranışlarda bulunanlara en güzel mükâfat (*el-hüsnâ*) ve bir de buna ilave (*ziyade*) vardır"¹⁵ mealindeki âyet-i kerimede geçen "ziyade"

12 Zemahşerî, *el-Keşşaf*, IV, 192; Muhammed b. Yusuf el-Vehbî, Umman 1411/1991, XV, 88.

13 Râzî, XIII, 124-132; Kurtubî, VII, 54 ; Ebû Hayyan, Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî, *Tefsiru'l - Bahri'l - Muhit*, Beyrut 1993, IV,198-199; İbn Kesir, II, 166-168; Neseffî, I, 474; Beydavî, II, 202 ;Rıza, VII, 652

14 Zemahşerî, *el-Keşşaf*, II,41; Muhammed b. Yusuf el-Vehbî, Umman 14 08/1988,VI (1), 202-206.

15 Yunus, 10/26.

kelimesi, ru'yetullahı kabul eden bir kısım alimler (ki bunlar büyük bir çoğunluğu oluşturmaktadır) tarafından "Allah'ın cemaline bakmak" diye yorumlamaktadır.¹⁶ Karşıt görüş sahiplerine göre ise "ziyade" lügat mânâsına uygun olarak "Allah'ın her bir iyilik için bazen on katı, bazen daha fazla misliyle sevap vermesi" anlamına gelmektedir.¹⁷

c. *Hicab*: Çoğul ism-i mef'ul sigasıyla (mahcûbûn), "Hayır onlar o gün Rab'lerinden mahrumdurlar"¹⁸ mealindeki âyette geçen kelimeye ru'yetullahı kabul etmeyenler, "Allah'ın sevabından mahrumdurlar" mânâsını vermektedirler.¹⁹ Ru'yetullahı savunanlar ise, bu âyeti "Allah'ın cemalini görmekten mahrumdurlar" diye tefsir etmektedirler.²⁰

d. *Lika*: Mastar olan bu kelimenin, lügatta "karşılaşmak, kavuşmak" gibi mânâlara geldiği ifade edilmektedir.²¹ Çoğunlukla bu formuyla kullanılan bazı âyetlerde söz konusu kelimeye, ru'yetullahı savunanlar

16 Ferrâ, Ebu Zekeriya Yahya b. Ziyad, *Meâni'l-Kur'an*, Tahkik: Ahmed Yusuf Necati-Muhammed Ali en-Neccar, Beyrut t. y. I, 461; Râzî, VIII, 131-132, XVII, 77-78; Kurtubî, VIII, 330 ; Ebû Hayyan, V,149; İbn Kesir, II, 429-430; Neseî, II, 670; 474; Ebussuud, II, 486.

17 Zemahşerî, *el-Keşşaf*, II,233-234.

18 Mutaffifin, 83/15

19 Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşaf*, IV, 232; Muhammed b. Yusuf el-Vehbî, Umman 1411/1991, XV, 217-218.

20 Örnek olarak bkz. Râzî, XIII, 131, XXXI, 95-96; İbn Kesir, IV, 518-519; Neseî, III, 1939-1940.

21 İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut t.y. XV, 253-254.

tarafından "Allah'ın cemalini görmek" anlamı yüklenmektedir.²²

Gerek ru'yet ve nazar kelimelerinin kullanıldığı, gerekse ru'yetullah ile irtibatlandırılan diğer lafızların yer aldığı ayetlere bakıldığı zaman bunların hiçbirinin "cennette Allah'ın cemalini görmenin mümkün olduğuna" açık ve kesin bir şekilde delalet ettiği söylenemez. Zaten bu sebepten ötürü, bazen aynı ayetten her iki taraf da kendine delil çıkarabilmektedir. Ru'yetullahı savunanlar ayetlerin yoruma açık olması nedeniyle, farklı yorumlara meydan vermemek maksadıyla, iddialarını sahih sünnet ile destekleme cihetine gitmişlerdir. Bu konuda bir çok rivayet serdeden görüş sahipleri, "Cerir b. Abdullah" adlı sahabî tarafından rivayet edilen ve daha ziyade hicrî 3. asırdan sonra meşhur olan şu hadisi zikrederler: "Hz. Peygamber'in (a.s.) yanında oturuyorduk. Dolunay gecesi aya baktı ve 'Bu ayı gördüğünüz gibi herhangi bir sıkıntıya ve izdihama maruz kalmadan Rabbinizi de göreceksiniz' dedi."²³ İddialarını yoruma açık olmayacak derecede kesin ve net olan bu ve benzeri hadislerle ispat yolunu seçen ru'yetullah taraftarları, kısa bir zaman içerisinde, özellikle Mu'tezile mezhebinin Abbasi hükümdarlarından aldığı siyasi desteğin sona ermesi ile birlikte rakiplerine karşı açık bir üstünlük sağlamayı başarmışlardır.

Gerçekten de bu sahih hadisler, hiçbir yoruma açık kapı bırakmadan onları haklı çıkaracak bir mahiyettedir.

22 Damağani, Huseyn b. Muhammed, *Kamusu'l-Kur'an*, Tahkik: Abdulaziz Seyyid el-Ehl, Beyrut 1985, s.418-419; Râzi, XIII, 131, XXI, 174; Neseff, I, 147, II, 968.

23 Buhari, *el-Camiu's-Sahih*, İstanbul 1992, Mevakit 16 (I, 138-139), Tevhid 24 (VIII, 179); Müslim, *el-Camiu's-Sahih*, İstanbul 1992, Mesacid 211, 212 (I, 439-440).

Ancak karşı görüş sahipleri, özellikle Mu'tezile mezhebine mensup alimler, bu hadislerin mütevatir seviyesine ulaşmayan âhad haberler olduğunu ve bu yüzden bilimsel açıdan hiç birinin kabul edilemeyeceğini söylemektedirler. Başka bir deyişle, bunların hepsini değersiz kabul etmektedirler. Bu müelliflerden biri olan Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1024) rakiplerine cevap verme sadedinde şöyle demektedir: "Şayet hadisler kabul edilse bile, bunlarda geçen 'görme' kelimesi, 'gözle görmek' anlamında değil de 'bir tür bilgi' mânâsına gelebilir." Diğer taraftan adı geçen müellif kendi görüşlerini destekleyen bazı hadis rivayetlerini de nakletmektedir.²⁴

Konuyla ilgili ayetleri ve tarafların her birinin farklı yorumlarını kısaca naklettikten sonra, şimdi de Taberî'nin bu husustaki görüşünü irdelemeye çalışalım.

C. Taberî'nin Görüşü

Ru'yetullah konusunda Taberî'nin görüşünü tespit etmek için, yukarıda bahsi geçen ayetlerin Müellif tarafından nasıl tefsir edildiğine bakmak yeterli olacaktır. Şimdi yukarıda verilen sıraya göre Taberî'nin söz konusu ayetlere getirdiği yorum ve değerlendirmelerini görelim.

1- Taberî, Hz Musa'nın Allah'ı görme talebini dile getiren A'raf sûresinin 143. âyetinde ru'yetullah ile ilgili görüşlerini ortaya koymaz, sadece Hz. Musa'nın böyle bir talepte bulunmasının sebebini açıklayan birkaç rivayeti ve Yahudilerin bu konuyla ilgili iddialarını içeren uzun bir

24 Geniş bilgi için bkz. Nasrullah Pürcevadi, s.61-62.

kıssayı nakletmekle yetinir. Çünkü biraz sonra değineceğimiz gibi, bu görüşlerini daha önce Tefsirini verdiği En'am sûresinin 103. âyetinde detaylı bir şekilde serdetmiştir. Talebin sebebini açıklayan rivayetlerin özeti şudur: "Hz. Musa, Allah'ın kendisiyle konuşması sonucunda şevke gelmiş ve Onun cemalini de görmeyi arzu etmiştir."²⁵

2- Taberî, "*Parlak bir takım yüzlerin Rab'lerine bakacaklarını*" ifade eden Kıyâme sûresinin 23. âyetinin tefsirine başlarken, bu husustaki ihtilafın varlığına dikkat çektikten sonra, önce ru'yetullahı kabul edenlerin görüşlerini aksettiren rivayetleri nakleder. İkrime, İsmail b. Ebi Halid, Hasan el-Basrî (v. 110/728) ve Atıyye el-Avfi'den gelen bu rivayetler toplam dört tanedir. Daha sonra Taberî, ayeti, "Rablerinden sevap beklerler" diye yorumlayan rivayetleri kaydeder. Bu rivayetler toplam on tanedir ve ikisi dışında hepsi Mücahid'e (v. 103/721) dayanmaktadır. Mücahid'e isnat edilen bu rivayetlerin bir kaçında "Allah görür ama Allah'ı hiçbir şey göremez" tarzında ifadeler mevcuttur. Ancak yine Mücahid'in İbn Ömer'den (v.73/672) naklettiği diğer bir rivayette bu görüşün tam aksine delalet eden şu sözlere rastlamaktayız: "Cennet ehlinin makamı en küçük olanı, mülküne, tahtlarına ve hizmetçilerine bin senelik mesafeden bakan (yani mülkü bu kadar büyük bir alanı kaplayan) kişidir. Bu sahanın en yakınına gördüğü gibi en uzağını da görür. Cennet ehlinin makamı en yüce olanı ise sabah-akşam Allah'ın yüzüne bakandır." Son olarak da Taberî iki görüş arasında tercihini yapar ve Hasan ile İkrime'den gelen rivayetlerde ifadesini bulan birinci yorumu daha doğru bulduğunu belirtir. Hz.

25 Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut 1400/1980, IX, 34-37.

Peygamber'den (a.s.) de bunu destekleyen rivayetler geldiğini beyan eden Müellif, Mücahid'in İbn Ömer'e dayandırdığı rivâyetin bir bezerini, İbn Ömer vasıtasıyla gelen merfu bir hadis olarak nakleder.²⁶

3- Yukarıda da değindiğimiz gibi Taberî, ru'yetullah ile ilgili en detaylı bilgiyi, En'am sûresinin 103. âyetini tefsir ederken vermektedir. Taberî, âyetin tefsirine bu konudaki ihtilafın varlığına dikkat çekerek başlar. Bazılarına göre âyetin mânâsı "*gözler Onu ihata edemez, O gözleri ihata eder*" demektir diyerek bu görüş sahiplerinin dayandıkları birkaç sahabi ve tabii kaviini nakleder. Bu rivayetler, ayete aynı anlamı verirler. Ancak son rivayette Kıyame sûresinin 23. âyetine de atf yapılarak "Cennet ehlinin Allah'ın cemaline bakacakları, fakat Onun azametinden dolayı Onu idrak edemeyecekleri" ilavesi yer almaktadır.²⁷

Bu rivayetleri naklettikten sonra Taberî, ru'yetullahı savunanların delillerine şu şekilde değinmektedir: Allah, "*boğmak onu idrak edince (yakalayiverince), o iman ettim dedi*"²⁸ buyurmaktadır. Allah, boğmayı 'Firavun'u idrak etmek' vasfıyla nitelendirmektedir. Şüphe yok ki 'boğma' fiili, ne Firavun'u görmek, ne de başka bir şeyi görmek vasfıyla nitelendirilemez. (Öyleyse idrak ile görmek farklı şeylerdir). O halde "*gözler Onu idrak edemez*" mealindeki ayete, "*gözler Onu göremez*" mânâsını vermek akıldan uzak bir ihtimaldir. Çünkü bir şey, bir şeyi idrak edebilir ama onu görmeyebilir. Nitekim Allah, Firavun'un ordusu Hz. Musa'nın kavmine yaklaştığında onların şu sözünü nakleder: "*İki grup*

26 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIX, 119-120.

27 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 199.

28 Yunus, 10/90

*birbirlerini gördüklerinde Hz. Musa'nın kavmi 'bize yetiştiler (biz idrak edilenleriz)' dediler.*²⁹ Halbuki Allah, Hz. Musa'ya onların kendilerine yetişemeyecekleri sözünü vermişti: "Biz Musa'ya şöyle vahyettik: *Kullarıma geceleyin Mısır'dan yola çık. Asanı vurarak denizde onlara kuru bir yol aç. Firavun'un size ulaşmasından (sizi idrak etmesinden) ve boğulmanızdan endişe edip korkmayın!*"³⁰ Şayet bir şey, bir şey görüyor da idrak edemiyor; ya da idrak ediyor da göremiyorsa, o takdirde söz konusu ayetteki 'idrak' fiiline 'görme' mânâsını yüklemek uzak bir ihtimaldir. Öyleyse buradaki 'idrak' ihata (bir şeyi bütünüyle anlamak) mânâsındadır. Çünkü Allah'ın ihata edilmesi mümkün değildir. Müminler ve cennet ehli Allah'ı gözleriyle görürler, ama o gözler Onu idrak edemez, yani Onu ihata edemez. Zira Allah'ın 'başka bir şey tarafından ihata edilebilme' vasfıyla nitelendirilmesi imkansızdır. Bu, Allah'ın bilinmesi fakat ihata edilememesine benzemektedir: "Yaratılmışlar Onun dilediğinden başka hiçbir şey kavrayamazlar (ihata edemezler)." ³¹ Bu ayetten de anlaşıldığı gibi Allah kendi iradesiyle verdiği ilmin dışında, yaratılmışların Onun ilmını ihata edemeyeceklerini açıkça beyan etmektedir. Buradaki ilim, ma'lum (bilinen şey) mânâsındadır. Allah'ın iradesiyle vakıf kıldığı bilgiler müstesna, mahlukatın Onun ilmını ihata edemeyeceğini belirtmesi, Onu (Allah'ı) bilmeyecekleri anlamına gelmez. Bir şeyi ilim cihetiyle ihata edememek onu bilmemek mânâsına gelmediği gibi, gözün Allah'ı idrak edememesi, Onu hiç görmeyeceği anlamına gelmez. Yaratılmışların Onun ilmından bir şeyler bilip de Onu ilim yönünde ihata edemeyişi (Onun

29 Şuara, 26/61.

30 Tâhâ, 20/77.

31 Bakara, 2/255

bütün ilmine vakıf olamayışları) nasıl caiz ise gözleriyle Onu görüp Onu idrak edememeleri de aynı mantığa göre caizdir. Çünkü görmek ve idrak etmek ayrı ayrı şeylerdir. İbn Abbas'ın (v.68/687) dediği gibi idrakin mânâsı ihatadır. Bize "idrakin neden görmek mânâsında olduğunu kabul etmiyorsunuz?" diye bir soru sorulursa cevabımız şu olur: Çünkü Allah Kur'an-ı Kerim'de bir takım yüzlerin kendisine bakacağını haber vermektedir. Allah Resulü (a.s.) de ümmetine "*kıyamet gününde, dolunay gecesinde ayı nasıl görüyorlarsa, bulutsuz havada güneşi nasıl görüyorlarsa Rab'lerini öyle göreceklerini*" bildirmiştir.³²

Ru'yetullahı savunanların görüş ve delillerini tafsilatlı olarak aktaran Taberî, ikinci bir görüş olarak ayetteki idrakin görmek mânâsında olduğunu söyleyen karşı görüş sahiplerinin dayandıkları sahabî ve tâbîî sözlerini nakleder. Bu rivayetlerin arkasından ru'yetullahı reddedenlerin daha önce bahsi geçen delillerine yer vermeyi de ihmal etmez.³³

Taberî, üçüncü bir görüş olarak, ayetteki idrak kelimesinin ru'yet mânâsına geldiğini; ancak bunun dünya ile sınırlı olup Ahirette ortadan kalkacağını; başka bir deyişle "müminlerin cennette Allah'ın cemalini görebileceklerini" savunanların iddialarını delilleriyle birlikte serdeder. Ancak bu görüş sahiplerinden bir kısmının başka bir yorumu tercih ettiklerine de işaret eder. Bu yorum sahiplerine göre, âyetin mânâsı her ne kadar hususi ise de, özetle şu ihtimaller de düşünülebilir:

1- Müminlerin ve Allah'ın dostları değil, zalimlerin gözleri Onu ne dünyada ne de Ahirette idrak edemez.

32 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 199-200.

33 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 200-201.

2- Gözler Onu ihata edemez, ancak görebilir.

3- Gözler Onu dünyada değil de Ahirette idrak edebilir.³⁴

Bu konudaki son görüş olmak üzere Taberî, âyetin mânâsının umumi olduğunu savunanların iddialarına ve delillerine yer verir. Bunlara göre "hiçbir göz, Allah'ı ne dünyada ne de ahirette asla idrak edemez. Ancak Allah kıyamet gününde dostları için beş duyunun dışında altıncı bir his yaratır. Onlar da bu his ile Allah'ın cemalini görürler."³⁵

Bütün bu nakillerden sonra Taberî, Allah Resulü'nden (a.s.) gelen hadislere dayanarak "ru'yetullahın vuku bulacağı fikrini" en doğru görüş olarak kabul eder ve yukarıda bahsi geçen meşhur hadisi zikreder. Hadisin naklinden sonra kafirlerin Allah'ın cemalini görmekten mahrum olacaklarını Mutaffifin sûresinin 15. ayeti ile delillendirir. Konuyu fazla uzatmamak için ru'yetullahı kabul etmeyenlerin şüphelerinin yersiz, delillerinin yetersiz olduğuna kısaca değinir. Diyalog üslubu ile onların sorularına ve şüphelerine cevap verir. Bahsin sonunda onların iddialarının, Şeytanın bir aldatmacasından ibaret olduğunu; bunu yanlışlığının gerçeği araştırın herkes tarafından kolayca anlaşılabilceğini; iddiaların hiçbir muhkem ayete, ne sahih ne zayıf bir hadise dayanmadığını söyler ve sözlerini "onlar karanlıklar içerisinde deilsiz ve bilgisizce yürüyorlar, basiretsizlik içinde bocalayıp duruyorlar" diyerek noktalar.³⁶

34 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 201

35 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 202

36 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 202-203.

4- Taberî, Yunus sûresinin 26. âyetinin tefsiri sadedinde şunları kaydetmektedir: Allah buyuruyor ki , *"insanlardan dünyada iken Allah'ın emir ve yasaklarına riayet edip Ona güzelce ibadet edenler için 'en güzel mükâfat' vardır."* Tevil ehli, insanlardan iyilik yapanlara vaad edilen "en güzel mükâfat" (el-hüsnâ) ve "fazlası" (ziyade) diye adlandırılan şeylerin mânâsı hakkında değişik görüşler öne sürmüşlerdir. Bunlardan bir kısmına göre hüsnâ, Allah'ın iyi insanlara mükâfat olarak verdiği cennettir; ziyade (bunun üzerine ilave olarak verilen nimet) ise "Allah'a bakmaktır."³⁷ Taberî burada değişik tariklerden gelen yaklaşık 18 rivayeti senetleriyle beraber nakleder. Bu rivayetler sahabî ve tabîî kavillerinden ibarettir. Bu rivayetlerin yanı sıra Müellif, dört tane de hadis zikretmektedir. Bu hadislerin iki tanesi şu mealdedir:

"Cennetlikler cennete, cehennemlikler cehenneme girdiği zaman şöyle nida edilir:

-Ey cennet ehli! Allah'ın size verdiği bir söz vardır.

-O da nedir? Sen bizim yüzlerimizi ağartmadın mı? Tartılarımızı (sevaplarımızı) ağır getirmedin mi? Bizi cennete yerleştirmedin mi? Cehennemden kurtarmadın mı?

Bunun üzerine perde kalkar, Allah onlara gözüdür. Allah'a yemin olsun ki, Allah onlara Cemaline bakmaktan daha sevimli bir şey bahsetmemiştir." Üçüncü hadisin meâli şöyledir: *"Ziyade, Yüce olan Rahman'ın yüzüne bakmaktır."* Dördüncü hadise gelince, o da bir öncekine benzetmektedir: *"Allah Resulüne, 'iyilik yapanlara en güzel mükâfat (el-hüsnâ) ve ziyade vardır' mealindeki*

37 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI, 73.

ayet soruldu. Buyurdu ki: *Hüsnâ cennettir, Ziyade Allah'ın yüzüne bakmaktır.*³⁸

Bunun dışındaki görüşleri Taberî, şöyle sıralamaktadır:³⁹

1- Ziyade cennette, tek bir inciden yapılmış dört kapılı bir odadır. (Hz. Ali)

2- Hüsnâ, yapılan iyiliğe verilen ve onun karşılığı olan tek bir sevaptır. Ziyade ise onun on katına kadar artırılmasıdır. (İbn Abbas, Alkame b. Kays, Hasan)

3- Hüsnâ, iyiliğin karşılığı olan sevaptır. Ziyade ise Allah'ın mağfireti ve rızasıdır. (Mücahid)

4- Hüsnâ cennettir. Ziyade ise iyilik yapan kişiye, yaptığı iyilik karşılığında daha dünyada iken peşin olarak, arzu ettiği ve mahşer gününde hesaba çekilmeyeceği bazı nimetlerin verilmesidir. (İbn Zeyd)

Taberî bu görüşleri naklettikten sonra kendi tercihini şu sözleriyle ortaya koymaktadır: "Ziyade, Allah'ın onları cennetine yerleştirip rızasına ve affına mazhar etmesi; cemalini onlara göstermesi; inciden odalar vermesidir. İşte bunların hepsi Allah'ın ihsan edeceği nimetlere ilave edilecek ziyade şeylerdir. Dolayısıyla en doğru görüş, bunların tümünü âyetin kapsamına dahil etmektir".⁴⁰

5- İçinde "mahcûbûn" kelimesi geçen ve bu konudaki son ayet olan Mutaffifin sûresinin 15. âyetini tefsir ederken Taberî, önce şu yorumu yapmaktadır: "Şanı yüce olan Allah buyuruyor ki, hesap gününü yalan sayan bu kimseler, Allah katında iyi bir makam sahibi

38 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI, 75.

39 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI, 75-76.

40 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI, 76.

olduklarını iddia etmektedirler. Hayır, durum onların dediği gibi değil, o gün onlar Rab'lerinden mahrum bırakılacaklardır. Ne Onu, ne de Ondan kendilerine gelecek bir ihsanı göremezler."⁴¹

Bu ifadelerden kolayca anlaşılacağı gibi Taberî, ayette bahsi geçen mahrumiyetin sınırlarını geniş tutarak, hem Allah'ın cemalini görmekten, hem de Allah'ın nimetlerine nail olmaktan mahrum olmayı bu sınırların içine dahil etmektedir.

Taberî daha sonra bu konudaki görüş ayrılıklarına değinir. Mahrumiyetin Allah'ın nimetlerine mazhar olma hususunda olacağına dair iki; Allah'ın cemalini görme konusunda olacağına dair de bir tane rivayet nakleder. Her iki yorumun da doğru olabileceğini belirten Taberî, bunlardan sadece birisinin tercih edilmesi için ne yeterli bir delilin, ne de Hz. Peygamberimizden gelen bir rivâyetin bulunmadığını söyler. Böylece o, bir bakıma âyetin tefsirine başlarken yaptığı yoruma dönerek adı geçen görüşlerden her ikisinin birlikte kast edildiğini var saymanın daha isabetli olacağı sonucuna ulaşır.⁴²

6-Bazı müfessirlerin bir kısım âyetlerde (En'am, 6/31, 154; Yunus, 10/7, 11, 15, 45; Ra'd, 13/2; Kehf, 18/105,110; Furkan, 25/21; Ankebut, 29/5, 23; Rum, 30/8; Secde, 32/10; Fussilet, 41/54) izafet terkibi halinde, "Allah'a kavuşmak-Bize kavuşmak-Ona kavuşmak" şekillerinde kullanılan "ءلک" (lika) kelimesine "Allah'ın cemalini görmek" mânâsını yüklemelerine rağmen Taberî, söz konusu âyetlerin hiç birine böyle bir yorum getirmez. O bunun yerine "öldükten sonra dirilmek, Allah'a dönmek, Allah'ın azabından korkmak ya

41 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXX, 64.

42 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXX, 64.

da Onun mükâfatını ümit etmek" gibi mânâları tercih eder.⁴³

Sonuç

Ru'yetullah meselesi, esasen insanların üzerinde en zor fikir yürütebileceği ender konulardan birisidir. Çünkü hem Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla, hem de Ahiretle ilgili bir konudur. Dolayısıyla bu mesele hakkında farklı akıl yürütme ve yöntemler sonucunda, farklı neticelere ulaşılması gayet doğaldır.

İnsanlar yaratılış itibariyle sevdikleri şeyleri mutlaka görmek isterler. Bu arzu, tatmin edilmediği süre ile doğru orantılı olarak artar ve nihayet bir tutkuya dönüşür. Şayet o sevdikleri şeyi, hiç görmemişlerse o zaman bu tutkuya bir de merak eklenir. Cennette insanların bütün istekleri yerine getirileceğine göre, "Allah'ın cemalini, bir şekilde kendisini seven kullarına göstererek bu merakı gidermesi" akla daha yakın gözükmektedir. Ayrıca son zamanlarda yapılan bilimsel araştırmalar, görme eyleminin gerçekte beynin bir algılamasından ibaret olduğunu ortaya koymaktadır. Başka bir ifadeyle, görme eylemi görülen şeyden ziyade gören varlığın beynin algılaması ile ilgili bir olaydır. Dolayısıyla Allah cennet ehlinin beyinlerinde cemalinin görüntüsü ile ilgili bir bilgi yaratabilir. Bu durum İmam Cafer-i Sadık başta olmak üzere bir kısım alimlerin

⁴³ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 113; VIII, 68; XI, 62, 65, 67, 84; XIII, 63; XVI, 28, 31-32; XIX, 2; XX, 84, 90; XXI, 17, 61; XXV, 5.

“Allah’ın kalp gözüyle görüleceği” şeklindeki tezleriyle tam tamına uyusmaktadır.

Ru’yetullah ile ilgili tartışmaların zirveye ulaştığı bir zamanda yaşayan Taberî, bu tartışmalara yabancı kalmayıp taraf olmayı tercih eder. Cennet ehlinin Allah’ın cemalini mutlaka görecekleri kanaatini taşıyan Müellif, bu konudaki nakî delillerin açık ve kesin olduğunu belirtir. Bunları kabul etmeyip ru’yetullahı inkar edenleri cehalet ve karanlık içerisinde bocalayıp durmakla suçlar. Ru’yetullahı savunanların safında yer alan Taberî, iddiasını ispat etmek maksadıyla naklî ve aklî delilleri serdetmesine rağmen, karşıt görüş sahiplerinin tezlerini çürütme sadedinde detaya girmez. Onun detaya girmediği ve tartışmadığı diğer bir husus da ru’yetullahın keyfiyetidir. Kısacası o, keyfiyetten bahsetmeksizin ru’yetullahın kesin olarak vuku bulacağı hususunu tartışmaya açar ve kendisinin bu konudaki olumlu kanaatini ispat etmeye yarayan delilleri ortaya koymakla yetinir.

