



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 15

Sayı 2

Temmuz-Aralık 2015

T. C.  
**ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**2015 (15/2) Temmuz-Aralık**  
ISSN: 1303-3670

**Sahibi**

Prof. Dr. Ali Osman Ateş (Dekan), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

**Yayın Kurulu**

Prof. Dr. Hasan Kayıklık (Başkan), *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi*

Doç. Dr. Bekir Tatlı, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.* - Doç. Dr. Nuran Öztürk, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.*  
Doç. Dr. Yusuf Gökalp, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.* - Yrd. Doç. Dr. Tuğrul Yürük, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.*  
Okt. Şenel Durmaz, *Ç.Ü. İlahiyat F.- Arş. Gör.* Ahmet Rifat Geçioğlu, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.*

**Yabancı Dil Editörleri**

Okt. Şenel Durmaz- Arş. Gör. Ahmet Rifat Geçioğlu

**Redaksiyon ve Dizgi**

Doç. Dr. Bekir Tatlı, Suat Aslan

Dergimizin Yer Aldığı Bazı Veri Tabanları



**Yazışma Adresi**

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Balcı Kampüsü, 01330 Sarıçam/Adana

**ilahiyatdergi@gmail.com**

Makalelerin bilim, dil ve hukuk bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

**Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi** hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.

Yayın tarihi: Aralık 2015

Ç.Ü. İlahiyat Eğitimi Destekleme ve Geliştirme Derneği tarafından yayımlanmıştır.

### **Danışma Kurulu**

Prof. Dr. Abdülkerim Bahadır, Necmettin Erbakan Üniv.

Prof. Dr. Adnan Demircan, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Adnan Koşum, Süleyman Demirel Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet İnam, Orta Doğu Üniversitesi

Prof. Dr. Bilâl Kemikli, Dumlupınar Üniversitesi

Prof. Dr. Halis Albayrak, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Hasan Onat, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Kamil Çakın, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Ali Kirman, Sütçü İmam Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Yeditepe Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Evkuran, Hitit Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa Ünal, Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Zeki Salih Zengin, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

**Bu Sayının Hakemleri**

(Hakemlerin isimleri unvan gözetilmeden harf sırasına göre dizilmiştir.)

Doç. Dr. Abdullah Özbolat, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Ahmet Hakkı Turabi, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Yrd. Doç. Dr. Ali Bayer, *Karamanoğlu Mehmetbey Ü. İslâmî İlimler Fakültesi.*

Prof. Dr. Ali İsra Güngör, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Arif Ulu, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Asım Yapıcı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Yrd. Doç. Dr. Bayram Polat, *Niğde Üniversitesi Eğitim Fakültesi.*

Doç. Dr. Bekir Tatlı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Celalettin Çelik, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Yrd. Doç. Dr. Hakan Uğur, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Hayri Kaplan, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur, *Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Yrd. Doç. Dr. İbrahim Kaplan, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. İsmail Şık, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Kemal Polat, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Münir Yıldırım, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Talat Sakallı, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Temel Yeşilyurt, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Zeki Salih Zengin, *Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi.*

# İÇİNDEKİLER

## • MAKALELER / ARTICLES

### **Huriye MARTI – Ahmet ÜRKMEZ**

---

XVI. Asır Osmanlısında Bir Âlimin Kaleminden Siyaset Eleştirisi: Birgivi ve “Zühru’l-Mülûk” Adlı Eserinin Tercümesi ..... 1

A Political Criticism of a Scholar in XVIth Century Ottoman Period: Birgiwi and Translation of “Zuhr Al-Muluk”

### **Nail KARAGÖZ**

---

Hanefî-Mâtürîdî Düşünce Akımında İsbat-ı Vâcibe ve İlahî Sıfatlara Yönelik İstidlâller ..... 29

Inferences Towards God’s Prove And Divine Titles in Hanafi-Maturidian Thought

### **Arif DEMİR**

---

İlk Mutasavvıfların Musiki Anlayışları ..... 65

Musical Understandings of Early Sufis

### **Mustafa BAŞ**

---

Kıpti Kaynaklarında İznik Konsiline Götüren Süreç ve Arius ..... 89

Arius, and the Events Leading to Council of Nicaea in Coptic Resources

### **Naile BALTACI**

---

Ebû Sa’îd el-Harrâz ve Üç El Yazma Eseri: Kitâbü’l-Keşf ve’l-Beyân, Kitâbü’l-Ferâğ, Kitâbü’l-Hakâik ..... 103

Abû Sa’îd al-Kharrâz and His Three Manuscripts Kitâb al-Kashf wa’l-Bayân, Kitâb al-Ferâgh, Kitâb al-Haqâiq

### **Yasemin GÜLEÇ**

---

Ergenlik ve Gençlik Döneminde Kadına Şiddete Karşı Dinî-Ahlakî- Sosyal Bir Model Denemesi ..... 123

During the Period of Adolescence and Youth Violence Against Women a Model Essay of Religious-Moral- Social

## **Adem ÇİMEN**

---

Ceza İnfaz Kurumlarında Sosyalleşme ve İslah İlişkisi ..... 159  
Relation Between Socialization and Rehabilitation in Prisons

## **Elife YETER**

---

Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadının Özneliği ve Din..... 189  
The Subjectivity Of Female in The Context of Social Gender

## • **ÇEVİRİ / TRANSLATION**

### **John L. ESPOSITO - Çev. M. Ali KİRMAN**

---

Seküler Yolda Geri Adım: İslam Dünyasında Demokrasi- Sekülerizm  
Tartışması ..... 211  
Retreat from the Secular Path: The Democracy-Secularism Debate in the  
Muslim World

## • **KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS**

### **Tuğba YILDIZBAKAN**

---

Emanet Ahlakı- Türk Ahlak Felsefesine Giriş (Süleyman Dönmez)..... 241

### **Şadiye KORKMAZ**

---

Eğitim Felsefesi (Hilmi Ziya Ülken) ..... 245

### **Ömer Faruk IŞIKLI**

---

Hapsedilme, İyileştirme ve Yeniden Suç İşleme (Şükrü BİLGİÇ) ..... 253

# XVI. Asır Osmanlısında Bir Âlimin Kaleminden Siyaset Eleştirisi: Birgivî ve “Zühru’l-Mülûk” Adlı Eserinin Tercümesi

Doç. Dr. Huriye MARTI\*

Yrd. Doç. Dr. Ahmed ÜRKMEZ\*\*

---

**Atıf / ©-** Martı, H-Ürkmez, A. (2015). XVI. Asır Osmanlısında Bir Âlimin Kaleminden Siyaset Eleştirisi: Birgivî ve “Zühru’l-Mülûk” Adlı Eserinin Tercümesi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2), 1-28.

**Öz-** *Birgivî Mehmed Efendi, ilim ve kültür hayatımızda müderrisliği, vaizliği, müellifliği ve mütefekkirliği ile derin izler bırakmış bir isimdir. Gerek kassam-ı askeri olarak görev yaptığı yıllarda, gerekse II. Selim’in hocası Ataullah Efendi ile dostluğunun ilerlediği dönemde idari kadroları yakından tanıma fırsatı bulunan bu Osmanlı âlimi, siyasete yönelik düşünce, telkin ve eleştirilerine bigâne kalınamayacak bir şahsiyettir. Zira Birgivî, ‘iyiliği emredip kötülükten sakındırma’ prensibi etrafında şekillenen hayatı boyunca, her alanda olduğu gibi idarecilik hakkında da tavizsin bir dille konuşmaktan ve yazmaktan geri durmamıştır. Bu makale onun siyasete dair görüşlerini, siyasilere yönelik eleştiri ve tavsiyelerini, bu bağlamda da konu hakkında kaleme aldığı Zühru’l-Mülûk isimli risalesini incelemektedir.*

**Anahtar sözcükler-** *Osmanlı, Birgivî, siyaset, idare, Zühru’l-Mülûk*

§§§

---

Makalenin gelişi: 17.06.2015; Yayına kabul tarihi: 09.12.2015

\* NEÜ, İlahiyat Fakültesi, Hadis Bilim Dalı öğretim üyesi, huriyemarti@gmail.com

\*\* Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Bilim Dalı öğretim üyesi, e-posta: ahurkmez@hotmail.com

## Giriş

Ahlâk ve fikhın siyasetle, dolayısıyla halkın yönetimiyle ve kamuo-  
luşumuyla olan içsel bağlantısı, Osmanlı idaresinin asırlar boyunca bu  
alanlarda eser veren ulema ile sıkı bir ilişki geliştirmesine sebep olmuştur.  
Osmanlı'da ihtişamın çözülmeye yüz tuttuğu dönemde müderris olarak  
görev yapan Birgivî Mehmed Efendi (ö. 981/1573) de Ehl-i Sünnet üst  
başlığı altında Hanefî-Mâtürîdî bir yapılanmayı besleyen bu ilim adamlarından birisidir.<sup>1</sup> Gerek *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* gibi bir ahlâk klasiğinin müellifi olmasıyla, gerekse fikir dünyasının meşruiyet zemini olarak Hanefî mezhebini seçmesiyle Birgivî Mehmed Efendi, siyasî kadroların, düşünce, telkin ve eleştirilerine bigâne kalamayacakları bir şahsiyettir. Doğruyu söylemek gerekirse, Birgivî'nin 'iyiliği emredip kötülükten sakındırma' prensibi etrafında şekillenen ilmî ve sosyal hayatını uzaktan izlemek; ısrarlı ve ilkeli, mütevazı ve tavizsiz bir üslupla dillendirdiği eleştirilerini duymazdan gelmek pek de mümkün görünmemektedir.

Anlaşıldığı üzere, Mehmed Efendi, hayata eleştirel bakan ve doğruyu seslendirmekten çekinmeyen tavrı ile tanınan bir âlimdir.<sup>2</sup> Onun bu tavrının salt dinî endişelerden mi kaynaklandığı, yoksa ilmî/entelektüel bir çabanın sonucu mu olduğu ve hatta sultandan başlamak üzere idarî ve

<sup>1</sup> Birgivî'nin hayatı ve eserleri için bkz. Ali b. Bâlî, *el-İkdü'l-Manzûm fî Zikri Efâdili'r-Rûm*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Böl., no: 4597, vr. 82a; Cenâbî Mustafa Efendi, *el-Aylemü'z-Zâhir fî Ahvâli'l-Evâil ve'l-Evâhir*, Nuruosmaniye Ktp., no: 3100, vr. II/425a; Atâî, Nev'îzâde, *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti's-Şekâik*, haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul 1989, s. 179; Peçevî, İbrahim, *Târîh-i Peçevî*, I-II, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1283, I/467; Şemseddin Sami, *Kâmûsu'l-A'lâm*, I-VI, Mihran Matbaası, İstanbul 1306, II/1284; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî yahud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye*, I-IV, İstanbul 1971, IV/121; Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, Meral Yay., İstanbul 1972, I/284; Arslan, A. Turan, *İmam Birgivî, Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1992; Yüksel, Emrullah, "Birgivî", *DİA*, VI/191-194; Martı, Huriye, *Birgivî Mehmed Efendi (Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği)*, TDV Yay., Ankara 2008; Yüksel, Emrullah, *Mehmet Birgivî'nin Dini ve Siyasi Görüşleri*, TDV Yay., Ankara 2011.

<sup>2</sup> "Din konusunda tavizsiz, şeriata sınıksız bağlı, devamlı doğruyu söyleyen, Allah yolunda kimsenin kınamasından çekinmeyen, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerde bulunurken muhatabı sultan bile olsa şedîd davranan, kalbi kavî, lisanı güçlü bir kimse idi." (Cenâbî, *el-Aylemü'z-Zâhir*, II/425a); "Her mekânda hakkı dile getirir, şeriat-ı şerîfeye aykırı davranana kim olursa olsun karşı çıkar, mertebesinin yüksekliği ve mevkiinin yüceliği sebebiyle kimseden korkmazdı." (Ali b. Bâlî, *el-İkdü'l-Manzûm*, vr. 82b); "A'lem ve hadîd idi." (Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV/121); "Fikrini bi-pervâ beyan etmekten çekinmez ve bu bâbda biraz ziyade ileriye gidip fevkalâde bir taassup iltizam eder idi." (Şemseddin Sami, *Kâmûsu'l-A'lâm*, II/1284)



hukukî kadrolara yönelik eleştirileri dikkate alındığında, siyasî bir yönünün olup olmadığı sorgulanabilir. Ancak bu noktada dikkatten kaçırılmaması gereken husus, Birgivî ile neredeyse özdeşleşen eleştirilerin belirli bir zümreyi hedef almadığı; mahalle camiinin hatibinden<sup>3</sup> kasabanın subaşısına,<sup>4</sup> Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa'dan Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'ye,<sup>5</sup> sûfilerden vezirlere, imamlardan müezzinlere, hâkimlerden müderislerle, seçkinlerden halka uzanan geniş bir yelpaze oluşturduğudur.<sup>6</sup> Zira Birgivî'ye göre, şahit olduğu aksaklıkları uyarmak her Müslüman'a farzdır<sup>7</sup> ve utanıp çekinerek emir bi'l-ma'rûf ilkesini yerine getirmemek acizlik anlamına gelmektedir.<sup>8</sup> Kendisini daima irşat ile yükümlü gören yapısının bazen rahatsızlık oluşturduğundan şikâyetçi olsa da,<sup>9</sup> Birgivî'nin siyasete bakışının ve siyasîlerle diyalogunun da "uyarı" merkezli geliştiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Birgivî'nin siyaset konusunda yazdıklarını bir araya getirmek, onu farklı bir açıdan yeniden okumakla sınırlı değildir. Belki daha çok, Kânûnî dönemi İstanbul'unda tamamladığı başarılı bir tahsil hayatının ardından idarî kadrolarda yükselmek yerine Birgi gibi bir Anadolu kasabasında

<sup>3</sup> "Hatibimize ne hutbe okumağı öğredebildik teğannîden ve lahnden kesdiremedik ve ne ef'âlin muntazam idebildik." Birgivî, *Mektûb*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar Böl., no: 1269, vr. 230b.

<sup>4</sup> "Bu fakîr bir çâvuş çağırub 'Paşa'ya var. Bazı kelâmımız var. Ânlara söylemek isteriz izin verilerse varalum' deyû gönderdim. 'No'la gelsün' demişler. Varub bu fesâdları beyân itdik." Birgivî, *Mektûb*, vr. 231a.

<sup>5</sup> "Bu (es-Seyfû's-Sârim), vasiyetsiz veya belli bir ölüme bağlı olmaksızın para vakfında bulunmanın geçersizliğini ispatlamak üzere yazılan bir risaledir. Zira bu tür vakfın geçerli olduğu konusunda zamanımızın müftüsü Ebussuûd, bir risale yazmış ve pek çok hataya düşmüştür... Bildiğini gizleyen başına gelen ceza ve lânetten korktuğum için, kalemler ve dille bu kötülüğe engel olma görevi bana düşüyor." (Birgivî, *es-Seyfû's-Sârim*, Süleymaniye Ktp., Dügümlü Baba Böl., no: 449, vr. 120b-121a)

<sup>6</sup> Birgivî'nin hukukî, sosyal ve dinî yapıya yönelik eleştirileri ve çözüm önerileri hakkında bkz. Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, s. 129 vd.

<sup>7</sup> Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 24.

<sup>8</sup> Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 64.

<sup>9</sup> "Bid'at ve fisk ehli, Allah Teâlâ'nın ve Rasûlünün hidayet dolu yolunu izleyeni hakir görmekte, bu kişi onların arasında garip kalmaktadır. Günümüzde de müşahede ettiğimiz üzere, bu yolu canlı tutmak ve buna uygun davranmak istemesinden dolayı hiç kimse ondan hoşlanmamakta, hepsi ona eziyet etmekte ve düşmanca tavır almaktadır. Bu durumun sebebi, bahsettiğimiz kimsenin tuttuğu yolun, onların yoluna aykırı olması, gayesinin onların gayesi ile çatışması ve onların yapageldiklerini tasvip etmemesidir." (Birgivî, *Risâle fî'z-Zikri'l-Cehrî*, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa Böl., no: 771, vr. 29a).

dâruhladîs şeyhi olarak görev yapmayı tercih eden bir Osmanlı âliminin endişelerini ya da hedeflerini açığa çıkarmakla alâkalı bir çabadır. Zira siyaset hakkında konuşurken, sadece 'idareci olmak'la ilgili nasları ve âlimlere ait kanaatleri nakletmekle yetinmeyen Mehmed Efendi, hem dile getirdiği şahsî görüşleriyle, hem de söz konusu nakilleri yerleştiği bağlam ile kendisine ve dönemine ait ipuçları sunmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada öncelikle onun hayat hikâyesinde siyasetin ve siyasîlerin durduğu yere kısaca göz atılacak, ardından bu konuda kaleme aldıkları irdelenecek, son olarak da âdil sultana övgüleri ve zalim sultana yergileri içeren Zuhru'l-Mülûk isimli risalesi değerlendirilecektir.

### I- Birgivi'nin Hayatında Devlet Hizmeti

Birgivi Mehmed Efendi, tahsil döneminin son basamağında Kızıl Molla yahut da Kızıl Abdurrahman Efendi lâkaplarıyla tanınan Abdurrahman bin Seydî Ali Efendi'nin (ö. 983/1575) talebesi olmuştur.<sup>10</sup> Onun Abdurrahman Efendi'den icazet alarak mülâzım (stajyer)<sup>11</sup> olması ve ihtisasını onun yanında tamamlaması,<sup>12</sup> ilmiye sınıfı içinde ve idarî kadrolar karşısında prestij sahibi bir hocanın desteği ile müderrislik hayatına başlaması anlamına gelmektedir.