GELENEKSEL GENİŞ AİLEDEN MODERN ÇEKİRDEK AİLEYE GEÇİŞTE DİNİ HAYATTAKİ DEĞİŞİM

ALİ AKDOĞAN*

A ile gerçeği insanlığın başlangıcından günümüze değin çeşitli şekiller almasına rağmen hâlâ varlığını ve önemini koruyan temel bir toplumsal kurumdur. Hatta toplumun en küçük ama en önemli bir kurumudur.¹ Bireyin oluşumu, kendini bulması ve topluma açılması anlamında aile temel bir fonksiyona sahiptir. Hem anne-baba hem de çocuk açısından aile aynı zamanda sığınılacak bir yerdir.² Birey açısından kişinin evlenmesi,

* Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi Rize İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

1 Yümnü Sezen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İFAV Yay., İstanbul 1990, s.127-138.

2 Kazi Nurul İslam, A. Nahar İslam, "Modern Family and İslam", *Marriage and The Family in Today's World*, Interreligious Colloquium, 21-25 September 1994, Rome, s.66.

bir aile ortamına kavuşması, bir yandan ona bir dayanak, sığınak ortamı sağlamakta, diğer yandan da sorumluluk taşıması dolayısıyla hayatını belli bir amaca yönlendirmesine sebep olmaktadır. Kişi aile yükümlülüğünün getirdiği zorluk ve sıkıntılarla uğraşırken aynı zamanda bir mutluluğu da yaşamaktadır. Aileyi ayakta tutmak, onun devamlılığını sağlamak için mücadele etmek kişiye mutluluk verecektir. Çünkü birey açısından en mutlu olunacak ve rahat edilecek mekanlardan bir tanesi belki de en önemlisi, kişinin hem ihtiyaçlarını giderdiği hem de birinci derece yakınlarıyla bulunduğu mekan olarak ailedir.³

Çocuğun oluşumu, gelişimi ve sosyalleşmesi bakımından da aile önemli bir yere sahiptir. Canlılar arasında en uzun süre bakıma muhtaç olanların başında insanın geldiği bilinen bir gerçektir. Çocuğun maddi ve manevi ihtiyaçlarının karşılanması ve onun topluma hazırlanmasında da aile büyük öneme sahiptir. Aile adeta çocuğun kendini bulduğu, şahsiyetinin olduğu ve topluma hazırlandığı bir mekandır. Sağlıklı aile ortamlarında yetişen çocuklar her bakımdan dengeli ve ideal birer fert olarak topluma karışır ve uyum sağlarlar. Aksi takdirde olumsuz bir kişilik ve toplumun huzurunu kaçıran fertler yetişir. Bunlar da ne ailelerine ne de topluma faydalı olabilirler.⁴

İnsanlık tarihi boyunca ailelerin yapıları toplumların genel yaşamlarına dayalı olarak şekillenmiştir. En ilkel toplumlardan en modern toplumlara doğru gidildikçe

3 Barlas Tolan, "Geleneksel Aileden Çağdaş Aile Yapısına Doğru", *Aile Yazıları 2*, Der: B. Dikeçligil/ A. Çiğdem, Bilim Serisi, 5/2, Ankara 1991, s.500.

4 Nadjib Rıphat, Nino Rıphat, "Marriage and Family: A Personal Reflection", *Marriage and The Family in Today's World*, Interreligious Colloquium, 21-25 September 1994, Rome, s.75.

ailelerin yapılarında da değişiklikler yaşanmıştır.⁵ Ancak son asırlarda özellikle Batı dünyasında meydana gelen köklü reformlar aile üzerinde de etkili olarak ailenin hem yapısında hem de işleyişi üzerinde değişiklikler meydana getirmiştir. Batı dünyasındaki sanayileşme, kentleşme süreçlerinden önce insanlığın büyük çoğunluğunun toprağa dayalı olarak yaşadığı görülmektedir. Dolayısıyla geleneksel olarak nitelenen bir yaşam ekli söz konusudur.⁶ Bu dönemlerdeki aile yapıları da baba, anne, dede, babaanne, çocuklar, torunlar vb. hep bir arada yaşadığı "*geniş aile*" olarak nitelenen aile türüdür. Batı dünyasında meydana gelen değişimler az ya da çok bir şekilde dünyanın diğer bölgelerini de etkilemiştir. Modernleşme hareketleriyle birlikte toplumun hemen tüm alanlarında meydana gelen değişimler aileyi de etkileyerek geleneksel aile yapısının değişerek; baba, anne ve çocuklardan oluşan "*çekirdek aile*" yapısına doğru bir şekil almıştır.⁷

Geleneksel geniş aileden modern çekirdek aileye geçiş sürecinde dini düşünce ve davranışlarda da bir farklılaşmanın olduğu görülmektedir. Biz bu çalışmada geleneksel geniş aile ve din ilişkisi nedir? Geleneksel geniş ailenin işleyişini din ne şekilde yönlendirmektedir? Geleneksel ailelerde din hangi konumda bulunmakta ve ailenin oluşum ve işleyişine ne o anda etki etmektedir? Modern çekirdek aile ne anlama gelmekte ve dinle nasıl bir ilişki içerisindedir? Geleneksel geniş aileden modern çekirdek aileye geçişte dini ve ailevi yaşamda meydana

5 E. N. Fallaize, "Family", *Encyclopaedia of religion and Ethics*, ed., J. Hastings, New York, 1981, s.716-721.

6 Sezen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, s.128-131.

7 Faruk Kocacık, "Sivas'ta Kentsel Aile", *Aile Yazıları 2*, Der: B. Dikeçligil/ A. Çiğdem, Ankara 1991, s.286.

gelen değişim nedir? Sosyal yaşam değişince aile ve din ilişkileri nasıl bir boyut almaktadır? Yoksa hiçbir şey değişmiyor da bir yanılısama ve/veya yanlış algılama mı söz konusudur? vb. sorulara cevap aranacaktır. Ancak konunun daha güzel değerlendirilebilmesi için konular alt başlıklar halinde ayrı ayrı ele alınacaklardır. Ayrıca aile yaşamıyla ilgili örnekler sadece ailenin bir yönüyle sınırlı olarak değil aileyi ilgilendiren tüm alanlardan verilecektir.

A. Geleneksel Geniş Aile ve Din

Ailenin geleneksel veya modern şeklinde tanımlanması tamamen yaşanan zamanla ilgili bir durumdur. Geçmişe ait, geçmişte yaşanmış olanlar geleneksel olarak tanımlanırken; şimdiye ait, içinde yaşanan çağa nitelenen şeylerde modern olarak tanımlanmaktadır. Geleneksellik ve modernlik kavramları bu genel tanımın dışında daha özel bir anlamda da kullanılmaktadır hatta bu kavramların kullanımı söz konusu özel durumdan sonra daha da yaygınlık kazanmıştır. Özellikle Batı dünyasında meydana gelen Aydınlanma döneminden sonra bu iki kavram kullanılmaya başlanmıştır. Aydınlanma öncesi dönem geleneksellik kavramıyla, sonrası dönem de modernlik kavramıyla tanımlanmaya çalışılmıştır. Bu tanımlamaya dayalı olarak, sosyal, kültürel, ekonomik, dini vb. alanlar açıklanmaya çalışılmıştır. Zaten Batı dünyasında yaşanan modernleşme hareketleriyle tüm alanlarda bir değişim ve dönüşümün veya farklılaşmanın yaşandığı görülmüştür.

Bu değişimlerden etkilenen alanlardan birisi de aile ve onun işleyişidir.

Aile toplumun en küçük bir kurumu olduğuna göre, o toplumun yapısından etkilenen ve onun özelliklerini az da olsa yansıtan bir özelliğe sahiptir. Zira toplum son tahlilde ailelerden meydana gelen bir büyük aile konumundadır.⁸ Bu bağlamda aile ile toplum arasında karşılıklı bir benzerlik söz konusudur. Bu benzerliğin oranı aileden aileye değişiklik gösterir. Ancak geleneksel olarak nitelenen toplumlarda, hem aileler hem de ailelerle toplum arasında daha fazla bir benzerlikten söz edilebilir. Çünkü böyle toplumlarda, toplumun işleyişinde ortak değerler daha etken ve belirleyicidir. Toplumun yapılanması bu ortak değerler çerçevesinde gelişir. Modern toplumlara göre geleneksel toplumlarda ortak değerler daha yoğun olarak yaşanır ve hayata geçirilmeye çalışılır. Toplum bireyleri arasında "biz" duygusu vardır. İnsanlar diğer toplum fertlerini kendilerinden birisi olarak görür ve onların haklarını korumaya çalışır. İnsanlar kendi konumlarını toplumun genel ilkeleri doğrultusunda şekillendirmeye çalışırlar. Toplumun kabul etmeyeceği, yadırgayacağı davranışlardan çekinirler. Toplum bireyleri de diğer insanların davranışlarını toplumun örf, adet ve gelenekleri doğrultusunda değerlendirerek geleneklerle örtüşen davranışları kabul eder ve överler; örtüşmeyen davranışları hoş karşılamayarak yadırgarlar. Yani toplum baskısı bireyler üzerinde yoğun bir şekilde hissedilir.

Geleneksel toplumlarda aileler anne-baba, dede, babaanne, torunlar ve diğer aile bireylerinden oluşmaktadır, demiştik. Böyle toplumlarda tüm aile

8 Kathryn Allen Rabuzzi, "Family", *The Encyclopedia of Religion*, ed., Mircea Eliade, C. 5, New York, London, s.277-282.

bireyleri ortak bir mekanı paylaşmakta, gelir ve giderler genel olarak aynı bütçede toplanmaktadır. Geleneksel toplumlarda aileler çoğuniukla geniş aile durumundadırlar. Geleneksel toplumların genel görünümü ve işleyişinde etkili olan din ve dine dayalı düşünceler, ailelerin kuruluşu ve işleyişinde de etkilidirler. Eş seçiminden düğünlerin yapılmasına, karı-koca ilişkilerinden çocuk ve ebeveynlerle olan ilişkilere kadar hemen tüm yaşamda din ve geleneklerin etkisi görülür. Eş seçiminde diğer faktörlerin yanında eşin dini ve ahlaki yönü öncelikli olarak değerlendirilir ve kararlar ona göre verilir. Geleneksel toplumlarda çoğu durumlarda eşlerin evlenmelerine büyükler karar verirler. Aile büyükleri karşılıklı olarak söz konusu eşlerin evlenmelerini uygun gördüklerinde, evlenecek eşlere ancak itaat etmek düşer. Buna "görücü usulü evlenme"⁹ de denilmektedir. Evlenilecek kişinin değerlere bağlı olması karşı taraf açısından önemli bir ilke olarak görülür. Hatta bazı kişiler bu değerleri o derece ön plana çıkarırlar ki onları "olmazsa olmaz" şeklinde sunarlar. Ayrıca eşler kendi aile bireylerinin de karşı tarafça kabul edilmesini, onlara gerekli saygı ve hoşgörünün gösterilmesini ve bunun yerine getirilmesini de isterler. Özellikle aile büyükleri bir şey söylediklerinde bunun bir emir olarak değerlendirilip itaat edilmesini zorunlu görürler.

Geleneksel geniş ailelerin oluşumunda dini ve ahlaki değerlerin ön planda olduğunu söylemiştik. Türkiye'nin farklı illerinde dini hayatla ilgili yapılmış araştırmalar da bu realiteyi ortaya koymaktadır. Örneğin Ü. Günay'ın Erzurum'da yaptığı araştırmada "evlenirken adayda aranan en önemli şey" sizce nedir sorusuna "güzel ahlak

9 Ünver Günay, *Erzurum Kenti Ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, AÜ İslami İlimler Fakültesi (Basılmamış Doçentlik Tezi), Erzurum-1978, s.176.

ve *namus*" ve "*dindarlık*" diyenlerin oranı % 56.7 oranındadır.¹⁰ E. Köktaş'ın İzmir'de aynı konuda yaptığı bir çalışmada da benzer soruya cevap verenlerin oranı %66.3'le eş seçiminde dindarlık yüksek bir düzeyle ilk sırada gelmektedir.¹¹ E. Perşembe'nin Ordu'da yaptığı bir çalışmada bu konu ile ilgili bir soruya deneklerin verdiği cevaplara bakıldığında "*ahlak, soy ve aile yapısını*" tercih edenlerin oranı %60.7 olarak tespit edilmiştir.¹² Yine Karaman'ın Mersin'de yaptığı bir araştırmada evlenilecek kimsede aranacak özelliklere verilen cevaplara baktığımızda "*dine bağ*" maddesini işaretleyenlerin oranı erkeklerde %42.86, kadınlarda ise %39.03'le yine birinci sıradadır.¹³ Bizim Rize il merkezinde yaptığımız araştırmada da bu konudaki bir soruya cevap verenlerin oranına baktığımızda "*ahlak ve dindarlık*" maddesini *er ih edenlerin oranı* şeklinde görülmektedir.¹⁴

Yukarıda yapılan alan çalışmalarının sonuçlarının da ortaya koyduğu üzere geleneksel özelliklerin baskın olduğu ve geniş aile görünümü sunan bölgelerdeki insanların aile mefhumu ile din arasında yakın bir ilişki kurdukları ve yeni kurulacak ailenin dini ve ahlaki temeller üzerine kurulmasını arzu ettiklerini görmekteyiz.

10 Günay, *Erzurum Kenti Ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, s.175.

11 Emin Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat*, İşaret Yay., İstanbul 1993, s.142.

12 Erkan Perşembe, *Toplumsal Değişme ve Din İlişkileri (Ordu İlinin İki Köyünde Karşılaştırmalı Bir Alan Araştırması)*, Ankara Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara 1991, s.178.

13 Ramazan Karaman, *Sanayileşmenin Dine Etkisi*, Mersin Örneği, Akın Ofset, Konya 2000, s.132.

14 Ali Akdoğan, *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dini Hayat -Rize İl Merkezi Örneği-*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1999, s.141.

Karaman'ın tarım kesimi ile sanayi kesimi üzerine mukayeseli olarak yaptığı çalışmada da görüleceği üzere, tarım bölgesinde yaşayanların yüksek bir oranı (erkek %42.86, kadın %39.03) evlilikte önceliği dine bağlılığa verirken, sanayi bölgesinde yaşayanların büyük bir çoğunluğu evlilikte aranan özelliklerde önceliği "*bilgili ve görgülü*" olmaya vermektedirler. Bu tespit, geleneksel geniş ailelerin daha çok tarıma dayalı alanlarda yaşadıklarını, diğer alanlarda olduğu gibi aile ile ilgili konularda da geleneksel ve dini değerlere büyük önem verdiklerini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.¹⁵

Geleneksel geniş ailelerde evlilikle ilgili bir tutum da geleneksel ve dini kutlamalardır. Mesela Müslümanlar açısından dini nikah son derece önem verilen dini bir zorunluluktur. Öyle ki dini nikah yaptırmayanlar kimilerine göre evli sayılmamaktadırlar. Kimileri de resmi nikahın aynı zamanda dini nikah yerine sayıldığı kanaatindedirler. Geleneksel çevrelerde dini nikah bu anlamda büyük önem taşımaktadır. Ancak ülkemizde resmi nikahın yanında dini nikahın da büyük oranda yapıldığı görülmektedir. Örneğin Köktaş'ın araştırmasında resmi nikah yanında dini nikah yaptıranların veya yaptırmak gerektiğini belirtenlerin oranı %83.5'tir.¹⁶ Karaman'ın yapmış olduğu çalışmada da hem resmi nikahın hem de dini nikahın yapılması taraftarı olanların oranının %90'ların üzerinde olduğu görülmektedir.¹⁷ Modern toplumlarda da bir takım geleneksel ve dini tutumlar görülmekle beraber, geleneksel özellikler taşıyan toplumlarda bu değerlere verilen önem daha yoğun olmaktadır. Örneğin yukarıda işaret ettiğimiz dini

15 Karaman, *Sanayileşmenin Dine Etkisi*, Mersin Örneği, s.132.

16 Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat*, s.144.

17 Karaman, *Sanayileşmenin Dine Etkisi*, Mersin Örneği, s.132.

nikah konusu geleneksel geniş bir ailede veya geleneksel özellikler taşıyan bir bölgede mutlaka yerine getirilmesi gereken bir şart olarak değerlendirilmektedir.¹⁸

Geleneksel geniş ailelerde evlilikle ilgili üzerinde durulan bir konu da düğün merasimlerinin örf, adet ve geleneklere göre yapılmasıdır. Geleneklere uygun olmayan tavır ve davranışlar hem düğün sahipleri hem de toplumun diğer bireyleri tarafında hoş karşılanmamaktadır. Düğün sahipleri geleneklere uymayan bir merasim yapsalar bile toplum onların bu davranışlarını yadırgamaktadır. Çünkü böyle toplumlarda kişilerin düğüncelerinden önce toplumun genel kabulü gelmektedir. Dolayısıyla toplum bireyleri de aileleriyle ilgili herhangi bir merasim yaparken toplumun değerlerini zorunlu olarak göz önünde bulundurmamaktadır. Zira *sosyal baskı* dediğimiz unsur insanlar üzerinde etkilidir. Geleneksel toplumlarda yapılan düğün merasimleri modern toplumlarda yapılan kutlamalardan farklılık gösterir. Öyle ki geleneksel düğün kutlamaları daha ok örf ve adetler çerçevesinde birkaç gün devam ederken, modern düğün merasimleri bir nikah töreni şeklinde birkaç saat içerisinde tamamlanmaktadır. Geleneksel düğün merasimlerinde düğünle ilgili hemen her şey bir kutlama atmosferinde bizzat düğüne katılanlar tarafından gerçekleştirilirken, modern düğün kutlamalarında düğünü yapanlar daha çok özel davet edilmiş kutlama ekipleridir. Yani geleneksel düğün törenlerinde insanlar hem çalıp hem söylerlerken, modern düğünlerde insanlar sadece başkalarının çalıp-söyledikleriyle eğlenmek durumundadırlar.¹⁹

18 Günay, *Erzurum Kenti Ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, s.178.

19 Mahmut Tezcan, *Türk Aile Antropolojisi*, s.44

Geleneksel geniş ailelerde eşlerin seçiminden giyimlerine, kadın-erkek ilişkilerinden, doğan çocuğa verilecek isimlere değin hemen tüm alanlarda geleneğin izleri baskın bir şekilde görülmektedir. Böyle toplumlarda kadın ve erkek ilişkileri sınırlı bir düzeydedir. Erkeklerin statüleri ile kadınların sosyal statüleri arasında belirgin bir fark gözlenmektedir. Aslında geleneksel geniş ailelerde erkek öncelikli bir yapının olduğu söylenebilir. Bir başka anlatımla erkeğin denetim ve kontrolü çerçevesinde bir yapı ve işleyiş bulunmaktadır. Kadın ve çocukların babalarına rağmen veya onun bilgisi dışında hareket etme durumları söz konusu değildir. Böyle ailelere *ataerkil geniş aile*²⁰ veya *babaerkil aile*²¹ adı verilmektedir. Bu tür ailelerde, dedenin veya babanın diğer aile bireyleri üzerinde daha fazla etkisi bulunmaktadır. Evin sevk ve idaresi ile ilgili hemen her konuda onların izni alınmadan veya onların yönlendirmesi olmadan herhangi bir değişimin veya işin yapılması mümkün değildir. Hatta onların emirleri doğrultusunda hareket etme aynı zamanda kutsal bir değer de ifade eder. Aksi takdirde yapılacak işlerden hayır gelmeyeceğine inanılır. Bundan dolayı onların tavsiyelerine uymak hem statü gereği hem de kutsal bir değer olarak anlam taşımaktadır.

Tarıma dayalı geleneksel geniş ailelerin çocuk konusuna bakışları da modern çekirdek aileden farklılık arz etmektedir. Geleneksel geniş ailelerde çocuk doğumları konusunda belirli bir sınırlama düşünülmezken, modern çekirdek ailelerde daha az oranda çocuk sahibi olunmaktadır. Bunun da sosyal,

20 Orhan Türkddoğan, *Çağdaş Türk Sosyolojisi Araştırma, Yöntem ve Teknikler*, At. Üniv. Yay., Erzurum 1977, s.213.

21 Önal Sayın, *Sosyolojiye Giriş*, Üniversite Kitapları, İzmir 1994, s.186.

kültürel pek çok nedeni bulunmaktadır. Geleneksel geniş ailelerde çocuk, yaşlılıkta anne-babanın bakımı açısından bir dayanak ve ailenin (özellikle erkek çocuk) devamı açısından bir dayanak olarak görülmektedir. Geleneksel ailelerde erkek çocuk aile ocağının sönmemesi, onun devam etmesi ve anne-babanın yaşlılığında bakımının sağlanması anlamında kız çocuğuna göre farklı bir öneme sahiptir. Bu anlamda onlara farklı bir değer verilerek bakım ve yetiştirilmeleri itina ile yapılır.²² Modern çekirdek ailelerde ise sınırlı sayıda çocuk sahibi olmak arzu edilir. Zira hem kent ortamında çocuğu bakmak, büyütme ve onun ihtiyaçlarını temin etmek geleneksel geniş ailelere göre daha zordur. Aynı zamanda insanların yaşam koşulları, hayata bakışları da her iki aile açısından farklılık göstermektedir. Modern çekirdek aile şartlarında yaşayanlar çocuk sayısı konusunda genel olarak "yapabildiğin kadar değil bakabildiğin kadar", "az ve öz çocuk" felsefesi doğrultusunda düşünürlerken; geleneksel özelliklere sahip aileler, "çocuğun rızkını Allah'ın verdiğini, doğum kontrolünün soysuzluk ve katillik olduğu" yönünde bir düşünceye sahiptirler.²³ Geleneksel geniş ailelerde doğan çocuklara da genellikle dinî içerikli isimler veya aile büyüklerinin ismi verilmektedir. Modern çekirdek ailelerde ise daha çok gündemde olan sanatçı, sporcu vb. alanlardaki güncel isimler tercih edilmektedir.²⁴

22 Birsen Gökçe, "Evlilik Kurumuna Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Aile yazıları* 4, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara 1991, s.403.

23 Akdoğan, *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dini Hayat* -Rize İl Merkezi Örneği-, s.149.

24 Karaman, *Sanayileşmenin Dine Etkisi*, Mersin Örneği, s.135.

Geleneksel toplumlarda hakim bir duygu olan "biz" duygusu,²⁵ aynı şekilde "geleneksel geniş ailelerde" de bulunmaktadır. Söz konusu ailelerde aile üyeleri arasında hemen hemen her alanda güçlü bir beraberlik duygusu bulunmaktadır. Ailede işler tam bir dayanışma²⁶ mantığı çerçevesinde yürütülür. Ailede "ben bende, sen de sende" ikiliği değil, "ben ve sen bizde"²⁷ mantığı geçerlidir. Aile bireylerinden herhangi birinin sosyal, kültürel, ekonomik vb. sorunları veya ailenin bir sorunu tüm aile bireylerini çok yakından ilgilendirmektedir. Öyle ki ekonomik anlamda bile ortak bir bütçe söz konusudur. Tüm gelirler ve giderler o ortak bütçede toplanmakta, onun da yönetim ve denetimi aile reisi olarak babanın, çoğu durumlarda varsa dedenin kontrolindedir. Aile bireyleri arasında bulunan bu yardımlaşma ve dayanışma duygusu geleneksel toplumların aslında karakteristik bir özelliğidir.²⁸ Çünkü böyle toplumlarda mal, mülk ve servetten önce dini ve ahlaki değerler gelmektedir. İnsanlar hayatlarını daha çok bu değerler çerçevesinde şekillendirmeye çalışırlar. Örneğin Müslümanlar açısından yardımlaşmaya baktığımızda bu büyük bir dini iyiliktir. İnsanlar bu anlamda başkalarına yardım etmeyi, onların sorunların gidermeyi hem insani hem de dini bir görev kabul ederler.²⁹ Siyasi anlamda bile ortak bir tavır söz

25 Sayın, *Sosyolojiye Giriş*, s.98.

26 M. E. Erkal, *Sosyoloji (Toplumbilimi)*, Der Yay., İstanbul 1996, s.29.

27 Tahir Çağatay, "Modern Aile ve Sosyal Problemleri", *Aile Yazıları 2*, Der: B. Dikeçligil/ A. Çiğdem, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara 1991, s.119.

28 Nur Vergin, "Toplumsal Değişme ve Türkiye'de Aile", *Aile Yazıları 2*, Der: B. Dikeçligil/ A. Çiğdem, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara 1991, s.318.

29 Geniş bilgi için bkz: Günay, *Erzurum Kenti Ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, s.182-194.

konusudur. Öyle ki geleneksel çevrelerde insanların büyük çoğunluğu aynı partiye yönelmektedirler. Ailelerde de aile bireyleri aynı partiye oylarını vermektedirler. Hatta bazı insanlar, biz dedelerimizin, babalarımızın yolundan ayrılamayız şeklinde bir düşünceyi öne sürerek, gittikleri yolun meşruluğunu temellendirmeye çalışmaktadırlar. Geleneksel çevrelerde dolayısıyla geleneksel geniş ailelerde de insanların siyasi tutum ve tercihlerinin belirlenmesinde siyasetçilerin veya siyasi partilerin din ile olan ilişkileri önem arz etmektedir.³⁰

Geleneksel ve dini değerlerin büyük önem taşıdığı geleneksel geniş ailede, bireyler ve onlara akraba olan diğer insanlar arasında sosyal, kültürel, ekonomik vb. hemen tüm alanlarda çok yakın bir dayanışma ve yardımlaşma söz konusudur. Bu tür aile bireyleri kendilerini her alanda bir güven ortamında hissederler. Dolayısıyla maddi ve manevi anlamda kendilerine hem ailelerini hem de diğer yakınlarını bir güven unsuru olarak görürler. Sosyal yaşamda karamsarlık, endişe taşımaksızın hayatlarını devam ettirirler. Geleceği konusunda diğer yakınlarını bir dayanak ve güven unsuru gördüklerinden umutsuz değildirler. Herhangi bir sorunla karşılaştıklarında, aile bireylerinin her türlü yardımı yapacaklarından emindirler. Sosyal hayatta yalnız olmadıkları, terk edilmedikleri veya terk edilmeyecekleri bir güven duygusuna sahiptirler. Bu duygu da o kişilerin sosyal yaşamında merkezi bir konuma sahiptir.

Geleneksel toplumlarda aile çok köklü geleneklere sahip olduğundan aynı zamanda birey açısından sosyal hayata açılma anlamında önemli bir geçiş ve kontrol mekanizması görevi yapar. Bireyin sosyalleşmesi,

30 Bkz: Emin Köktaş, *Din Ve Siyaset Siyasal Davranış Ve Dindarlık*, Vadi Yay., Ankara 1997, s.206-212.

toplumun yaşam tarzlarına alışması anlamında aile önemli bir konuma sahiptir. Bir yandan bireyi topluma hazırlarken diğer yandan da toplumdan gelecek sorunlara karşı onu korur. Dolayısıyla fert açısından aile hem bir sığınak, dayanak görevi yapmakta, hem de onunla sosyal hayat arasında bir köprü vazifesi görmektedir. Geleneksel ve dini değerler aileyi tehdit eden konularda önemli bir koruma unsurudurlar. Aile fertleri herhangi bir sorunla karşılaştıklarında bu değerler ailenin yıkılmasını önler ve onun devamlılığında olumlu rol oynarlar. Bu bağlamda aileye manevi bir güç verirler. Geleneksel toplumlarda bireyin sosyalleşmesi konusunda en önemli kurumlardan birisi aile olduğundan, ailenin sosyal, kültürel, dini vb. alanlardaki gelişmişliği son derece önemlidir. Kişinin dünya görüşünün, kişiliğinin oluşumu tamamen bu sınırlı aile ortamında geçmektedir. Aile adeta ferdin kişiliğinin yoğrulduğu bir mekandır.³¹

"Sağlam aile, sağlam toplum"³² formülü bağlamında geleneksel geniş aileye baktığımızda, bireyi tehdit eden sosyal, kültürel, ekonomik vb. nedenler açısından geleneksel geniş ailelerin önemli bir dayanak rolü oynadıkları görülmektedir. Modern toplumlara oranla geleneksel toplumlarda ailevi yardımlaşma ve dayanışma daha güçlü olduğundan birey geniş aile ortamında kendisini daha güvende hissedecektir. Aile içerisinden ve sosyal hayattan gelecek problemler karşısında aileyi kendisine bir dayanak olarak görecektir ve güçlü duygularla sorunların üzerine gidecektir.

31 Emre Kongar, "Türkiye de Aile, Yapısı, Evrimi ve Bürokratik Örgütlerle İlişkileri", *Aile yazıları 2*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1991, s.82.

32 Mustafa Erkal, "Türk Ailesi ve Batı Avrupa'daki Bazı Değişmeler", *Aile yazıları 2*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1991, s.407.

B. Geleneksel Geniş Aileden Modern Çekirdek Aileye Geçerken Dini Değişim

Değişim, insan için kaçınılmaz bir gerçekliktir. Kainatta her şey değişmektedir. Değişmeyen bir şey varsa o da değişme kavramıdır. O halde insan ve onun yaşadığı dünya bir şekilde değişiyor, farklılaşıyor demektir. Ama bu değişme kimi insanlarda daha az kimi insanlarda daha çoktur. Değişmeyi insanla ilgili olarak düşündüğümüzde, onun biyolojik, fiziksel, sosyal, kültürel, dini vb. alanlarında meydana gelen değişimler şeklinde algılayabiliriz. İnsan canlı bir varlık olduğundan onun değişmemesi, olduğu gibi kalması kainatın yaratılışıyla uyum sağlamayacaktır. Dolayısıyla değişim doğal, tabii bir süreç olarak algılanmalı ve insan ve onunla ilgili olanlar o doğrultuda değerlendirilmelidir.

Ailenin oluşum ve işleyişi toplumların yapılarıyla yakından ilgili olduğundan, değişimin hızlı olduğu toplumlarda aileler daha hızlı bir değişim yaşayacaklar, değişimin daha yavaş olduğu toplumlarda değişim daha yavaş olacaktır. Geleneksel olarak nitelenen toplumlarda değişim çok yavaş hatta yok denecek kadar az olduğundan, değişim olarak görünen bir takım gelişmeler doğal süreci içerisinde meydana gelen rutin gelişmelerdir. Böyle toplumlarda bulunan ailelerin değişimi de, içerisinde buldukları sosyal ortamla yakından ilgili olacaktır. Ancak geleneksel olarak nitelenen toplumların yapılarında meydana gelen sosyal, kültürel, ekonomik, dini vb. alanlardaki hareketlilikler bir şekilde aileler üzerinde de etkili olarak ailelerde bir değişim belirtisi meydana getirecektir. Bu değişim bazen toplumun içerisinden gelir, bazen toplumun dışından, bazen de hem içerden hem de dışardan gelebilir. Bazen

de aile bireylerinden herhangi birisinin dış çevrelerle ilişki kurması, o ailede hatta o sosyal grupta değişim meydana getirebilir.

Geleneksel geniş ailede değişen nedir? diye düşündüğümüzde, her şeyden önce aile küçülmeye başlamış, anne-baba ve evlenmemiş çocuklar şekline yönelmiştir. Ailede anne-baba ve çocukların hem algılama hem de yaşam şekilleri değişime uğramıştır. Geleneksel çevrelerde daha çok ev işleriyle ilgilenmekte olan anne kentleşme süreciyle beraber dışarıda sosyal hayatta da çalışmak suretiyle aile bütçesine katkıda bulunmak durumunda kalmıştır. Çünkü modern yaşamda ihtiyaçlar artmış, evin giderleri fazlaşmıştır. Sadece babanın çalışması aileyi geçindirmeye yeterli gelmemektedir. Annenin çalışması beraberinde farklı sorunlar da getirmektedir. Artık anne de baba gibi dışarda çalışan bir ferttir. Onun da hem aile içerisinde hem de işiyle ilgili sorunları artmıştır. Artık evde oturan anne değil, çalışan anne söz konusudur. Onun zamanı da artık daralmıştır. Haftanın belirli gün ve saatlerini işine diğer vaktini de evine ayırması gerekmektedir. Hem dışardaki işini hem de evdeki işlerini aksatmama durumundadır.³³ Çocuklar açısından bakıldığında, annenin çocuklarına ayırabileceği zaman azalmıştır. Çocuk artık ya bakıcıya bırakılmakta ya kreşlere götürülmektedir. Geleneksel geniş ailelerde babaanne ve dede aile bireyleriyle beraber olduklarından anne dışarı işlerinde çalışma durumunda kalsa bile çocukları babaanne veya aileden birisi bakmaktadır. Çekirdek aileye doğru geçişte aile küçüldüğünden bu imkan da yavaş yavaş ortadan kalkmaktadır. Geniş aileden çekirdek aileye doğru

33 Zafer İlbars, "Ankara Gecekondu Ailelerine Genel Bir Bakış", *Aile Yazıları 2*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1991, s.419.

geçerken çocuk sayısında da belirgin bir düşüş görülmektedir. Çünkü kent yaşamında çocukların bakımı hem biyolojik hem de ekonomik anlamda zorlaşmıştır. Aynı zamanda geleneksel çevrelerdeki yaşam koşulları ile modern çevrelerdeki yaşam koşulları da farklılaştığından insanların sosyal, kültürel, ekonomik vb. ihtiyaçları artmıştır. Dolayısıyla kent yaşamında hayatı devam ettirebilmek için geleneksel çevrelerde ortaya konulan gayretlerden daha fazla gayret ortaya konulmak durumundadır.

Geleneksel geniş ailede hep beraber yaşayan aile bireyleri çekirdek aileye doğru değişime başladığında, yavaş yavaş bir daralmanın, azalmanın yaşandığı görülür. Öyle ki evlenen veya şehirde bir iş tutan evin bir çocuğu, diğer alanlarda olmasa bile mekansal anlamda ailesinden ayrı bir yerde yaşamaktadır. Bu ayrılık sosyal şartların da etkisiyle kişiyi tedrici bir şekilde kendisiyle ve kendi ailesinin sorunlarıyla baş başa bırakmaktadır. Sanayileşme, kentleşme ve beraberinde getirdiği modernleşme süreci zaten kişiyi bireysel bir yaşama zorlamaktadır. Bu süreç de aileleri olabildiğince daraltmakta ve insanlar ancak kendisi ve ailesinin sorunlarıyla uğraşabilmektedir. Çünkü yaşam şartları hayatı devam ettirebilmek için her bireyin çaba sarf etmesini zorunlu kılmıştır. Öyle ki aile bireylerinden her biri ailenin ihtiyaçlarının karşılanması anlamında çalışmak durumundadır. Aksi takdirde ailede sosyal sorunlar yaşanacak ve bu da aile yaşamını olumsuz yönde etkileyecektir.

Geleneksel geniş aileden çekirdek aileye geçerken durumları değişenlerden birileri de babaanne ve dedelerdir. Geniş ailede *baş rolde* buluna bu insanlar geçiş ailesinde artık bir *yük* olmaya, başlamışlardır. Bunların bakım ve ihtiyaçlarının giderilmesi aileye bir

sıkıntı olarak görülmektedir.³⁴ Modernleşmenin beraberinde getirdiği yaşam sorunları geleneksel çevrelerdeki gibi olmadığından ebeveynlerin bakımları da bir sorun olarak belirmektedir. Tam anlamıyla modernleşmiş çevrelerde oluşturulan huzur evleri bu ihtiyacı bir şekilde karşılamaktadır. Ama geçiş aşamasındaki ailelerde bu insanlar çocuklarının yanında bir *sığıntı* olarak yaşamlarını devam ettirme durumundadırlar. Geleneksel değerlerini canlı tutan ama modern bir çevrede yaşayan insanlar ebeveynlerini bu şartlar altında rahat ettirmenin gayreti içerisindeyler. Ebeveynler açısından bakıldığında, onlar için bu hayat adeta katlanılmak zorunda kalınan zorunlu bir çile haline dönüşmektedir. Çünkü onlar geleneksel hayatın yaşamlarına alışmışlar, alıştıkları bu yaşamdan farklı bir hayata girdiklerinde bir anlamda zorlanmakta ve alışma sıkıntısı çekmektedirler.

Geniş aileden çekirdek aileye geçişte dini inanç, düşünce ve yaşamda da yukarıda ifade edilenler bağlamında bazı değişimlerin olduğu görülmektedir. Her şeyden önce geniş ailede merkezi bir anlam ifade etmekte olan dinin geçiş halindeki ailelerde bu özelliği farklılaşmaktadır. Örneğin geleneksel çevrelerde evlenirken eşte aranan şartların başında dini inanç ve değerler gelirken, modern çevrelere doğru bu düşüncenin eğitim, sosyal statü, ekonomik düzey vb. etkenler şekline yöneldiği izlenmektedir. Geleneksel çevrelerde eş seçiminde ebeveyn etkin söz sahibi olurken değişim sürecinde olan toplumlarda yavaş yavaş evlenecek eşlerin ön plana geçtiği, kendi evlilikleri konusunda kendilerinin daha etkin bir şekilde söz sahibi oldukları

34 Ümit Meriç, "İslam'da Aile", *Aile yazıları 2*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1991, s.437.

söylenbilir. Ancak geçiş halindeki aile ve toplumlarda diğer konularda olduğu gibi bu alanda da bir karmaşanın olduğu, kimi zaman ebeveynin, kimi zaman çocukların, kimi zaman da her iki tarafın söz sahibi olduğu görülmektedir. Fakat modernleşmenin hızına bağlı olarak çocukların daha etkili olduğu bir gerçekliktir. Dolayısıyla eşlerin görüşüp tanışmaları, anlaşmaları ve diğer konularda eşler karşılıklı karar verirler, ebeveynler ise çocuklarının verdiği bu kararları uygulama ya da onaylama zorunda kalırlar. Kabul etmeyip tepki koyma durumlarında ise ebeveyn ile çocukları arasında ciddi sorunlar yaşanabilir. Bu noktada ebeveyn *"ne yapalım zaman böyle, bizim zamanımızda böyle miydi! Biz hanımla birbirimizi görmeden evlendik vb."* sözler söyleyerek, isteksizce duruma katlanmaya ve gereklerini yerine getirmeye çalışırlar. Mesela düğünlerin yapılışı geleneksel çevrelerde daha çok örf, adet ve dini geleneklere dayalı olarak yapılmaktayken, modernleşme hareketlerine bağlı olarak artık düğünlerin yapıldığı mekanlar ve içerikleri de farklılaşmış, geleneksel toplum normlarından ayrı bir görünüm almıştır. Ordu ilinin farklı özelliklere sahip iki köyü üzerinde yapılan bir araştırmada, sosyal değişime daha fazla uğramış ya da kent merkezine yakın olan köydeki düğün törenleri ile sosyal değişimin daha az yaşandığı ve kent merkezine uzak köydeki düğün törenleri farklılık arz etmektedir. Kente yakın olan köydeki düğünler genellikle kent merkezinde salon tutularak orkestra eşliğinde müzik ve danslarla kutlanırken, geleneksel özelliklerin daha baskın olduğu köyde ise düğünler geleneksel adetler çerçevesinde yapılmaktadır. Bunlardan bazıları düğünlerinde Kur'an ve Mevlüt okutarak kutlamakta ve düğün yemeği ikram etmektedirler. Ayrıca kadın ve erkeklerinde ayrı bir şekilde oturdukları gözlenmiştir. Yine bu çerçevede belirtilmesi gereken bir durum,

nişanlılık aşamasında nişanlı çiftlerin birlikte bulunmaları, geleneksel çevrelerde hoş karşılanmayıp izin verilmezken, değişime açık olan ya da geçiş halindeki yerlerde dini nikah yaptırdıktan sonra bulunmaları uygun görülmüştür.³⁵ Bu da geleneksel geniş aile yapısından çekirdek aileye geçişte dini anlamda yaşanan değişimlere bir örnek teşkil etmektedir.

Geleneksel geniş ailelerde dini inanca dayalı olarak bulunan "biz" duygusu modern çekirdek aile yönüne doğru yerini "ben" duygusuna bırakmıştır. Dini değerler geniş ailelerde kolektivist bir karakter taşıırken çekirdek ailelerde bireysel bir şekle dönüşmüştür. Kişi dini değerler konusunda da topluma değil kendine yönelerek bireyselleşmiştir. Geniş ailelerin işleyişinde belirgin bir şekilde etkin olan din ve ona dayalı oluşan değerler çekirdek ailede artık kişisel bir form almıştır. Sözelimi geniş ailede ebeveynler, çocukları konusunda geleneksel değerleri ön plana çıkarmaktayken, modern çekirdek ailede artık sosyal şartlar değişmiş, başka unsurlar veya çevresel faktörler daha belirgin bir hâl almıştır. Ebeveynin konumu sosyal şartlara dayalı olarak kendiliğinden değişmiştir. Geçiş toplumlarında ise adeta ebeveynlerin çocukları üzerindeki mutlak belirleyici özellikleri daralarak, bölünmüştür. Çocuklar kendileriyle ilgili konularda söz söyleme, harekette bulunma ve ebeveynlerini yönlendirme sürecine girmişlerdir. Ebeveynlerde kendi kurguladıkları bir çizgide değil çocuklarının tavır ve davranışları doğrultusunda hareket etme durumunda kalmışlardır.³⁶ Yaşanan bu süreç, insanı, ailesini ve toplumu farklı bir hayat alanına yöneltmiştir. Bu farklılaşma beraberinde, toplumun kendi

35 Perşembe, *Toplumsal Değişme ve Din İlişkileri*, s.170-173.

36 Perşembe, *Toplumsal Değişme ve Din İlişkileri*, s.174-176.

kendine yabancılaşmasını getirerek, nesiller arası kültür farklılıklarına neden olmuştur. Böylece bir başka toplumun baskın kültürü, sosyal, ekonomik vb. değerleri insanlar tarafından alınmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla söz konusu toplumu ayakta tutan, ona anlamını kazandıran kültürel değerler yerini tedrici bir şekilde bir başka kültüre ait değerlere bırakmaya başlamıştır.

Karı-koca ilişkileri de modernleşme sürecine dayalı olarak farklı bir anlam kazanmıştır. Nasıl ki modernleşme süreciyle çocukların konumunda bir farklılaşma söz konusuysa benzer şekilde kadının da biraz ön plana çıktığını görmekteyiz.³⁷ Artık kadın sadece evde ev işleriyle ilgilenen babanın ve çocukların bakımını sağlayan bir konumda değil, evin sosyal, kültürel, ekonomik vb. işlerinde de etkin bir konuma gelmiştir. Çünkü o da çalışmakta aile bütçesine katkıda bulunmaktadır. Çalışmasa bile sosyal değişim faktörleri kadına farklı bir anlam yüklemiş ve onu ön plana çıkarmıştır. Kadın artık kocayla aynı statüye sahip bir konumdadır.³⁸ Geniş ailelerde babaya atfedilen anlam geçiş halindeki ailelerde kırılmaya yüz tutmuş adeta babanın otoritesi sarsılmıştır. Geniş ailelerde kadın-erkek ilişkilerinde daha etken olan dini düşünce ve anlayışların, evlenme sürecinde olduğu gibi evlilikten sonra da değişik bir şekil aldığı görülmektedir.³⁹ Sanayileşme, kentleşme ve bu sürece dayalı olarak oluşan sosyal yaşam kadın

37 Önal Sayın, "Aile İçi İlişkilerin Toplum ve Birey Boyutunda Çözümlemesi", *Aile Yazıları 4*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1991, s.538.

38 İsmail Doğan, "Tanzimat Sonrası Sosyo-Kültürel Değişmeler Ve Türk Ailesi", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi 1*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1992, s.188.

39 Günay, *Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, s.160-165.

erkek-ilişkilerini de etkileyerek kadının aile içerisindeki yerini geleneksel anlayıştan farklılaştırmıştır. Bu yeni süreçle beraber kadın artık özgürlüğüne kavuştuğunu, bir köle ve hizmetçi olmadığını düşünmekte veya ona öyle bir anlam yüklenmektedir. Gelinen ve/veya getirilen bu yeni anlayışlar geleneksel kadın-erkek ilişkilerini temelden sarsarak farklı bir aile modeli ortaya koymaktadır.⁴⁰ Bu bir "geçiş veya değişim" ailesi modelidir. Ya da geleneksellik ile modernlik arasında ama yönü modernliğe dönük bir aile yapısı olarak düşünülebilir. Öyle ki hem kadın hem de erkek bir yandan geleneksel dini değerler üzerine hayatlarını devam ettirirken diğer yandan da yeni modellere uyum sağlamaya çalışmaktadırlar. Bir başka anlatımla yeni yaşam normlarıyla geleneksel değerler arasında bir uzlaşma, bir karma yapı kurma durumundadırlar. Gelinen bu noktada kadının tam anlamıyla özgürleştiği veya tam bağımsız bir konumda olduğu söylenemez. Geçiş aşamasındaki ailelerde kadının yarı özerk bir konumda olduğu görülmektedir. G. Tillion'un anlatımıyla ifade edecek olursak "artık kuzin olmaktan çıkmışlardır, ama henüz tam bir şahsiyet de olamamışlardır."⁴¹

Geleneksel geniş aileden modern çekirdek aileye geçişin ya da geleneksel toplumdaki modern topluma geçişte ara toplum alanlarının en tipik örnekleri büyük şehirlerdeki gecekondu semtleridir. Çünkü buralarda yaşayan aileler çeşitli nedenlerden dolayı kente gelmiş ancak sosyal, kültürel ve en önemlisi de ekonomik faktörlerden dolayı şehrin merkezi yerlerinde barınma imkanı bulamamışlardır adeta şehre kenarından

40 Çağatay, "Modern Aile ve Sosyal Problemleri", s.118.

41 Bkz: Ümit Meriç, "İslam'da Aile", *Aile yazıları 2*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1991, s.434.

tutunmuşlardır. Dolayısıyla geldikleri geleneksel kültürel ve dini değerleri buralarda devam ettirmeye çalışmaktadırlar. Diğer yandan da kent yaşamına uyum sağlama durumundadırlar. Bazı durumlarda da geleneksel değerler ile modern değerler çatışma aşamasına gelebilmektedir. Böyle durumlarda da aile bir ikilemi yaşamakta ve bir tercih yapma durumundadır. Modernleşme eğiliminde bulunan bir konumda yaşadığı için de tercih daha çok veya zorunlu olarak modern değerlerden yana olabilmektedir. Bazen de aile üyeleri arasında bu noktada ikilem oluşabilmekte, ebeveyn geleneksel değerleri tercih ederken çocuklar modern değerleri ön plana çıkarmaktadırlar. Böylece geleneksel geniş aile ortamlarından modern kentlere taşınan aileler "*şehir uyumu ve şehir-köy farklılaşması*"⁴² şeklinde bir problemi yaşamaktadırlar. Bu anlamda ailelerin de geleneksel özelliklerinden bazıları kaybolmakta veya değişime uğramaktadır. Sosyolojik anlamda, ailenin ismi de değişmekte, "*geçiş ailesi, parçalanmış aile, dar aile, geleneksel bağımlı aile vb.*" adlar şeklinde nitelendirilmektedir.⁴³

Sanayileşme, kentleşme, modernleşme süreçleriyle geleneksel ailelerin yapılarında bir dönüşümün başladığı bilinen bir gerçekliktir. Bu süreç geniş aile yapılarını bütünüyle olmasa bile belirli oranda modern çekirdek aile yönüne çevirmiştir. İnsanlık bu sürece özellikle Batı dünyasında meydana gelen reform ve Rönesans hareketleriyle beraber girmiş ve ilerleyen dönemde dünyanın diğer bölgeleri de bundan büyük oranda etkilenmiştir. Bu gelişmelerle beraber toplumların diğer

42 Orhan Türkdoğan, *Aydınlıktakiler ve Karanlıktakiler*, Timaş yay., İstanbul 1996, s.66.

43 Bkz: Ümit Meriç, "İslam'da Aile", s.431; Kongar, "Türkiye'de Aile, Yapısı, Evrimi ve Bürokratik Örgütlerle İlişkileri", s.79.

alanlarında olduğu gibi aile yapılarında da belirgin değişimler yaşanmıştır. Günümüze değin bu değişim süreci yaşanmaktadır. Ancak son dönemlerde farklı düşünceler gündeme gelmiştir. Çünkü aşırı modernleşme ve buna bağlı olarak gelişen bireyselleşme insanları sosyal, kültürel psikolojik vb. alanlarda yalnızlığa itmştir. İnsanlık bu dönemde artık dayanışmayı, yardımlaşmayı ve aile ortamında iğer aile üyeleriyle beraber hayatı paylaşmanın ihtiyacını hissetmektedir. İnsanoğlu artık aşırı özgürlüğü kaldıramaz bir hâle gelmiş ve geleneksel değerlere dönüşün özlemini duymaya başlamıştır.

C. Modern Çekirdek Aile ve Din

Batı dünyasında XVIII. yüzyıldan itibaren meydana gelen gelişmeler, insan, toplum ve evrene bakışta yeni bir düşünce ortaya koymuştur. Bu yeni düşünceye göre her şeyin temel çözüm kaynağı ve yönlendiricisi saf akıl olarak niteleyebileceğimiz düşüncedir. Bu süreç geleneksellik ve modernlik bağlamında ciddi tartışmaları da getirmiştir. İlerleyen süreçte Batı dünyasında yaşam normlarının modernizmden yana döndüğü gözlenmiştir. İnsan ve toplumlar hatta ülkeler yapılarını bu yeni düşünce bağlamında değerlendirerek, o doğrultuda bir felsefe kurmuşlardır. Böylece Batı dünyasında modernleşme hareketleri toplumların tüm alanlarına girerek onları derinden etkilemiş ve var olan yapıyı köklü

bir şekilde sarsmıştır. Hatta sarsmakla bırakmayarak kendi doğrultusuna yöneltmiştir.⁴⁴

Batı dünyasındaki modernleşme hareketleri diğer alanları etkilediği gibi aileyi de derinden etkilemiş ve geleneksel geniş ailenin modern çekirdek aile şekline dönüşmesine neden olmuştur. Bugün Batı dünyasında aile söz konusu olduğunda çekirdek aile özellikleri taşıyan aile şekli akla gelmektedir. Çünkü Batı dünyasında birey kendi başına salt bir kimlik ve kişilik olarak bağımsız bir yapıya sahiptir. Bu düşünce aileye e yansiyarak ailenin çekirdek aile şeklini almasını sağlamıştır.⁴⁵

Çekirdek aile ne anlama gelmektedir? Orada aile fertleri kimlerden oluşmaktadır? Geleneksel aile modeli ile nasıl bir farklılığı söz konusudur? diye düşündüğümüzde, belirtmemiz gereken belki de en önemli farklardan bir tanesi dini düşünce ve geleneklerde görülmektedir. Geleneksel geniş ailelerde temel bir fonksiyon görmekte olan din ve gelenekler çekirdek ailelerde kenar bir konumda, bir başka anlatımla tâli bir durumdadırlar. Her şeyden önce geniş aile ile çekirdek aile yapı itibariyle de farklılık taşımaktadır. Çekirdek aile karı-koca ve evlenmemiş çocuklardan oluşmaktadır.⁴⁶ Aile bireyleri arasında son derece bağımsızlık, özgürlük bulunmaktadır. Evlenirken eş seçimi tamamen kişilerin kendi kararlarına bağlıdır. Anne-babanın bu konuda

44 A. L. Lilley, "Modernism", *Encyclopadia of Religion and Ethics*, Ed., James Hastings, C., VIII, New York 1981, s.763-768.

45 Dilave Cebeci, *Tanzimat ve Türk Ailesi*, Ötüken Yay., İstanbul 1993, s.81-82.

46 Carle C. Zimmerman, *Yeni Sosyoloji Dersleri*, Çev. A. Kurtkan, İstanbul 1964, 235; Nakleden, Yümni Sezen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler Ve Tartışmalar*, İFAV Yay., İstanbul 1990, s.126.

tavsiyeden öte yapabileceği bir şey bulunmamaktadır. Geniş ailelerde eş seçiminde geleneksel ve dini değerler öncelikli tercih sebebi olarak düşünülürken, çekirdek aile yapılarında bu öncelikli tercih sebeplerinin yerini bilgi, görgü, sosyal statü ve bu anlamdaki değerlerin aldığı görülmektedir. Örneğin tarım ve sanayi bölgelerinde yapılan bir araştırmada, bu konu ile ilgili sorulan bir soruya verilen cevaplar incelendiğinde sanayi bölgesinde evlenecek kişide aranan özelliklerin oranında "bilgili ve görgülü olmak" % 71.42, dine bağlılık ise % 14.29 oranındadır.⁴⁷ Yine yapılan bir başka araştırmada, çekirdek aile yönünde değişimin daha fazla olduğu bölgelerde, değişimin daha az olduğu bölgelere göre, evlenirken aranan özelliklerden "iş sahibi olması" %25.5 olurken, geniş aile özellikleri gösteren bölgede %7.5'tir.⁴⁸ Araştırmaların sonuçlarından da görüldüğü üzere çekirdek aile özellikleri arttıkça, bilgiye, sosyal statüye, ekonomik güce vb. alanlara verilen değer de artmaktadır. Dolayısıyla geniş aile ile çekirdek ailedeki değerler belirgin bir şekilde farklılaşmaktadır. Bu da gösteriyor ki her iki aile hem şekil hem içerik hem de zihniyet bakımlarından tamamen farklıdır.