Birgivi, mülâzemet sonrası İstanbul'daki bazı medreselerde müderrislik yapmış,<sup>13</sup> kısa süre sonra ise, hocası Abdurrahman Efendi'nin yönlendirmesiyle hayatının ilk ve son memuriyetine başlayarak, Edirne'de kassâm-ı askerî<sup>14</sup> olarak görev almıştır.<sup>15</sup> Hocasının Rumeli Kazaskerliği

---

<sup>10</sup> Bu tanınmış şahsiyet Amasyalı olup, büyük şehirlerde müderrislik yaptıktan sonra Halep, Bursa, Edirne, Kahire ve Mekke'de kadılık görevinde bulunmuş (Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, s. 230-231; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, III/312) ve nihayet iki defa Rumeli Kazaskerliği yapmıştır. (Meşrebzâde Mehmed Şem'î, *Îlâveli Es-mâru't-Tevârih*, İstanbul 1295, s. 166.)

<sup>11</sup> Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, MEB Yayınları, İstanbul 1983, II/611-612.

<sup>12</sup> Ali b. Bâlî, *el-İkdü'l-Manzûm*, 82a; Cenâbî, *el-Aylemü'z-Zâhir*, II/425a; Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, s. 179; Peçevî, *Târîh-i Peçevî*, I/467; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I/284; Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Karesi Meşâhîri*, Karesi 1342, I/8-9.

<sup>13</sup> Bkz. Cenâbî, *el-Aylemü'z-Zâhir*, II/425a; Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, s. 179; Şemseddin Sami, *Kâmûsu'l-A'lâm*, II/1284; Atsız, Nihal, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmed Efendi Bibliyografyası*, Süleymaniye Kütüphanesi Yay., MEB Basımevi, İstanbul 1966, s. 1; Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhîri*, I/9.

<sup>14</sup> *Kassâm-ı askerî*, Yeniçeri Ocağı mensuplarından birisinin vefat etmesiyle, ardında bıraktığı malların resmî işlemler sayesinde şeriata uygun biçimde varislerine pay-

vazifesini birinci defa yürüttüğü 958-964/1551-1557 tarihleri arasında dört yıl boyunca kassâm olan Birgivî Mehmed Efendi için ilimle geçen nice yıldan sonra, bu resmî görevin farklı bir tecrübe olduğu söylenebilir. Zira kassâmlık, hem idarî hem de askerî kadrolar ile dirsek temasını gerektirmekte, dolayısıyla devlet kademelerinde sistemin nasıl işlediği konusunda bilgi sahibi olma fırsatı tanımaktadır.

Hataya müsamaha göstermeyen sert mizacı Mehmed Efendi'nin bu görevi daha fazla yürütmesine engel olmuş olmalı ki, kassâm-ı askerîlikten ayrılmış, bir daha devlet memurluğunda bulunmamış hatta evlâtlarına resmî görev almaktan kaçınmalarını vasiyet etmiştir: “*Ve ehlime ve evlâdıma vasiyyetim oldur ki, dânişmend olub medreseye varmayalar, kazasker kapusına mülâzemet itmeyeler ve kadı ve bey kapusına ihtiyârlarıyla varmayalar. Allah Teâlâ'ya tevekkül idüb, ilm-i nâfi' tahsiline ve neşrine ve takvâya meşgul olub helâlden sevk olunandan kaçmayalar. Kimseden mal ve cihet ve mansıb talep etmeyeler.*”<sup>16</sup>

Aslında tahsil hayatı sırasında kendisinin de dânişmendlik ve mülâzımlık yaptığı dikkate alınırsa, Birgivî'nin bu cümleleri, hayatın olumsuzluklarına karşı evlâtlarını muhafaza etmeye çalışarak onları haysiyetli ve dindar ilim adamları olmaya yönlendiren bir babanın uyarıları sadedinde okunabilir. Daha sonra İstanbul'a gelen Birgivî, bir aile geleneği olması hasebiyle<sup>17</sup> Bayrâmiye yoluna intisap ederek Şeyh Abdullah Karamânî'ye (ö. 972/1564) mürid olmuştur.<sup>18</sup> Bu noktada muasırı Ali b. Bâlî'nin (ö. 992/1584), onun, zühd ve salâh arzusunun ağır basması sonucu şüphelerin verdiği daralmışlıktan seyr u sülûkün rahatlığına yöneldiğini belirtmesi<sup>19</sup> dikkat çekicidir.

---

laştırılması ile meşgul olan heyetteki şer'î memura verilen isimdir. Kazasker tarafından görevlendirilen bu memurun yaptığı işleme *kısmet-i askeriyye* denilmektedir. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilâtı*, TTK Yay., Ankara 1984, s. 121-125; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II/210)

<sup>15</sup> Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, s. 180.

<sup>16</sup> Birgivî, *Risâle-i Birgivî (Vasiyetnâme)*, Konya Yusuf Ağa Ktp., no: 33, vr. 31b.

<sup>17</sup> Bkz. Lekesiz, *Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri*, s. 28-29; Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, s. 28-30.

<sup>18</sup> Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, s. 180; Muallim Nâci, *Esâmî*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1308, s. 83; Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, II/1284; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV/121; Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhiri*, I/9.

<sup>19</sup> Ali b. Bâlî, *el-İkdu'l-Manzûm*, vr. 82a.

Memuriyet esnasında ne yaşadı bilinmez ama, sanki Mehmed Efendi bu tecrübeyi hayatından tamamen silmek ister ve kassâmlıktan kazandığı dört bin dirhemi sahiplerine iade etmek üzere Edirne'ye geri döner. Câmi-i Atfık'te oturup kendisinden kısmet ücreti aldığı her kim varsa gelmesini isteyerek etrafa nidalar ettirir ve gelenlere defter mucibince paralarını iade ederek helâlleşir. Gelmeyenlerin hakkını ise şehrin fakirlerine dağıtır.<sup>20</sup> Elbette devlet hizmeti sonucu elde ettiği meşru kazancı bu şekilde geri dağıtmasının, bir sufinin dünyalıktan arınma isteğini sembolize ettiği düşünülebilir. Ancak kanaatimizce bu tavrın altında Mehmed Efendi'nin, sistemin işleyişi hakkındaki endişeleri ve güvensizliği okunmaktadır. Nitekim tedris ve telif hayatına dönüp kalemi eline aldığı anda rahatsızlığını yüksek sesle dile getirecek ve üst düzey yetkililer de dâhil olmak üzere gereken mercileri uyacaktır.

Birgivî Mehmed Efendi, İstanbul'a dönüşünden ve tasavvufa intisabından sonra *bi'l-küllüyye derslerden ferâğına rızâ vormeyüb ifâde-i fûnûn-ı nâfia ile iştiğâlini emreden şeyhi Abdullah Karamânî'nin bizzat yönlendirmesi ile yeniden ilim hayatına atılmıştır.*<sup>21</sup> Sultan II. Selim'in hocası Atâullah Efendi (ö. 979/1571)<sup>22</sup> ile olan dostluğunun ilerlemesi, Birgivî'nin hayatında bir başka dönüm noktasını teşkil etmektedir. Atâullah Efendi, memleketi olan Birgi'de yaptırdığı yeni medresenin başına geçmesini Mehmed Efendi'den rica etmiş,<sup>23</sup> bu teklifi kabul eden Mehmed Efendi yevmî 60 akçe ile tayin olunduğu<sup>24</sup> Birgi dâru'l-hadîsinde ömrünün sonuna

<sup>20</sup> Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, s. 180; Ayvansarâyî, *Mecmûa-i Tevârih*, s. 16; Cenâbî, *el-Aylemü'z-Zâhir*, II/425a; Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ahak*, Hazırlayan: Orhan Şaik Gökyay, MEB Yay., İstanbul 1993, s. 104; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I/284; Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhîri*, I/9.

<sup>21</sup> Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, s. 180, Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV/121; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I/284-285.

<sup>22</sup> Birgi'de doğan Atâullah Ahmed Efendi, başarılı bir tahsil hayatından sonra Birgi ve İstanbul da dâhil olmak üzere farklı şehirlerde müderrislik yapmış, Manisa'da Şehzade Selim'in hocalığına tayin edilmiş, şehzadenin sultan olması ile de nüfuzu artarak şöhret kazanmıştır. (Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, s. 149-151.)

<sup>23</sup> Ali b. Bâlî, *el-Ikdü'l-Manzûm*, 82a-82b; Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, s. 180; Peçevî, İbrahim, *Târîh-i Peçevî*, I-II, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1283, I/467; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV/121; Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhîri*, I/9.

<sup>24</sup> Baltacı, Cahit, *15 ve 16. Asırlarda Osmanlı Medreseleri (Teşkilât, Tarih)*, İrfan Matbaası, İstanbul 1976, s. 584. Semâniye medreselerinde bile müderrislere yevmî 50 akçe ödenip, ancak Süleymâniye müderrisleri 60 akçe alabilirken, Birgivî Mehmed Efendi'ye tahsis olunan bu yüksek maaşın, Atâullah Efendi'nin kendisini ne kadar takdir ettiğinin açık bir ifadesi olduğu belirtilmektedir. (Bkz. Lekesiz, *Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri*, s. 47)

kadar ilim ve irşat ile meşgul olmuş, hatta bu nedenle de aslen Balıkesirli olmasına rağmen Birgili/Birgivi diye anılmıştır.

## II- Birgivi'nin Siyasete ve Siyasilere Dair Düşünceleri

Osmanlı ilim geleneğinde medrese tahsilinin ardından en alt dereceli kadılıklardan başlamak üzere idarî bir mevkie geçmek, çoğunluğun tercih ettiği bir âdettir.<sup>25</sup> Gerek hocası Abdurrahman Efendi'nin, gerekse dostu hâce-i sultânî Atâullah Efendi'nin desteği ile ilmî ve idarî kadrolarda yükselmesi zor görünmeyen Birgivi'nin,<sup>26</sup> tercihini bu yönde kullanmayarak, asude bir Anadolu kasabasında hayatının en verimli çağlarını geçirmesi, onun siyasetle arasına koyduğu mesafeyi gösterir niteliktedir. Aslında onun kanaatine göre böyle bir mesafe zaten ilim adamı olmanın gereğidir: *"Âlim, idarecilerle sıkı fıkı olmaktan sakınan, onların dünyasından uzak duran, vakıf malı almaktan çekinen, Allah'ın kendi kısmetine takdir ettiği kadarına kanaat gösterip, daha fazlasını istemeyerek mal toplama hevesinde olmayan ve insanların elindeki nimetlere tamah etmeyen kişidir."*<sup>27</sup> Mehmed Efendi, bir âlimi idealize ederken, yöneticiden korkmaksızın onun karşısında acı da olsa gerçeği söyleyebilen, kendi menfaatini gözeterek doğruları çarpıtmayan, sultan ile hasmı arasında bile hakka riayet ederek hüküm verip, idareciden yana meyletmeyen bir şahsiyet portresi çizer. Öyle ki, sultan ile halk yahut da zengin ile fakir, âlimin gözünde insanlık onuru bakımından eşit olmalı, zengine zenginliğinden dolayı, makam sahibine de makamından ötürü tevazu göstermeyip, aksine tevazuunu ancak Allah Teâlâ'nın rızası için izhar etmelidir.<sup>28</sup>

Birgivi'nin hayatına baktığımızda, yazdıkları ile çelişmeyen bir tutum sergilediğini ve en yakınındakilerden başlamak üzere yönetici vasfına sahip kimseleri uyararak doğruya davet ettiğini görürüz. Bu bağlamda karşımıza çıkan ilk isim, Birgi paşasıdır. Paşanın kontrol gücüne sahip olmadığından yakınan Birgivi, Atâullah Efendi'ye yazdığı bir mektubunda,

<sup>25</sup> Bu konuda yapılmış araştırmalar ve etkileyici sonuçları için bkz. Unan, Fahri, "Medrese-Yönetim İlişkileri ve Osmanlı Medreselerinin İlmî Performansı Meselesi", *VII. Osmanlı Sempozyumu*, Söğüt, Eylül 1992, ss. 13-23, s. 20-21.

<sup>26</sup> Osmanlı'da padişah hocalarının elinde bulunan imtiyaz ve yetkiler için bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmî Teşkilâtı*, s. 145.

<sup>27</sup> Birgivi, *Nûru'l-Ahyâ ve Tuhfetü'l-Emvât*, Beyazıt Ktp., Ali Emîrî, Arabî Böl., no: 786, vr. 69a-69b.

<sup>28</sup> Birgivi, *Nûru'l-Ahyâ ve Tuhfetü'l-Emvât*, vr. 69a-69b.

kutlama yapmak adına kasabada huzursuzluk çıkaran çeteler hakkında paşa ile görüşmesini şöyle anlatır: *“Birkaç kâfir Müslüman olmuş, pes donanma ideriz deyû her taraftan âlet-i harb ü lehv ile kimesneler cem’ oldılar. Ma’lûm-ı şerîfdir ki bu makûle nesne âdeten fesâddan hâlî olmaz. Ve dahî celeb tâifesi âlet-i lehv ile bâzârda gezüb kimini döğüb ve kiminün esvâbını gasb idüb çokca fesâd eylediler. Bu fakîr bir çâvuşu çağırub ‘Paşaya var. Bazı kelâmımız var. Ânlara söylemek isteriz izin verirler ise varulum’ deyû gönderdim. ‘N’ola gelsün’ demişler. Varub bu fesâdları beyân itdik. Didiler kim ‘donanma men’ine kâdir değiliz. Ammâ âlet-i lehvi men’ idelim, cüz’idir’ deyüb hemân çâvuşlara ısmarladı. ‘Her kimin elinde âlet-i lehv görürsenüz fadın.’<sup>29</sup> Ânlar dahî bir ikisini fadmışlar. Hemân sebep bu olmuş. Paşa sözünü tenfize kâdir değil. Ancak zulüm def’ eylemek şânından değil.”<sup>30</sup>*

Diğer yandan Birgivî, kişisel dostluğunu bir tarafa koyarak, Atâullah Efendi’yi de tutum ve davranışları hakkında ciddi biçimde eleştirir. Meşihâti ve sadrazamlığı ilgilendiren meselelere müdahale etmesi yüzünden rahatsızlığa sebep olan<sup>31</sup> Atâullah Efendi’ye bir anlamda sınırlarını bilmesi gerektiğini hatırlatan Birgivî şunları söylemektedir: *“Ve dahî, sizlerin, kudât ve ümerâ umûruna tasaddî itdüğünüzden bu fakîr hiç fâide anlamaz. Eğer dünyevî ve eğer uhrevî, belki iki cihetten zarar anlarız... İmdi sizden mercüvv olan oldur ki, cümleden el çeküb, kapunuz bekidüb gelenlere; ‘Biz sâhib-i emr değiliz. Beğler, sipâhîler ise anlar için vezîr nasb olunmuşdur. Kudât ve müderrisîn ise, ânlr için kazaskerler vaz’ olunmuşdur. Havâdis istiftâsı için müftî vaz’ olunmuşdur. Bizim bunlardan biri vazîfemiz değildir.’ deyu red idesiz. Pâdişâh hazretine da’vet olundukda; varub düşdüğüne göre, bazı emr-i ma’rûf ve nehy-i münker söylemek üzre kasr idesiz. Kendü nefsiniz islâhına meşgûl olub, bakıyye-i ömrünüzü halvet ve tâatta geçiresiz. Dünyâyâ bir dahî gelmezsiniz ki, tâ o vakit tezevvüd idesiz. Ehlin ve ıyâlin dünyâsı için dîninizi yıkmayasız, ecnebîler kande kaldı! Bu nasihati kabûl iderseniz dîniniz ma’mûr olduğundan mâ’adâ, dünyânız dahî ma’mûr olur. Vezîr dahî muhabbet ider. Zîrâ şirketten kurtulur, istiklâl hâsıl olur.”<sup>32</sup>*

<sup>29</sup> Fadın: Kırın.

<sup>30</sup> Birgivî, *Mektûb*, vr. 230b-231a.

<sup>31</sup> Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, I-IV, TTK Yay., 4. Baskı, Ankara 1983, III (1)/2; Baysun, Cavid, “Ebüssu’ûd”, *JA*, IV/93.

<sup>32</sup> Birgivî, *Mektûb*, vr. 230a.

Birgivî, telif ettiği eserlerde de yönetim mesuliyetini üstlenen kişilere yönelik nasihatlerde bulunmaktadır. Sözelimi Atâullah Efendi'nin ricasıyla kaleme aldığı *Cilâü'l-Kulûb* adlı risalenin üçüncü bölümü, hâce-i sultânîye özel görünse de aslında onun şahsında bütün siyâsileri muhatap alan tavsiyelerden oluşmaktadır. Atâullah Efendi'den öncelikle tevazu ve merhameti elden bırakmamasını isteyen Birgivî, herkesin çoban olduğunu ve raiyetinden mesul bulunduğunu hatırlatarak evlâdını, ezvâcını, köle, cariyeye ve hizmetçilerini düzenli denetleyip, görünüşte iyi hal üzere olmalarına aldanmamasını öğütlemekte, bilhassa rüşvete bulaşma ihtimali yüksek olan kethüdâ ve alım-satım memurlarını dikkatle izlemesini salık vermektedir.