Çekirdek aile ebeveyn-çocuk ilişkileri bakımından da farklıdır. Geniş ailelerde babanın denetimine dayalı bir aile söz konusuysen çekirdek ailelerde ebeveyn otoritesinin tamamen ortadan kalktığı söylenebilir. Çünkü çocuğun artık bakımından eğitime, giyiminden arkadaş çevrelerine değin hemen tüm alanlarda sosyal çevre birinci derecede etkin bir konumdadır. Böyle bir ortamda da çocuk üzerinde etkili olma oranı olabildiğince düşüktür. Sanayileşme süreciyle birlikte ebeveynin çocuk

47 Karaman, *Sanayileşmenin Dine Etkisi*, Mersin Örneği, s.13 .

48 Perşembe, *Toplumsal Değişme ve Din İlişkileri*, s.178.

üzerinde etkili olma, onu yönlendirme durumu azalmıştır. Modernleşmenin çok yoğun olduğu bölge ve ailelerde ise bu oran son derece düşüktür.⁴⁹ Evlenme konularında da sosyal şartlara dayalı olarak tamamen kişinin kendi özgür iradesiyle tercihi söz konusudur. Ebeveyn de zaten zihniyet ve ahlak olarak çocuklarının kendi tercihiyle evlenmesini istemektedirler. Modern düşüncenin genel karakteri bu konuda da geçerliliğini ya da uygulamasını göstermektedir. Çünkü modernleşme kısmi bir dönüşüm değil bütünsel bir düşüncedir. İnsan ve toplumla ilgili hemen tüm alanlarda ferdiyetçi düşünceyi ön plana çıkarır ve yapının bu bağlamda oluşmasını ister. Çocuklar açısından da böyledir. Çocuk doğumundan itibaren anneye uzak kalma durumundadır. Çünkü anne gün boyu çalışmaktadır, çocuğunu bakmak için ya evinde bakıcı tutmak ya da kreşe götürmek durumundadır. Dolayısıyla çocuğun kimlik ve kişiliğinin oluşumunda sosyal çevre daha etkili olmaktadır. Bu yetişme şartlarına bağlı olarak da çocuk kendisiyle ilgili bir şey söz konusu olduğunda ailenin söylediklerinden ziyade sosyal çevrenin ve onun verdikleri çerçevesinde tavır ortaya koymaktadır. Yani çocuğun büyüyüp yetişmesinde ailevi ve geleneksel değerler ikinci planda kalmakta, çevrenin getirdikleri ya da verdikleri daha baskın bir hâl almaktadır. Belirli bir zaman sonra da ebeveyn sahnedeki bütünüyle çekilmek durumunda kalmaktadır. Çocuk hayat sürecinin onu götürdüğü doğrultuda bir yola doğru yönelmektedir. Aslında bu yaşam tarzı modern düşüncenin genel karakteristiğidir.⁵⁰

49 Çağatay, "Modern Aile ve Sosyal Problemleri", s.115-116.

50 Marie Winn, *Children Without Childhood*, (N. Y., 1983); Nakleden; Mim Kemal Öke, "Avrupa'da Ve Amerika'da Aile Kurumu Ve Devlet Koruyuculuğu", *Aile Yazıları 2*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1991, s.399.

Modern çekirdek ailelerde karı-koca ilişkilerinin de değiştiğini, özellikle kadının statüsünün farklı bir boyut aldığını görmekteyiz. Geniş ailelerde ev hanımı olan kadın çekirdek ailelerde hem *ev hanımı* hem de *çalışan kadın* durumundadır. Zaten geniş ailelerde "*kendi kendine yeterli olma*" görüşünün yerini çekirdek ailelerde "*dışa açılma*"⁵¹ düşüncesi almıştır. Geniş ailelerde daha çok ikinci planda kalan, erkek karşısında onaylayıcı bir durumda bulunan kadın, çekirdek aile şartlarında daha etkin bir konuma gelerek belirlenen değil, belirlemede söz sahibi olan bir aşamaya yükselmiştir. Ailenin sosyal, kültürel ekonomik vb. alanlarında artık kadında aktif bir şekilde rol almaktadır. Dolayısıyla geniş ailelerdeki baba otoritesine dayanan yapı değişmiş, otoritenin paylaşıldığı hatta herkesin özgürce hareket ettiği bir görünüm kazanmıştır. Çekirdek ailelerde kadının masrafı da artmıştır. Kadın bir yandan aile bütçesine ekonomik gelir sağlamakta ama diğer yandan onun çalışmasına dayalı olarak kendisinin ve çocuklarının masrafları da artmıştır. Hatta kimi durumlarda veya kimi çekirdek ailelerde kadının kazandığı parayı özgürce kullanması söz konusudur. Kimi durumlarda da ekonomik tercihlerde bulunma hakkını kendinde görmektedir. Aslında tüm bunlar çekirdek ailelerin genel işleyiş tarzı olarak anlaşılabilir. Çekirdek ailelerde kadını ilgili olarak belirtilmesi gereken bir durum da, çocuk doğurma oranlarının çekirdek ailelerde azalmasıdır. Çalışan kadınlar açısından çocuk doğurma ve onu bakıp büyütme geniş ailelere göre daha zor olduğundan kadınlar daha az çocuk yapma eğilimindedirler. Dolayısıyla çekirdek ailelerden oluşan toplumların nüfus oranları yıldıan yıla

51 Birsen Gökçe, "Evlilik Kurumuna Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Aile yazıları 4*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1991, s.394.

azalmaktadır. Buna karşın çekirdek aileler çocuklarının eğitim, kültür ve diğer ihtiyaçları konusunda daha fazla imkana sahiptirler. Buna bağlı olarak da çekirdek ailelerde yetişen çocuklar zihni ve kültürel gelişme ve uzmanlaşma, bir meslek sahibi olma konusunda daha avantajlıdır. Dolayısıyla çekirdek ailelerden oluşan bir toplumda insanların büyük çoğunluğu kalifiye eleman statüsündedirler.⁵²

Geniş ailelerdeki yaşlıların konumu da çekirdek aile ortamlarında değişmiştir. Geniş ailelerde tüm aile bireyleri aynı mekanı paylaşırlarken, çekirdek ailelerde yaşlıların yalnız yaşadıklarını veya modern toplumsal yapının genel özelliği çerçevesinde onlar için yapılmış "huzur evlerinin" bulunduğunu görmekteyiz. Bu huzur evleri yaşlıların her türlü bakım ve ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik dizayn edilmişlerdir. Kimsesiz veya çocuklarının yanında barınamayan yaşlı insanlar bu tür yerlerde yaşamlarını devam ettirirler. Bu insanların her türlü ihtiyaçları karşılanırsa bile psikolojik anlamda geniş aile ortamlarından farklı bir duyguya sahiptirler. Adeta yalnızlık, kimsesizlik, terkedilmişlik duygusu taşımaktadırlar. Geniş ailelerde ise bu boşluğun çocuklar ve torunlar tarafından doldurulduğu ve bu tür insanların daha sağlıklı bir psikolojik yapıda oldukları söylenebilir. Öyle ki yaşlılık döneminde çocukları ve torunlarıyla beraber olmak yaşlı insanları daha çok hayata bağlar, yaşlılığın getirmiş olduğu bedensel ve ruhsal sorunlarını unutturur. Bu bağlamda geniş aile ile çekirdek aile bireyleri arasında düşünce itibarıyla da büyük fark bulunmaktadır. Geniş aile kültürüne sahip yaşlı bir anne ve baba için torunlara bakmak bir zevk olurken, çekirdek

52 Önal Sayın, *Sosyolojiye Giriş*, Üniversite Kitapları, İzmir 1994, s.189.

aile kültürüne sahip bir yaşlı için çocuk bakma bir külfet ve sıkıntı olarak değerlendirilir.⁵³ Yardımlaşma, dayanışma ve sorunları birlikte çözme konusunda da yaşlı insanların sorunlarıyla baş başa olduklarını görmekteyiz. Zira yaşlı insanlar aynı çocuklar gibi daha çok bakım ve ihtimama ihtiyaç duymaktadırlar. Bu anlamda çocuklarının yanında kalarak yaşamını devam ettiren ebeveynlerin daha rahat bir ortamda buldukları aşikardır.

Geleneksel geniş aile ile modern çekirdek ailelerin cinsellik konusunda da farklılıklar arz ettiği görülmektedir. Özellikle çekirdek aile bağlamında değerlendireceğimiz Avrupa ve Amerika toplumlarında bu konularda daha fazla serbestliğin olduğu görülmektedir. "Yapılan araştırmalara göre, 1953'de Amerika'da ortaokullu kız öğrencilerin sadece % 27 'si cinsi bakımından aktiftirler. 1967'de bu rakam %47, 1975'de ise %80'e dayanmıştı. Bu yıllarda evli olmayan annelerin sayısı da artmıştı. 1970'de gayri meşru çocuk sayısı 201.000 iken 1981'de 268.000 olmuştur. Gençler arasında kürtaj da tırmanma göstermiş; 1970'de 190.000 olan kürtaj sayısı, 1981'de 434.000'e çıkmıştır."⁵⁴

Batı dünyasındaki sanayileşme ve ona dayalı meydana gelen değişim hareketleri kadın erkek ilişkileri konusunda da özgür bir ortam oluşturmuştur. Geleneksel geniş ailelerde çok sıkı olan kadın-erkek ilişkileri Batı dünyasında olabildiğince serbest bir yapıya dönüşmüş ve

53 Mahmut Tezcan, "Toplumsal Değişme Ve Yaşlılık", *Aile Yazıları 2*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1991, s.241.

54 Mim Kemal Öke, "Avrupa'da Ve Amerika'da Aile Kurumu Ve Devlet Koruyuculuğu", s.398.

bunun sonucu olarak da aile derinden sarsılmıştır. Çekirdek aile de kendi içerisinde farklılıklar taşımaktadır; *"bağımsız çekirdek aile, geleneksel bağımlı çekirdek aile, çözülmüş çekirdek aile, göç etmiş çekirdek aile"*⁵⁵ şekillerini almıştır. XVIII. yüzyıldan sonra Batı dünyasında gelişen modernleşme hareketlerine bağlı olarak Avrupa ve Amerika'da cinsel anlamda son derece özgür bir düşüncenin ve uygulamanın yaşandığı gözlenmektedir. Bu düşünce öyle bir hâl almıştır ki adeta Batıda ailenin gereksizliğini savunanların doğmasına neden olmuştur. Onlara göre aile modern topluma uymayacaktır. Aile, kişisel özgürlüğü ve toplumsal gelişmeyi engellemekte; insanı ve toplumu geri bırakmaktadır.⁵⁶ Bu düşünce özellikle gençler arasında sınırsız bir özgürlük kanaati oluşturmuş, insan, toplum ve evrenle ilgili değerleri anlamsızlaştırmıştır. İnsanlar artık hayatın tadını çıkarmayı, insanı sınırlayan bir değer olmamasını istemeye başlamışlardır. Batı dünyasında pek çok ülkede zinanın teoride yasak olduğunu, ama uygulamada yaygın olduğu hatta babasız doğan çocukların sayılarında artış olduğu, kürtaj yaptıranların vb. arttığı görülmektedir. ABD'de 1932-33 yıllarındaki ekonomik zorluk dönemlerinde boşanma oranının en düşük, 1980'de ekonomik başarının yüksek olduğu yıllarda boşanmanın en yüksek olduğu izlenmektedir.⁵⁷ Ancak son dönemlerde insanların bu sınırsız özgürlükten kaçmaya başladıkları, yeni arayışlara yöneldikleri görülmektedir. Çünkü bu süreç hem erkeği hem de

55 Ümit Meriç, *İslam'da Aile*, s.431.

56 Bkz. Kongar, *"Türkiye'de Aile, Yapısı, Evrimi ve Bürokratik Örgütlerle İlişkileri"*, s.67.

57 Nurul İslam, Nahar İslam, *Modern Family and İslam, Marriage and The Family in Today's World, Interreligious Colloquium*, Rome, 21-25 September 1994, Vatican City, 1995, s.75.

kadını derinden etkileyerek, onun bedensel ve ruhsal dünyası üzerinde olumsuz etkiler meydana getirmiştir. Batı insanı bu çerçevede artık kendisine yeni hayat alanları, ruhsal açıdan rahat edeceği değerler aramaya koyulmuştur. Batıda bir zamanlar feminist yaklaşımı savunan Betty Fricdan 1981 yılında yayınladığı *The Second Stage* adlı eserinde, "cinsi devrimle kadının aileye olan ihtiyacını, sevgiye ve himayeye muhtaç yanını göz ardı ettik"⁵⁸ demektedir. Yine Batı dünyasında bu hayattan bunalan kadınların "artık aileyi istiyoruz, bana anne denmesini bekliyorum"⁵⁹ diye haykırdıkları görülmektedir.

Aile konusunda Batı dünyasında karşıt iki görüşün olduğu, bunlardan birincisi, aileye ihtiyaç olmadığını savunurken diğer görüş, (ki son dönemlerde gelişmelerin bu doğrultuda olduğunu görmekteyiz) ailenin önemi ve gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Gelinen süreç itibarıyla Batı insanı, ailesiz toplumun felakete sürüklendiğini hatta gittikçe nüfusun tükendiğini, ileri bir süreçte toplumun toplum olma özelliklerini kaybedeceğini hissetmektedir. Örneğin nüfus konusunda, on beş üyeli AB topluluğunun bugünkü nüfusu (2000 yılı itibarıyla) 376.4 milyondur. 2025'e kadar nüfus 30 milyon azalacak, 2050 yılında AB nüfusunun % 47'si emeklilerden oluşacak, 59 yaşın altındaki nüfus % 11 oranında azalacaktır. ABD insan gücü açığını kapatmak için her yıl bir milyon göçmen kabul etmektedir.⁶⁰ Aileyle ilgili olumsuz gelişmelerden

58 Betty Fricdan, *The second Stage*, Editorial Research Reports, Washington, 11/ 2, 525; Nakleden: Mim Kemal Öke, "Avrupa'da Ve Amerika'da Aile Kurumu Ve Devlet Koruyuculuğu", s.400.

59 Öke, "Avrupa'da Ve Amerika'da Aile Kurumu Ve Devlet Koruyuculuğu", s.400.

60 Bkz: Suat İlhan, *Avrupa Birliğine Neden Hayır*, Ötüken Yay., İstanbul 2000, s.50.

dolayı Batı düşüncesinde aileye bir dönüşün olduğu görülmektedir. Mesela 1980 yılı Amerika'da aile yılı olarak ilan edilmiştir. Başkanlık seçimi sloganlarında Reagan, "aile, komşuluk, iş, barış ve hürriyet" temalarını işleyerek ailenin insan ve toplum için önemli bir kurum olduğunu vurgulamaya çalışmıştır.⁶¹ Avrupa'da cinsellik ve buna bağlı olarak aile dejenerasyonu öyle bir hâl alıyor ki, artık yetkililer önlem alma ihtiyacı duyuyorlar. Örneğin Mayıs 1984'te Avrupa Kültür Bakanları Konferansı'nda müstehcen video ve yayınların uzmanlarca incelenerek zararlı olanların yasaklanması kararı alınıyor.⁶² Görüldüğü gibi Batı dünyasında da artık aileye, onun sıcaklığına ve dayanışma ortamına özlemin başladığı söylenebilir.

Çekirdek aile bağlamında, genelde İslam dünyasına özelde Türkiye'ye baktığımız zaman, Batı normları ile ayrıştığını görmekteyiz. Din olgusu Batı dünyasında daha bireysel bir inanç ve yaşantı olarak belirirken, İslam dünyasında ise bu anlamda daha canlı bir konumdadır. Özellikle aile konusunda dini ve ahlaki değerler hâla en temel belirleyiciler arasındadır. Zaten bu derece yoksulluk ve sıkıntılara rağmen İslam dünyasında ailelerin canlılığını korumasında dini değerler önemlidir. Dini değerler Müslümanlara zorluklara katlanma direnci vermektedir. Bu çerçevede en önemli sığınak ve dayanak yerlerinden birisi de ailedir. Aileyi ayakta tutan en önemli

61 Öke, "Avrupa'da Ve Amerika'da Aile Kurumu Ve Devlet Koruyuculuğu", s.402.

62 Öke, "Avrupa'da Ve Amerika'da Aile Kurumu Ve Devlet Koruyuculuğu", s.403.

unsurlardan birisi belki de en önemlisi İslam dininin ona verdiği anlam ve önemdir.⁶³

Türkiye açısından aileye baktığımızda, Türk aile geleğinin köklü bir geçmişi olduğunu görmekteyiz. Toplumun en temel direği olarak aile kurumu, hem İslam'dan önce hem de İslam'dan sonra varlığını en dinamik bir şekilde korumuştur. Bugün de aile bütün canlılığı ile insanların sığınma, dayanma ve güvenme yeri olarak, Türk kültür geleneğinde olduğu şekliyle ayaktaadır.⁶⁴ Ancak Türkiye de Batı dünyasında yaşanan modernleşme sürecine dayalı olarak yönünü Batı dünyasına çevirmiştir. Buna bağlı olarak toplumun diğer kurum ve kuruluşlarında olduğu gibi, aile yapısında da geleneksel geniş aile yapısından modern çekirdek aile yapısına doğru bir şekil almıştır. Tanzimat'la birlikte Türk ailesinde de Batılı anlamda bir değişim görülmeye başlanmıştır. XVIII. yüzyılın son çeyreğine kadar Osmanlı-Türk toplumunun sosyal yapısının çok güçlü olduğu görülmektedir. Bu yapının sağlamlığında da en önemli faktörlerden bir tanesi ailedir.⁶⁵ Ancak söz konusu dönemden itibaren Türk toplum yapısında da bir dönüşüm ve değişim başlamıştır. Değişime başlayan alanlardan bir tanesi de aile kurumu ve onun yaşantısıdır. Tanzimat'la başlayan bu değişim hareketi

63 Orhan Türkdoğan, "Türk Ailesinin genel Yapısı", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi 1*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1992, s.47.

64 Mahmut Tezcan, *Türk Aile Antropolojisi*, s.25.

65 Tuncer Baykara, "Değişme ve Medeniyet Anlayışı Açısından XIX. Asırda Osmanlı Yöneticilerinin Aile Yapısı", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi 1*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1992, s.199.

geleneksel geniş ailenin çekirdek aile yönüne doğru değişmesine neden olmuştur.⁶⁶

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren de aile yapımızda farklılaşmaların olduğu, geniş aile yapımızın çekirdek aileye doğru gittiği görülmüştür. Bugün de toplumumuzun aile yapısında değişim ve gelişim çekirdek aile yönüne doğrudur.⁶⁷ Bu konuda aileler arasında da farklılıklar olmuştur. Kimi aileler Batılı çekirdek aile formülünü daha ön plana alarak ailelerinin işleyişini o doğrultuya yöneltmişlerdir. Özellikle sosyal, kültürel ve ekonomik şartlara dayalı olarak Anadolu'dan büyük kentlere göç nedeniyle geniş aile yapılarının parçalandığını görmekteyiz. Anne-baba Anadolu'da, evlatları İstanbul, Ankara gibi büyük şehirlere gitmişler, oralarda kendilerine bir yuva kurma durumunda kalmışlardır. Bu göç kimi kentlerde öyle ki geniş gecekondü semtlerinin oluşmasına neden olmuştur. Büyük kentlerin yaşam normları ve şartları Anadolu'yla tümüyle aynı olmadığı için, insanların yaşam şekilleri de değişmiştir. Bu çerçevede aile yaşantılarında da dini anlamda değişikliklerin olduğu bir gerçektir. Fakat yapılan araştırmaların da ortaya koyduğu üzere, Türk insanının aile konusunda değerlerinden bütünüyle uzaklaşmadığı görülmektedir. Aile geleneksel geniş aile yapısından çekirdek aile yapısına doğru yönelmiş ve "dar" aile diyebileceğimiz bir şekle dönüşmüştür. Ancak bağılantı, ilişki ve dayanışma anlamında geniş ailede

66 M. Akif Aydın, "Osmanlılarda Aile Hukukunun Tarihi Tekamülü", *Sosyo-Kül Ürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi 2*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1992, s.445.

67 Mustafa E. Erkal, "Türk Ailesi ve batı Avrupa'daki Bazı Değişmeler", *Aile Yazıları 2*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1991, s.419.

bulunan özellikler yaşatılmaya çalışılmaktadır.⁶⁸ Kimi aileler ise geleneksel değerlere daha fazla bağlı olarak geniş aileyi yaşatmaya çalışmışlardır. Fakat modernleşme, kentleşme ve bunlara bağlı gelişmeler Türk aile yapısı üzerinde etkili olarak, geleneksel geniş aile modelinden çekirdek aileye doğru dönüşmesine sebep olmuştur. Aslında Türk ailesi bir ikilemi de yaşamaktadır. Bir yanda geleneksel aile özellikleri, diğer yanda da çekirdek aile özellikleri göstermektedir. Batılı anlamda bir çekirdek aile yapısı Türk toplumunda çok ender bulunmaktadır. Yani Türkler bir yandan modernleşmeye çalışırken diğer yandan da geleneksel değerleri devam ettirmek istemektedirler.⁶⁹ Her iki toplum veya aile yapısına ait unsurları Türk aile yapılarında görmek mümkündür. Anadolu'da daha çok geleneksel ve dini değerler ailelerde kolektif bir şekilde görülürken büyük kent merkezlerinde daha çok modern değerler söz konusudur. Ancak belirtmemiz gereken husus, her iki aile üzerinde de dini ve ahlaki değerlerin etkin bir düşünce olarak varlığını devam ettirdiği görülmektedir. Belki kent merkezlerinde aile yapıları şekil değiştirmiş, ama duygu olarak geniş aileye bağlılık yönü hâlâ devam etmektedir. Zaten Türk toplumunun büyük çoğunluğunun köyüne, kasabasına bağlı bir hayat yaşadığı, onlarla bir şekilde irtibatının olduğu bilinen bir realitedir. Bu anlamda tamamıyla kentleşmiş olanların oranı oldukça düşüktür. Türk aile yapısının bu derece güçlü olması, modernleşme süreci karşısında tamamen Batılı anlamda çekirdek aile yapısına dönüşmemesinde din faktörünün etkili olduğu söylenebilir. Çünkü Türk toplumu geleneksel ve dini değerlerine büyük önem

68 Ümit Meriç, "İslam'da Aile", s.426.

69 Akdoğan, *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dini Hayat* -Rize İl Merkezi Örneği-, s.60.

vermekte ve onları insan, aile ve toplumunun temel unsurlarından birisi olarak algılamaktadır.⁷⁰ Bu bağlamda Yüce slam dinini de kendilerine inanç olarak seçmişler ve slam'ın getirdiği ahlaki ve insani değerleri ailelerinin kuruluş ve işleyişinde de önemli bir faktör olarak devam ettirmişlerdir. Bugün Türk ailelerinin, geniş aile yapısından çekirdek aile yapısına yönelmelerine rağmen, hâla geniş aile özellikleri taşımalarının arkasında slam dininin ve Türk geleneklerinin etkili olduğu söylenebilir.

Sonuç

Geleneksel geniş aileden modern çekirdek aileye geçerken her şeyden önce aile şekil bakımından değişime uğramakta, aile bireylerinin sayısı olabildiğince azalmaktadır. Ailenin hayatı algılama ve yaşama şekli değişmektedir. Dolayısıyla karı-koca, çocuk ilişkileri farklı bir boyut kazanmaktadır. Diğer aile bireylerinden ayrılma söz konusudur. Mekansal anlamda da bir değişim yaşanmakta, aile adeta küçülmekte, daralmaktadır. Aile bireylerinin olayları anlama, algılama ve davranışları farklılaşmıştır. Geniş ailelerdeki "biz" duygusuna dayalı işleyen sosyal ortam da farklılaşarak yerini "ben" mantığına göre işleyen bireysel bir düşünceye bırakmıştır.

Tüm bu değişim ve farklılaşmalara dayalı olarak dini anlayış, algılama ve uygulamalar da farklı bir boyut

70 Bkz: Köktaş, *Din Ve Siyaset Siyasal Davranış Ve Dindarlık*, s.77-97.

kazanmıştır. Geniş ailelerde ailenin işleyişinde temel bir konumda bulunan dini düşünce çekirdek ailelere doğru gidildikçe bu anlamını yitirerek tâli bir fonksiyon icra etme durumu almıştır. Geniş aileden çekirdek aileye geçişte dini anlamda değişen nedir diye düşünüldüğünde, artık çekirdek ailenin işleyişinde din temel belirleyici değil, sadece kişisel bir inanç fenomeni olarak algılanmaktadır. Bu tür değişim ve dönüşümleri insan ve toplumların zihniyet ve ahlak dönüşümlerinden bağımsız değerlendirmek çok da sağlıklı bir yaklaşım değildir. Çünkü geleneksel bir toplumda hayata yön veren temel değerler gelenek ve din olurken, modern bir toplumda bunların yerini çağdaş değerler almaktadır. Artık karı-koca, çocuklar ve diğerleri arasında bu modern değerler çerçevesinde bir ilişki söz konusudur. Evlilikte eş seçiminden, doğan çocuğa isim vermeye; ekonomik özgürlükten, sosyal yaşantıya değin hemen tüm alanlarda modernleşmenin ve/veya modernizmin getirdiği değerler etkin olacaktır. Bu anlamda geçmişe, tarihe, dine ait olan değerler geleneksel olarak algılanarak pek itibar görmeyeceklerdir. Yeni, çağdaş olanlar çekirdek aile bireyleri tarafından beğenilerek, hayata geçirilmeye çalışılacaklardır. Dini inanca dayalı gelişen geleneksel ve manevi değerler bu bağlamda yaşandığı dönemle ilintili olarak görülerek, ikinci planda kalacaklardır. Fakat çekirdek ailelerde dini değerlerin tümüyle ortadan kalktığını söylemek doğru olmayacaktır. Din ve dine dayalı oluşmuş geleneksel düşünceler bireysel bir şekil alarak çekirdek ailelerde de varlıklarını devam ettirirler. Hatta bazı durumlarda bu değerler bir ihtiyaç olarak belirir ve çekirdek aile dini bir davranışta bulunur.

Geleneksel geniş ailelerden modern çekirdek ailelere geçerken ara bir konumda bulunan değişim ailelerinde de

dini değerler geleneksel yapıdan farklılaşır. O tür ailelerde de dini düşünce ve algılamalarda ve bunlara dayalı davranışlarda modernleşmeye dayalı bir şekil değişimi yaşanır. Yani ne tam anlamıyla dini bir içerik taşır ne de tam anlamıyla modern bir özellik taşır. Adeta her iki düşüncenin bir karışımı olarak düalist diyebileceğimiz bir yapı sunar. Bu tür aileler modernleşmenin dozuna bağlı olarak farklılıklar gösterir. Bazı geçiş aileleri daha fazla dini özelliklere sahip olurken bazıları daha az dini özelliklere sahiptirler. Kimi ailelerde modernleşme hızlı olur, kimi ailelerde modernleşme yavaş olabilir. Bu sosyal, kültürel, ekonomik ve bölgesel faktörlere göre değişen bir durumdur. Hızlı modernleşmenin olduğu yerlerde geniş ailelerin daha hızlı bir şekilde çekirdek aile özellikleri göstermeye başladığı izlenebilir. Modernleşmenin yavaş olduğu yerlerde geniş aileler özelliklerini daha uzun süre devam ettirirler.

Dünya insanlık ailesi XVIII. yüzyıldan sonra Batı dünyasında yaşanan sanayileşme, kentleşme ve modernleşme süreciyle bir değişim ve dönüşüm süreci yaşamıştır. Bu süreci özellikle Batı ülkeleri çok hızlı bir şekilde tecrübe etmiş ve geniş aile yapıları çekirdek aile şeklini almıştır. Ülkemiz ve diğer dünya ülkeleri de bu dönüşümden etkilenerek benzer bir sürece girmiştir. Ancak ülkemizde geniş aile yapıları şekil itibarıyla çekirdek aile görünümü yönüne yönelmiş, fakat duygu ve düşünce olarak değerlerini bütünüyle yitirmemişlerdir. Yani Türk aile yapısı şekil itibarıyla çekirdek aile görünümü sunabilir; fakat işleyiş olarak geniş aile özelliklerine sahiptir. Din hem insanların gönüllerinde hem de aile yapılarında yine önemli bir inanç ve duygu olarak varlığını korumaktadır. Türk aile yapısında varlığını genel anlamda koruyan dinin, bölgeden bölgeye, aileden aileye farklılık arz ettiğini de burada belirtmeliyiz.