Âmirin, memurlarının ahlâkî durumundan da sorumlu olduğunu belirten Birgivî'nin, köle olsun ücretli işçi olsun güzel yüzlü ve dikkat çekici olan erkekleri sapkınlıklara yol açabileceği için yanında çalıştırmaması, mümkün olduğunca namuslarını korumaları ve gözlerini haramdan sakınmaları için cariyeye ve hâdimlerini evlendirmesi hususunda Atâullah Efendi'yi uyarması dikkat çekicidir.

Diğer yandan idareci, töhmete yol açacak davranışları azaltmalıdır ki, bunların başında yakınları dışındaki kimselerden hediyeye kabul etmesi gelir. Mehmed Efendi'nin ifadesiyle bu, 'üstü kapalı rüşvet'tir. Laf taşıyanlara kulak asmaması, aşırı sevgi gösterisinde bulunan riyakârlara aldanmaması, kimden gelirse gelsin acı da olsa doğruyu kabul edip uyarıları dikkate alması, gurur ve kibirden uzak durması, tavsiyelerin devamında yer almaktadır.

Sonuçta idareci, bulunduğu makamın yüceliğine aldanmaksızın kendi eksiklerini görmesini bilmeli, Allah'a yalvarıp af, afiyet, rıza, tevfiik ve istikamet dilemeli, Allah'ın nimetlerine kendi kazancı ile değil, O'nun lütfu ile kavuştuğunu kabul edip, bütün işlerini 'gaybı ve görünüp duranı bilen'e havale etmeli, fazlını dileyerek O'na dayanmalıdır.<sup>33</sup>

Görüşlerini sadece kaleme almakla yetinmeyerek, hayatının son dönemlerinde bizzat Birgi'den İstanbul'a gelen Birgivî, dönemin dirayetli sadrazamı Sokullu Mehmed Paşa (ö. 987/1579) ile görüşmüştür.<sup>34</sup> Birgivî'nin başeseri *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'nin yazımından haberdar

<sup>33</sup> Birgivî, *Cilâü'l-Kulûb*, vr. 24b-26a.

<sup>34</sup> Peçevî, *Târîh-i Peçevî*, I/467; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV/121; Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhîri*, I/10.

olan sadrazam, muhtemelen aynı protokolün insanları olarak Atâullah Efendi vasıtasıyla da Birgivî'ye yabancı değildir. Bu meşhur görüşmede, *mücerred ihyâ-i dîn-i mübîn ve icrâ-i şer'-i Seyyidi'l-mürselîn için* yola çıkan Birgivî Mehmed Efendi, *def'-i mezâlim ve neşr-i merâhim bâbında kelimât eylemiş* ve Atâî'nin (ö. 1045/1635) ifadesine göre, mülâkatın etkili olduğu müşahede edilmiştir.<sup>35</sup>

İlim ve irfan sahiplerini himayeden geri durmayan Sokullu Mehmet Paşa için, böyle bir ziyaret anlamlıdır. Zira dönemin tarihçisi Ali b. Bâlî, Birgivî'nin memlekette yaşanan sıkıntıların engellenmesi yönünde bilmiş kılıçlardan daha keskin bir dille konuşup, görüşme boyunca eşsiz öğütlerde bulunduğunu söyler. Yine de onun gerçeği beyan eder nitelikteki son cümlesi düşündürücüdür: "*Lâkin hayra çağırana hayat hakkı yoktur ki!*"<sup>36</sup>

Padişah ile yüz yüze görüştüğüne dair bir bilgimiz yoksa da, Birgivî yazdıkları ile ülkenin en üst düzey yöneticisini de kendisine muhatap olarak seçer. O, padişahın, halkına karşı güzel ahlâka ve vicdana uygun davranma mecburiyetinde olduğunu söylemektedir.<sup>37</sup> Öte yandan siyasî istikrarın sarsılmaması ve dini ayakta tutan bir devletin bekası için Müslümanları sultana karşı asi davranmamaları, fitne çıkarmamaları hususunda uyarmaktadır: "...ve pâdişâhlara kılıç çekmek câiz değildir, ne kadar zâlim de olursa duâ itmede fâide vardır."<sup>38</sup> Birgivî, sultanın meşru bir isteği karşısında itaatsizlik göstermeyi ve ona karşılık vererek muhalefette bulunmayı dilin âfetleri arasında sayar.<sup>39</sup> Ancak onun itaatten anladığı, sorgusuz sualsiz bir teslimiyet ya da idarecinin hatalarına göz yumarak her hâlükârda iyi geçinmeyi hedefleyen bir suskunluk olmasa gerektir. Yöneticinin de herkes gibi, belki herkesten çok ikaz ve yönlendirmeye ihtiyacı olduğu gerçeğini göz önünde bulunduran, ancak isyan ve huzursuzluğa sebebiyet verecek tarzda eleştiriden kaçınan bir ilim adamının itaati, Birgivî ile hayat bulmuş gibidir.

Risalelerinde idarecinin devlet arazilerine yönelik tasarrufları konusunda hassasiyet göstermesi ve ahalinin hakkını gözeterek devlet malı-

<sup>35</sup> Atâî, *Hadikatü'l-Hakâik*, s. 180.

<sup>36</sup> Ali b. Bâlî, *el-İkdü'l-Manzûm*, vr. 82b-83a.

<sup>37</sup> Birgivî, *Risâle fi'l-Arâzi'l-Uşriyye ve'l-Harâciyye*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Böl., no: 1238, vr. 109a-109b.

<sup>38</sup> Birgivî, *Risâle-i Birgivî (Vasiyetnâme)*, vr. 13b-14a.

<sup>39</sup> Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 158.



nı şahsına ait işlerde kullanmaması üzerinde de duran Birgivî,<sup>40</sup> bazı idarecilerin köy ve mezralarda yaptırdıkları cami, medrese, imaret ve benzeri binaların yararına harcanmak üzere vakfı mümkün olmayan arazileri vakfettiklerini, ancak bu vakıfların geçersiz olduğunu dile getirmiştir.<sup>41</sup> İdarecilerin devlet hazinesine dair uygulamaları, onun titizlikle incelediği hususlardan biridir. İşte bu noktada çalışmalarının odağını kısa bir siyaset risalesi oluşturmaktadır.

### III- Zühru'l-Mülûk Risalesi ve Tercümesi

Birgivî'nin *Zühru'l-Mülûk* veya *İrşâdü'l-Mülûk* adıyla tanınan Arapça risalesi, "siyasetname" niteliği taşımaktadır. Devlet adamlarına siyaset sanatı hakkında bilgi vermek ve devlet yönetiminde dikkat edilmesi gereken hususlara dair tavsiyelerde bulunmak amacıyla yazılan siyasetnameler, hükümdarın halka ve Hakk'a karşı sorumluluklarını ihtiva eden eserlerdir.<sup>42</sup> İslam tarihinde kaynağını Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerden alan siyasetname türünü hicretin ilk asrından itibaren görmek mümkündür. Siyasetnameleri besleyen diğer kaynaklar arasında Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn devri başta olmak üzere çeşitli dönemlerde gerçekleştirilen uygulamalar, siyasî ve idarî mektuplar, fetva ve icihadlar sıralanabilir.<sup>43</sup>

Siyasetnamelerin genel özelliği, ahlâk başlığı altında sınıflanabilir olmalarıdır. Bir diğer deyişle, ahlak kitaplarıyla siyasete dair eserleri kesin hatlarla birbirinden ayırt etmek kolay değildir. Birgivî'nin bir Osmanlı ahlâkçısı olmasının, nasîhatü'l-mülûk tarzı bir eser kaleme almasında etkili olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim risalenin girişi "adalet" gibi temel bir ahlâk ilkesiyle başlamaktadır.

Dört varaklık küçük bir çalışma olan risalenin, kataloglarımızda sık rastladığımız bir ismi de *Risâle fî Medhi's-Sultânî'l-Âdil ve Zemmi's-Sultânî'z-Zâlim*'dir. Mehmed Efendi bu risalede siyasîlere yönelik öğütlerini üç bölümde toplamaktadır: Âdil devlet yöneticisinin övülmesi, zalim yöneticinin yerilmesi, zalim yöneticiye nasihatler. Her üç bölümde de öncelikle konuya dair ayet ve hadislerden deliller sunan Birgivî, ardından fıkıh külli-

<sup>40</sup> Birgivî, *Risâle fî'l-Arâzi'l-Uşriyye ve'l-Harâciyye*, vr. 108b-109b.

<sup>41</sup> Birgivî, *Risâle fî'l-Arâzi'l-Uşriyye ve'l-Harâciyye*, vr. 113a.

<sup>42</sup> Bkz. Adaloğlu, Hasan Hüseyin, "Siyasetname", *DİA*, XXXVII/304.

<sup>43</sup> Atmaca, Veli, "Hadisleri Bakımından Siyasetnameler (I)", *Fırat Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sy. 5, s. 363.

yatından nakillere yer vermektedir. Hanefî mezhebi ışığında kaleme alınan fetva mecmualarından beslenerek kendi düşüncelerini delillendirmek, bir diğer deyişle, selevin cümleleri ile konuyu karara bağlayarak teliflerinin itibarını ve ilmî seviyesini yükseltmek Birgivi'nin genelde izlediği bir yoldur. Bu siyaset risalesinde de Serahsî'nin (ö. 544/1149) *el-Muhîfi* ve Mer-ğînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*'si gibi fıkıh eserleri Birgivi'nin kaynakla-rını teşkil etmektedir.

Mehmed Efendi'nin siyasete yaklaşımını, siyasîlere yönelik eleştiri ve nasihatlerini, dönemin idarecileri ile ilişkilerini ele aldığımız başlıkların ardından, *Zühru'l-Mülûk*'ün tercümesine yer vermeyi anlamlı buluyoruz.<sup>44</sup>

### **Âlim Yöneticiye Övgü, Zalim Yöneticiye Yergi Risalesi**

(vr. 139/a)

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla.

Âlemlerin Rabbi olan Allah'a şükürler olsun.

Efendimiz Hz. Muhammed'e ve bütün ailesine salât ve selamlar olsun.

Gelelim konumuza;

Dinlerini güçlendirmek ve dünya işlerini yoluna koymak için Yüce Allah müminlerin başına bir yönetici verme lütfunda bulunduysa, müminlerin de Allah'a isyan dışındaki durumlarda ona itaat etmeleri ve destek bulup başarılı olması için ona dua etmeleri gerekir.

Yüce Allah buyurur ki:

*"Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ülü'l-emre (idarecilere) de."*<sup>45</sup>

Hz. Peygamber (sav) de Buhârî ve Müslim'in (Allah ikisine de rahmet eylesin) rivayet ettiği bir hadisinde şöyle buyurur:

---

<sup>44</sup> Risalenin tercüme ve tahriri Yrd. Doç. Dr. Ahmed Ürkmez tarafından yapılmış, tercümede Süleymaniye Kütüphanesi M. Ârif-M. Murad Bölümü no: 174, 139a-143a'da yer alan elyazması nüsha asıl kabul edilmiştir. Yazma nüshalarına sıkça rastlanan risalenin matbu nüshası bulunmamaktadır. (Bkz. Atsız, *Birgili Bibliyografyası*, s. 90)

<sup>45</sup> Nisâ 4/59.

*“Bana itaat eden Allah’a itaat etmiş olur. Bana karşı gelen de Allah’a karşı gelmiş olur. Yöneticiye itaat eden bana itaat etmiş olur. Yöneticiye karşı gelen de bana karşı gelmiş olur.”<sup>46</sup>*

Bu risale üç bölümden oluşmaktadır:

## **Birinci Bölüm**

### **Adil Yöneticiye Yönelik Övgüler**

Buhârî ve Müslim (Allah ikisine de rahmet eylesin) Hz. Peygamber’den (sav) şu hadisi rivayet ederler:

*“Allah, şu yedi grup insanı, kıyamet günü hiçbir gölgenin olmadığı bir ortamda kendi gölgesinde gölgelendirecektir: Adaletli yönetici; Allah’a kulluk şuuruyla yetişen genç; kalbi camilerde kalan adam; birbirini Allah için seven, bu sevgiyle buluşan ve yine bu sevgiyle ayrılan iki kişi; varlıklı bir kadın kendisini harama davet ettiği halde ‘Ben Allah’tan korkarım’ diyen kişi; sağ elinin verdiği sol eli bilmeyecek kadar gizli bir şekilde sadaka veren kişi; (vr. 139/b) yalnız başına iken Allah’ı anan ve gözyaşı döken kimse.”<sup>47</sup>*

Tirmizî ise şu hadisi rivayet eder:

*“Üç kişinin duası geri çevrilmez: İftar ettiği anda oruçlunun duası, adil yöneticinin duası, mazlumun duası. (Mazlumun duası) bulutların üstüne Yüce Allah’a yükselir, gökyüzünün kapıları ona açılır ve şanı yüce Rab şöyle buyurur: İzzetim adına! Bir süre sonra da olsa sana kesinlikle yardım edeceğim!”<sup>48</sup>*

Müslim de şu hadisi rivayet eder:

*“Adiller Allah’ın sağ yanında nurdan minberlerin üzerindedirler. Gerçi onun her iki yanı da sağdır. Onlar, yönettiklerine, ailelerine ve sovrumlu oldukları kişilere karşı adil davrananlardır.”<sup>49</sup>*

<sup>46</sup> Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu’s-Sahîh*, I-VIII, el-Mektebetü’l-İslâmî, İstanbul 1979, “Ahkâm”, 1 (7137); Müslim, Ebu’l-Huseyn Müslim ibnü’l-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü’rî, *es-Sahîh*, (Kütüb-i Sitte içinde), thk. Sâlih b. Abdülazîz, Dârü’s-selâm li’n-neşr ve’t-tevzî’, 3. Baskı, Riyâd 2000, “İmâre”, 33 (4749).

<sup>47</sup> Buhârî, Zekât, 16 (1423); Müslim, Zekât, 91 (2380).

<sup>48</sup> Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ, *el-Câmiu’s-Sahîh*, I-V, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1987, “Deavât”, 128 (3598).

<sup>49</sup> Müslim, İmâre, 18 (4721).

Taberânî de şu hadisi rivayet eder:

*“Adil yöneticinin geçirdiği tek bir gün, altmış yıllık ibadetten daha değerlidir.”*<sup>50</sup>

Tirmizî şu hadisi rivayet eder:

*“Kıyamet günü Yüce Allah’a en sevimli olan ve ona en yakın oturan insan, adil yöneticidir.”*<sup>51</sup>

Bezzâr ise, şu hadisi rivayet eder:

*“Devlet yöneticisi, Allah’ın yeryüzündeki gölgesidir. Allah’ın kullarından zulme uğrayan herkes ona sığınır. Eğer adil davranırsa, kendisi sevap kazanır, halkın da şükretmesi gerekir. Eziyet ettiğinde veya hainlik yaptığında ya da zulmettiğinde ise, kendisi günaha girer, halkın da sabretmesi gerekir. Yöneticiler zulüm yaptıkça gökyüzünün bereketi kesilir.”*<sup>52</sup>

## İkinci Bölüm

### Zalim Yöneticiye Yönelik Yergiler

Taberânî’nin rivayet ettiği bir hadiste Rasûlullah (sav) şöyle buyurur:

*“Kıyamet günü cehennemliklerin en şiddetli azap göreceği olanı, bir peygamberi öldüren veya bir peygamberin öldürdüğü kişi ile zalim yöneticidir.”*<sup>53</sup>

İsfahânî’nin rivayet ettiğine göre, Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur:

*“Bak Ebû Hüreyre! Bir anlık adalet, gecesi namazla gündüzü oruçla geçirilen altmış yıllık ibadetten hayırlıdır. Bak Ebû Hüreyre! Yargı sırasında bir anlık zulüm, Allah katında altmış yıllık günahattan daha ağır ve daha büyüktür.”*<sup>54</sup>

---

<sup>50</sup> Taberânî, Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, I-XXV, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî, 2. Baskı, Beyrut 1986, XI/267 (11932).

<sup>51</sup> Tirmizî, Ahkâm, 4 (1329).

<sup>52</sup> Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr, *el-Müsned (el-Bahru’z-Zehhâr)*, I-XV, thk. Âdil b. Sa’d, Medine 2006, XII/17-18 (5383).

<sup>53</sup> Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, X/216 (10515).

<sup>54</sup> İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah, *Fazîletü’l-Âdilîn*, thk. Meşhûr b. Hasan Âl Süleyman, Dâru’l-Vatan, Riyad 1418, s. 117.

Taberânî'nin rivayet ettiğine göre, Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur:

*“Cehennemde bir vadi vardır. (vr. 140/a) Vadinin içinde de ‘Heyhât’ adı verilen bir kuyu vardır. Allah’ın bütün zorba inatçıları bu kuyuya dolduracağı kesindir.”*<sup>55</sup>

Bezzâr'ın rivayetine göre, Aleyhissalâtu vesselâm Efendimiz şöyle buyurmuştur:

*“Her bir aşiret lideri kıyamet günü elleri bağlı bir şekilde getirilir. Ya adaleti onun ellerini çözer ya da yaptığı zulüm onu o halde bırakır.”*

Bir başka rivayetin lafzı ise şöyledir: *“Eğer kötülük yapan biriyse o zaman elindeki bağlara yenileri eklenir.”*<sup>56</sup>

Yüce Allah şöyle buyurur:

*“Zulmedenlere meyletmeyin. Yoksa size de ateş dokunur. Sizin Allah’tan başka dostlarınız yoktur. Sonra size yardım da edilmez.”*<sup>57</sup>

Allah Teâlâ yine şöyle buyurur: *“Sakın, Allah’ı zalimlerin yaptıklarından habersiz sanma! Allah onları ancak, gözlerin dehşetle bakakalacağı bir güne erteliyor. O gün başlarını dikerek koşarlar. Gözleri kendilerine bile dönmez, kalpleri de bomboştur.”*<sup>58</sup>

Buhârî de *“Zulüm, kıyamet günü karanlıklar içinde kalmaktır.”* hadisini rivayet eder.<sup>59</sup>

## Üçüncü Bölüm

### Zalim Yöneticilere Öğütler

Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurur:

*“İlim öğrenmek kadın ve erkek her Müslüman’a farzdır.”*<sup>60</sup>

*Tâtârhanîyye’de*<sup>61</sup> der ki:<sup>62</sup>

<sup>55</sup> Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, I-X, thk. Târik b. İvazullah-Abdülmuhsin b. İbrahim, Dâru'l-Haremeyn, Kahire 1415, IV/37 (3548).

<sup>56</sup> Bezzâr, *Müsned*, X/338-339 (4469).

<sup>57</sup> Hûd 11/113.

<sup>58</sup> İbrâhîm 14/42-43.

<sup>59</sup> Buhârî, *Mezâlim*, 8 (2447).

<sup>60</sup> İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, I-II, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1994. “Sünnet”, 17 (224).

“Ebû Mansûr şöyle der: Bazı uygulamalarında adaletsizce ve zalimce davranan yöneticiye ‘adil’ diyen, kâfir olur.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, İmâm el-Hindî’den şunu nakleder: Zamanımızın hükümdârına adil diyen kâfir olur. Çünkü onun bir zalim olduğu kesinlikle bilinmektedir ve zulme adalet adını veren kâfir olur.

Bazı hocalar ise şöyle demişlerdir: Kâfir olmaz; zira buna farklı bir yorum da yapılabilir. Çünkü kişi (‘adil olmak’ fiilini ‘dönmek’ anlamında kullanarak) ‘Sultanın başkasından bize döndüğünü veya doğru yoldan döndüğünü söylemek istedim’ de diyebilir.”

Yine *Tâtârhâniyye*’de der ki:

“Ayrıca eğer söyleyen kişinin niyeti, kâfir sayılmasını imkânsız kılacak bir yöndeysse, o zaman Müslüman kalır. Ama eğer niyeti kâfir sayılmasını gerektirecek bir yöndeysse, o takdirde müftünün fetvası ona fayda vermez.

Bir hükümdar hapşırırsa, bir adam da ona ‘Yerhamükâllahu teâlâ!’ (Yüce Allah sana merhamet etsin!) dese, (vr. 140/b) ikinci bir adam da ‘Hükümdara bu duayı yapma!’ dese, işte bu son sözü söyleyen kâfir olur. Haraç mallarının sultanın şahsî mülkü olduğu görüşünü benimseyen de kâfir olur.”

Eğer durum böyle ise, sultanın (devlet başkanının) hazinesine ulaşan mallar hususunu ele alalım. Söz konusu mallar üç gruba ayrılır:

- A. Hediyeler
- B. Beytülmale ait mallar
- C. Haram (yasa dışı) gelirler

### A. Hediyeler

Hediyeler ikiye ayrılır: Kâfirlerden gelen hediyeler, Müslümanlardan gelen hediyeler.

---

<sup>61</sup> *el-Fetâvâ et-Tâtârhâniyye*: Âlim b. el-Alâ’ el-Ensârî ed-Dihlevî’nin (ö. 786/1384) Hanefî fıkhnının klâsik fûrû kitaplarında takip edilen sisteme göre kaleme aldığı Arapça fetva mecmuası.

<sup>62</sup> Birgivi’nin iktibasta bulunduğu ancak matbu bir ortak referans nüshası bulunmayan eserlerin mahtut nüshalarından kaynak gösterilmemiştir.

## 1) Kâfirlerden Gelen Hediyeler

Bu ilk bölümü devlet başkanı kendi şahsî mülkü haline getiremez. Bunlar haraç hükmündedirler.

*el-Hidâye*'de der ki:

“Devlet başkanının tahsil ettiği haraç gelirleri, Benî Tağlib'den gelen gelirler, ehl-i harb tarafından devlet başkanına verilen hediyeler ve cizye gelirleri ise; alt yapı eksikliklerinin giderilmesi, köprü ve geçitlerin yapılması gibi Müslümanların maslahatına olan yerlere harcanır. Müslüman kadınlara, işçilere ve ilim adamlarına da bu gelirlerden yeterli miktarda ödeme yapılabilir. Yine silahlı kuvvetlerin ve ailelerin erzakları da buradan ödenebilir. Çünkü bu mal beytülmale ait bir maldır, Müslümanların eline savaşmadan geçmiştir ve Müslümanların yararına kullanılmaya hazırdır.”<sup>63</sup>

*Tâtârhâniyye*'de der ki:

“(İmam) Muhammed şöyle der: Düşman kralın, Müslüman ordusunun komutanına veya orduyla birlikteyse devlet başkanına gönderdiği hediyelerin kabul edilmesinde bir sakınca yoktur. Bu hediyeler Müslümanlar için fey hükmündedir.”

Yine *Tâtârhâniyye*'de der ki:

“Eğer düşman kral, Müslüman ordusunun sancak taşıyan komutanlarından birisine hediye gönderirse, o kimse hediye bırakır. Aldığı takdirde bu kendi malı olmaz; onun ve sancağı altındaki herkesin malı sayılır. Ama savaşta kahramanlık sergileyen unvansız bir Müslüman askere hediye gönderirse, bu hediye bizzat o askere ait olur. Çünkü o askere özel bir anlamdan dolayı, cesaretinden dolayı hediye edilmiştir. Dolayısıyla hem görüntü hem de anlam itibarıyla hediye bizzat ona gönderilmiştir.”

## 2) Müslümanlardan Gelen Hediyeler

Devlet başkanına, bürokratlarına ve hâkimlerine Müslümanlardan hediye şeklinde gelen mallar, onların mülkü değildir. Bilakis eğer sahibi biliniyorsa derhal sahibine geri verilmesi gerekir. **(vr. 141/a)** Aksi takdirde bunlar, kayıp eşya hükmündedir.

*Tâtârhâniyye*'de der ki:

---

<sup>63</sup> el-Merginânî, Burhannedîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebû Bekir, *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâye*, thk. Naîm Eşref Nûr Ahmed, İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ülûmü'l-İslâmiyye, Karaçi/Pakistan trs., IV/329.

“Zamanımızdaki yöneticilere verilen hediyeler, Allah Resûlü’ne (sav) verilen hediyelerden farklıdır. Çünkü Allah Resûlü’ne (sav) verilen hediyeler, özellikle onun şahsına veriliyordu.”

*el-Muhît el-Burhânî*’de der ki:

“Zamanımızdaki yöneticilere verilen hediyelere gelince, bu konu Şeyh İmam Ebû Bekir Muhammed ibnü’l-Fadl’a sorulmuş ve o şöyle cevap vermişti: ‘Sahiplerine iade edilir.’ Şeyh İmam Zâhid Ebû Bekir Muhammed b. Hâmid’e de bu soru yöneltilmiş ve o ‘Beytümale konur.’ demişti.

*et-Tefsîru’l-Kebîr*<sup>64</sup> de bunu söyler. Çok değerli üstat Muhammed ibnü’l-Fadl ise, şu açıklamayı yapar: ‘Ben mezhebin gereğinin bu olduğunu biliyordum; ama bu yönde fetva vermedim. Çünkü söz konusu hediyeler beytümale konur da ardından yöneticiler arzularına ve keyiflerine göre harcarlar diye korktum. Sonuçta bu kimselerin beytümalin başında, Müslümanların ihtiyaçlarını gidermek için değil, arzularını tatmin etmek için durduklarını biliyoruz.’

Hız. Ömer’in (ra) ise, görevlendirdiği memurların hediye almalarını yasakladığı belirtilir. Görevlendirdiği memurlar hediye aldıkları takdirde o hediyeleri eğer bulabiliyorlarsa sahiplerine geri verirlerdi. Yok, eğer hediyelerin sahiplerini bulamazlarsa, o zaman beytümale koyarlardı.”<sup>65</sup>

*Tâtârhâniyye*’de şöyle der:

“(İmam) Muhammed (Allah rahmet eylesin) der ki: Bu durum halifenin görevlendirdiği bütün memurlar için geçerlidir. Halife onu bir işte görevlendirmiş ve kendisine bir hediye verilmişse, halife bu hediyeyi memurun elinden alıp Müslümanların beytümaline koyabilir. Hediyeyi veren kişi gönül rızasıyla vermişse hüküm budur. Ama eğer o kişi hediye vermeye mecbur bırakılmışsa, halife onu bulduğu takdirde hediyeyi kendisine iade etmelidir. Adamı bulamadığı takdirde ise söz konusu hediyeyi beytümale koyup hikâyesini de üzerine yazar. Böylece o hediye, kayıp mal hükmünü almış olur.”

---

<sup>64</sup> Yazma nüshada *et-Tefsîru’l-Kebîr* yazmaktadır ancak alıntının yapıldığı *el-Muhît el-Burhânî*’nin matbu nüshasında yazar ismi de (İmam Muhammed) zikredilerek *es-Siyerü’l-Kebîr* yazmaktadır. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin (ö. 189/805) İslâm devletler hukukuna dair eseri olan *Siyer*’in konu ile bağlantısından dolayı doğru isim olduğu düşünülebilir.

<sup>65</sup> el-Buhârî, Burhâneddîn Mahmûd b. Ahmed, *el-Muhîtu’l-Burhânî*, nşr. Nuaym Eşref Nûr Ahmed, Beyrut 2004, VIII, 72-73.



Yine *Tâtârhâniyye*'de ve *Zahîra*'da<sup>66</sup> şöyle der:

“Bundan dolayı biz deriz ki: **(vr. 141/b)**

Kim (resmî kimliği bulunmayan) bir müftüye veya vaize bir şey hediye ederse, bu hediye o kişiye özel olur. Çünkü sadece kendisine ait bir anlam ve nitelik sebebiyle, ilmi nedeniyle bu hediye ona verilmiştir. Ama herhangi bir hâkime verilen hediye böyle değildir. Hâkimin hediye alması uygun olmaz. Bilakis bulunduğu takdirde hediye verene iade etmek zorunladır. Eğer adamın izini bulamazsa, o zaman hediye beytülmale koyar.”

Yine (aynı kaynaklarda) der ki:

“Peygamberimiz (sav) Ezd kabilesinden İbnü'l-Lütbiyye adında bir kişiyi zekât toplamak için görevlendirmişti. Bu kişi (zekâtı topladıktan sonra) gelip ‘Şunlar sizin, bunlar da bana hediye edilenler.’ demişti. Bunun üzerine Resûlullah (sav) kalkıp Allah’a hamd ve senâda bulunduktan sonra şu konuşmayı yapmıştı: *Şimdi; ben Allah’ın beni yapmakla görevlendirdiği bir işi yerine getirmesi için içinizden bir kimseyi görevlendiriyorum; o da gelip ‘Şunlar sizin, bunlar da bana verilen hediyeler.’ diyor! Eğer samiyse babasının ve annesinin evinde otursun bakalım, hediyesi ayağına geliyor mu? Allah şahidim olsun! İçinizden böyle bir şey yapan, kıyamet günü o malı boynunda taşıya taşıya gelir. Hiç birinizin Yüce Allah’ın karşısına sırtında bağırarak bir deveyle, böğüren bir camızla veya meleyen bir koyunla geldiğini görmeyeyim!*

Sonra Allah Resûlü (sav) iki elini koltuk altlarının beyazlığı görünecek kadar kaldırdı ve şöyle dedi: “*Allah’ım! Tebliğ ettim, değil mi?*”<sup>67</sup>

Bu hadis şunu gösteriyor: Yöneticinin kendisine verilen bir hediye-yi kabul etmesi uygun düşmez. Kabul etse bile, o hediye kendisine değil, beytülmale ait olur. Çünkü yöneticinin güçlü ve onurlu olmasında ordunun ve tüm Müslümanların katkısı vardır. Dolayısıyla bu hediye ganimet konumundadır; ganimet de beytülmale konulur.”

<sup>66</sup> *Zahîratü'l-Fetâvâ*: İbn Mâze künyesiyle maruf, Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî'nin (ö. 616/1219), küçük hacmine rağmen ulema katında makbul kabul edilen ve fikhî meselelere cevaplar niteliği taşıyan fetva mecmuası.

<sup>67</sup> Buhârî, *Ahkâm*, 24 (7174); Müslim, *İmâre*, 26 (4738).

## B. Beytülmale Ait Mallar

Beytülmal konusunda *et-Tecnîs*'te<sup>68</sup> şöyle der:

“Beytülmalde toplananlar genel olarak dört maddeye ayrılabilir:

1. Zekât gelirleri: Bu tür gelirler Tevbe suresinin 60. ayetinde<sup>69</sup> belirtilen kesimlere aktarılır.

2. Ganimet, maden ve gömülerden alınan beşte birlik bölümler: Bu tür gelirler de yetimlere, garibanlara ve yolculara harcanır. **(vr. 142/a)**

3. Haraç ve kişi başı cizye gelirleri: Bahreynlilerle yapılan anlaşma gereği alınanlar, ehl-i harbe mensup müste'menlerden (İslâm ülkesine eman ile giren yabancı gayr-i müslimlerden) alınan vergiler ve zimmî (İslâm ülkesinin vatandaşı olan gayr-i müslim) tüccarlardan alınan vergiler bu kapsamdadır. Bu tür gelirler, o bölgelerdeki altyapı eksiklerinin giderilmesi, kalelerin yapımı ve silahlı kuvvetler için sarf edilir. Devlet başkanı orada yaşayanlara ödenekler verir, başlarına bir yönetici tayin eder, onlara binit, at ve silah temin eder. Onlar da Yüce Allah'ın düşmanlarıyla savaşır, onların topraklarını fethederler. Böylelikle Müslümanlar da kâfirlerin şerrinden emin olurlar.

Bu tür gelirler İslâm ülkesindeki yollara da harcanabilir. Bu sayede yolların haramiler tarafından kesilmesi de engellenmiş ve yol güvenliği sağlanmış olur.

Yine ülkedeki köprülerin tamiri ve büyük nehir yataklarının oluşturulması için de bu gelirler harcanabilir.

Söz konusu gelirlerin bir bölümü, vali ve vali yardımcılarının, kadı, müftü ve öğretmenlerin giderlerinin karşılanmasında kullanılabilir. Velhasıl, bu tür gelirler halkın ve İslâm ülkesinin menfaatleri doğrultusunda harcanır.

4. Ölülerin terekelerinden alınan gelirler: Ölüp de arkasında hiç vâris bırakmayan veya sadece karısını yahut kocasını bırakan ölülerin miraslarından elde edilen bu gelirler, fakir hastaların tedavi ve bakım mas-

---

<sup>68</sup> *et-Tecnîs ve'l-Mezîd fi'l-Fetâvâ*: Ebu'l-Hasen Burhânüddîn el-Merğî'nî'nin (ö. 593/1197) klâsik fıkıh kitaplarının sistematığına sahip, vâkıât türünde kaleme alınan, hacimli fetva mecmuası.

<sup>69</sup> “*Sadakalar (zekâtlar), Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlarla (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.*”

raflarına harcanır. Ayrıca sokak çocuklarının bakım masraflarına ve işledikleri suçların fidyelerinin ödenmesine de harcanabilir. Çalışıp para kazanma imkânı olmayıp bakımını üstlenecek kimsesi bulunmayanlar ve benzer durumdaki insanlar için de bu kalemde harcama yapılır.

Devlet başkanlarına, idarecilere ve valilere düşen görev, bu hakları sahiplerine ulaştırmak ve onları bu gelirlere mahrum etmemektir. Bu konuda gerekeni yapmazlarsa, çok büyük bir vebalin altına girmiş olurlar ve âhret günü onlara bu vebalin hesabı sorulur.”

Zeylaî der ki:

“Dördüncü madde ise, buluntu mallar ve mirasçısı olmayan terekeler ile velisi olmayan maktullere ait diyet bedelleridir. Bu gelirler fakir sokak çocuklarına ve bakacak kimsesi olmayan yoksullara harcanır. Bu kişilerin günlük bakım ve ilaç giderleri, cenaze ve kefen masrafları söz konusu kalemde karşılanır. (vr. 142/b)

Devlet başkanına düşen, bu gelirlerin her bir çeşidi için ayrı ve özel bir birim oluşturmak, söz konusu gelirleri birbirine karıştırmamaktır. Zira her bir gelir çeşidinin kendine özgü hükmü vardır.

Beytülmale ait gelir kalemlerinden birinde hiç mal bulunmazsa, devlet başkanı diğer bir kalemde ödünç alıp oraya harcaabilir. Sonrasında bu kaleme herhangi bir girdi sağlandığında, ödünç alınan kaleme geri ödemeyi yapar. Ama harcanan para zekât veya ganimetin beşte birine ait kalemlerden ise, zaten fakirlere harcandığı için geri ödenmesi gerekmez. Çünkü onlar (bu paraya) yoksulluk nedeniyle hak kazanmaktadırlar. Hak sahibine verildiği takdirde diğerleri için de aynı durum geçerlidir.