Geleneksel geniş aile, modern çekirdek aile ve bu ikisi arasında bulunan değişim aileleri bağlamında Türk ailesine bakıldığında, yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız üzere, din ve ona dayalı düşünce ve davranışlar varlığını korumaktadır. Ancak söz konusu düşünce ve davranışlar aile yapılarına göre farklılaşmaktadır. Dinin Türk aile geleneğinde önemli bir anlam ifade etmesi, Yüce slam dininin aile konusunda ortaya koyduğu ve insanlara huzur ve mutluluğun yollarını gösterdiği tavsiyelerden kaynaklanmaktadır.

Son dönemlerde Batı dünyasında aileye vurgu yapıldığını, onun önem ve gerekliliğinin tartışıldığını görmekteyiz. Zira son asırlarda Batıda bu anlamda aşırı bir özgürlüğün yaşandığı, insanların sınırsız bir hayat yaşamaya başladığı, aile, çocuk, karı-koca gibi sorumlulukların insanlara yük olarak algılandığı müşahade edilmiştir. Tüm bunlar Batı insanını tatmin etmemiş hatta insanlarda aşırı özgürlük bunalımlara sebep olmuştur. Batıda maddi yön aşırı ilerlemiş buna karşın manevi yön bu maddi imkanlarla doyurulmaya çalışılmıştır. Aşırı maddi istekler de insanlarda doyumsuzluk, tatminsizlik oluşturduğundan Batı insanında, özellikle gençliğinde seks ve benzeri konularda aşırılıklar ve toplumsal, ailevi dejenerasyonlar yaşanmıştır. Zamanla parçalanmış aile yapısı farklı şekiller almıştır. Öyle ki eşler artık evlilik şeklinde değil de beraber yaşama, arkadaş olma vb. şekillerde ilişkilerini devam ettirmeye çalışmışlardır. Yani insanlar bir yandan kadın erkek ilişkisini sınırsızca yaşama, diğer yandan da onun getirdiği sorumluluklardan kaçma eğilimine yönelmişlerdir. Bu süreç de Batıyı ve Batı insanını her geçen gün olumsuz bir sonuca götürmeye başlamıştır.

Geleneksel Geniş Aileden Modern Çekirdek Aileye Geçişte Dini... 67

Bundan dolayı olacaktır ki Batı, insanı ve toplumu kurtarma anlamında yeni bir arayışa girmiştir.⁷¹

71 H. Hafmann, J. Nowothy, "The Future of The Family", European Population Conference, 1987, 176-77; Nakleden: Erkal, "Türk Ailesi ve batı Avrupa'daki Bazı Değişmeler", s.412.

Kaynakça

- Akdoğan, Ali, *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dini Hayat -Rize İl Merkezi Örneği-* (Basılmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1999.
- Aydın, M. Akif, "Osmanlılarda Aile Hukukunun Tarihi Tekamülü", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi 2*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1992.
- Baykara, Tuncera, "Değişme ve Medeniyet Anlayışı Açısından XIX. Asırda Osmanlı Yöneticilerinin Aile Yapısı", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi 1*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1992.
- Cebeci, Dilaver, *Tanzimat ve Türk Ailesi*, Ötüken Yay., İstanbul 1993.
- Çağatay, Tahir, "Modern Aile ve Sosyal Problemleri", *Aile Yazıları 2*, Der: B. Dikeçligil/ A. Çiğdem, Ankara 1991.
- Doğan, İsmail, "Tanzimat Sonrası Sosyo-Kültürel Değişmeler Ve Türk Ailesi", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi 1*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1992.
- E. N. Fallaize, "Family", *Encyclopaedia of religion and Ethics*, ed., J. Hastings, New York, 1981.

• Erkal, Mustafa E., "Türk Ailesi ve batı Avrupa'daki Bazı Değişmeler", *Aile Yazıları 2*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1991.

-----, *Sosyoloji (Toplumbilimi)*, Der Yay., İstanbul 1996.

-----, "Türk Ailesi ve Batı Avrupa'daki Bazı Değişmeler", *Aile yazıları 2*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1991.

• Fricdan, Betty, *The second Stage*, Editorial Research Reports, Washington, 11/ 2; Nakleden Öke, a.g.m., 400.

• Gökçe, Birsen, "Evlilik Kurumuna Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Aile yazıları 4*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1991.

• Günay, Ünver, *Erzurum Kenti Ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, A.Ü. İslami İlimler Fakültesi (Basılmamış Doçentlik Tezi), Erzurum- 1978.

• İbars, Zafer, "Ankara Gecekondu Ailelerine Genel Bir Bakış", *Aile Yazıları 2*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1991.

• İlhan, Suat, *Avrupa Birliğine Neden Hayır*, Ötüken Yay., İstanbul 2000.

• Karaman, Ramazan, *Sanayileşmenin Dine Etkisi*, Mersin Örneği, Akın Ofset, Konya 2000.

• Kocacık, Faruk, "Sivas'ta Kentsel Aile", *Aile Yazıları 2*, Der: B. Dikeçligil/ A. Çiğdem, Ankara 1991.

• Kongar, Emre, "Türkiye'de Aile, Yapısı, Evrimi ve Bürokratik Örgütlerle İlişkileri", *Aile yazıları 2*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1991.

• Köktaş, Emin, *Din Ve Siyaset Siyasal Davranış Ve Dindarlık*, Vadi Yay., Ankara 1997.

-----, *Türkiye'de Dinî Hayat*, İşaret Yay., İstanbul 1993.

• Lilley, A. L, "Modernism", *Encyclopadia of Religion and Ethics*, Ed., James Hastings, C.,VIII, New York 1981.

• Meriç, Ümit, "İslam'da Aile", *Aile yazıları 2*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1991.

• Nowothy, Hafmann, J, "The Future of The Family", European Population Conference, 1987.

• Öke, Mim Kemal, "Avrupa'da Ve Amerika'da Aile Kurumu Ve Devlet Koruyuculuğu", *Aile Yazıları 2*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1991.

• Perşembe, Erkan, *Toplumsal Değişme ve Din İlişkileri* (Ordu İlinin İki Köyünde Karşılaştırmalı Bir Alan Araştırması), Ankara Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara 1991.

• Rabuzzi, Kathryn Allen, "Family", *The Encyclopedia of Religion*, ed., Mircea Eliade, C. 5, New York, London.

• Rıphat, Nadjib, Rıphat, Nino, "Marriage and Family: A Personal Reflection", *Marriage and The Family in Today's World*, Interreligious Colloquium, 21-25 September 1994, Rome.

• Sayın, Önal, "Aile İçi İlişkilerin Toplum ve Birey Boyutunda Çözümlemesi", *Aile Yazıları 4*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1991.

• Sayın, Önal, *Sosyolojiye Giriş*, Üniversite Kitapları, İzmir 1994.

- Sezen, Yümni, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İFAV İslam, Kazi Nurul, İslam, A. Nahar, "Modern Family and İslam", *Marriage and The Family in Today's World*, Interreligious Colloquium, 21-25 September 1994, Rome.
- Tezcan, Mahmut, "Toplumsal Değişme Ve Yaşlılık", *Aile Yazıları 2*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1991.
- Tolan, Barlas, "Geleneksel Aileden Çağdaş Aile Yapısına Doğru", *Aile Yazıları 2*, Der: B. Dikeçligil/ A. Çiğdem, Bilim Serisi, 5/2, Ankara 1991.
- Türkddoğan, Orhan, "Türk Ailesinin genel Yapısı", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi 1*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1992.
- , *Aydınlıktakiler ve Karanlıktakiler*, Timaş Yay., İstanbul 1996.
- , *Çağdaş Türk Sosyolojisi Araştırma, Yöntem ve Teknikler*, Atatürk Üniv. Yay., Erzurum 1977.
- Vergin, Nur, "Toplumsal Değişme ve Türkiye'de Aile", *Aile Yazıları 2*, Der: B. Dikeçligil/ A. Çiğdem, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1991.
- Zimmerman, Carle C., *Yeni Sosyoloji Dersleri*, Çev. A. Kurtkan, İstanbul 1964; Nakleden, Sezen, Yümni, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler Ve Tartışmalar*, İFAV Yay., İstanbul 1990.

Abstract

The Change in the Religious Life While Crossing from Traditional Wide Family to Modern Pip Family.

Before everything, family changes as it cross from traditional wide construction to modern pip construction. The life perception of family and it's life stile change. Therefore connection between wife, husband and children has been differentiated. Because of this situation, family traction has broken into pieces.

Moreover variation has been lived as residence nearly family has been narrowed. Family's emotion has transformed from "we" to "I". However religious comprehension, perception and practice also have been changed in the family.

İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE ZAMAN TASAVVURU

Cevher ŞULUL*

Zaman, insan biliminin temel kavramlarından biridir. İnsan yaşantısının en çok göze çarpan özelliklerindedir.¹ Zaman gibi temel bir kavramı felsefi söylemin konusu yapmak, sonuçta insan varoluşunu ve onun tarihini felsefenin asıl konusu haline getirmek demektir. İnsanı anlamak, zamanı anlamayı, tarihi anlamayı gerektirir. Bu nedenle denebilir ki, varlığı evrensel bir söylemle açıklamaya yönelik bütün felsefe sistemleri, filozofların zamanla hesaplaşmalarını gerektirmiştir.²

* Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi.
cevhersulul@hotmail.com

- 1 Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemal Yıldırım, İstanbul 1993, s.102.
- 2 Tülin Bumin, "Kojeve'in Zaman ve Kavram İlişkisi Üzerine Savları", *Türkiye Birinci Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, byy. 1991, s.257.

Benzer şekilde zaman kavramı, tarihsel dinler açısından da önemlidir. Örneğin Kur'ân-ı Kerîm, gökleri tefekkür etmeyi istemekte ve muhataplarında zaman bilincinin doğması ve gelişmesi için gerekli verileri içermektedir. Kuşkusuz zaman, "varlık" ve "mekân" kavramları gibi soyuttur. Bu nedenle Kur'ân'da "zaman", bu isimle yer almaz. Kur'ân, soyutlamalarla değil; somut gerçekliklerle ilgilenir. Bu yüzden orada daha çok fenomenal olgularla ilintisi, ilâhi fiillerle ilişkisi olan süreçlerden söz edilir. Bu fenomenal süreçlerin Kur'ân'da çok çeşitli adları vardır. Kur'ân-ı Kerîm, bu çeşitli nüanslarla ifade edilen ve zamanın görünüşleri adını verebileceğimiz bu süreçlere çok sık dikkat çeker.³ Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde yıllık, aylık, haftalık ve özellikle de günlük zaman dilimlerinin düzenlenmesi ile ilgili hususlara yer verilir. Bir kısım ibadetlerin ve medeni muamelelerin belli zamanlarda yapılmasının zorunlu oluşu, bireysel ve toplumsal hayatın bu zamanlara göre düzenlenmesini gerekli kılmıştır. Bu nedenle dini emirlerin ekseriyeti, insanı zamanla ilişki içine sokar ve mutlak zamanı azami ölçüde algılayıp değerlendirmeyi öğretir; daha da önemlisi bir zaman bilinci uyandırır.

Zaman problemi kendi içinde birbiriyle ilişkili pek çok soruyu barındırmaktadır. Örneğin zamanın doğası nedir? Bir sonu olacak mıdır? Zamanın hareket ve

3 Kur'ân-ı Kerîm'de zaman kavramını karşılamak üzere "asr, dehr, karn, vakt, saat, an, hîn, ebed, huld, sermed, yevm, leyl, nehâr" gibi sözcükler kullanılmasına rağmen bizzat zaman kelimesine rastlanmaz. Zaman sözlükte uzun veya kısa olsun, vakit anlamına gelir (bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Furûk Hakkî*, Zâhire matbaası, Zilkade 1251 - taş baskı-, s.230-231). Kur'ân-ı Kerîm zaman yerine daha çok vakit kelimesi kullanılmıştır. Vakıt, bir file tahsis edilsin edilmesin zamana denir. Bk. Muhyiddin el-Kafiyeci (ö. 879/1474), *el-Muhtasar fi İlmi't-Tarih*, thk. Muhammed Kemaleddin İzzeddin, Beyrut 1990, s.17.

mekanla ilişkisi nedir? Zaman hareket ve mekandan bağımsız mıdır? Bu ve benzeri bir çok soruyu içeren zaman problemi, Platon, Aristoteles, Saint Augustinus, Kindî, Fârâbî ve İbn Sinâ gibi bir çok filozof tarafından ele alınmıştır. Özellikle Aristoteles, bu konuda söyledikleriyle kendinden sonraki düşünürleri çok açık bir biçimde etkilemiştir.

İslâm düşüncesinde zaman kavramının nasıl anlaşıldığını ortaya koyabilmek için, özellikle Aristoteles'in bu konuda neler söylediğini bilmek gerekir. Zira zaman kavramı konusunda Aristoteles'i eleştiren veya onunla hemfikir olan İslâm filozofları, onun bu konudaki düşüncesiyle doğrudan ya da dolaylı olarak temasa geçmiş ondan az veya çok etkilenmişlerdir.

Aristoteles'e göre, zamanla ilgili birçok sorun söz konusudur. Bunların başlıcaları şunlardır: Zaman varolanlar kategorisine mi, yoksa varolmayanlar kategorisine mi girer? Eğer zaman var olan bir şeyse, onun doğası nedir? Yoksa o, kaygan, ele avuca gelmez bir şey midir?⁴ Bu sorunları tartışırken Aristoteles, zamana ilişkin kendinden önceki açıklamaları, kendine aktarılanları belirsiz ve yetersiz bulur. Ona göre zaman, evrenin bütününün hareketiyle ya da gök çemberin kendisiyle özdeşleştirilemez. Aristoteles *Fizik* adlı kitabının dördüncü bölümünde zamanın hareketin ölçülebilen bir miktarı, bir değişim olduğu düşüncesini tartışır.⁵

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Aristoteles'e göre zaman salt değişimden ve hareketten ibaret değildir. Çünkü her bir nesnenin değişimi ve hareketi salt

4 Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul 1997, IV, 218a, 30.

5 Aristoteles, *Fizik*, IV, 218b, 5.

o değişen nesnenin içindedir. Oysa zaman hem her yerde hem de her nesnede aynı biçimde bulunur. Zaman değişme olsaydı, çelişkili olurdu. Zira değişme daha hızlı daha yavaş olur. Zaman ise öyle değildir; çünkü hızlı ile yavaş aslında zaman ile belirlenir. Zaman ise ne niceliği ne de niteliği açısından bir zamanla belirlenir. Bu nedenle Aristoteles'e göre zaman, bir hareket değildir. Fakat zaman, değişmeden bağımsız da değil. Zira düşüncemizde hiçbir şey değişmediğinde ya da değişmeyi fark etmediğimizde bir zamanın da geçmediğini düşünürüz.⁶

Buna bakarak Aristoteles'e göre zamanın hem bir hareket olmadığı hem de hareketten bağımsız olmadığı söylenebilir.⁷ Zira biz hareket ile zamanı aynı anda algılıyoruz. Karanlıkta bulunsak ve bedensel bir etkilenime uğramasak bile, ruhta bir hareket olduğunda hemen belli bir zaman da geçti diye düşünürüz. Ama belli bir zamanın geçtiği düşünülüğünde, aynı anda bir hareket olduğu da düşünülebilir. Dolayısıyla zaman ya bir hareket ya da harekete ait bir şeydir. Zaman madem bir hareket değil, o halde harekete ait bir şey olması zorunludur.⁸ Çünkü hareketi, önce ile sonra açısından belirleyerek saptadığımızda zamanı da anlıyoruz. Diğer bir ifade ile hareketteki önce ile sonrayı algıladığımızda zamanın geçtiğini söylüyoruz. Biz "anı" hareketteki önce ile sonra olarak ya da öncenin sonu, sonranın başı olan şey olarak değil de, "tek şey" olarak algıladığımızda hiçbir zaman geçmemiş görünüyor. Çünkü burada

6 Aristoteles, *Fizik*, IV, 218b, 5-20.

7 Aristoteles, *Fizik*, IV, 218b, 30

8 Aristoteles, *Fizik*, IV, 219a, 5-10.

hareket söz konusu değildir. Ama önce ile sonrayı algıladığımızda zaman geçti diyoruz.⁹

Kısaca Aristoteles, dış âlemde zamanın reel varlığını kabul eder. Aristoteles'e göre zaman, önce ve sonra bakımından hareketin sayısıdır¹⁰ ve sonsuzdur. Zaman içinde hareket eden kainat da ezeli ve ebedidir. O her zaman vardı ve her zaman da var olacaktır.¹¹ Dünya dışında hareket ve zaman yoktur. Boş bir mekan düşünülemez.¹² Her sayı gibi zamanın da sayan bir ruha gereksinimi vardır. Zira sayacak bir şey olmazsa sayılacak bir şey de olmaz.¹³

İlk İslâm filozoflarından Kindî (M. 801- 873), Aristoteles fiziğinden aldığı zaman, mekan ve hareket kavramlarını hem farklı bir bağlamda kullanmış hem de zaman anlayışındaki güçlükleri belirleyerek ona muhalefet edebilmiştir. Kindî "*Rîsâle fi Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ*" adlı eserinde zamanı şöyle tanımlar: "Zaman,

9 Aristoteles, *Fizik*, IV, 219a, 20-30.

10 Zaman hangi hareketin sayısıdır? sorusuna Aristoteles "mutlak anlamda sayı belli bir harekete değil, sürekli harekete aittir." der. Zira hareket asla kesilmeyeceği için zaman da asla kesilmeyecektir. Çünkü her biri şimdi doğası gereği, geçmişin sonu olduğu kadar geleceğin başıdır. Bk. Aristoteles, *Fizik*, IV, 223a, 30; W. D. Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Aslan, İzmir 1993, s.111.

11 M. M. Şerif, "*Yunan Düşüncesi*", çev. Kasım Turhal, *İslâm Düşünce Tarihi*, ed: M. M. Şerif, İstanbul 1990, I,125. Aristoteles'e göre Platon dışındaki Grek filozoflarına göre zaman oluşmamıştır, doğmamıştır. Platon ise zamanın gökyüzü ile birlikte oluştuğunu kabul eder. Bk. Aristoteles, *Fizik*, VIII, 251b, 10.

12 Eduard Zeller, *Greksel Felsefe Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul 2001, s.222.

13 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İzmir 1985, 223a, 21-29; W. D. Ross, s.111.

hareket sayesinde belirlenebilen, ölçülebilen, cüzleri sabit olmayan (kararsız) bir süreçtir.”¹⁴ Bu niteliğe sahip olan zaman, Kindî’ye göre zatıyla kâim bağımsız bir unsur değildir.¹⁵ Bu noktada Kindî’nin zaman anlayışı Aristoteles’in zaman anlayışından farklıdır. Zira Stephen W. Hawking’in belirttiği gibi Aristoteles mutlak zamanı kabul etmiştir. Yani iki olay arasındaki zaman aralığının kesin olarak ölçülebileceğini ve iyi saatler kullanıldıkça, her kim ölçerse ölçsün bu zamanın aynı bulunacağına inanıyordu. Buna göre zaman, uzaydan tümüyle ayrı ve bağımsızdır.¹⁶

Yine Aristoteles’e göre zaman “an” denilen zaman atomlarından meydana gelmiştir. Bu “an” sonsuz, devamlı ve değişmezdir. Buradan da zamanın sonsuz olduğu için yaratılmadığı sonucuna varılır. Grek ve İslâm

14 Abdülemir el-A’sam, *el-Mustalahü’l-Felsefi inde’l-Arab*, Kahire1989, s.192; Ebu Yûsuf Yâkub İbn İshak el-Kindî, *Resâil el-Felsefiyye*, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire1953, II,34. Bazı biyografi yazarları Kindî’ye ait zamanla ilgili günümüze intikal etmeyen iki risâleden bahsederler. Bunlar: 1-*Risâle fi’n-Nesebi’z-Zemaniyye*, bu eser Kindî’ye ait kitaplar listesinde aynı isimle İbn Ebî Usaybî’â tarafından üç defa zikredilmektedir. 2-*Risâle fi Mâhiyeti’z-Zeman ve Mahiye’d-Dehr ve’l-Hin ve’l-Vakt*, bk. İbn Ebî Usaybî’â, *Uyunu’l-Enbaî fi Tabakati’l-Etibba*, Beyrut ts, s.289,290,292.

15 Kindî, *Felsefi Risâleler*, çeviri ve inceleme: Mahmut Kaya, s.85.

16 Stephen W. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Sabit Say, Murat Uras, İstanbul1988, s.37. Bu yüzyılın başına kadar insanlar mutlak zamanın varlığına inanıyordu. Fakat Einstein, Aristoteles, Galile ve Newton’un aksine cisim, hareket ve zamanın mutlak olmadığını ispat etmiştir. Einstein’ın görecelik kuramı uzay ve zaman kavramlarımızda kesin bir değişime yol açtı. Bu kuram bizi klasik fiziğin, olayların meydana geldiği sahne şeklindeki mutlak uzay ve uzaydan bağımsız bir boyut olarak mutlak zaman düşüncelerini terk etmeye zorlamıştır. Bk. S. W. Hawking, s.183. Ayrıca Bk. Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, İstanbul1989, s.97.

filozoflarının zaman konusundaki farklılıklarının temelinde madde anlayışlarının aynı olmaması vardır. Grek filozoflarında madde yaratılmadığı için, cisme ait bir özellik olan hareket de yaratılmamıştır. Oysa yaratmayı kabul eden İslâm filozoflarında zaman doğal olarak, ezeli olamaz. Bu anlayışı Kindî’de çok açık biçimde görüyoruz. Kindî’ye göre zaman maddeye ve harekete bağlı bir özelliktir; bir “sıfır” anından sonra başlamıştır. Onun bir “sıfır” anından sonra başladığını düşünmek demek, zamanın da yaratıldığını kabul etmek demektir.¹⁷

Kindî risalelerinin bir çoğunda zaman konusunu ele alarak mahiyetiyle ilgili analizler yapar. Bunu yaparken de teolojik bir tavır takınır. Şöyle ki, onun amacı, Aristoteles gibi zamanı metafizik sistemin bir problemi olarak ele almak değildir. Kindî’nin gayesi, zaman kavramını da söz konusu ederek, âlemin sonlu olduğunu izah edip Tanrı’nın varlığını ispat etmektir. Çünkü âlemin sonlu olduğunu izah edebilmenin bir yolu da zamanın sonlu olduğunu ispat etmekten geçer.

Örneğin Kindî, “zaman başlangıcı ve sonu olan bir niceliktir; bilfiil sonsuz zaman mümkün değildir” kaziyesini cismin sonluluğundan hareketle ispat etmektedir. Zira zamanın varlığı sonlu olan cismin varlığına bağlıdır. Dolayısıyla varlığı sonlu olan bir cismin varlığına bağlı olan nicelik, mekan ve hareket gibi zaman da sonludur. Buna bağlı olarak âlem ve onu oluşturan yüklem durumundaki her şeyin de sonlu olduğu söylenebilir. Çünkü âlemin daima artıp genişlediğini ulaştığı her büyüklük sınırından sonra daha büyük olacağını tasavvur etmek mümkündür. Zira imkan olarak büyüklüğün sonu yoktur. Bilkuvve varlık bir imkandan başka bir şey olmadığına göre âlem bilkuve sonsuzdur.

17 Kindî, *Felsefî Risâleler*, s.85.

Bilkuvve sonsuz olana bağlı olan her şeyin de bilkuvve sonsuz olacağı açıktır. İşte hareket ve zaman bu türden bilkuvve sonsuzdurlar. Ama bir şeyin bilfiil sonsuz olması mümkün değildir.¹⁸

Kindî, "muahale irca" metoduyla da zamanın sonluluğunu ispat eder. Şöyle ki: Zamanın geçmişe doğru sonsuz olduğunu var sayalım; o takdirde zamanın her bir halkasından önce başka bir halka bulunacaktır ve bu sonsuza kadar böyle sürecektir. O nedenle bizim ilk halkaya ulaşmamız hiçbir zaman mümkün olmayacaktır.¹⁹ "Çünkü ulaşımak istenen noktadan önceki sonsuz zaman ondan sonraki sonsuz zamana eşittir. Sonsuzdan belirli noktaya kadar zaman biliniyorsa bu bilinen zamandan sonsuza doğru uzanan zamanın da biliniyor olması gerekir. Bu durum: 'sonsuz sonludur' anlamına geleceğinden imkansız bir çelişkidir. Şayet belirli bir zamana ulaşamıyorsa ondan öncekine, daha öncekine ve sonsuza dek hiç birine ulaşamaz. Zaten sonsuz olan bir mesafe katedilemez, sonu getirilemez. Sonsuz zaman katedilemez ki belirli bir noktaya varılabilsin. Halbuki gerçekte belirli bir zaman mevcuttur. O halde zaman, sonsuzluğun dilimi değil, tersine zorunlu olarak sonluluğun dilimidir."²⁰

Kindî, bu şekilde ilk defa düşünce tarihinde bir yandan cismin, diğer yandan cismin fiziksel olgu ve ölçülerinin yani zamanın, mekânın ve hareketin bağlı ve görelî olduğunu savunmuştur.²¹ Zira ona göre zaman,

18 Kindî, *Felsefî Risâleler*, s.15.

19 Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1992, s.73.