Devlet başkanına düşen, Yüce Allah’tan korkmak ve her hak sahibine ihtiyacı oranında aşırıya kaçmadan para aktarmaktır. Eğer bu konuda gerekeni yapmazsa, Yüce Allah onun hesabını gayet iyi görür.”<sup>70</sup>

Serahsî ise *el-Muhîf*’te<sup>71</sup> şöyle der:

“(Devlet başkanı) zekât malı olarak değerlendirmek niyetiyle beytülmalin haraç bölümünden ödünç alıp fakirlere harcasa, bu o fakirler açısından ödünç olmaz. Çünkü haracın hükmü, fey ve ganimetin hükmü gibi-

<sup>70</sup> Zeylaî, Fahreddîn Osman b. Ali, *Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, I-VI, Matbaatü'l-Kübrâ el-Âmiriyye, Bulak 1313, III, 283.

<sup>71</sup> *el-Muhîf*. Radiyüddîn Muhammed b. Muhammed es-Serahsî'nin (ö. 544/1149) *el-Muhîfü'r-Radevî* ismiyle meşhur olan ve Hanefî fıkıh literatürünün en kapsamlı eserlerinden birisi kabul edilen çalışması.

dir ve fakirlerin haraçta da bir payı vardır. Normalde onlara haraç malından vermemesi, zekât mallarından aldıkları payın kendilerine yetmesi nedeniyledir. Eğer fakirler haraca da ihtiyaç duyarlarsa, onlara ondan da verebilir. Sonuçta devlet başkanına düşen, malların ilgili yerlere harcanması ve hakların sahiplerine ulaştırılması konusunda Yüce Allah'tan korkmaktır. Ayrım gözetmek veya herkesi bir tutmak gibi şahit olduğumuz kimi uygulamalarla onları mahrum etmemektir. Bu hususta kişisel eğilimleri doğrultusunda hareket etmemektir. Fakirlerin de kendilerine ve etraflarındaki örf ölçüsünde yetecek miktardan fazlasını almaları helâl olmaz.

Hakların sahiplerine ulaştırılmasından sonra artan bir mal olursa, onu da ellerinden geldiğince Müslümanlar arasında paylaşırlar. Çünkü bu bir haktır; Müslümanların hakkıdır. Dolayısıyla meşru bir gerekçe olmadan bunu almaya hak kazanılmaz.

Ama devlet başkanı aılıktan ölmek üzere olan bir zimmî görürse ona beytülmalden para vermesi gerekir. (vr. 143/a) Zira o adam İslâm diyarında yaşayan birisidir ve böyle bir kişiye bakmak da devlet başkanının görevidir.”

### C. Haram (Yasa Dışı) Gelirler

Sağanak yağış sonucu toplanan veya nehirlerde biriken balıkların satılması gibi yanlış yollarla elde edilen gelirlerdir. Halifenin emriyle hediye şeklinde hazineye ulaşan gelirler de böyledir.

*Kâdîhân Fetvaları*'nda<sup>72</sup> der ki:

“Herhangi bir tehdit söz konusu olmaksızın, sadece sultanın emir vermesiyle gerçekleşiyorsa, bu bir ikram olur.”

Zikredilen hususlardan çıkan sonuç şudur:

Devlet başkanının malları; kendi çalışıp kazandıkları ve mirasçı olduğu kişilerden kendisine intikal edenlerden ibarettir. Ayrıca onun, beytülmalin haraç gelirleri bölümünden de ihtiyaç ölçüsünde alması caizdir. Ama kendisine hediye edilen cariyeler, ganimet paylaşımında hakkına düşmediği halde kullandığı erkek veya kadın köleler, kendi şahsî mülkü değildir. Eğer bu noktada tasarrufta bulunmak istiyorsa, o zaman önce

---

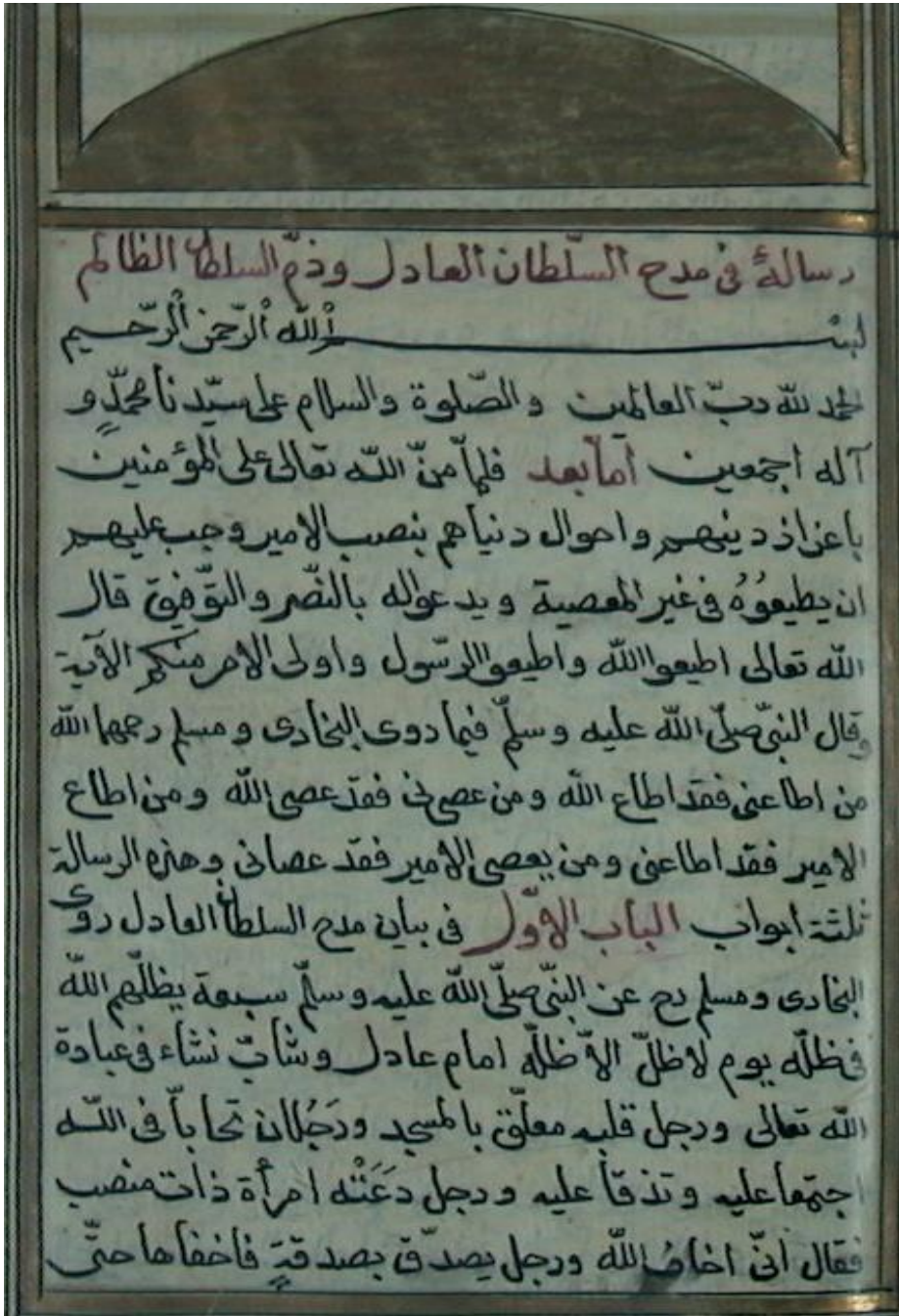
<sup>72</sup> *Fetâvâ Kâdîhân*: Fehrüddîn Hasan b. Mansûr el-Özcendî (ö. 592/1196) tarafından klâsik fıkîh kitaplarının sistematığına uyularak kaleme alınan ve Hanefî mezhebinin en muteber fetva kitaplarından birisi kabul edilen eser.

ödeme yapılacak kişilerden birisine bunları verip, ardından da ondan satın alabilir. Böylece gerek mahrem birliktelik, gerekse nesep konusunda şüphelenmez. Arkasında varis bırakmadan ölen askerlerin malları ise, özel mülke dönüştürülemez; koruma altına alınır.

### Sonuç

Birgivi Mehmed Efendi, yetenekli ve entelektüel seviyesi yüksek bir müderris olarak XVI. asırdan bugüne ilim ve kültür tarihimizin belirgin simaları arasında yer almıştır. Aslında “imanın idealizmle buluşup, tavizsiz ve mükemmeliyetçi bir karakterde görünür hale gelmesi” şeklinde tanımlayabileceğimiz bu azimli insan için ilmî ve idari kadrolarda yükselmek çok zor görünmemektedir. Ama yine de o, Birgi gibi sakin bir Ege kasabasında kendisini telif, tedris ve irşada adanmış, makam-mevki tercih etmediği gibi, idarecilere yakın duran bir tavır da benimsememiştir.

Birgivi ve siyaset deyince, odağında emir bi'l-maruf nehiy ani'l-münkerin yer aldığı satırlarla karşılaşmak şaşırtıcı değildir. Eleştirirse düzeleceğine dair umut beslediği dünyaya bir dizi uyarı kitabı bırakan Mehmed Efendi, sultan da dâhil olmak üzere devlet erkânını ikazdan da çekinmemiştir. İkazları hukuksuzluğun, adaletsizliğin, ahlâka ve dine aykırı uygulamaların sona erdirilmesine yöneliktir. Sırtını Hanefî fukahasına yaslayarak samimi bir üslupla konuşan *Zühru'l-Mülûk* adlı çalışmasında da görüldüğü üzere, idarecilerin aldıkları hediyelerden devletin giderlerine, beytûlmali oluşturan kaynaklardan halka ait vergilere, idarecinin adil davranmasından zulmün ahiretteki bedeline kadar imanî, ahlâkî, malî ve sosyal birden çok konu Birgivi'nin ilgi alanı içindedir. Zira o inanır ki, toplumun yaşadığı ahlâkî bunalımın sona ermesi ancak silkinmekle ve topyekûn bir erdem yürüyüşüne çıkmakla mümkündür. Elbette siyasiler de bu yürüyüşe katılmakla ve aynaya bakma cesareti göstermekle yükümlüdür.



Resim1: Tercüme edilen nüshanın ilk varağı (Süleymaniye Ktp. M. Ârif-M. Murad, no: 174, 139a)

## Kaynaklar

- Adaloğlu, Hasan Hüseyin, "Siyasetname", *DİA*, XXXVII/304-306.
- Ali b. Bâlî (ö. 992/1584), *el-Ikdü'l-Manzûm fî Zikri Efâzili'r-Rûm*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi Böl., no: 4597.
- Arslan, Ahmet Turan, *İmam Birgivi, Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1992.
- Atâî, Nev'îzâde (ö. 1045/1635), *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti's-Şekâik*, Neşre hazırlayan: Abdülkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul 1989.
- Atmaca, Veli, "Hadisleri Bakımından Siyasetnameler (I)", *Fırat Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sy. 5, ss. 363-370.
- Atsız, Nihal (ö. 1395/1975), *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmed Efendi Bibliyografyası*, Süleymaniye Kütüphanesi Yay., MEB Basımevi, İstanbul 1966.
- Ayvansarâyî, Hâfız Hüseyin (ö. 1201/1787), *Hadikatü'l-Cevâmi'*, I-II, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1281.
- ....., *Mecmûa-i Tevârîh*, Haz. Vahid Çabuk-Fahri Derin, İÜEF Yay., İstanbul 1985.
- Baltacı, Cahit, *15 ve 16. Asırlarda Osmanlı Medreseleri (Teşkilât, Tarih)*, İrfan Matbaası, İstanbul 1976.
- Baysun, Cavid, "Ebüssu'ûd", *İA*, IV/93.
- Bezzâr, Ebûbekr Ahmed b. Amr (ö. 292/904), *el-Müsned (el-Bahru'z-Zehhâr)*, I-XV, thk. Âdil b. Sa'd, 1. Baskı, Medine 2006.
- Birgivi Mehmed Efendi (ö. 981/1573), *Cilâü'l-Kulûb*, (Müellif hattı), Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Böl., no: 1477.
- ....., *Mektûb*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar Böl., no: 1269, vr. 225b-231b.
- ....., *Nûru'l-Ahyâ ve Tuhfetü'l-Emvât*, Bayezid Ktp., Ali Emîrî, Arabî Böl., no: 786.
- ....., *Risâle fi'l-Arâzi'l-Uşriyye ve'l-Harâciyye*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Böl., no: 1238, vr. 105b-113b.
- ....., *Risâle fi'z-Zikri'l-Cehrî*, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa Böl., no: 771, vr. 24b-29a.

- ....., *Risâle-i Birgivî (Vasiyetnâme)*, Konya Yusuf Ağa Ktp., no: 33.
- ....., *es-Seyfû's-Sârim*, Süleymaniye Ktp., Dügümlü Baba Böl., no: 449, vr. 120b-145b.
- ....., *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-Sîratü'l-Ahmediyye*, Elhâc Hüseyin Efendi Matbaası, İstanbul 1309.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, el-Mektebetü'l-İslâmî, İstanbul 1979.
- el-Buhârî, Burhâneddîn Mahmûd b. Ahmed (ö. 616/1219), *el-Muhîtu'l-Burhânî*, nşr. Nuaym Eşref Nûr Ahmed, Beyrut 2004.
- Bursalı Mehmed Tahir (ö. 1344/1925), *Osmanlı Müellifleri*, I-III, Haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, Meral Yay., İstanbul 1972.
- Cenâbî Mustafa Efendi (ö. 999/1590), *el-Aylemû'z-Zâhir fî Ahvâli'l-Evâil ve'l-Evâhir*, Nuruosmaniye Ktp., no: 3100.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd (ö. 273/887), *es-Sünen*, I-II, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1994.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah (ö. 430/1038), *Fazîletü'l-Âdilîn*, thk. Meşhûr b. Hasan Âl Süleyman, Dâru'l-Vatan, Riyad 1418.
- Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), *Mizânü'l-Hak fî İhtiyârî'l-Ehak*, Hazırlayan: Orhan Şaik Gökyay, MEB Yay., İstanbul 1993.
- Lekesiz, Hulusi, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniv. Sosyal Bilimler Ens., Ankara 1997.
- Martı, Huriye, *Birgivî Mehmed Efendi (Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği)*, TDV Yay., Ankara 2008.
- Mehmed Süreyyâ (ö. 1327/1909), *Sicill-i Osmânî yahud Tezkire-i Meşâhiri Osmâniyye*, I-IV, İstanbul 1971.
- el-Mergînânî, Burhâneddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebû Bekir (ö. 593/1197), *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâye*, thk. Naîm Eşref Nûr Ahmed, İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Karaçi/Pakistan trs.,
- Meşrebzâde Mehmed Şem'î, *İlâveli Esmâru't-Tevârih*, İstanbul 1295.
- Muallim Naci (ö. 1310/1893), *Esâmî*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1308.



- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim ibnü'l-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbüri (ö. 261/875), *es-Sahîh*, (Kütüb-i Sitte içinde), thk. Sâlih b. Abdülazîz, Dârü's-selâm li'n-neşr ve't-tevzî', 3. Baskı, Riyâd 2000.
- Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, MEB Yayınları, İstanbul 1983.
- Peçevî, İbrahim (ö. 1059/1649), *Târîh-i Peçevî*, I-II, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1283.
- Şemseddin Sami (ö. 1323/1904), *Kâmûsu'l-A'lâm*, I-VI, Mihran Matbaası, İstanbul 1306.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed (ö. 360/970), *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, I-XXV, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî, 2. Baskı, Beyrut 1986.
- ....., *el-Mu'cemü'l-Evsat*, I-X, thk. Târik b. İvazullah-Abdülmuhsin b. İbrahim, Dâru'l-Haremeyn, Kahire 1415.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (ö. 279/892), *el-Câmiu's-Sahîh*, I-V, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- Unan, Fahri, "Medrese-Yönetim İlişkileri ve Osmanlı Medreselerinin İlmî Performansı Meselesi", *VII. Osmanlı Sempozyumu*, Söğüt, Eylül 1992, ss. 13-23.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı (ö. 1398/1977), *Karesi Meşâhîri*, Karesi 1342.
- ....., *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, TTK Yay., Ankara 1984.
- ....., *Osmanlı Tarihi*, I-IV, TTK Yay., 4. Baskı, Ankara 1983.
- Yüksel, Emrullah, "Birgivi", *DİA*, VI/191-194.
- ....., *Mehmet Birgivi'nin Dini ve Siyasi Görüşleri*, TDV Yay., Ankara 2011.
- Zeylaî, Fahreddîn Osman b. Ali (ö. 743/1343), *Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, I-VI, Matbaatü'l-Kübrâ el-Âmiriyye, Bulak 1313.

## **A Political Criticism of a Scholar in XVIth Century Ottoman Period: Birgiwi and Translation of “Zuhr Al-Muluk”**

**Citation** / ©-Martı, H.- Ürkmez, A. (2015). A Political Criticism of a Scholar in XVIth Century Ottoman Period: Birgiwi and Translation of “Zuhr Al-Muluk”, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 15 (2), 1-28.

**Abstract-** *Birgiwi Mehmet Efendi, the Ottoman scholar, has left a deep impression in our scientific and cultural lives as a preacher, as a mudarris, as an author and also as a thinker. He has been a significant personage whose thoughts, suggestions and reviews about politics could not be ignored since he had the opportunity to recognize the administrative staff closely during his duty as Qassam Soldier and his friendship with Ataullah Efendi, the master of Selim 2<sup>nd</sup>. Likewise, Birgiwi did not abstain from speaking and writing uncompromisingly on management as he did on all spheres (areas), all his lifetime which shaped around the principle of "Commanding the goodness, avoiding the evil". This article investigates his tract named as "Zuhru'l Mulk", besides his opinions about politics and his suggestions and criticism raised against politicians.*

**Keywords-** *Ottoman, Birgiwi, Zuhr al-Muluk, politics, management*

# Hanefî-Mâtürîdî Düşünce Akımında İsbat-ı Vâcibe ve İlahî Sıfatlara Yönelik İstidlâller

Yrd. Doç. Dr. Nail KARAGÖZ\*

---

**Atıf / ©-** Karagöz, N. (2015). Hanefî-Mâtürîdî Düşünce Akımında İsbat-ı Vâcibe ve İlahî Sıfatlara Yönelik İstidlâller, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2), 29-63.

**Öz-** Bu çalışmada İslam düşüncesinin önemli bir ayağını oluşturan Hanefî-Mâtürîdî ekolün isbat-ı vâcibe ve ilahî sıfatlara yönelik istidlâlleri ele alınmıştır. İstidlâl, bilgi üretmenin en önemli yollarından birisidir. Hanefî-Mâtürîdî Kelam okulu bu yola en fazla başvuran düşünce akımlarındandır. Çalışmada ilk önce istidlâlin tanımı ve kullanım alanları üzerinde durulmuştur. Ardından Hanefî-Mâtürîdî düşünce akımının Allah'ın varlığı ve sıfatlarının ispatı konusunda sık başvurduğu istidlâl yollarına örnekler sunulmuştur. Nihayet bu düşünce akımının istidlâllerinde öne çıkan tutarlılık, düşünce disiplini gibi hususlar vurgulanmıştır.

**Anahtar sözcükler-** Hanefî-Mâtürîdî düşünce akımı, istidlâl, isbat-ı vâcibe, ilahî sıfatlar



## Giriş

Genelde bütün ilahi dinler, özelde ise İslam dini varlığını, evreni yaratan ve yöneten mutlak bir varlığa dayandırır. İlahi dinlerin sahibi ve göndereni Allah'tır. Dolayısıyla ilahi dinlerin en temel unsuru Allah'ın varlığıdır. Bunun yanında Allah'ın ne tür vasıflar taşıdığı da ilahi dinlerin insanlara bildirdiği hususlardır. Bu varlık, insanın duyu organları ile algılayabileceği özellikler taşımaz. Allah, varlığını ve vasıflarını tanıtmak için elçiler aracılığıyla mesajlar gönderse de bu mesajları anlayıp anlamlandırabilmek

---

Makalenin gelişi: 7.05.2015; Yayına kabul tarihi: 09.12.2015

\* Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat F. Kelam ve İslâm Mezhepleri Anabilim Dalı, e-posta: nailkaragoz@osmaniye.edu.tr

için insanın başka bir özelliğe ihtiyacı vardır. Bu özellik ise akıldır. Akıl ve aklın kullanılması, varlığı var edenin insana bahşettiği bir lütuftur ve ilahî mesajın anlamlandırılması aklın en önemli görevlerindedir.

Kur'an'da aklın kullanılmasına yönelik teşvik/emir niteliğindeki ayetler, müslümanları ilk dönemlerden itibaren düşünmeye, araştırmaya yönelten önemli amillerden olmuştur. Düşünmenin süreçleri, ilkeleri, sonuçları müslümanlarca öğrenilmiş, sağlıklı düşünce üretme çabası, müslümanlar arasında daima var olagelmıştır.

Son ilahî din olan İslam'ın Allah ve onun sıfatları ile ilgili bildirdikleri inananlar tarafından anlaşılmaya çalışılmış, ortaya anlama ve anlamlandırma çabası olarak hacimli bir malzeme çıkmıştır. Mâtürîdî'nin de (v. 333/944) dediği gibi duyular ötesine yönelik anlama ancak istidlâlle mümkün olmaktadır. Her ne kadar gerek duyu gerek haber yolu ile bilgi elde edilse de bunları anlamlandırmak için istidlâl zaruri olarak ihtiyaç vardır. Ayrıca gelen haberin doğru veya yanlış olduğunu belirleyecek olan yine istidlâldir.<sup>1</sup>

Biz bu çalışmamızda istidlâlin tanımına ve kullanım alanlarına değindikten sonra İslam düşüncesinin önemli bir ayağını oluşturan Hanefî-Mâtürîdî düşünce akımında Allah'ın varlığına ve sıfatlarına yönelik üretilen istidlâl/akıl yürütmelerin daha çok hangi metodlarla yapıldığını tespit etmeye çalışacağız.

## 1. İstidlâl ve Kullanım Alanları

### 1.1. İstidlâlin Tanımı

İstidlâl, sözlükte delil arama anlamına gelir. Usûlcüler açısından ise nass, icmâ veya bunların dışındakilerden mutlak anlamda bir delil ortaya koymak demektir.<sup>2</sup> Râzî'nin (v. 606/1209) tanımıyla istidlâl, başka hükümlere ulaşmak için birtakım önermeleri düzenlemektir.<sup>3</sup> İstidlâl, "belli önermelerden hareket ederek başka önermelerin doğru veya yanlış olduk-

---

<sup>1</sup> Ebû Mansur Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, (Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 2005, s. 15; Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Ankara 2002, s. 13.

<sup>2</sup> Muhammed Ali et-Tehânevî (v. 1158/1745'ten sonra), *Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, I-II, (Thk. Ali Dahruc), Lübnan 1996, I, 151.

<sup>3</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Kelâma Giriş/el-Muhassal*, (Çev. Hüseyin Atay), Ankara 2002, s. 26.

larını ortaya çıkarma, önermeler arasında bağlantı kurarak yeni bir hüküm elde etme işlemi” diye de tanımlanır.<sup>4</sup>

Türkçemizde “çıkarm” kelimesi ile karşılanan istidlâl, zihnin daha önce bilinen bir veya birden çok önerme/kazıyyeden bilinmeyen bir önermeyi sonuçlandırma, açığa çıkarma işlemidir. Diğer bir ifadeyle istidlâl, daha önce doğruluğu bilinen yahut doğru olduğu sanılan bir hüküm veya hükümlerden hareketle bilinmeyen bir hükme ulaşmaktır. Bu ise bilinmeye ulaşabilmek için bilinen hükümleri belli bir şekilde düzenlemeyi gerektirir.<sup>5</sup> Delil, ictihad, kıyas, re’y, istinbat gibi terimlerle de yakın bir anlam bağına sahip bulunduğu için istidlâl kavramının zaman zaman bunlarla eş anlamlı olarak kullanıldığı da görülür.<sup>6</sup> Nitekim Şâfiî (v. 204/820), kıyası, kendisinde ta’lîl bulunduğundan dolayı istidlâl olarak isimlendirmiş ve kıyas ile istidlâli aynı anlamda kullanmıştır.<sup>7</sup>

Kelâmcılara göre istidlâl, ister illetten/sebepten ma’lule/sonuca, ister ma’lulden/ sonuçtan illete/sebebe gitmek şeklinde olsun delil hakkında düşünmeye denir. Ancak kavramsal olarak bunlardan ilkinde ta’lîl, ikincisine ise istidlâl denilmiştir.<sup>8</sup> Fakihler ve nahivciler metodlarını kıyas diye isimlendirirken, kelâmcılar delilden hareket ettiklerinden, metodlarını salt kıyas olarak değil, istidlâl olarak isimlendirirler. Bize sağlıklı düşünme yollarını öğreten ‘istidlâl, medlûlün/delillendirilenin ispatı için delili belirtmektir. Eğer bu, eserden müessire olursa istidlâl-i innî (istikra//endüksiyon/tümevarım); eğer, müessirden esere olursa, istidlâl-i limmî (ta’lîl/dedüksiyon/ tümdengelim) adını alır. Ya da iki eserin birinden diğerine olur, buna da temsil/analoji denmektedir.<sup>9</sup>

Kaynaklarda istidlâl ile hemen hemen aynı anlamlarda kullanılan nazar ise sözlükte bir şeyi kıyaslayarak ve takdir ederek tefekkür ve temmül etmek, göz dikip bakmak, korumak, gözle görmek, karşı karşıya ve yüz yüze gelmek, düşünmek, dikkat ve özenle düşünmek, düşünme ve

<sup>4</sup> Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 164.

<sup>5</sup> Abdulkuddüs Bingöl, “İstidlâl”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 323.

<sup>6</sup> Ferhat Koca, “İstidlâl”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 323.

<sup>7</sup> Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, (Thk. Halil Meyyis), Beyrut 1403, II, 192.

<sup>8</sup> Metin Özdemir, “Kelâmî İstidlâlin Problematığı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V. C. II. sy. Sivas 2001, s. 177.

<sup>9</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât*, Beyrut 1985, s. 17.

araştırmanın ardından elde edilen bilgi gibi anlamlara gelmektedir.<sup>10</sup> Nazar, bilinmeyenlerin elde edilmesi esnasında, bilinenleri belli bir tertip şeklinde kullanmak<sup>11</sup> diye de tanımlanmıştır. Kıyasın da nazar olarak isimlendirildiği olmuştur. Çünkü kıyasta isabet, kalbin nazarıyla gerçekleşmektedir.<sup>12</sup>

## 1.2. İstidlâlın Yaygın Olarak Kullanıldığı Disiplinler

İstidlâl bütün ilmi disiplinlerde olarak kullanılmakla birlikte bazılarında kullanımı daha da öne çıkmıştır. İstidlâl bir zihin ameliyesi olduğundan çeşitli istidlâl tiplerinin araştırılması psikoloji ve mantığın ortak alanıdır. Ancak mantık, hakikat olanı ortaya koymak için kendi geçerliliği açısından farklı istidlâl tiplerini inceler, değerlerine göre sıralama yapar, sonuç veren ve vermeyen istidlâl şekillerini birbirinden ayırır. Psikoloji ise istidlâli verdiği bilginin geçerliliği veya geçersizliği yönünden araştırma-yıp istidlâl yaparken zihnin nasıl bir ameliye yürüttüğünü anlamaya çalışır.<sup>13</sup> Fıkıh ve fıkıh usulünün yanı sıra dil, mantık, kelâm ve felsefe disiplinleriyle de yakın ilgisi bulunan, adeta bu ilimlerin verilerinin belli amaçlarla bir sentezini teşkil eden cedel, münazara ve hilaf literatüründe de istidlâl kavramı merkezi bir önem taşımıştır.<sup>14</sup>

İstidlâlın yaygın olarak kullanıldığı disiplinlerden biri de kelimadır. Genel bir değerlendirmeye kelâm ilmini tarihi serüveni içerisinde müte-kaddimûn ve müteahhirûn diye iki bölüme ayırmak mümkündür. Bu ayırım-da mantığın kullanım alanına girmesinin önemi bilinen bir husustur. Bâkılânî her ne kadar bazı eserlerinde mantık eleştirisinde bulunsa da tanım ve şartları gibi çeşitli konularda mantık kurallarını kullanmıştır.

<sup>10</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-VI, Kahire 1119, VI, 4465-4466; Rağıb el-İsfahanî, *Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'ân*, Beyrut 1992, s. 812.

<sup>11</sup> Abdünnâfi Efendi, *Mizân-u Şerh-i Mütercim-i Burhan*, yy., 1295, s. 22; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 244.

<sup>12</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkıh*, (Thk. Halil Muhyiddin Meyyis) Beyrut, 1421/ 2001, s. 278; Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme, *Usûlü's-Serahsî*, I-II, Beyrut 1993, II, 143.

<sup>13</sup> Bingöl, "İstidlâl", *DİA*, XXIII, 323.

<sup>14</sup> Koca, "İstidlâl", *DİA*, XXIII, 324-325.

Bâkîllânî ile başlayan mantığı kullanma eğilimi, Gazâlî ile birlikte genel bir tavır haline gelmiştir.<sup>15</sup>

Başta fıkıh alanı olmak üzere mantıktaki analogi gibi yöntemler fikhî kıyas olarak, kelâmıda ise kıyasın birçok formu, -formal anlamda olmasa da- mütekaddimûn kelâmcıları tarafından bilgi üretme aracı olarak kullanılmıştır. İzmirli'nin deyimiyle istidlâl her ne kadar çeşitli şekillerde görünse de hepsi kıyasa döner. Böyle çeşitli suretlerde yapılan kıyasa ise düzensiz kıyas denilmektedir.<sup>16</sup> İstidlâl ve kıyasın "öncüllerden hareketle sonuca varma" diye indirgeyebileceğimiz ortak noktaları kıyası istidlâlin vazgeçilmez bir yöntemi olarak görmeyi gerektirmektedir.

Bağdâdî (v. 429/1037-38) nazarî ilimleri sıralarken kıyas ve nazardan kaynaklanan aklî istidlâli ilk sırada saymıştır.<sup>17</sup> Dolayısıyla birazdan göreceğimiz gibi Hanefî-Mâtürîdî geleneğin kullandıkları istidlâllerde de bir yönüyle kıyasa rastlamaktayız. Genel olarak kelâmıda ve özel olarak da Hanefî-Mâtürîdî kelâmında kullanılan çıkarım yöntemlerinin bazılarının kullanılış biçimleri birbirine çok benzediğinden onları tartışmasız bir sınıflandırmaya tabi tutmak ve sayılarını netleştirmek mümkün görünmemektedir. Bu bakımdan burada belli başlıklar altında toplayacağımız istidlâl çeşitlerini farklı bir bakış açısıyla başka bir grupta görmek de mümkün olabilmektedir.

## 2.Hanefî-Mâtürîdî Düşünce Akımının İsbat-ı Vâcibe ve İlahî Sıfatların İspatına Yönelik İstidlâlleri

Temel bir sınıflandırmayla kelâmın konularını ilâhiyyat, sem'iyât ve nübüvvet olarak isimlendirebiliriz. İsbat-ı vâcib ve ilahi sıfatlar, ilahiyyât kapsamında en fazla ele alınan konulardandır. Bu alanlarda istidlâlin kullanılması ise zorunluluk gerektirmektedir. Zira duyular ötesi alanlarla ilgili her ne kadar vahiy belli başlı bilgiler verse de akıl bunlarla yetinmemekte-

<sup>15</sup> Mütekaddimûn dönemi din bilginleri, mantığa karşı çıkmışlar, onu haram veya en azından gayrı meşrû ve mekrûh saymışlardır. Bu reddedişin gerekçesi aslında mantığın bizzat kendisine yapılan itirazdan kaynaklanmamaktadır. Mantığın kabulüyle birlikte aynı kültürün ürünü olan metafizik kabullerin yani antropomorfik ve paganist inanışların ve felsefenin er geç kabul edileceği endişesi, itirazın asıl nedeni gibi görünmektedir. Bkz. Nail Karagöz, *Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*, (Çukurova Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi), Adana 2014, s. 59.

<sup>16</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Felsefe Dersleri*, I-II, İstanbul 1330, I, 228.

<sup>17</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, Lübnan 1997, s. 12.

dir. Arada kalan boşlukların doldurulması için aklî çıkarımlara ihtiyaç duyulmaktadır.

Kaynaklar, istidlâl ile ilgili araştırmalarda daha çok Eş'arî ve Mutezilî kelâmcılarının çalışmalarını işaret etmektedir. Bununla birlikte Hanefî-Mâtürîdî geleneğin görüşlerini temellendirirken kullandıkları aklî yürütmele de Eş'arî ve Mutezilî kelâmcılarının akıl yürütme türlerine benzemektedir. Özellikle ilahiyât konuları işlenirken verilen örneklerde bunları bol miktarda görmekteyiz.

Ebû Hanife (v. 150/767) re'ye önem vermiştir. Mâtürîdî ise duyu ve haber yolu ile bilgi elde edilirken istidlâle zaruri olarak ihtiyaç duyulacağından söz etmiş; gelen haberin doğru veya yanlış olduğunu belirlenmesinde yine istidlâlin gerekli olduğunu söylemiştir.<sup>18</sup> İstidlâle büyük önem veren Mâtürîdî'nin kullandığı birçok istidlâl örneği, daha sonraki gelenek temsilcileri tarafından da geliştirilerek kullanılmıştır. Mesela Mâtürîdî "arş" kelimesinin "mülk" manasına geldiğini şiiirdeki kullanımından örneklerle açıklamıştır.<sup>19</sup> Semerkandî (v. 702/1303) de Mâtürîdî gibi arş kavramının mülk anlamında kullanıldığını şiiire başvurarak ortaya koymuştur.<sup>20</sup>

Kurucularının istidlâle verdiği önemden olsa gerek Hanefî-Mâtürîdî geleneğin zengin bir aklî çıkarım tecrübesine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Hanefî-Mâtürîdî geleneğin isbat-ı vâcibe ve ilahî sıfatların ispatına yönelik kullandıkları istidlâllerin belli başlılarını şu başlıklar altında ele almak mümkündür:

### 2.1. Hanefî-Mâtürîdî Geleneğin Ayrık Şartlı Kıyas Formundaki İstidlâlleri

Büyük öncülü ayrıık şartlı önermelerden oluşan kıyaslara "ayrık şartlı kıyaslar" denmektedir. Bu kıyasta büyük önerme ayrıklık bildiren "veya", "ya da" ve "ya" gibi eklemeler ile kurulur.<sup>21</sup> Bitişik şartlı önermelerde iki önermenin birleşmesi gerektiği halde, ayrıık şartlı önermelerde

<sup>18</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 15; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 13.