20 Kindî, *Felsefî Risâleler*, s.19.

21 Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara1988, s.198.

cisim ve hareket bağımsız olarak mevcut değildir.²² Daima birlikte bulunurlar, biri diğerinden önce değildir; ne madde, ne hareket ve ne de zaman ezeldir. Asıl gerçekliğin başlangıcında ezeli olan bir Zât vardır. O da Tanrı'dır.²³

Kindî'nin bu açıklamaları, onun kelamcılara olan yakınlığını açıkça ortaya koyar. Kelamcılara göre zaman dahil, âlemde bulunan bütün varlıkların bir başlangıcı, buna bağlı olarak bir sonu vardır. Bunu gözlemlerimizle, duyularımızla, müşahede etmekteyiz. Nesnelere sonlu olduklarını, ölçülebilir olduklarından anlayabiliriz. Çünkü ölçülebilen her cismin, bir başlangıç ve bitiş noktası vardır.²⁴ Bilindiği gibi kelamcılar ontoloji konusunda atomcudurlar. Ancak onların atomculuğu Demokritos'un materyalist atomculuğuyla aynı değildir. Kelamcılar Kur'ân'ın ruhuna daha çok uyan Hint atomculuğunu benimsemişlerdir. Hint atomculuğuna göre "varlık" dediğimiz her şey aslında kendi başına varolan değişmez, özü bulunan şeyler değildir; gerçekte "varlık" Mutlak'ın anlık tezahüründen başka bir şey değildir; varlığa ait nitelikler de birer epifenomendir. Bu nedenle zaman, mekan ve benzeri kategoriler bilenin zihninde sübjektif olarak var olan ve objektif bir realiteye karşılık gelmeyen itibari özelliklerden ibarettir. Şöyle ki: Tarafımızdan algılanan cevherler hiçlikten meydana gelen ve yeniden yok olan atomlardır. Âlem bu tür atomlardan meydana gelmiştir. Bu atomlar maddi değildir, süreklilik arz etmezler, sadece anlık bir varlıkları vardır, ebedi değildirler, ancak evrende her şeyin yegane sebebi olan

22 Kindî, *Felsefî Risâleler*, s.15.

23 Kindî, *Felsefî Risâleler*, s.18,85.

24 Muhammed Atif el-İrakî, *Mezâhib Felasifeti'l-Mesrik*, Kahire 1973, s.41.

Allah tarafından her an yaratılıp yok edilirler. Zaman ve mekan izafidir.²⁵ Âlemdaki bütün değişiklikler atomların var olmaları ve tekrar yok olmaları ile gerçekleşir. Kendilerinde vaki olan değişikliklerle değil.²⁶

Kelamcılar gibi Gazalî de Aristoteles'in ve filozofların zaman anlayışını tenkit eder. Zira zamanın sonluluğu ya da sonsuzluğu problemi, dünyanın varoluşunun mahiyeti meselesiyle yakından ilgilidir. Zaman hareketin ölçüsü olduğundan, eğer zamanın ezeli olduğu gösterilebilirse, bundan hareket eden bir varlığın yani dünyanın da ezeli olduğu sonucu ortaya çıkacaktır.²⁷

25 Kelamcılara göre zaman ve mekanın izafi olması mekanın ve zamanın mutlak ve sonsuz olmadığı anlamına gelir. Kelamcıların bu yaklaşımı günümüzün bilimsel verileriyle de örtüşmektedir. Nitekim Albert Einstein "zamana fiziksel gerçekliğin gerçek nesnelere bağımsız, ayrı bir varlık atfedilmesi gereken şey değildir" der (daha fazla bilgi için bk. Albert Einstein, *İzafiyet Teorisi*, çev. Gülen Aktaş, İstanbul 1991, s.8 vd.). Zamanın mutlak bir gerçeklik olmadığı, sadece bir algı biçimi olduğunu Einstein "Genel Görecelik Kuramı" ile doğrulamıştır. Zamanın göreceli bir kavram olduğu yaşanan hadiseler ve şartlara göre farklı bir biçimde algılanabileceği veya farklı ortamlarda zamanın farklı bir akış hızıyla geçtiğine dair yaklaşımı Kur'an ayetlerinde de bulmak mümkündür. İnsan gerçekte çok kısa olan süreyi çok uzunmuş gibi veya tam tersine uzun olan süreyi kısalmış gibi algılayabilmektedir. Kur'an-ı Kerim'in şu ayetleri bunun en güzel örneğidir: "Sonra Allah cehennemdekilere der ki: Size kalsa, dünyada kaç yıl kaldınız? Onlar: bir gün veya daha az..." Mü'minûn suresi:23/112-113. "Melekler ve rûh, Onun Arşına; mikdarı ellibin sene olan bir günde yükselirler" Meâric suresi: 70/4. "Allah vaadinden asla dönmez. Bilin ki Rabbinizin ölçüsüyle bir gün sizin hesabınıza göre bin yıl gibidir." Hac suresi: 22/47.

26 M. Abdülhay, "Eş'arilik", çev. Ahmet Ünal, *İslâm Düşünce Tarihi*, I,273-274.

27 Oliver Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Kayseri 1992, s.62-63.

Âlemin kadim olduğunu iddia eden filozofları eleştiren Gazalî'ye göre asıl problem, zaman ve hareket eden dünyanın ikisinin birlikte sonlu veya sonsuz olduklarının kabul edilip edilmemesidir. Eğer zaman filozofların iddia ettiği gibi harekete bağlı ise böyle bir şey, Tanrı ilk hareketi yarattığı için zamanı da yarattığı anlamına gelir. Tanrı âlemi harekete geçirdiğinde zamanın ilk anı da var olmuştur. Bu noktadan önce hiçbir şey yok iken Tanrı vardı. Gazalî bu konuda şöyle demektedir:

"Zaman sonradan olma ve yaratılmıştır. Ondan önce kesinlikle bir zaman yoktur. Bizim 'Allah âlemden ve zamandan öncedir' sözümüzün anlamı şudur: Allah vardı ve âlem yoktu. Sonra O, vardı ve beraberinde âlem de olmuştu. Bizim 'Allah vardı ve âlem yoktu' sözümüzün anlamı ise şudur: Önce Allah'ın zatının varlığı vardı ve âlemin zatının varlığı yoktu. 'Allah vardı ve onunla beraber âlem oldu' sözümüzün anlamı da her iki zatın (Allah ve âlem) var olmasıdır. Biz öncelik ile onun varlık bakımından tekliğini kastediyoruz, âlem ise bir tek şahıs gibidir. Biz, 'Allah vardı ve söz gelişi İsa yoktu, sonra Allah vardı ve beraberinde İsa da oldu' dersek bu ifade ancak; bir zatın var olup bir zatın olmadığını, sonra her iki zatın var olduğunu kapsar. Üçüncü bir şeyin var sayılması bunun zorunlu gereği değildir. Eğer vehim üçüncü bir şeyi var saymaktan geri kalmazsa -ki zamandır- vehmin uydurmalarına iltifat gerekmez".²⁸

Bu cümlelerden şu sonucu çıkarabiliriz: Gazalî'ye göre dünya yaratılmadan önce Tanrı vardı; Tanrı'nın varlığı zaman içinde gerçekleşen bir varoluş değildir. Gazalî, zamanın ezeli olduğunu iddia edenlerin bir

²⁸ Muhammed el-Gazalî, *Tehâfüt el-Felâsife*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul1981, s.33.

paradoksa düştüklerini tespit eder. Bu tespit bize göre çok hayatidir ve takdire şayandır. Gazalî'nin tespiti zamanın ezellilik cinsinden ifade edilemeyeceğine ilişkindir. Diğer deyişle Gazalî'ye göre bir zaman ne kadar uzun olursa olsun, asla ezeli diye anılamaz. Ezeli olan ise zamanla ilişkisizdir. Gazalî'ye göre filozoflar, sınırlı ve sonlu bir cismin bir özelliği olmasından ötürü, mekanın sonlu olduğunu kabul ediyorlarsa onlar, aynı şekilde zamanın da sonlu olduğunu kabul etmek zorundadırlar; çünkü zaman da sonlu hareketin bir özelliğidir. Gazalî zamanla mekan arasında yararlı bir analogi kurar.²⁹ Bu şekilde mekanın ve hareketin sonsuzluğunu kabul etmeyen Gazalî'ye göre zamanın bir başlangıcı vardır ve yaratılmıştır.

İslam dünyasında muallim-i sâni –Aristoteles'ten sonraki en büyük filozof- unvanıyla anılan Fârâbî, eserlerinde bilebildiğimiz kadarıyla zaman kavramına pek fazla yer vermemiştir. Ancak o "*el-Cem' Beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtun el-Îlâhî ve Aristotâlis*" adlı risalesinde âlemin kadîm ve hâdis oluşunu Aristoteles ve Platon'a göre izah edip bu iki filozofun görüşleri arasında bir aykırılık bulunmadığını açıklarken zamanın kısa bir tanımını vermekle yetinir.³⁰

İbn Sinâ ise Fârâbî'den farklı bir biçimde zaman kavramını ayrıntılı olarak ele alır. İbn Sinâ'ya göre zaman hakkında fikir ileri sürenler üç guruptur:

a. *Zamanın varlığını kabul etmeyenler.*

29 Leaman, s.64-66.

30 Fârâbî'ye göre zaman "gök cisimlerinin hareketinin sayısıdır," bk. Ebu Nasr el-Fârâbî, *el-Cem' Beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtun el-Îlâhî ve Aristotâlis*, byy, 1907, s.21.

b. Zamanın sadece zihni bir varlık olduğunu ileri sürenler.

c. Zamanın ezeli ve zorunlu olduğunu ileri sürenler.³¹

Yukarıda geçen üç gurubun fikrini beğenmeyen İbn Sinâ zamanın mahiyetini şu şekilde açıklamaktadır:

Aynı istikamette hareket eden iki cisim alalım; hızı aynı olan iki cisim harekete beraber başlamışlarsa bu mesafeyi beraber bitirmiş olurlar. Biri önce başlamış ve beraber durmuşlarsa önceki mesafeyi bitirmiş, sonraki henüz bitirememiştir. Hızları değişik iki cisim beraber başlasalar ve beraber dursalar, aldıkları mesafe değişik olduğundan, hızlı olanı mesafeyi bitirmiş yavaş olanı bitirememiştir. Hızları değişik iki cisim aynı mesafeyi almak için beraber harekete başlasalar biri mesafeyi bitirdiği halde öteki bitirememiştir.³²

Bütün bunlardan İbn Sinâ'nın çıkardığı sonuç şudur: Zaman sabit olmayan akıp giden bir fenomendir, değişmez olmayan, yeniden var olan bir imkandır. Bu ise arada mesafe bulunan bir yerden diğerine geçen harekete aittir ki, ikisi bir anda beraber bulunmayan, öncesi ve sonrası olan hareketin miktarı, ölçüsü olan zaman budur.³³

İbn Sinâ'ya göre, zamanın kendi başına öznlü bir varoluşunun varlığı bir süreklinin, bir cevherin varlığı

31 Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sinâ'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974, s.64-65.

32 el-Huseyin Ebu Ali b. Sinâ, *Kitâb en-Necât*, thk. Macit Fahri, Beyrut tarihsiz., s.152 vd; Atay, *Fârâbî ve İbn Sinâ'ya Göre Yaratma*, s.65.

33 el-Huseyin Ebu Ali b. Sinâ, *Uyunu'l-Hikme*, thk. Hilmi Ziya Ülken, Ankara 1953, s.22-23; Atay, *Fârâbî ve İbn Sinâ'ya Göre Yaratma*, s.67.

değildir; zaman tıpkı cevherdeki ilinekler gibidir. Maddeye bağlı ve maddi şeyde var ise de bu doğrudan doğruya değil; hareketin aracılığıyla maddede vardır. Eğer hareket olmazsa ve değişme değişiklik bulunmazsa, zaman da yoktur. Zamanın mahiyeti hareketin ölçüsü onun miktarı ve daha doğrusu onun niceliği olmasıdır.³⁴

Zaman konusunda İbn Sinâ'yı gerek Kindî'den gerekse Gazalî ve diğer İslâm kelamcılarından farklı kılan, onun zamanın ezeli olduğunu kabul etmesidir.

Burada İbn Sinâ'ya göre zamanın ezeli olmasının mânâsı, Tanrı'nın varlığına eşit olarak Tanrı'nın varlığı yanında bir de zamanın var olduğu anlamına gelmez. Bu nokta, İbn Sinâ'nın felsefesinin en önemli özelliklerinden biridir. İbn Sina, bu noktada diğer felsefi sistemlerden ayrılarak kendi felsefi sistemini kurmuştur. İbn Sina, bunu izah ederken, felsefi sisteminin temelini teşkil eden, "özüyle zorunlu (vacib bizatihi) ve başkası ile zorunlu (vacib biğayrihi)" şeklinde varlıklar için yaptığı sınıflandırmaya dayanır. Zamana, zaman bakımından bir başlangıç düşünülmemesi onun hiçbir başlangıcı olmaması anlamında değildir. Onun varlığının başlangıcı vardır, bu başlangıç Tanrı'dır. Zamanın varlığının ezeliyeti, ona zaman bakımından bir başlangıç düşünülmemesinden doğmaktadır. Ama varlık olarak, varlıkçılık yönünden başlangıcı vardır, varlığı ilk ve zorunlu varın varlığında son bulmakta ve onun varlığından başlamaktadır.³⁵

34 Atay, *Fârâbî ve İbn Sinâ'ya Göre Yaratma*, s.67.

35 İbn Sina, *Kitâb en-Necât*, s.154-155; Atay, *Fârâbî ve İbn Sinâ'ya Göre Yaratma*, s.81.

Sonuç

Sonuç olarak zaman kavramı, hem varlığı bütüncül bir yaklaşımla anlamlandırmaya çalışan felsefi sistemler hem de tarihsel dinler açısından önemlidir. Bu nedenle Antik Yunan'dan günümüze kadar felsefî ve bilimsel açıdan zamanın ne olduğu konusunda, sayısız fikirler ortaya atılmıştır. Özellikle Aristoteles'in bu konuya yaklaşımının kendinden sonraki filozoflar üzerinde belirgin bir biçimde etkileri olmuştur. Dış âlemde zamanın reel varlığını kabul eden Aristoteles'e göre, zaman hareketin sayısızdır ve sonsuzdur.

İlk İslâm filozoflarından Kindî ise Aristoteles'ten aldığı zaman, mekan ve hareket kavramlarını farklı bir bağlamda kullanarak Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışmıştır. Ona göre, cismin yüklemi olan mekan ve hareket gibi zaman da izafidir. Zaman, mekan ve hareket birlikte bulunurlar. Biri diğerinden önce değildir. Ne madde ne hareket ve ne de zaman ezeldir. Asıl gerçekliğin başlangıcında ezeli olan bir Zât vardır, O da Tanrı'dır. Kindî'nin bu açıklamaları onu Gazalî dahil İslâm kelamcılarına olan yakınlığını ortaya koyar. Kelamcılara göre zaman dahil âlemde bulunan bütün varlıkların bir başlangıcı vardır ve sonludur.

Kindî'den sonraki en önemli İslâm filozoflarından biri olan Fârâbî, eserlerinde bildiğimiz kadarıyla zaman kavramına pek fazla yer vermemiştir. Halefi İbn Sinâ ise Fârâbî'den farklı bir biçimde konuyu ayrıntılı olarak ele alır. İbn Sinâ, zaman hakkında fikir ileri sürenleri üç gruba ayırır. Ancak o bu üç grubun fikirlerini beğenmez. İbn Sinâ'ya göre, zamanın müstakil, kendi kendini tutabilecek bir özü yoktur. O varolup yok olmaktadır.

Maddeye bağılı ve maddi şeyde var ise de bu doğrudan doğruya değil hareketin aracılığıyla maddede vardır.

Zaman konusunda İbn Sinâ'yı gerek Kindî'den gerekse Gazalî ve diğer İslâm kelâmcılarından farklı kılan onunu zamanın ezeli olduğunu kabul etmesidir. Ancak İbn Sinâ'ya göre zamanın ezeli olmasının mânâsı Tanrı'nın varlığına eşit olarak Tanrı'nın varlığı yanında bir de zamanın var olduğu anlamına gelmez. İbn Sinâ bunu izah ederken "özüyle zorunlu ve başkası ile zorunlu" şeklinde varlık için yaptığı sınıflandırmaya dayanır.

OSMANLILAR'DA BÂB-I MEŞİHAT'A BAĞLI TEDKİK-İ MÜELLEFÂT VE TEFTİŞ-İ MESÂHİF MECLİSLERİ

Murat AKGÜNDÜZ*

Osmanlılar'da II. Mahmud (1223-1255/1808-1839) devrindeki Zilka'de 1241/Haziran 1826 târîhli Vak'a-i Hayriye neticesinde Yeniçeriliğin kaldırılmasından sonra Süleymaniye Câmîi arkasındaki Ağa Kapısı'nda faâliyetlerini sürdürmeye başlayan Bâb-ı Meşihat (Şeyhülislâmlik) içinde zamanla çeşitli işleri görmek üzere bugünkü dâire başkanlıklarına benzeyen meclisler kurulmuştur. İlk defa 1272/1856'da şer'î mahkemelere tayin edilecek kadıları seçen Meclis-i İntihâb-ı Hükkâm ayrı bir birim olarak ayrılmış, bunları Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îye ve Fetvâhâne izlemiştir.¹ Burada ilk

* Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi.
muratak Gunduz@hotmail.com

1 Geniş bilgi için bk. İlhami Yurdakul, *Osmanlı Devleti'nde Şer'î Temyiz Kurumları (Yüksek Lisans Tezi)*, Marmara Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 1996; Esra Yakut,

inceleyeceğimiz Tedkîk-i Müellefât Meclisi ise, dînî sahada yazılan eserleri kontrol ederek basılmasına onay vermek için teşekkül etmişti. Böyle bir meclis kurulmadan önce de bazen Şeyhülislâm dînî sahada basılan kitapların kontrolü işini yürütürdü. Meselâ Sultan II. Mahmud zamanında Tevrat, İncil ve Zebûr'un Avrupa'da basılan Arapça ve Farsça tercümelerinin İstanbul'da satılmaya başlandığı duyulunca gerekli kontrolün yapılması için birer nüshası Şeyhülislâm Mekki-zâde Mustafa Âsım Efendi (ö. 1262/1846) ile İstanbul Kadısı Ca'fer Beyefendi'ye yollanmıştı. Şeyhülislâm tarafından yapılan inceleme sonucunda bu kitaplarda Müslümanların inançlarını bozabilecek yanlış ifadelerin bulunduğu kanaat getirilince 19 Şevval 1239/17 Haziran 1824'de bütün nüshalarının toplanarak Avrupa'ya gönderileceği ve kimde bulunursa yakılacağı sadrazam buyrulduyuyla İstanbul'daki kadılıklara bildirilmişti.² Şeyhülislâm dînî ve ilmî sahada en yüksek merci olarak kabul edildiğinden dolayı böyle bir görevi üzerine almıştı. Çünkü Müslümanların saf itikadlarına zarar verebilecek bir kitabın açıkça satılmasına izin veremezdi. Bu görevi daha düzenli bir şekilde yerine getirmek için de aşağıda inceleyeceğimiz meclisier kurulmuştu.

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Sonrası Şeyhülislâmlık Kurumu (Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2000.

- 2 Sahhaflar Şeyhi-zâde Esad Efendi, *Târih*, nşr. Ziya Yılmaz, İstanbul 2000, s.324.

A. Tedkîk-i Müellefât ve Teftîş-i Mesâhif Meclisleri'nin Târihçesi ve Yapısı

Meşihat Dâiresi'nde bir alt birim olarak ortaya çıkan Tedkîk-i Müellefât Meclisi'nin 1306/1889 yılında kurulduğu ve bir reis ile üç a'zâdan oluştuğu anlaşılmaktadır.³ 1316/1898-99 yılına gelindiğinde aynı meclisin genişleyerek bir reis, beş üye ve bir başkâtipten oluştuğu görülmektedir. Meclisin reisi olan Tevfik Efendi, Rumeli Kadaskerliği pâyesini taşıdığı gibi aynı zamanda şer'î mahkemelerin temyiz mercii olan Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'iyye'nin a'zâlığını da yapmaktaydı. Diğer a'zâların üçü Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'iyye, biri medrese talebeleriyle ilgilenen Meclis-i Mesâlih-i Talebe'den ve geriye kalan ikisi de müderrislerden seçilmişti. Meclisin yazışma işlerini düzenleyen başkâtip Hasan Hayri Efendi ise "bilâd-ı hamse" pâyeli bir müderristi.⁴ Ayrıca 1309/1892 yılından itibaren Kur'ân-ı Kerîm'lerin incelenmesinden sorumlu olan, bir reisin başkanlığında sekiz a'zâ ve bir kâtipten oluşan "Teftîş-i Mesâhif-i Şerîfe Meclisi" de Meşihat teşkilâtı içinde yer almıştı.⁵ Aynı zamanda 1321/1903 yılında Maârif Nezâreti teşkilâtına bağlı olarak kurulan "Kütüb-i Dîniye ve Şer'iyye Tedkîk Heyeti" de dînî kitapların ilk incelemesini yapıyordu.⁶

3 Bk. *Salnâme-i Devlet-i Osmâniye*, İstanbul 1306, s.173-174.

4 Bk. *Salnâme*, İstanbul 1312, s.222-223. Devrin pâdişâhı II. Abdülhamid (1293-1327/1876-1909), 19 Şevvâl 1320/19 Ocak 1903 târihinde re'sen sudûr ettiği bir irâdeyle Tedkîk-i Müellefât Meclisi'nde görevli ulemânın maaşlarına zam yapmıştı. (Bk. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İrâde-İlmiye, nr. 1155)

5 *Salnâme*, İstanbul 1309, s.194-207.

6 Server İskit, *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Târihine Bir Bakış*, İstanbul 2000, s.79.

23 Temmuz 1908'de II. Meşrûtiyet'in ilanından sonraki Meşihat teşkilâtında bu iki meclis birleştirilerek "Teddik-i Mesâhif ve Müellefât-ı Şer'iyye" ismini almış ve böylece dîni kitaplar yanında Kur'ân-ı Kerîmlerin de doğru bir şekilde basımı için incelenmesi vazifesini üstlenmişti. 1334/1916 yılında bu meclisin reisliğini "Mahrec" pâyeli Es'ad eş-Şakîr Efendi yapmakta, yine müderrislerden oluşan yedi a'zâ ve iki kâtip de ona yardım etmekteydi.⁷ Aslen Arap olan Es'ad eş-Şakîr Efendi, Osmanlı Meclis-i Mebûsânı'nda Akka mebûsluğu yaptıktan sonra Pâdişâh V. Mehmed Reşâd (1327-1336/1909-1918)'in 19 Receb 1332/13 Haziran 1914 târihli irâdesiyle bu göreve tayin edilmişti.⁸ Bu meclisin reisliğini yapan diğer bir meşhûr zât da Urfalı Şeyh Mustafa Safvet Efendi (1866-1950)'dir. 12 Kasım 1919'da bu göreve tayin edilen Safvet Efendi, üç yıl yakın bir süre sonra 23 Temmuz 1922'de Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiye a'zâlığına getirilmişti. Aynı zât Cumhuriyetin kuruluşundan sonra Urfa mebusluğu yaparken 3 Mart 1924'de hilâfetin kaldırılması için 53 arkadaşıyla beraber kanun teklifi vermişti.⁹ Böyle ilginç şahsiyetlerin reislik yaptığı bu meclis, Meşihat Dâiresi'nin 1341/1922'de kaldırılmasına kadar görevini sürdürmüştü.

7 *İlmiye Salnâmesi*, İstanbul 1334, s.146.

8 *Ceride-i İlmiye*, I/2 (Şa'ban 1332), s.50. Meşihat Dâiresi'nin resmî mecmuası olan *Ceride-i İlmiye* 1914-1922 yılları arasında yayınlanmış ve yüksek seviyeden medrese ilmini yayan bir dergi olarak telakki edilmiştir. (Bk. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1999, s.201)

9 Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı*, İstanbul 1980, IV-V, 255.

B. Tedkik-i Müellefât ve Teftiş-i Mesâhif Meclisleri'nde Kitap Kontrolü

Öncelikle dînî sahada basılmak istenen bir kitap için Maârif Nezâreti'ne başvurulur, oradan Bâb-ı Meşihat'a yazı gönderilerek görüşü sorulurdu. Gelen yazının havâle edildiği Tedkik-i Müellefât Meclisi kitap hakkındaki kanaatini özel bir deftere kaydederdi. Bugün İstanbul Müftülüğü içinde hizmet veren Meşihat Arşivi'nde bu meclise âit iki defter mevcuttur. Bu defterlerdeki kayıtlara göre kitap kontrolünün nasıl yapıldığı hakkında seçtiğimiz örnekleri aşağıda sunacağız.

Aydın vilâyetinde vergi müdürlüğü yapan Ferid Efendi, felsefeye dâir yazdığı *Hall-i Mes'ele-i Tabîat* adlı risâlesini önce Maarif Nezâreti'ne takdim etmiş, oradan havâle edildiği Tedkik-i Müellefât Meclisi'nin yaptığı inceleme sonucunda 4 Şa'ban 1318/27 Kasım 1900 târîhli kararda, eserde âlemin yapısı hakkında eski ve yeni filozofların görüşlerinin özetlendiği ve dîne aykırı bir husus ihtivâ etmediğinden tashihine itina edilmek şartıyla neşrinin câiz olduğu belirtilmişti.¹⁰ Burada söz konusu olan eser, felsefeye dâir olduğundan dînî inançlarla ters düşmemesi için Şeyhülislâmlıktan onay alma gereği duyulmuştu.

Son devir Osmanlı ulemâsından Mehmed Zihni Efendi (1845-1913)'nin meşhur ilmihali *Ni'met-i İslâm* hakkında da Tedkik-i Müellefât Meclisi'nin 6 Zilka'de 1321/24 Ocak 1904 târîhli mütâlaası sonucunda basılmasının uygun

¹⁰ Bk. Meşihat Arşivi, *Tedkik-i Müellefât Defterleri (TMD)*, nr. 2, sayfa numarası belirtilmiyor.

olduğu kararına varılmıştı.¹¹ Aynı târihte Mehmed Zihni Efendi Maârif Nezâreti'nde kitap tedkîki yapan Encümen-i Teftiş ve Muâyene'nin reisliğini yapmaktaydı. Böyle önemli bir görevin başında olsa bile yazdığı eser Bâb-ı Meşihat'tan görüş alındıktan sonra neşredilmişti. Zira *Ni'met-i İslâm* bir ilmihal olduğu için bütün Müslümanların açıp okuyacağı bir başucu kitabı mahiyetindeydi. Eserde yanlış bir hükmün yer almaması için iyice incelendikten sonra basılmasına izin verilmişti.

Bazen Tedkîk-i Müellefât Meclisi'nin kitapçılarda bulunmasına cevâz vermediği eserlere de rastlanıyordu. Meselâ Posta ve Telgraf Nezâreti'nden Maârif Nezâreti'ne, oradan Şeyhülislâmlığa gönderilen *Muhicetü'l-Ulemâ* adlı matbû eser, Ehl-i Sünnet'e muhâlif fikirler ileri sürerek Şîa mezhebini savunduğundan toplatılmasına karar verilmişti.¹² Osmanlı Devleti'nin eskiden beri mücâdele ettiği İran'ın resmî mezhebini savunduğu için bu kitabın serbestçe satılmasına müsâmaha gösterilemezdi. Yine neşrine izin verilmeyen Binbaşı Ali Cevad Bey'in yazdığı *Numûne-i Târih-i İslâm* adlı eserin muhtevâsında okuyanlara yanlış fikirler telkin edebilecek ifâdelerin bulunduğu zikredilmişti.¹³

Sadece ilmî gerekçelerle neşrine izin verilmeyen diğer bir kitap, Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'nde

11 Bk. *TMD*, nr. 2. *Ni'met-i İslâm* yeni harflerle tek cild (İstanbul 1957, 1971) ve eski harflerle iki cild (Diyarbakır 1974) olarak yeniden basılmıştır. Cumhuriyet döneminde yazılan bütün ilmihallerin kaynağı olan önemli bir eserdir. Müellifi hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Turan Aslan, *Son Devir Osmanlı Âlimlerinden Mehmed Zihni Efendi: Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri*, İstanbul 1999.

12 *TMD*, nr. 2, 28 Şevvâl 1320/28 Ocak 1903 târihli karar.

13 *TMD*, nr. 2, 24 Şevvâl 1321/14 Ocak 1904 târihli karar.

müdürlük yapan Sava Paşa (ö. 1315/1897)'nin İslâm Hukuku'nun temel esaslarına dâir yazdığı *Etude sur la Théorie du Droit Musulmane* (I-II, Paris 1902) adlı eserinin Türkçe'ye yapılan ilk tercümesidir. Eserin ilk cildini Fransızca'dan çeviren Abdurrahman Âdil Bey, basım ruhsatı için önce Maârif Nezâreti'ndeki Encümen-i Teftiş ve Muâyene'ye başvurmuş, orası uzun bir incelemeden sonra görüş almak için Tedkîk-i Müellefât Meclisi'ne havâle etmişti. Aradan bir buçuk yıla yakın bir süre geçtikten sonra meclis reisi Hâlis Efendi, mütercim Abdurrahman Âdil Bey'e, eserde bulunan görüşlerin hangi kitaplara dayandığını belirten nakillerinin bulunmadığını söyleyerek neşrine izin vermemiştir. O sırada Paris'de bulunan Sava Paşa ile haberleşmek de mümkün olmadığından müellifin bütün gayretleri boşa gitmişti.¹⁴ Bu örnekte dipnot belirtmeme gibi ilmî bir gerekçe için yayın ruhsatı alınamadığı ortaya çıkmaktadır. Ancak daha sonra Sava Paşa'nın bu eseri *İslâm Hukukunun Nazariyatına Dâir Bir Etüd* adıyla Baha Arıkan tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek Diyanet İşleri Başkanlığı'nca basılmıştır (I-II, Ankara 1955-56). Böylece Abdurrahman Âdil Bey'in yarım kalan teşebbüsü gerçekleşmiştir.

Öte yandan bazı durumlarda özel kişilerin Meşihat Dâiresi'ne mürâcaatıyla zararlı yayınlar hakkında tedbir alınabiliyordu. II. Meşrûtiyet'in ilanından sonra oluşan hürriyet havasıyla İslâm'ın temel esaslarına muhâlif yayınlar yapan Abdullah Cevdet (1869-1932)'in *İctihad* mecmuası pek çok şikâyete sebep olmuştu. Bu mecmua yazarlarından Kılıç-zâde Hakkı Bey'in *İtikâd-ı Bâtıla'ya*

14 Bk. Osman Ergin, *Türk Maârif Târîhi*, İstanbul 1977, I-II, 698. Sava Paşa'nın yine İslâm Hukukuna dâir yazdığı *Le Droit Musulman Expliqué* (Paris 1896) adlı bir eseri daha vardır.

İlân-ı Harb adlı risâlesini okuyan Mühendishâne subaylarından Mülâzım-ı Sâni (Teğmen) Osman, 8 Şevvâl 1331/28 Ağustos 1913'de Bâb-ı Meşihat'a başvurarak gerekli tedbirin alınmasını istemişti. Tedkik-i Müellefât Meclisi de yaptığı inceleme sonucunda, İslâmiyet aleyhine fikirler ileri süren bu risâle ve müellifi hakkında Fetvâhâne'den fetvâ alındıktan sonra mahkemeye müracaat edileceği söylenmişti.¹⁵

Rusya'daki Kazan Türkleri'nin liderlerinden Musa Cârullâh (1875-1949)'ın yazdığı *Rahmet-i İlâhiye Burhanları*, *İnsanların Akîde-i İlâhiyelerine Bir Nazar*, *Uzun Günlerde Rûze* ve *Kavâid-i Fikhiye* adlı eserler de Müslümanların inançlarını bozduğu gerekçesiyle bizzat Şeyhülislâmlık tarafından Dâhiliye Nezâreti'ne şikâyet edilerek nüshalarının toplanması istenmiş, ancak bu başvuru reddedilmişti. Eserlerinin serbest kalması üzerine Musa Cârullâh, Meşihat'ın fetvâsına artık itibar etmediğini söylemişti.¹⁶

II. Meşrûtiyet'ten sonra Tedkik-i Müellefât Meclisi ile birleştirilen Teftiş-i Mesâhif-i Şerife Meclisi'nde ise matbaada basılacak Kur'an-ı Kerîmler gözden geçirilirdi. Başlangıçta Meşihat Dâiresi Kur'an-ı Kerîm basımına izin vermiyordu. Hatta Sultan Abdülmecid (1255-1277/1839-1861) 25 Muharrem 1269/8 Kasım 1852 târihli irâdesiyle matbû mushaf-ı şerîflerin yasaklanmasını emretmişti.¹⁷ Ancak İranlılar'ın İstanbul'daki Vâlîde Hanı'nda gizlice bastıkları mushafların yaygınlaşması ve Fransa'da basılan Hâfız Osman (ö. 1110/1698) hatlı yazıları silik çıkmış bir

15 Sadık Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, İstanbul 1973, s.70-72.

16 Sadık Albayrak, *Türkiye'de Meşihat Şeriat Tarikat Kavgası*, İstanbul 1994, I, 22-23.

17 Bk. BOA, İrâde-Dâhiliye, nr. 16207.

mushafın serbestçe satılması üzerine 1291/1874 yılında dönemin bakanlar kurulu olan Meclis-i Vükelâ'nın kararıyla, tashîhine itina edilmek şartıyla Matbaa-i Âmire'de Kur'ân-ı Kerîm basılabileceği belirtilmişti. Meclis-i Vükelâ tarafından bu işi yürütmekle görevlendirilen meşhûr müverrih ve devlet adamı Cevdet Paşa (1823-1895), Şeker-zâde Mehmed Efendî'nin nesih hattıyla yazdığı mushafı esas alarak basım faâliyetini başlatmıştı.¹⁸ Bu işle meşgul olan matbaalar çoğalınca da bunların bastığı mushafı incelemek üzere Meşihat Dâiresi içinde Teftîş-i Mesâhif-i Şerîfe Meclisi adlı bir birim ortaya çıkmıştı. Buna göre bir matbaacı, bastığı mushafı önce Meşihat Dâiresi'ne gönderecek, oradan izin çıktıktan sonra kitapçılarda satılabilecekti. Hatta Matbaacı İsmail Hakkı adlı bir zât, bastığı mushafın incelenmesinin iki yılı bulduğunu söyleyerek üst mercilere başvurmuş ve sonunda Sadrazam Cevad Paşa (1851-1900)'nın Meşihat'a yolladığı 27 Cemâziye'l-âhir 1309/28 Ocak 1892 târihli yazıyla gerekenin yapılması istenmişti.¹⁹

Yine aynı meclisin aldığı başka bir kararda, Matbaa-i Osmâniye tarafından basılan İmam Hasan Rızâ Efendi (1849-1920) hattıyla yazılı 1200 mushafın mühürlenerek iâde kılındığı zikredilmektedir.²⁰ Bu kadar çok sayıda mushaf hakkında karar verilmesi kolay bir iş değildi. Ancak Müslümanların, Kur'ân-ı Kerîmleri hatasız bir şekilde okuyabilmesi amacıyla her türlü titizlik

18 Cevdet Paşa, *Tezâkir*, nşr. Cavid Baysun, Ankara 1986, IV(40. Tezkire), 128-129.

19 Meşihat Arşivi, *Teftîş-i Mesâhif Defterleri*, nr. 1, sayfa numarası verilmiyor. Burada aynı meclise âit bir defter daha bulunmaktadır.

20 *Teftîş-i Mesâhif Defterleri*, nr. 1, 18 Receb 1318/12 Kasım 1900 târihli karar.

gösterilmişti. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîmlerin düzgün bir şekilde okunmasını sağlamak için yazılan tecvîd kitapları da bu mecliste incelenirdi. Meselâ Çengelköy Rüşdiye Mektebi Muallimi Nûri Efendi'nin çocuklar için yazdığı *Tecvîd-i Sehîl li Füyûzât-ı Etfâl* adlı risâlenin Teftîş-i Mesâhif Meclisi'nde incelendikten sonra basılabileceği zikredilmişti.²¹

Basın-yayın işlerinin serbestlik kazandığı II. Meşrûtiyet devrinde kabul edilen 16 Temmuz 1909 târihli matbûât kânunu gereğince mushaf basımı yapmak isteyen bir kişinin İstanbul'da Meşihat Dâiresi'nden, vilâyetlerde ise müftî ve nâibler ile maârif meclisinden izin alması gerekiyordu.²² Ayrıca son Şeyhülislâm Mehmed Nûri Medenî Efendi (1859-1927) zamanında Meşihat Mektûbî Kalemî'nde çalışan hattât Mehmed Abdülaziz Efendi (1871-1934), Mısır hükümetinin talebi üzerine Kur'ân-ı Kerim yazması için 1922'de Kâhire'ye gönderilmişti. Bir senede mushafın yazımını ve tezhîbini tamamlayan Abdülaziz Efendi, Mısır'daki Müslümanların düzgün bir Kur'ân-ı Kerim nüshasına sahip olmasını sağlamıştı.²³ Bunun yanında, Meşihat Dâiresi'nin Afrika'daki Müslüman milletlerin ihtiyâcı olan elifbâ ve Kur'ân cüzlerini bile İstanbul'dan göndermesi gerektiği bir temennî olarak ifâde edilmişti.²⁴ Osmanlı Devleti'nin hilâfet telakkisi doğrultusunda Meşihat Dâiresi bilhassa dünyanın neresinde olursa olsun Müslümanlara cüz

21 *Teftîş-i Mesâhif Defterleri*, nr. 1, 5 Rebiü'l-evvel 1312/6 Eylül 1894 târihli karar.

22 İskit, *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri*, s.92.

23 İbnü'l-Emîn Mahmud Kemal, *Son Hattatlar*, İstanbul 1955, s.72.

24 Bk. Mehmed Ali Münîr, "İsmail Gaspranski Bey'e...", *Sırât-ı Müstakîm*, II/52 (1327), s.410.

yollayarak Kur'an öğreniminin kolaylaştırılması hususunda kendisini sorumlu hissediyordu.

Sonuç

İncelediğimiz iki meclisin de II. Abdülhamid devrinde kurulması, pâdişâhın her türlü neşriyâtı kontrol altına alma amacına yönelik olarak düşünülebilir. Çünkü bir taraftan Maârif Nezâreti'ndeki Encümen-i Teftiş ve Muâyene'de gerekli inceleme yapılmakta, basılacak kitap dinle ilgiliyse ikinci bir aşama olarak Bâb-ı Meşihat'a gönderilmekteydi. Bu şekilde Müslümanların zihinlerini karıştıracak bir eserin basımı engellenmiş oluyordu. Günümüzde bu faaliyet "sansür" olarak nitelendirilse de o devirde faydalı olduğu şüphesizdir. Osmanlı Devleti gibi geniş sınırlara sahip bir memlekette dînî sahada gelişigüzel yayın yapılmasına tabî ki izin verilemezdi. Diğer yandan, her zaman okunan Kur'an-ı Kerimlerin doğru bir şekilde basımı için Teftiş-i Mesâhif Meclisi çok önemli bir görev üstlenmişti. Çünkü İslâmiyetin ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in basımı, en çok dikkat edilmesi gereken bir husustu.

Bugün Diyanet İşleri Başkanlığı içinde hizmet veren Mushaf İnceleme Kurulu, Meşihat Dâiresi'ndeki Teftiş-i Mesâhif Meclisi'nin işlevini görmektedir. Aynen Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi bu kurulun onaylayarak mühürlediği mushaflar geçerli olmaktadır. Ayrıca Dînî Yayınlar Dâire Başkanlığı'nın yayınlayacağı kitaplar, Din İşleri Yüksek Kurulu'nun kararıyla basılmaktadır. Böylece Meşihat Dâiresi'nde Tedkik-i Müellefât Meclisi'nin

yürüttüğü faaliyeti andıran bir hizmet günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları örneğiyle sürdürülmüş olmaktadır.

HAÇLI KRALLIĞI DÖNEMİNDE FİLİSTİN'DE HİRİSTİYAN NÜFUS: KİLİSELERİN TANIKLIĞI*

R. Denys PRINGLE

Çev. Muammer GÜL**

Papa Urban II'nin 1095 yılındaki ilk haçlı seferini başlatırken açıkladığı temel hedeflerden bir tanesi doğu Hıristiyanlarına yardım götürmekti. Haçlı seferlerinin genelde bu amacı ne derece gerçekleştirmiş olduğu belli değildir ve bunun Katolik ve Ortodoks Hıristiyanlar arasındaki tartışmaları günümüze kadar gelmiştir. En yoğun olarak ise Levant'ın kendi içerisinde

* Bu yazı, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu tarafından Haçlı Seferlerinin 900. yılı münasebeti ile düzenlenen *Uluslararası Haçlı Seferleri Sempozyumu*'nda (İstanbul 1997) sunulan bir bildiri olup Türk Tarih Kurumu tarafından *Uluslararası Haçlı Seferleri Sempozyumu (Ankara 1999)* adı ile kitap haline getirilen eserden alınmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. muammergul@harran.edu.tr

tartışılmıştır ki, günümüz bölge Hıristiyanları, 11.yüzyılın sonunda Frankların bölgeye intikallerini batı müdahaleciliğinin istenmeyen ilk bölümleri ve takip eden bütün problemlerin kaynağı olarak tasvir etmektedirler.

Birinci Haçlı Seferinin askeri başarısı, Kudüs'ü de içine alan geniş Levant topraklarının Müslüman kontrolünden kurtulmasını sağlamakla kalmadı, aynı zamanda Batıların hakimiyeti altında bir dizi politik kurumları da ortaya çıkardı. Hemen hemen iki yüzyıl süren Kudüs Krallığı bunlardan biriydi (1191 yılında başkentini Kudüs'ten Akra'ya nakletti). 1099'dan 1187 yılına kadar süren Kudüs Krallığı bugünkü İsrail, Filistin, Batı Ürdün ve Güney Lübnan'ı içine alıyordu.

Kudüs'ün ele geçirilmesini takiben bölgeye, kimisi İsa'nın topraklarında yaşayıp ölmek aşkı ile, kimisi de basitçe kendine yeni bir hayat kurmak isteyen yerleşimcilerin akınları başladı. Bu yeni gelenler karşılarında Müslüman, Hıristiyan, Dürzi, Yahudi ve Samirilerden oluşan yerli toplulukların yaşadığı bir ülke buldular.

Kutsal toprakların tasvirini yapan 12. yüzyıla ait geç bir Latin kaynak, Hıristiyan toplulukları (önyargılı Batılı bakış açısıyla) şöyle sıralar:

Latinlerden veya Katoliklerden sonra Grekler gelir ki hem inançlarında hem de kanunlarında dalalet içindedirler. Ayinlerini Grekçe yapar ve ekmek kullanırlar. Saçlarını da uzun tutarlar.

İkinci olarak Suriyeliler (veya *Süryanîler*) gelir. Greklerin aksine temiz tıraşlı olurlar veya sakalları düzgündür. İnanç ve dini meselelerde Grekler gibi olmakla birlikte günlük hayatta Arapça, ayinlerinde ise Grekçe konuşurlar.

Üçüncü olarak kendi dilleri olan ve hem Latin hem de Greklerden ayrı olan Ermeniler gelir. Grekler ile Ermeniler arasında süregelen bir nefret olmasına rağmen Papalığın arabuluculuğu ile Kral

Leon'un Tarsus'ta 6 Ocak 1198'deki taç giyme töreninde Mainzli Conrad kendi kiliseleri ve Roma kiliselerinin birliğinden bahsetmiştir.

Ondan sonra uzun sakallı fakat kısa saçlı Gürcüler gelir. Her konuda Grekleri taklit ederler ancak kendi yazı dilleri de mevcuttur.

Daha sonra gelen Yakubîler (Jabobinler) ise Nesturî inancına sahiptirler ve dil olarak Keldanî veya Suriye dilini kullanırlar.

Daha sonra son olarak Nesturîler vardır. Bu grup İsa'nın kutsallığını reddeder ve Meryem'in oğlunun sadece insan olduğunu iddia ederler ve onlar da Suriye dilini kullanırlar.

Kaynağımız, 1180 yılında Monotelitismi bırakıp ayrı bir patrikliği, hiyerarşisi, ayinleri ve kanunları olduğu halde Roma ile birleşik kiliseliği ilk kabul eden grup olan Marunilerden bahsetmez.

Haçlı Krallığı zamanındaki Filistin'in Hıristiyan nüfusunun büyüklüğünü tam olarak tespit etmek mümkün değildir. Hatta Hıristiyan sayısını Müslüman, Yahudi ve Samaritlerle kıyaslamak da imkansızdır. Ancak hacıların tuttuğu kayıtlar ve kroniklerden bölgedeki farklı toplulukların dağılımı hakkında genel bir fikir sahibi olabiliriz. Belirli bölgelerdeki Hıristiyan olmayan toplulukları kaydeden kaynaklar da negatif işaretler verir.

Son yıllarda, Haçlı dönemi Filistin'indeki kır yerleşimi hakkında arkeolojik çalışmalar ek kaynak sağlamıştır.

Arkeolojik yaklaşımın en büyük zorluklarından biri, saha çalışması ile veya kazıyla bulunan bir sitenin 12. veya 13. yüzyılda iskan edildiğini veya bir binanın Frank dönemine ait olduğunu mimari analizle söyleyebildiği halde burayı yapan veya oturanların Frank mı yoksa yerli Hıristiyan ve Müslümanlar mı olduğunu saptayamamasıdır. Fakat bir kilise, hem o binayı yapanın bir Hıristiyan olduğunu hem de bu kiliseyi kullanan Hıristiyan bir toplumu daha kesin ispatlamaktadır. Bunun yanında çoğu durumlarda belgelerden, kitabelerden ve mimari analizlerden değişik amaçlar için yapılmış kiliseleri de ayırt edebiliriz.

İngiliz Arkeoloji Okulu 1979 yılında Kudüs'te 12. ve 13. yüzyıllarda Haçlı Krallığı döneminde kullanıldığı bilinen 400 civarında kilise için bir derleme projesi başlattı. Çalışmanın üçte ikisi tamamlanmış olup geriye kalanlar da bilhassa Kudüs, Akra ve Sur gibi büyük şehirler ile ilgili eserlerdir. Bu aşamada da bir hayli ilerleme kaydedilmiştir ve 1099-1187 arası dönemde (Sina, Edom, Moab hariç) mevcut olduğu bilinen kiliseler hakkında dağılım ve sayısal değerlendirme yapabiliriz.

İlk Haçlı Seferini başlatan Roma Kilisesi olmuştur. İlk safhalarda akıllarında olmasa da daha sonra bölge işgal edilince kilise kalıcı bir Latin varlığının yerleşmesinde rol oynamıştır. Kudüs Ortodoks patriği Simon'un Kudüs kuşatması devam ederken Kıbrıs'ta sürgünde ölmesi Franklara Kudüs'ü alınca yerine Latin bir patrik seçme fırsatı verdi. Diğer yerlerde de Latin piskoposlar boşalan Ortodoksluğun yerini aldı. Ortodoksların Holy Sepulchre, Lud'daki St. George's ve Betlehem'deki Nativity Kilisesi gibi bazı önemli ve kutsal katedral ve kiliselerde varlıklarını sürdürmelerine izin verilmişse de Kudüs Krallığındaki kilise hiyerarşisi Latinlerin kontrolündeydi. Buna rağmen bazı bölgelerde 12. yüzyıl Ortodoks

piskoposlarının Ortodoks ahalinin başında görev yaptığını da görmekteyiz. Mesela Gazze ve Beyt Cibrin'deki Greklerin başpiskoposu olan Meletos 1173'te Hebron bölgesinde ve İsaías (başpiskopos) 1192'de Lud Ortodoks bölgesinde yetkili olmuşlardır. Ermenilerin Kudüs'te ayrı bir katedralleri olduğu gibi Yakubiler de hem Kudüs hem de Akra'da ayrı katedrallere sahiptiler.

Kudüs Krallığında, bir haritada gösterildiği üzere, 15 Latin katedral kilisesi vardı. Bunların dağılımı Franklardan ziyade Bizans eski yerleşimini işaret ederler. Siyasi durum ve nüfus hareketliliğine göre bazı değişiklikler yapılmıştır. Mesela Betlehem 1110 yılında piskoposluk oldu ve 1153 yılında şehir düştüğünde piskoposluk bölgesi Askalan'ın eski bir bölgesini içine alıyordu. Galile piskoposluğunun Baysan'da olan merkezi Tabor Dağı'na taşındı ve başrahibi de Papa Paskal II tarafından 1103 yılında başpiskoposluğa terfi ettirildi. 1109'da Nazaret piskoposu da atandı ve 1128 yılında metropoliten piskoposluk oraya taşındı. Bunun sebebi piskoposluk kilisesini Hıristiyan nüfusa en iyi hizmet edebilecek bir yere taşımaktı. Baysan o zaman sadece bir köydü. 1167'de Petra'daki Bizans piskoposluğu tekrar kurulunca yeri değiştirilerek Kerek'in kuzeyinde Frank yerleşimcilerinin bulunduğu bölgeye taşındı. Hebron piskoposluğu 1168 yılında, kısmen Betlehem gibi, kutsal kilise statüsü alması dolayısı ile kurulmuştu. Belki de askeri sebeplerle kurulmuştu ama (o İbrahim'in türbesini ihtiva etmektedir) zaten az sayıdaki Hıristiyan nüfustan çok daha fazla Müslüman orada yaşıyordu.

Tüm Latin ve Ortodoks kiliseler bölgelerine düştükleri piskoposlara tabi idiler. Tespit edilen 69 kiliseden 50 tanesi Latin, 17 tanesi Ortodoks, 1 tanesi Yakubi ve 1 tanesi de Marunilere aittir. Her üç kiliseden en az ikisi Latin'dir.

Abud'daki Suriye Ortodoks cemaatine (belki de Yakubi) sahip St. Mary Kilisesinin kitabesi binanın 1058 yılında restore edildiğini kaydeder. Köyün 1167 yılında Hospitallere satılmasına rağmen 12. yüzyılda halkının çoğunlukla Arapça konuştuğu, Suriye ve Grek ayinleri yaptıkları anlaşılmaktadır. Deyr Zekeriya bölgesindeki kilisenin bir Yakubi kilisesi olduğu daha kesindir. Bu köy daha sonra, 1148 yılında Urfa mültecilerince elde edilip Kudüs'teki Yakubi Kilisesi St. Mary Magdelene'nin başrahip Ignatius liderliğinde yerleşime tabi oldu ve bunlar yalnız evler değil aynı zamanda bir kilise ve kale (ya da kule) de inşa ettiler. Fahma'da bulunan küçük bir kiliseye (Latin) güney cephesinden küçük bir ibadet yeri ilave edilmiştir. Bu da tahminen Latin olmayanların kullanımı içindir ki orada Süryani ve Yakubi yerleşimi şüphesini gündeme getirir. Yine de böyle çift yönlü kiliseler 13. yüzyılda Kıbrıs'ta yaygın olmasına rağmen Haçlılar dönemi Filistin'inde pek fazla görülmez. Daha büyük yerleşim yerleri olan Gazze ve Remle'de hem Latin hem de Greklerin ayrı kiliseleri vardı ancak Latin kiliseleri daha büyüktür.

Latin bölgelerinde normalde bir yerleşim yerine bir kilise düşmektedir. Ancak 12. yüzyıl sonlarına doğru nüfus artışı ile birlikte Yafa ve Nablus'ta kenar mahallelerde yeni kiliseler inşa edilmiştir. Eğer Ceneviz ve Venedik kiliselerini saymazsak Akra'da da birden fazla bölge kilisesinin varlığını söyleyebiliriz. Bir kilisenin büyüklüğü oradaki Latin nüfusun her zaman doğru bir göstergesi sayılmaz. Örneğin Gazze'deki kilise Beyrut katedralinden daha büyüktü, hatta Kayseriyye katedrali ile kıyaslanabilecek büyüklükteydi ama Tyreli William'a göre Gazze'de tüm Latin nüfus kasabayı dolduracak kadar bile değildi.

12. yüzyılda kurulan kiliseler genel olarak yeni Latin yerleşim bölgeleri ile örtüşmektedir. Ürdün'ün ötesindeki Şevbek (veya Montreal) Kalesi 1115 yılında Baldwin I tarafından yaptırıldı ve bölgedeki toprakların teslim edildiği şövalye ve diğer askerler için sağlam mevkiiler durumundaydı. Burada iki kilise kalıntısı bulunmaktadır. Kalenin ortasında ve büyük olan kilise bölge kilisesi olmalıdır. Daha küçük olan ikinci kilise ise çevredeki yerel Ortodoks Hıristiyanlar için olmalıdır. Bölge kiliseleri aynı zamanda Galile'deki Mi'iliye, güneybatıdaki Yubna (İbelin) ve Deyr al Balah kaleleriyle de çakışmaktaydı. Holy Sepulchre rahiplerince el-Bire ve el-Kubayba kasabalarında yapılan iki kilise arasında büyük benzerlikler vardır. Aynı şekilde Tabor Dağı manastırının dağın eteklerindeki Daburiye'de kurulduğu gibi diğer yeni yerleşim alanları olan Beyt Suriq ve er-Ram'da da kiliseler mevcuttur.

Bernard Hamilton Kudüs krallığında manastır kiliselerinin ve askeri düzenin üstünlüğü ve çoğunluğu sebebiyle laik kiliselerin gelirden yoksun kaldıklarını açıklamaktadır. Aslında Templar ve Hospitaller kiliseleri hemen hemen piskoposluk otoritesinin dışında bulunuyorlardı(1139 ve 1145). Nazaret başpiskoposu ile Josephat'ın St. Mary Manastırı arasında Lacun'daki bölge kiliseleri üzerine çıkan tartışma bir yüzyıldan fazla sürüp gitmiştir ve 1263 yılında Memlûklar Galile'yi fethedip piskoposun kendi katedralini yıktıklarında tartışma hala devam ediyordu. Aynı manastır ile Lud piskoposu arasında, Yafa yakınlarındaki, Safiriye kilisesi üzerine çıkan tartışma ise 1138'de uzlaşma yolu ile daha kolay çözüldü. Ve 1155 yılında manastır Hayfa yakınlarındaki Tinama kilisesi için, Kayseriye başpiskoposluğu içerisinde, tam bölge statüsü elde etti.

Toplam 50 adet Latin bölge kilisesine karşılık (öncekileri kapsayan) 78 tane Latin manastır kilisesi ve bunlara bağlı 16 küçük kilise bulunuyordu. Araştırmalar göstermektedir ki 12. yüzyılda (The Holy Sepulchre'nin şubeleri hariç) belirtilen 50 Latin kilisesinin 13 tanesi dinî ve askerî otoritelerce kabul ediliyordu. Ayrıca statüsü belli olmayan 14 kilise de dinî otoritelerin elindeydi ki bunların 4 tanesi İtalyan kolonisine ait idi. Böylece 12. yüzyılda kaydedilen 224 latin kilisesinden 125 tanesi (%56) kısmen veya tamamen kendi piskoposlarının kontrolünün dışındaydı.