<sup>19</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 111-112; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 92.

<sup>20</sup> Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, *el-Mu'tekad*, (Haz. İsmail Yürük-İsmail Şık, *İslâm İnanç İlkeleri*), Ankara 2011, s. 20/71. Not: Bu eserde ilk verilen sayfa numarası metne, ikincisi ise tercümeyle aittir.

<sup>21</sup> İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul, 1999, s. 192; Doğan Özlem, *Mantık Klasik/ Sembolik Mantık*, İstanbul 2004, s. 205.



önermelerin ayrılması gerekir. Bu nedenle böyle önermeler ayırık/munfasıl olarak isimlendirilir. Mesela “Alem ya hâdistir ya da kadîmdir.” önermesinde iki yüklemli önerme bir araya getirilerek ayırık şartlı formuna sokulmuştur. Ancak bu şartlı önermeyi oluşturan önermelerden bir tanesi doğrudur. Yani biri diğerinden ayrılmak durumundadır. Kelâmcılar bunu, “sebr ve taksim” olarak da isimlendirirler.<sup>22</sup>

Âlem ya kadîmdir ya hâdistir.

Kadîm değildir.

O halde hâdistir.”

Bu çeşit kıyasta öncüllerden biri kabul edilir, diğeri reddedilir ve birinin olması, diğerinin olmamasını zorunlu kılar.<sup>23</sup> Örnekte âlemlerle ilgili iki ihtimal ileri sürülmekte, biri olumsuzlandığında diğerinin zorunlu olarak kabul edilmesi beklenmektedir. Aslında bu tür kıyaslarda önermelerden her birinin doğruluğu sınanırken sebr ve taksim yöntemine başvurulmaktadır. Dolayısıyla ayırık şartlı kıyasları değerlendirirken sebr ve taksimi de dikkate almak gerekmektedir.<sup>24</sup>

Mâtürîdî, mevcut âlemlerden hareketle isbat-ı vâcibe yönelik bir istidlâlde bulunur. Ayırık şartlı kıyas formunda düzenlediği bu istidlâlde onun, ilk önce âlemin kendi başına var olup olmadığını sınaması ve bunun olmayacağını ispatlaması gerekmektedir. Bunu şöyle bir ayırık şartlı kıyasla yapar: Âlemin kendi başına var olması ya var olduktan sonradır ya da var olmadan öncedir. Var olduktan sonra ise bu durumda “kendi başına var olma” durumu gerçekleşmez. Çünkü daha önce başkası tarafından var edilmiştir. Şayet varlığı var olmadan önce ise bu durumda da zaten var olan şey kendini nasıl var eder?<sup>25</sup> Dolayısıyla bir fâil olmadan âlemin var olması mümkün değildir. O fâil ise Allah'tır.

<sup>22</sup> İbrahim Çapak, *Ebû Hamid Gazali'nin Mantık Anlayışı*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Mantık Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2003, s. 104.

<sup>23</sup> Emiroğlu, *Ana Hatları ile Klasik Mantık*, s. 193.

<sup>24</sup> Karagöz, *Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*, s. 62.

<sup>25</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 35; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 30; Sadru'l-İslâm Ebûl-Yûsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, (Çev. Şerafettin Gölcük *Usûlü'd-Din*), İstanbul 1994, s. 28.

Mâtürîdî'nin kıyasını şu şekilde ayırık şartlı kıyas formuna sokabiliriz:

Âlem ya kendi başına var olmuştur ya da Allah tarafından var edilmiştir.

Kendi başına olmamıştır.

O halde Allah tarafından var edilmiştir.

Mâtürîdî, ayırık şartlı kıyası Allah'ın birliğini ispat etmek için de kullanmaktadır. Ona göre Allah ile birlikte bir başka tanrı daha bulunsaydı, bunun diğerinden gizleyeceği bir fiili işlemeye gücü ya yetecek veya yetmeyecektir. Her ikisi de güç yetirirse biri diğerini bilgisizliğe mahkûm etmiş olacaktır. Eğer güç yetiremezlerse her biri acziyet içinde kalmış olur. Oysa acz ulûhiyete aykırıdır. Geriye sadece birinin güç yetirebilmesi şıkkı kalmaktadır ki o da Allah'tır, diğeri ise onun kuludur.<sup>26</sup>

Mâtürîdî, Allah'ın fiilî sıfatlarından halk/yaratma sıfatının ispatı konusunda ayırık şartlı kıyas kullanarak şöyle der: "Ka'bî'ye (v. 317/929) şöyle denir: 'Allah mahlûkatı yaratmamaya kâdir midir?' Şayet 'değildir' derse bu durumda onu kendiliğinden veya zorunlu olarak yaratan bir konuma getirmiş olur. Böylece kendi görüşünü boşa çıkarmış olur.<sup>27</sup> Şayet 'kâdirdir' derse bu durumda (mahlûkatın) ilahi kudretin taallukuyla yaratıldığını kabul etmesi gerekecektir. Zira burada yaratma sıfatının kîdeminin ispatı vardır."<sup>28</sup>

Pezdevî (v. 493/1099), Allah'ın kadîm olduğunu anlatırken ayırık şartlı kıyası andıran bir çıkarımda bulunur. Şöyle der: "Allah'ın hâdis olması geçerli değildir. Zira hâdis, bir muhdisin yaratmasıyla meydana gelir. Öte yandan Allah'tan başka bir muhdisin olmadığı da açıktır. O halde Allah hâdis olmayıp zarurî olarak kadîmdir, ezeli'dir."<sup>29</sup>

Pezdevî'nin ifadelerini ayırık şartlı kıyas formunda şu şekilde düzenleyebiliriz:

---

<sup>26</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 40; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 33; Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Şık, "Burhan-ı Temanu'ya Eleştirel Bir Yaklaşım", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt: X, sayı: 2, s. 17-44.

<sup>27</sup> Burada Ka'bî'nin ilahi fiillerin ihtiyarî olduğunu savunduğundan hareket edilmiştir.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 82; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 69.

<sup>29</sup> Ebû'l-Yüsr Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 28.

Allah ya hâdistir, ya kadîmdir.

Allah'ın hâdis olmadığı açıktır.

O halde Allah kadîmdir.

Nesefî (v. 508/1114) yaratıcının birliğini ispat ederken ayrık şartlı kıyas formunu kullanır. Ona göre âlemin yaratıcısı tek olmalıdır. Zira iki yaratıcı olsa birbirlerine engel olma/temânû<sup>30</sup> meydana gelir. Bu da onların ikisinin veya birinin yaratılmış olduğuna delildir. Eğer onlardan biri, bir şahısta canlılığı yaratmak istese, diğeri onda ölümü yaratmak ister. Hareket ve sükûn, birleşme ve ayrılma, siyah ve beyaz vs. gibi bütün zıt hallerde aynı şey söz konusu olur. Bu durumda ya onların ikisinin birden iradesi gerçekleşir; ya da iradeleri işlevsiz kalır, gerçekleşmez. İkinin birden iradesinin gerçekleşmesi aynı yerde birbirine zıt hallerin bulunması demektir ki bu aklen imkânsızdır. İradelerinin işlevsiz kaldığında ise ne birbirinin ne de diğerrinin dediği meydana gelir. Bu son durum ise her ikisinin de âciz bırakılması demektir. Diğerr bir ihtimal ise birinin değil de diğerrinin iradesinin gerçekleşmesidir. Burada da iradesi gerçekleşmeyenin aczi söz konusudur. Âcizlik yaratılmışlık alâmetidir. Âlemin iki kadim yaratıcısının bulunduğu tasavvur edilemediğine göre, zarurî olarak yaratıcının bir olduğu görülür.<sup>31</sup>

Nesefî Allah'ın mekânda yer tutmadığını ispatlamak için yine ayrık şartlı kıyasa başvurur. Bu konuyla ilgili olarak onun düşüncesinde iki ihtimalin söz konusu olduğu dolaylı olarak anlaşılır: Allah ya mekânda yer tutmuştur ya da tutmamıştır. Nesefî, Allah'ın mekânda yer tutmadığı görüşünü kanıtlamak için ilk önce Allah'tan başka kadim varlığın olmadığını hatırlatır. Bu durumda mekân hâdis demektir. Allah mekânı yarattıktan sonra yer tutmuş olsa, onun varlığı değişmiş ve zâtında bir dokunma hâli yaratılmış demektir. Hâlbuki değişim ve yaratılmışlık özellikleri taşımak, sonradan yaratılmış olmanın belirtileridir. Bu ise Allah hakkında imkânsızdır.<sup>32</sup> Dolayısıyla yukarıda sözü edilen iki ihtimalden Allah'ın mekânda yer tutma durumu çürütülmüş olduğuna göre Allah mekânda yer tutmamıştır.

<sup>30</sup> Burhan-ı Temânû denilen bu akıl yürütme işlemine yönelik eleştiriler için Bkz. İsmail Şık, "Burhan-ı Temanu'ya Eleştirel Bir Yaklaşım", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010 (2), ss. 17-44.

<sup>31</sup> Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd* (Çev. Hülya Alper, *Tevhîd'in Esasları*), İstanbul 2010, s. 29-30.

<sup>32</sup> Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 39.

Nesefî, Allah'ın tuttuğu mekân olarak nitelenebilecek arş ile ilgili değerlendirmelerde de bulunur. Yine dolaylı olarak onun düşüncesinde iki ihtimal vardır: Allah arşta ya mekân tutmuştur ya da tutmamıştır. Allah'ın arşta mekân tutması durumunda akla gelebilecek ihtimaller elenirse, ikinci şıkkın doğruluğu ispatlanmış olacaktır. Nesefî, ilk önce arşın sınırlı, sonlu olduğunu ve bölümlere, parçalara ayrılabilceğini hatırlatır ve bu gerçek üzerine aklî çıkarımını sürdürür. Eğer Allah arşta mekân tutmuş bulursa, bu durumda onun ya arşın genişliğinden büyük, ya da ne az ne çok, tam arşın genişliği kadar, ya da arştan küçük olması gerekirdi. Nesefî, her üç durumun da yanlış olduğunu ve bunların yaratılmışlık belirtileri olduğunu söyledikten sonra konuyu şöyle bağlar: "Allah ister arşın parçalarından büyük, ister ona eşit, isterse ondan küçük olsun, durum aynıdır. Zira o, (arşa tekâbül eden) alt yön tarafından sonlu olurdu, hâlbuki sonlu olmak yaratılmışlık özelliğidir ve böyle bir şeyin kadîm için söz konusu olması muhaldir."<sup>33</sup>

Lâmişî (v. 536/1141), Allah'ın âlemi yarattığını ayırık şartlı kıyas yoluyla kanıtlamaktadır. Ona göre âlemin hâdis oluşu ya kendi gücüyledir ya da başkasının gücüyledir. Kendi gücüyle olması imkânsızdır. Çünkü âlem, varlığından önce yoktu. Yokluk ise fiil değildir. Kendisini var etmiş olması yoluyla da var olması düşünülemez. Çünkü muhdes varlık, var olduktan sonra değişimi kendinden uzaklaştırılmaz. Varlığından önce kendi kendini var etmesi de mümkün olmadığına göre başkası tarafından var edildiği böylece ispatlanmış olur.<sup>34</sup>

Semerkindî ise, ilahî kudreti kanıtlarken ayırık şartlı kıyası kullanarak şöyle bir çıkarımda bulunur: Allah bütün varlığı kudretiyle yaratmıştır. Çünkü Allah'tan başkasının kudret veya tabiat yönünden bunların hepsine bir etkisi vardır veya yoktur. Şayet herhangi bir etkisi yok ise bunların tamamı Allah'ın kudreti ile meydana gelmiş olur. Şayet başka birinin etkisi olsa bile yine bu da Allah'ın kudreti ile meydana gelmiş olur. Çünkü bütün mümkünlerin tesir kuvveti, mümkün varlıklardan sadece bir şeyde etkili olur. Bu da Allah'ın onda bu tesir kuvvetini yaratmasıyla gerçekleşir.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 39-40.

<sup>34</sup> Mahmûd b. Zeyd, el-Lâmişî, *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, (Thk. Abdülmecid Türkî), Beyrut 1995, s. 49.

<sup>35</sup> Semerkindî, *Mu'tekad*, s. 20/71-72.

## 2.2. Bitişik Şartlı Kıyasa Dayalı İstidlâl

Bitişik şartlı kıyaslar, bir öncülü bitişik şartlı, diğer öncülü ise yüklemli önermeden oluşan kıyaslardır.<sup>36</sup> Başka bir deyişle bu çeşit kıyas iki öncülden oluşur, büyük öncül şartlı kıyastan meydana gelir. İkinci öncül bir kategorik önermedir ve büyük öncülün ön bileşen veya ard bileşenini onaylar veya nefyeder. Dolayısıyla sonuç önermesi de ikinci öncüle bağlı olarak, büyük öncülün bileşenlerinden birini onaylar veya nefyeder. Sonuç olarak öncekini ve sonrakini onaylama diye iki farklı şekli meydana gelmiş olur.<sup>37</sup> Şu örnekte istidlâlin iki şeklini görelim:

a- Öncekini onaylama;

Âlem hâdis ise onun bir muhdisi vardır.

Âlem hâdistir.

O halde bir muhdisi olması gerekir.

b- Sonrakini onaylama;

Eğer Güneş doğarsa yıldızlar kaybolmuştur.

Yıldızlar kaybolmuş değildir.

O halde Güneş doğmuş değildir.

Bu tür kıyasta sonuç öncüllerde vardır. Öncüllerin sıralanışından sonucun ne olacağı, neye varılmak istendiği ortadadır. Beklenen sonuç için kurgulanmış bir önerme dizimi ile sonuca ulaşılır.<sup>38</sup>

Kur'ân'da bitişik şartlı kıyasa örnek olabilecek ayetler vardır. Kur'an'ın kendisinin Allah'ın kelâmı olduğunu ispatlayan âyet bu konuya bir örnektir. "...Eğer (Kur'ân), Yüce Allah'tan başkasından olsaydı, onda birçok tutarsızlık bulurlardı."<sup>39</sup> Bu istidlâlden anlaşılan şudur: Kur'ân'da hiçbir tutarsızlık yoktur. O halde Kur'ân, Allah'tan başkası tarafından indirilmiş olamaz. Kur'ân, ancak Allah tarafından indirilmiştir.

<sup>36</sup> Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 189.

<sup>37</sup> İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, İstanbul 2012, s. 164.

<sup>38</sup> İsmail Şık, "Eş'arî'nin Kelâm Metodu", *Dinî Araştırmalar*, C. 8, s. 24, ss. 219-244, s. 234.

<sup>39</sup> Nîsâ, 4/82. "أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا"

Mâtürîdî, Allah'ın birliği konusunda birçok örnek sıraladıktan sonra şöyle demektedir: “Allah'tan başka bir tanrı daha bulunsaydı o, kudretini ve hükümranlığını gösterebilmek için söz ve fiil ortaya koyacak ve söz ve fiilini Allah'tan ayıracaktı. Böyle olmadığına göre ulûhiyetle bilinen ve rubûbiyette biricik olanın sadece Allah olduğu ortaya çıkmıştır.”<sup>40</sup> Mâtürîdî'nin bitişik şartlı kıyasın sonrakini onaylama türüne giren bu akli çıkarımını şu şekilde kurgulayabiliriz:

Eğer Allah'tan başka bir tanrı daha bulunsaydı o, kudretini ve hükümranlığını gösterebilmek için söz ve fiil ortaya koyacak ve söz ve fiilini Allah'tan ayıracaktı.

Böyle bir durum söz konusu değildir.

O halde ulûhiyetle bilinen ve rubûbiyette biricik olanın sadece Allah olduğu ortaya çıkmıştır.

İnsanların hâdis ve mahlûk olduğunu ispat etmek için yine bu metodu kullanan Mâtürîdî şöyle demektedir: “Hiçbir insan kendisinin kadîm olduğunu iddia etmemiştir. Şayet böyle olsaydı bunun gerçek olmadığını hem kendisi bilecekti hem de onun doğumuna (hâdis olduğuna) şahidlik edenler açıkça bilecekti.”<sup>41</sup> Bundan dolayı, hiç kimse kadîm olduğunu iddia edemediğine göre herkes hâdistir.

Nesefî, teşbihin yanlışlığını ortaya koymak için bitişik şartlı kıyasla bir akıl yürütmede bulunur. Eğer Allah, âlemin veya âlemdeki unsurlardan bir şeyin, her açıdan benzeri olsaydı, Allah her açıdan yaratılmış veya benzeri olan şey her açıdan kadîm olurdu. Eğer bir açıdan benzese, Allah bu noktada yaratılmış veya benzeri, o noktada kadîm olurdu. Kadîmin her yönden veya bir yönüyle yaratılmışlığına veya yaratılmışın her yönden veya bir yönüyle kademine hükmetmek muhaldir.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 39; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 33.

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 21.

<sup>42</sup> Nesefî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 36-37.