Laik kiliseler için verilen rakamların tersine Ortodoks ve Latin manastırlarının sayıları daha dengeli idi. 60 Ortodoks manastıra karşılık 78 Latin manastırı vardır. Bunların asıl yoğunluk kazandığı yer Kudüs ve onun güney ve doğusundaki Yahudi Çölündeydi. Geç Roma ve Bizans dönemlerinde bu Yahudi Çölü geleneksel olarak manastır kurmanın yaygınlaştığı yerlerdi ve 3. ile 7. yüzyıllar arasında 45 'laurae' ve 'coenobia' yazılı kaynaklarda belirtilmiştir. Ayrıca arkeolojik bulgular ile 23 tane daha tespit edilmiştir. 12. yüzyılda manastır sayısında belirgin bir azalma olsa da İmparator Manuel I Comnenus zamanında manastır hayatında küçük bir canlanma olmuştur. Onun döneminde Choziba (1179), St. Mary Kalamon (Deyr Hacla), St. John (Babtist), St. Elias, St. Euthymius manastırları tekrar inşa edildi veya restore edildi. St. Sabar, St. Theoctistus ve St. Theodosius manastırları tekrar faaliyete geçerken St. Gerasimus, St. John Chrysostom ve St. Chariton manastırları da ziyarete açıldı. Quorantene (Dok) Dağındaki manastır Kutsal Mezar'ın (Holy Sepulchre) Latin bölümü olarak restore edildi. Ortodoks manastırlarının bulunduğu diğer yerler: Sina Dağı, Tabar Dağı, Karmel Dağı, Tell Yunus ve Cebel Harun, ve

Askalan'da, el Ba'ına, Beyt Cibrin, Beyrut, Betlehem, Gazze, Yafa, Kerek, Nazaret, Remle, Sebastiyeye, et-Taiyibe, et-Tira ve belki Akra ve Sur'dur. Gürcüler yerleştiği Kudüs yakınlarındaki Cross Manastırı bölgesinde onların bir rahibe evi vardı.

KİLİSELERİN DAĞILIMI

Son olarak 12. yüzyıldaki Filistin Hıristiyan toplulukları ile ilgili ipuçları verecek olan kiliselerin dağılımını değerlendirmek için yine haritaya dönmek istiyorum. Frankların kırsal yerleşimleri hakkındaki fikirler Dr. Ronnie Ellenblum'un çalışmaları ile değişmiştir. R.C. Smail ve Joshua Prawer gibi ilk araştırma yapanlar Frankların şehir, kale ve manastırların dışında kırsal kesimde çok az yerleştiklerini belirtmektedirler. Kırsal kesimlerde genellikle Müslümanların yaşadığı ve bazı bölgelerde de bağlılıkları şüpheli olan doğu Hıristiyanlarının bulunduğu düşünülüyordu. Ellenblum, dökümanter kaynaklara ilaveten, kırsal yapılarıdaki arkeolojik incelemeleri de kullanarak şu sonuçlara vardı: İlk olarak Frankların kırsal yerleşimleri şimdiye kadar sanılandan çok daha yoğun olmuştur. İkinci olarak bazı bölgelerde Hıristiyan nüfus Müslümanlardan fazla olmuştur. Üçüncü olarak yerel Hıristiyanlardan çekinmekten ziyade, Franklar önceden iyi organize olup yerleştikleri yerlerde kalmaktaydılar. Ellenblum bunu iki harita yardımı ile açıklamaktadır. Birincisinde kırsal yerleşim bölgelerinin dağılımını gösterir ki buralarda Franklara ait olduğu sanılan bina kalıntıları mevcuttur. İkinci harita ise 3. yüzyıl ile 7. yüzyıl arasındaki kilise

dağılımını göstermektedir. İkisi arasında yüksek oranda bir örtüşme mevcuttur.

Yine de, daha önce belirttiğim gibi, dönemin Hıristiyan yerleşimini anlamak için 12. yüzyıl kiliselerinin dağılımını gösteren bir harita daha güvenilir olabilir. Fakat bu da Ellenblum'un fikirleri ile çakışır gözükmemektedir. Manastırlar ve kırsal bölgelerdeki kiliselerin en yoğun olduğu yerler Kudüs, Betlehem ve Lud olarak göze çarpar. Galile (yani Nazaret, Taberiye ve Akra piskoposlukları) ve Kayseriyye (Hayfa dahil) bölgelerindeki kilise dağılımı daha seyrek. Bu bölgeler dini yapılanmaya sahne olan Tabor Dağı ve Karmel Dağını da içine almaktadır. Güney Ürdün'de de küçük bir kilise gurubu bulunmaktadır.

Haritadaki diğer kırsal kesimler boş. Bu göstermektedir ki, tecrit edilmiş Sebastiye Katedrali hariç, Nablus topraklarında hemen hemen bütün kiliseler kasaba içerisinde bulunmaktadır. Aynı şekilde Sur, Sayda, Beyrut, Hebron ve Banyas bölgelerinde de kırsal alan kiliseleri yok denecek kadar azdır. Ellenblum'un ifade ettiği gibi Nablus çevresinde kilise olmayışının sebebi Bizans döneminde Samarit olan kırsal kesim halkının 12. yüzyılda büyük çoğunlukla Müslüman olmasıdır. Alman hacı Theodoric, 1169 (ya da 1172) yılında Kudüs'ten Nablus'a doğru giderken, tarla süren büyük bir Müslüman gurup ile karşılaşır ve "*köylerde, kasabalarda ve o civarda pek çok inançsız yaşardı*" demiştir. Tudelalı Benjamin, 1169 yılında Nablus içinde ve çevresinde yaşayan Samarit nüfusunu 1000 olarak bildirmiştir. Endülüslü seyyah İbn Cübeyr de 1183 yılında geçtiği Tibnin ve Sur bölgelerinde Müslümanların yaşadığını kaydetmiştir. Aynı durum Marunî ve Ortodoks kiliselerinin yetersiz kayıtlarından dolayı Sayda ve Beyrut için de geçerlidir.

Latin ve Ortodoks kiliselerinin dağılımı da Ellenblum'un Frankların kurulmuş Hıristiyan bölgelerine yerleşme eğiliminde oldukları tezini desteklemektedir ki Kudüs ve Galile en belirgin örneklerdir. Fakat kiliselerin haritası, onun batı Galile'deki Frank yerleşiminin yoğunlaşmasının sebeplerinin burada daha fazla yerel Hıristiyanların yaşadığı tezini desteklemez. Gerçekten doğu ve batı Galile bölgeleri arasında kilise dağılımı açısından belirgin bir fark görülmemektedir. Müslüman ve Hıristiyanların da bulunduğu Taberiye'da hafif bir yığılma vardır. Batı Galile'deki arkeolojik sit alanlarında Haçlılara ait olanların fazlalığı şöyle açıklanabilir: Bu bölge Akra'ya çok yakındır ve 13. yüzyılda Galile'nin sadece bir kısmı tam olarak Frankların kontrolündeydi. 1183 yılındaki İbn Cübeyr'in kayıtlarına göre Akra civarındaki Frank mülklerinde işleri yürüten Müslüman kahyaların varlığı ve bunların aileleri ve adamları ile kaldığı binaların ancak sadece arkeolojik olarak Frank kırsal binaları şeklinde tespit edilebileceğini anlıyoruz.

Elbette ki kiliselerin en yoğun olduğu yerler büyük kasabalardır. Ancak kırsal kesimdeki ve şehirlerdeki kilise sayısı dengelenmişti ve bu sayılara bakıp ta şehir ve kırsal kesimlerin nüfuslarının eşit olduğu bile düşünülebilir. 12. yüzyıl Filistin'inde bir kasabada nelerin bulunduğunu kesin olarak ifade etmek kolay değildir. Çok geniş bir bakış açısı ile baksak bile kasaba kiliselerinin sayısı, toplam 358'in ancak 218 tanesini (%60) kapsar ki bu yerleşim birimlerinin bazılarının fiziksel olarak büyük köylerden pek farkı yoktur.

12. yüzyılda en çok kiliseye sahip olan kasabalar 75 tane ile Kudüs, 27 tane ile Akra, 12 tane ile Beyrut, 11 tane ile Askalan, 10 tane ile Sur - Taberiye -Yafa, 8 tane ile Nablus, 6 tane ile Sayda ve 4 tane ile Kayseriyye - Kerek -Nazaret'tir. 13. yüzyılda Frank yerleşiminin kıyı

şeridinde sıkışması ile sahil kentlerindeki kilise sayısı artarken, iç kesimlerde düşüşler olmuştur. Böylece Akra 71 ve Kudüs sadece 34 tane ile konumu değiştirirken onları 22 tane ile Tyre, 14 tane ile Beyrut, 12 tane ile Yafa, 9 tane ile Kayseriyye ve 8 tane ile Sayda takip ediyordu.

Burada takdim edilen sonuçlar tabii olarak genelleme ve tahminlerden ibarettir. Haçlılar dönemi Filistin'inin farklı dil ve din nüfusunun dağılımı hakkında belgelerde ve diğer kaynaklardaki şahıs ve yer adları üzerine detaylı araştırma yapılarak daha fazla bilgi ortaya konabilir.

Tablo I: Katedral, Manastır ve Kiliseler

	Latin	Ortodoks	Ermeni	Yakubi	Maruni
Katedraller	15	1	1	2	-
Bölge Kiliseleri	50	17	-	1	1
Manastırlar	78	60	3	1	-
Bağlı Kiliseler	16	16	-	-	1
Küçük Kiliseler	65	29	-	-	-
Toplam	224	123	4	4	2

Tablo II: Latin Manastır Evleri

Topluluk	Ana	Bağlı	Bölge	Küçük
Auğustinian	11	10	3	5
Benedikten	21	5	5	5
Cisteryen	2	-	-	-
Premonstratensian	5	-	-	1
Trinitarian	1	-	-	-
Diğerleri	7	-	-	-
Hospitaller	17	-	1	3
Templer	8	1	4	-
St. Lazarus	5	-	-	-
Mount Joy	1	-	-	-
Toplam	78	16	13	14

Tablo III: 12. Yüzyıl Büyük Kent Kilise Sayısı

Kudüs	75
Akra	27
Beyrut	12
Askalan	11
Sur	10
Taberiye	10
Yafa	10
Nablus	8
Sayda	6
Kayseriyye	4
Kerek	4
Nazaret	4

Tablo IV: 13. Yüzyıl Büyük Kent Kilise Sayısı

Akra	71
Kudüs	34
Sur	22
Beyrut	14
Yafa	12
Kayseriyye	9
Sayda	8

İSLÂM KELAMINDA MEZHEPLERİN ÖNEMİ*

W. Montgomery WATT

Terc. İbrahim Hakkı İNAL*

Bu tebliğde, özet bir şekilde, mezheplerle ilgili genel bir tez ortaya koymaya ve bu teze mesned teşkil eden materyalin bir kısmını sunmaya çalışacağım.

Ortaya koymaya çalışacağım tez şudur: el-Bağdadi'nin *Kitabu'l-fark beyne'l-firak* isimli eseri [ve benzeri mezhepler tarihi eserlerinde] yer alan ifadeler (günümüz İslam araştırmacılarının beklentilerinin aksine), nötr ifadeler olmayıp, bahse konu olan fikrî hareketle ilgili müellifin ortaya koyduğu kısmen önyargılı fikirlerdir. Bu eserlerde mezheplerle ilgili verilen

* Bu metin W. M. Watt'ın, Oryantalistler kongresinde sunduğu 'The Significance of the sects in Islamic Theology', (Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamic, 1968, Leiden 1971) isimli tebliğinin tercümesidir.

* Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi.
ibrahimhakkiiinal@hotmail.com

malumat, bir yandan son derece şematik, diğer taraftan ise mezheplerle ilgili oluşturulan şemalar tahmin edilenden çok farklıdır. Bu eserler incelendiğinde, mezheplerin şematik olarak sunulmasında mezhepler tarihi yazarlarının iki inanç ya da ön kabulden hareket ettikleri görülür. Bu ön kabullerden biri, İslam doktrininin değişmezliği ve bunun tabii bir sonucu olarak da gelişme düşüncesine kapalı oluşu fikridir. Diğer ise İslam'da 73 fırka bulunduğu ve bunlardan yalnızca birinin kurtuluşa ereceği şeklindeki anlayıştır ki bu anlayış Peygamberin konuyla ilgili bir hadisinden kaynaklanmaktadır. Bu iki genel kabulün mezhepler tarihi eserlerinde ilginç yansımaları olmuştur. Mesela, bazı durumlarda mezheplerin sayısı 73 sayısına ulaşılabilmek için gereksiz bir şekilde artırılmıştır. Bazı Mu'tezilî alimlerin, gerçekte öyle olmadığı halde, sanki ayrı bir mezhep kurucusuymuş gibi gösterilmesi bu gayeye matuftur. Bazı durumlarda ise, yine 73 sayısını tutturabilmek kaygısıyla, aralarında itikadî konularda çok az ortak yön bulunan ve biri birlerine pek de fazla sempati duymayan kişiler sanki aynı mezhebin mensubu imiş gibi gösterilmişlerdir. Diğer taraftan, Cehmiyye örneğinde olduğu gibi, nadiren de olsa, bir mezhep hiç yoktan icat edilmiştir.

Mezhepler tarihi müelliflerinin elinde iki tür malzeme bulunuyordu. Bunlar, ya bir kimsenin kendisiyle ve kendisi gibi düşünenlerin inançlarıyla ilgili vermiş olduğu malumat ya da bir kişinin muarızlarıyla ilgili olarak ortaya koyduğu bilgilerdi. Muarızlarla ilgili verilen bilgiler, bu kişiler aleyhinde uydurulan takma adları da içeriyordu. Aslında mezhep isimlerinin çoğu ilgili mezhebin muarızları tarafından verilen isimler olup, ancak çok azı söz konusu mezhep mensuplarının kendilerine verdiği isimlerden oluşuyordu.

Sanırım ortaya koyacağım tezin ana hatlarıyla ilgili özet de olsa yeterince bilgi vermiş oldum. Bundan sonraki kısımda, ortaya koyduğum bu tezi örneklerle ortaya koymaya çalışacağım. İlk örnek olarak Kaderiyye'yi ele alabiliriz.

İslam Kelamıyla ilgilenen araştırmacılara göre Kaderîler, kulun fiillerinin Allah tarafından önceden takdir edilmediğini, aksine kulun kendi özgür iradesi sonucu gerçekleştiğini savunan kimselerdir. İlk Kaderîler, Emevilerin siyasi muhalifleridirler fakat Kaderî görüşün daha sonraki kelam alimleri tarafından, özellikle de Mu'tezile diye bilinen grup tarafından da, savunulduğunu görüyoruz. Genellikle Mu'tezile'nin kurucularından biri olarak kabul edilen ve dolayısıyla da Mu'tezilî olan Amr b. Ubeyd'e *Kaderiyye'ye Reddiye* isimli bir eser izafe edilmesi problem teşkil etmektedir. Bu izah edilmesi gereken bir husustur. Amr'ın hayatının belli bir döneminde Kaderî görüşü benimsediği, muhtemelen bu kitabı Kaderî görüşü benimsemeden önce yazmış olabileceği şeklinde bir hipotez ortaya atılabilir. Bu tamamen ihtimal dışı hipotezi kabul etmemizi gerektirecek bir sebep bulunmamaktadır. İsin aslı şudur: Amr b. Ubeyd'in yaptığı, muarızlarına hoş görülmeyen 'Kaderiyye' ismini vermekten ibarettir. Amr'a göre, Allah'ın olayları ezelden takdir ettiğine inanmaları sebebiyle, onların bu isimle anılmaları son derece uygundur. Amr b. Ubeyd 760 yılı civarında vefat etmiştir fakat 150 yıldan fazla bir süre sonra el-Eş'arî'nin eserinde bu ismin doğru kullanımıyla ilgili tartışmanın izlerine rastlamak mümkündür. el-Eş'arî'nin Kaderîler'i, kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğuna ve bu noktada Allah'ın önceden takdirinin söz konusu olmadığına inanan kişiler olarak tarif ettiğini görmekteyiz.

Genellikle, Kaderiyye'nin muarızı olarak Cebriye ya da Mücbire gösterilir. Bu iki ismin kullanımı değişiklik arz etse de bu, Kaderiyye kelimesinin iki farklı anlamda kullanıldığı şekilde değildir. Mu'tezile ve normalde Kaderîler olarak isimlendirilen diğerleri, kendilerinin savunduğu, insanın amelleriyle ilgili Mu'tezilî görüşü reddeden herkesi Mücbire diye isimlendirirler ve bu yüzden de Ehl-i Hadîs'ten Eş'arî kelamcılara kadar Sünnilerin çoğunluğunu Mücbire'nin mensubu olarak görürler. Eş'arî'ler bazen, bir diğer Sünnî mezhep olan Maturidîlerce, Cebri görüşe sahip olmakla bile itham edilmişlerdir. Bu sataşmaya karşı Eş'arîler, savundukları *kesb* doktrininin Kaderiyye ile Cebriye (ya da Mücbire)'nin görüşleri arasında bir ara yol ya da vasıta olduğunu savunarak karşılık vermişlerdir. Cebri görüşe göre, insanın yaptığı eylemlerde bir dahli söz konusu değildir. Bizim bir fiili işlerken insana atfettiğimiz güç ya da irade mecazi anlamdadır. Birisi hakkında, 'şu işi işledi' dediğimizde o insana izafe ettiğimiz 'bir iş yapabilme kudreti ya da iradesi, 'taş düştü' dediğimizde taş atfettiğimiz hareket etme kabiliyet ya da iradesinden farklı değildir. Onlar, Cebriyye'ye örnek olarak Cehmiyye mezhebini gösterirler.

'Sözde mezhep' olan Cehmiyye, aslında mezhepler tarihçilerinin bir hayal mahsulüdür. Bir çok mezhep mensubunun muarızlarını Cehmî diye isimlendirdiği, şüphesiz doğrudur. Fakat bunu değişik saiklerle yapmışlardır. Cehmî olarak isimlendirilen bir çok insan, genellikle Mu'tezile gibi diğer mezheplere mensup olarak kabul edilir. Bu yargıya varmak için dayandığım delillerin çoğunu İslam Ansiklopedisi'ndeki konuyla ilgili yazdığım maddede ortaya koydum. Burada bu kadarla yetinip, bazen Cehmiyye'nin de mensup olduğu söylenen daha büyük bir mezhep olan, Mürcie konusuna geçiyorum.

Mürcie söz konusu olduğunda çok değişik problemleri ele almak gerekmektedir. Bunlardan birisi, kaynaklarda Ebu Hanife'nin Mürcîi olduğundan bahsedilmiş olmasıdır ki Sünnî İslâm'ın en önemli temsilcilerinden birinin sapık bir mezhep mensubu olarak gösterilmesi demek olan bu durum, izahı güç bir durumdur. İkinci problemler konu, Abbasiler'in ilk döneminde, Ebu Hanife ve O'nun bazı önde gelen talebeleri dışında, kaynaklarda Mürcîi olarak tavsif edilen şahsiyetlerin aslında haklarında çok az bilgiye sahip olduğumuz önemsiz kişiler olmalarıdır. Bununla birlikte, şu husus belirtilmelidir ki, Mürcie'nin İslâm düşüncesine önemli katkıları olmuştur. Mezhepler tarihi müelliflerinin Mürcie'yi sınıflandırırken karşılaştıkları güçlükler, Mürcie konusuyla ilgili bir diğer problemi oluşturmaktadır. Mesela Şehristanî, Mürcie'yi Havâric Mürcie'si, Kaderiyye Mürcie'si ve Cebriyye Mürciesi olarak sınıflandırmaktadır. Temel Mürcîi doktrinin diğer doktrinlerle uzlaşmasının mümkün olduğu kabul edilmek suretiyle, Mürcie'nin tasnifiyle ilgili zorluğun üstesinden gelinir gibi gözükmeyle birlikte, bu aslında hiçbir anlamda Mürcie'nin bir mezhep olmadığını kabul etmemiz anlamına gelir.

Bu son varsayımı kabul etmiş olsak ve irca doktrini düşünmemizin merkezine alsak bile, netice itibarıyla bu iddianın değişik yönlerden ele alınabileceğini görürüz: İrcâ kelimesi Kur'an'daki bir ayetle (9. 106:7) ilişkilendirilebilir ki bu ayette 'diğerlerinin durumu Allah'ın hükmüne ertelendi' denmektedir (*murcevne, murce'üne*). Bununla birlikte, erteleme kavramı bile değişik açılardan ele alınabilir. Bu erteleme kelimesi 'günahkarlarla ilgili hükmü (hesap gününe erteleme) anlamına gelebilir veya fazilet sıralamasında Ali'yi Osman'dan sonraya tehir etmek anlamı taşıyabilir. Diğer taraftan, bu kelime iman tarifinde, ameli, insan hakkında

hüküm verirken, önem açısından ikinci plana erteleme anlamında da anlaşılabilir. İrcâ kelimesi, 'ümit etmek' anlamına gelen racâ'dan türeyen, ettirgen anlamda kullanılan, bir kelime olarak 'ümit verme' anlamında anlaşılabilir. Avrupalı araştırmacılar (mesela Wensinck), genellikle, Mürcie'nin büyük günah işleyen imandan çıktığını savunan Harici görüşe bir tepki olarak doğduğunu söylerler. Bu, ircâ'yı ilk anlamıyla anlamak, yani kişinin imandan çıkıp çıkmayacağıyla ilgili hükmü Allah'a bırakmak demektir. Bununla birlikte, *ircâ* kelimesinin ilk kullanımının Ali ve Osman arasındaki ilişki bağlamında kullanıldığı da söylenebilir. İbn Sa'd, Muhârib (ö. 734) diye isimlendirilen Kufe'li bir hadisçiyle ilgili bilgi verirken, 'O Ali ve Osman hakkındaki hükmü ve iman ya da küfür konusunda karar vermeyi tehir eden 'ilk Mürcie'ye' mensup idi', demektedir.

Mürcie konusunun özünü kavrayabilmek için, bu terimi kullanan değişik mezhep mensuplarının konuyla ilgili söylediklerinin de incelenmesi gerekmektedir. Şii müellif el-Nevbahtî'nin bu ismi çokça kullandığı bilinen bir husustur. *Firaku'ş-Şia* (bu eserin ona ait olduğunu farzediyoruz) adlı eserinde, en-Nevbahtî İslam toplumunda dört ana mezhebin bulunduğu bahsetmektedir ki bunlar Şia, Mu'tezile, Mürcie ve Hariciler'dir. Bu mezheplere baktığımızda, ilk dikkat çeken şey, Sünniliğin bunlar arasında zikredilmediği hususudur. Bunun sebebinin, müellif tarafından Sünniliğin, mezheplerden bir mezhep olarak telakki edilmeyip İslam'ın asıl temsilcisi olarak görülmesi olduğu, öne sürülebilir. Fakat, müellifin Şii olduğunu ve dolayısıyla İslam'ın asıl temsilcisi olarak Şia'yı görmesinin daha makul olacağını göz önünde bulundurursak, bahsettiğimiz bu ihtimalin mümkün olamayacağı kendiliğinden ortaya çıkmış olur. Bu da en-Nevbahtî'nin,

Mürctie ismini, Ali'nin Osman'dan üstün olduğunu kabul etmeyenler anlamında, bütün Sünniler için kullandığını gösterir. Diğer taraftan, Mu'tezililer, Mürctie'yi özellikle büyük günah işleyenin, bu günahına rağmen, imandan çıkmadığına inanmaları dolayısıyla tenkit ederler. Hariciler Mürctie ismini, özellikle Ali'yi tenkit edenler için olmak üzere, Sünniliğin çoğunluğu için kullanmışlardır. Ehl-i Hadis'e gelince, onların bir kısmının Mürctie'yi, imana önem vermemek ve ameli göz ardı etmekle eleştirdiklerini görüyoruz. Mukâtil b. Süleyman'a (v. 767) atfedilen bir söz, bu konudaki aşırı görüşü temsil eder ki kendisinin 'imanın olduğu yerde günah zarar vermez' dediği nakledilir. Bu ifade bir çokları tarafından moral değerleri zaafa uğratacak bir görüş olarak mütalaa edilip eleştirilmiş olsa da, aslında Ehl-i Sünnet'in büyük çoğunluğu tarafından kabul görmüş bir anlayışa işaret eder ki o da, gerçek imana sahip olmak kaydıyla, bir kişinin İslam toplumuna olan aidiyetini devam ettireceği ve ahirette günahlarından dolayı ceza çekecek olsa bile sonunda cennete gideceği görüşüdür.

Genelde Eş'arî olan mezhepler tarihi geleneği, bütün bu karmaşık yapıdan Mürctie diye bir mezhep üretti fakat bu mezhep biraz ilginç bir mezheptir. El-Eş'arî'nin bizzat kendisi, *Makalat'ta*, hiç şüphesiz Hanefîlere ve diğer Kufe ulemasına beslediği olumsuz duyguların etkisiyle, son derece rahat bir şekilde, Ebu Hanife ve O'nun takipçilerini Mürციî olarak takdim edebilmektedir. Bununla birlikte, bir asır sonra el-Bağdadi *irca* akidesini amele ikinci derecede önem atfedilmesi dolayısıyla eleştirmekte ve Mürციî olan el-Gassân'ı Ebu Hanife ile kendi görüşleri arasında benzerlik kurması yüzünden tenkit etmektedir. Aynı şekilde el-Şehristânî, Ebu Hanife'nin Mürციî olarak takdim edilmesine karşı çıkmakta; fakat aynı zamanda Ebu Hanife'nin 'Ehl-i Sünnet' Mürctie'sine mensup olduğundan

bahsetmektedir. El-Bağdâdî ve el-Şehristânî'nin Mürctie'yi, bazı alt gruplardan oluşan bir mezhep olarak ele aldıklarını görmekteyiz. Bununla birlikte, konuyla ilgili bu iki müellifin eserlerinde verdikleri bilgiler incelendiğinde görülür ki, onların Mürctie'ye mensup olarak gösterdikleri şahısların Havâric ya da Kaderiyye gibi başka mezheplere mensup olduklarından bahsedilmektedir, veya kendileri hakkındaki bilgilerimiz, yalnızca isimlerinden ve iman konusundaki görüşlerinden ibarettir. O halde Mürctie'nin, Cehmiyye gibi, tamamen 'buharlaşmış' olduğunu söyleyemeyiz. Fakat Mürctî olarak bilinen kişiler İslam doktrininin gelişmesinde çok az katkısı olan kişilerdir. Tarihsel gelişme fikrini benimsemiş batılı araştırmacı, irca fikrini benimseyen bazı insanların İslam düşüncesinin gelişmesinde katkıları olduğuna ikna olmuş durumdadır. Aslında Ebu Hanife çapındaki bir şahsiyetin eseri incelendiğinde İslam düşüncesine yaptığı katkıyı kabullenmekten başka bir yol da yoktur.

Haricilik, Şia ve Mu'tezile gibi başka mezhep ya da mezhep grupları (sect-groups) bu bağlamda ele alınabilir ve iddia edilebilir ki, bu mezhepler Bağdadi ve Şehristânî'nin kendilerine atfettikleri kimliği ancak tedrici bir süreç sonunda kazanabilmiştir. Bu noktada, ancak ulaşılan genel sonuçlardan bahsedebilecek zamanım kaldı. Bu da şudur: ilk dönem müslüman müelliflerin eserlerindeki mezheplerle ilgili verilen bilgiler bir entelektüel ya da dini bir hareketin gelişim seyrini anlatan objektif malumat değildir. Aksine bu eserlerde adı geçen mezheplerin sapık olduğunu ortaya koymak için verilen bilgiler, neticede, dolaylı olarak, Sünnî İslam'ın ne kadar da doğru olduğunu ispat için kullanılmaktadır. Buna paralel bir başka sonuç da şudur: İslam düşüncesinin ilk dönemini açıklamaya yönelik her

hangi bir modern teşebbüs, ilk dönem eserlerinde mezheplerle ilgili verilen genel malumatlara değil, daha çok bu mezheplerin önde gelen bazı şahsiyetleriyle ilgili verilen bilgilere dayanmalıdır.