### 2.3. Görünenden Hareketle Görünmeyen Hakkında Çıkarımda Bulunmak

Bu metod mütekaddimûn kelâmcılarının en önemli akıl yürütme yöntemlerinden birisidir. Birkaç türlü isimlendirilmiştir. “İstidlâlü bi’ş-Şâhid ala’l-Gâib” şeklindeki kullanımında şâhid görünen/bilinen, gâib ise görünmeyen/bilinmeyen anlamına gelir. Bu durumda varlığını gördüğümüz/ bildiğimiz bir şeyi varlığını bilemediğimiz/göremediğimiz bir şey hakkında delil olarak sunuyoruz demektir. “Kıyasu’l-Gâib ale’ş-Şâhid” şeklindeki kullanımında, görünen/bilinen bir şeyin görünmeyen/bilinmeyen bir şeye kıyas ederek bilgi üretilmesi kastedilir. “Delâletü’ş-Şâhid ale’l-Gâib” olarak kullanımında ise görünen/bilinen bir şeyin görünmeyen/bilinmeyen bir şeye (onun varlığına veya onunla ilgili bir vasfa) delâlet etmesi anlatılmış olmaktadır.

Görünür alanda herhangi bir illetle ilintilendirildikten sonra, aradaki illet birliğinden dolayı görünmeyen alan için hüküm vermek amacına yönelik olarak kullanılan bu metod, kelâmcıların teolojik söylemlerinin vazgeçilmez bir yoludur. Bu methodda illet-malul ilişkisindeki benzerliğin farklı şeylere uygulanması mantığı hâkimdir.<sup>43</sup>

Kelâmcıların yukarıdaki şekillerde isimlendirdikleri bu metoda fakihler “fikhî kıyas”, beyan âlimleri “teşbih” demişlerdir. Mantıkta ise “temsil/analoji” metoduna karşılık gelmektedir.<sup>44</sup> Bu akıl yürütmenin dayandığı “şâhid”, “gâib” ve -her ne kadar formül ifadelerde geçmese de- ikisi arasındaki bağlantıyı kuran üçüncü bir terim bulunmaktadır. Fakihler için “nass” veya bu yöntemdeki haliyle şâhid/makis aleyh, “hükmü nass veya icmâ yoluyla doğrudan belirlenmiş mesele” anlamına gelmektedir. “Fer”/makis’e karşılık gelen gâib ise “hükmü naslarda veya icmâda açıkça belirtilmemiş mesele”<sup>45</sup> anlamındadır. Bu benzerlikten olsa gerek söz konusu istidlâl metodu Fıkıh Usûlündeki kıyasa benzetilmiştir.

Dilciler için “şâhid” kavramı, kıyasın rükünlerinden olan asıl kavramına karşılık gelmektedir ve çoğu zaman “genel dil kuralı”nı ifade etmektedir. “Fer” genel dil kuralından hareketle, ilgili meselede oluşturulan yeni kural anlamında kullanılmaktadır.

<sup>43</sup> Kamil Güneş, *İslâmi Düşüncenin Şekillenmesinde Akıl ve Nass*, İstanbul 2003, s. 372.

<sup>44</sup> Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 188.

<sup>45</sup> H. Yunus Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, Ankara 2002, XXV, 535.

Formül ifadelerin başında yer alan “istidlâl”, “kıyas” ve “delâlet” kavramlarının tercih edilmesinin arkasında yatan nedenler, üzerinde durmaya değer niteliktedir. Fıkıh Usûlü âlimleri ve dilciler kıyas kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu kavramı ister dedüksiyon veya tümevarım, ister temsil anlamında kullanmada bir sakınca görmemişlerdir. Çünkü fakihlerin ve dilcilerin şâhid ve gâib kavramları karşılığında kullandıkları asıl ve fer’e yükledikleri anlamlarda ontolojik bir sorun bulunmamaktadır.<sup>46</sup> Oysaki kelâmcılara göre aslın yerini tutan “şâhid”, tabiat ve insan âlemi; fer’in yerini tutan “gâib” ise Allah’ın zâtı, sıfatları gibi hususları içeren metafizik âlemdir. Tabiat ve insan âlemi için “asıl”; ontolojik üstünlüğü olan ulûhiyet âlemi için “fer” kavramını kullanmak ve bu akıl yürütme yoluna “kıyas” demek, kelâmcılar açısından uygun görülmemiştir.<sup>47</sup> Bunun yerine kelâmcılar “istidlâl” ve “delâlet” kavramlarını kullanmışlardır. Kelâmcılar nazarında “istidlâl” ve “delâlet” kavramlarının kökünde yer alan “delil”, duyu alanının dışında yer alıp hakkında zorunlu bilgimiz olmayan şeyin bilgisine götüren araç durumundadır.<sup>48</sup> Kavramlar farklı olsa da, duyulur âlemlerle duyular ötesine dair herhangi bir bilginin elde edilmesine yarayan bu çeşit delillendirmede kıyas yapısının kullanıldığı görülmektedir.

Kelâmcılara göre duyulur alana dayanarak duyu ötesi alanı çıkar-sama, şâhiddeki bir şeyin bir illetten dolayı aldığı hüküm ve kazandığı vasfın, aynı illeti taşıyan gâibdeki bir şey için de geçerli olması demektir. Buna göre bu illeti gâib alanında taşıyan şey, aynı illeti şâhid alanında taşıyan şeyin hükmünü alacaktır.<sup>49</sup> Şâhiddeki hareket ve bilme gâibde de belirlendiğinde ikisi arasında ortak bir nokta bulunmuş demektir. Bu ortak nokta, niteliği hakkında bilgi sahibi olmadığımız gâib ile ilgili bilgiye ulaşmamızı sağlamaktadır.

Mâtürîdî bu metodu “Delâletü’ş-Şâhid ale’l-Gâib”<sup>50</sup> adı altında ve âlemin kıdemini bu metodla kanıtlamaya çalışanlara cevap verirken kullanır. Mâtürîdî’ye göre âlemin kıdemini savunanlar, duyulur âlemin yine

<sup>46</sup> Karagöz, *Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*, s. 72.

<sup>47</sup> Ahmet Erkol, “Kelâm İlminde ‘Kıyasü’l-gâib ala’ş-şâhid’ Metodunun Kullanımı”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 8, sy. 20 (Yaz 2004), s. 164.

<sup>48</sup> Ebû Bekir el-Bâkılânî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, (Thk. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1987, s. 33-34.

<sup>49</sup> Bâkılânî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 32.

<sup>50</sup> Mâtürîdî başka bir yerde ise “الشاهد هو دليل الغائب” ifadesini kullanmaktadır. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 73; Topaloğlu, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, s. 61.



kendisi gibi duyulur âlem/âlemlerin varlığına işaret ettiğini iddia etmektedirler.<sup>51</sup> Burada âlemin kâdemini savunanların şâhid/duyulur âlemden kas-tettikleri, içinde yaşadığımız mevcut âlem olurken; gâib, mevcut âlemin zaman bakımından öncesinde yer alan âlem/ler olmaktadır. Böylece onlar bu metodu âlemin kadîm olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadırlar. Oysaki Mâtürîdî'ye göre bu metoddan çıkarılacak sonuç; "Bu âlem, kendisi gibi bir âlemin varlığına şehâdet etmez." şeklinde olmalıdır. Mesela yazı, sadece onu yazana delalet eder; yazanın keyfiyetini veya mislini göstermez. Çünkü yazıyı yazanın pekâlâ melek, insan veya cin olması mümkündür. Yazı, yazanın "ne"liğini ve "nasıl"lığını ortaya koymadığı gibi mislini de ortaya koymaz. O, sadece bir yazanın olduğunu ortaya koyar. Âlem örneği de böyledir, o, içindekilerle birlikte sadece bir yaratıcıya işaret eder, diğer âlemlerin varlığına değil.<sup>52</sup> Böylece Mâtürîdî, dolaylı da olsa bu yolla Allah'ın yaratma sıfatını ispatlamış olmaktadır.

Mâtürîdî'nin eleştirisine konu olan kadîm âlem savunucuları, bu metodu kendi formunda değil de, fikhî kıyas formunda kullanmışlar, sonuçta benzeşmeden yola çıkarak tabiatın da kadîm olduğuna hükmetmişlerdir. Hâlbuki Mâtürîdî gibi kelâmcıların bu delil ile hedefledikleri, âlemin sonradan yaratılmış olduğunu ve âlemi yaratanın Allah olduğunu ispatlamaktır. Bunun için Mâtürîdî'nin anlayışına göre duyulur âlem, duyulur başka bir âleme değil; duyular ötesine yani Allah'ın varlığına işaret etmektedir.

Mâtürîdî, insanların kendini tanıyan insanın Rabbini de tanıyabileceği hususunda fikir birliğinde olmalarına rağmen tanımanın şekli konusunda ayrı düşüklerini belirttikten sonra Seneviyye'nin, Yahudiler'in, Müşebbihe'nin ve Cehmiye'nin bu konudaki yanlış istidlâllerini bildirir. Ona göre kişi, kendi öz yapısından, özelliklerinden ve hayatı ile ilgili inceliklerden haberdar değildir. Bundan dolayı kişi kendisini yaratmadığının şuuru-na varır. Çünkü kendisini yaratsaydı onu bütün evreleriyle düzenler ve idare ederdi. Böyle olmadığına göre insanı bütün yaratılmışlık emarelerinden uzak bir varlığın yarattığı ortaya çıkar.<sup>53</sup> Mâtürîdî burada insanın, aciziyetini fark etmesini şâhid olarak görmekte ve buradan hareketle yürütülecek bir istidlâl sonucunda gâibin/Allah'ın varlığına ulaşabileceğine işaret etmektedir.

<sup>51</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 46-48; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 39-41.

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 49; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 41.

<sup>53</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 159; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 129.

Mâtürîdî Allah'a "şey" kavramının nispet edilip edilemeyeceğini tartışırken, açıkça söylemese de insanın duyular ötesi âlemi anlayabilmesi ve anlamlandırabilmesi için duyular âlemden başka kullanabileceği bir aracın olmadığını kabul etmiş görünmektedir. Ona göre tevhid kavramında asıl olan, başlangıcının teşbih, sonucunun tevhid olduğudur. Ahiret mükâfatı ve cezasının dünya lezzetleri ve eziyetleri ile anlaşılmasından başka bir çıkar yol olmadığı gibi tevhid konusunun anlaşılmasında da insanın duyular âlemden başka bir yolu yoktur.<sup>54</sup> Böylece Mâtürîdî, Allah'ın birliğinin ispatı yanında "tevhid" in yeterince anlaşılması için bu metodun gerekli olduğunu vurgulamış olmaktadır.

Nesefî, ilahî sıfatların ispatında bu metoda başvurur. Âlemden görülen farklılıklar, gök cisimlerinin düzeni, hayvanların bedenlerindeki harikuladeliğe, kendilerini zararlardan koruma ve yararlı olanlara yönelme güdülleri, eylemleri, Allah'ın hayat, ilim, sem', basar gibi sıfatlarının eserleridir.<sup>55</sup> Nesefî burada, gayb alanındaki ilahî sıfatların varlığının ispatı için şehâdet alanındaki bir takım hikmet gerektiren olayları kanıt olarak kullanmıştır.

Nesefî, ilahî sıfatların ispatında benzer bir yola daha başvurur. Ona göre âlemin yaratıcısı hay, âlim, kâdir, semî' ve basîrdir. Zira harika bir sistemi, güzel bir görünümü, sağlam bir temeli bulunan bu âlemin öl, cahil ve âciz biri tarafından meydana getirildiği tasavvur olunamaz. Bu gerçek, aklın temel prensiplerince de kabul edilmiştir. O kadar ki nakışlı bir ipek kumaşın, yüksek bir sarayın veya harika bir resmin, taştan, ağaçtan, sakat veya kör birinden meydana gelmesini bekleyen bir kişi; akılselim sahipleri tarafından derhal, tereddüt edilmeksizin, ya akılsız ya da inatçı ve kibirli olarak nitelenir.<sup>56</sup> Burada Nesefî, şahid olarak âlemin bütünü ve nakışlı ipek kumaş, yüksek bir saray, harika bir resim gibi nesnelere; buna karşılık, gâib olarak da Allah'ın sıfatlarını görmektedir. Böylece eserden müessire giderek Allah'ın sıfatlarının varlığına ulaşmaktadır.

Semerkandî, gezegenlerin, güneşin, ayın ve yıldızların şeklini, onların renk ve hareketlerinin farklı olmasını ve insanın bedeninde bulunan şaşırtıcı yararları örnek vererek böylesi olayların Allah'ın sağlam fiili olduğunu söyler. Ona göre kimin bütün fiilleri mükemmel ise o âlimdir. Nitekim

<sup>54</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 67; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 56.

<sup>55</sup> Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I-II, (Thk. Hüseyin Atay-Ş. Ali Düzgün), Ankara 1993-2003, I, 246.

<sup>56</sup> Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 43.

herhangi bir kimse, güzel bir yazı görürse o yazıyı yazan kimsenin hat işlerinde kesinlikle âlim olduğunu bilir.<sup>57</sup> Semerkandî'nin bu yaklaşımı biraz önce kaydettiğimiz Nesefî'nin meseleye yaklaşımıyla aynıdır. O da Allah'ın ilim sıfatını ispatı sırasında şahidin gaibe delâleti yoluna başvurmuştur.

#### 2.4. İki Aslı Bir Sonuca Göre Düzenleme

İki önermeyi istenilen sonucu verecek şekilde düzenlemektir.<sup>58</sup> Gazâlî'ye göre bu yöntem, hükmün illetinin ispatında kullanılan iki önerme ve bir sonuç formunda kıyas olarak gelir.<sup>59</sup> Burada iki asıl doğru olarak kabul ediliyorsa, bundan dolayı onlardan doğacak sonuç da tabî olarak doğru kabul edilir. Bu kıyas anlayışını, genel olarak kabul edilen temel esaslar üzerinde fikrî tartışmalar yapmak, temel kaidelere aykırı olmadan yorumlarda bulunmak şeklinde izah edebiliriz.<sup>60</sup>

Bu tür istidlâl şu şekilde formüle edilebilir:

Olaylardan hâlf olmayan her şey hâdistir. (İlk asıl)

Âlem hâdislerden hâlf değildir. (İkinci asıl)

O halde âlem hâdistir. (Sonuç)

Bu noktada hasmın iki aslı kabul ettikten sonra âlemin hadis olduğuna dair sonucu kabul etmemesi muhaldir.<sup>61</sup> Ancak öncelikle hasmın iki aslın doğru olduğuna ikna edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla kelâmcılar, âlemin hâdisliğini kanıtlayabilmek için asılları kanıtlama yoluna gitmişler ve bu konuda uzun izahlar getirmek durumunda kalmışlardır.

Hanefî-Maturidî gelenekte bu tür çıkarım yöntemini Pezdevî ve Nesefî'de görebilmekteyiz. Pezdevî, hayat sıfatının ispatını yaparken bu çıkarım yöntemine başvurur. O, hayat sıfatının kemâl sıfatlarından, ölümün ise noksanlık sıfatlarından olduğunu söyler. Yüce Allah kemâlde son-

<sup>57</sup> Semerkandî, *Mu'tekad*, s. 12/64-65.

<sup>58</sup> Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Beyrut 1993, s. 46; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2009, s. 141 vd.

<sup>59</sup> Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 46.

<sup>60</sup> Şık, "el-Eş'arî'nin Kelâm Metodu", s. 237.

<sup>61</sup> el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 46.

suz olandır. O, kemal sıfatlarından her birine sahiptir. O halde Allah hayat sahibidir.<sup>62</sup>

Burada asılların ve sonucun şu şekilde düzenlendiğini görüyoruz:

Yüce Allah kemâlde sonsuz olandır. (İlk asıl)

Hayat, kemâl sıfatlarındandır. (İkinci asıl)

O halde Allah hayat sahibidir. (Sonuç)

Pezdevî, Allah'ın birliğini de aynı tarzda aktarır. Burada ilk asıl Allah'ın tek oluşudur. Pezdevî ilk önce bunu etraflıca açıklamıştır.<sup>63</sup> İkinci asıl ise cismin en az iki olmak üzere cevherlerden oluştuğudur. Bu durumda Allah'ın cisim olması akla aykırı olup mümkün değildir.<sup>64</sup> Düzenleme şu şekildedir:

Allah tektir. (İlk asıl)

Cisim en az iki cevherden oluşur. (İkinci asıl)

O halde Allah cisim değildir. (Sonuç)

Nesefî, Allah'ın sem', basar ve ilim sıfatlarının ispatında bu yöntemden yararlanmışır. Ona göre âlemin yaratıcısının kadîm olduğu ispatlandığında, onun semî, basîr ve âlim olduğu da ispatlanacaktır. Çünkü kadîm olanın noksanlıklardan uzak olması gerekir. Sem', basar ve ilim sıfatlarından yoksun olmak ise noksanlıktır. Nesefî'nin kurgusu şu şekildedir:

Âlemin yaratıcısı kadîmdir. (İlk asıl)

Kadîm olmanın şartı noksanlıklardan uzak olmaktır. (İkinci asıl)

O halde Allah, semî, basîr ve âlimdir. (Sonuç)<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 28.

<sup>63</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 27-30.

<sup>64</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 33.

<sup>65</sup> Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 246.

## 2.5. İttifak Edileni Temel Alarak İhtilaf Edilen Üzerine Oluşturulan İstidlâller

Üzerinde uzlaşılan bir fikrin ya da ön kabulün, tartışmanın temeli sayılıp, bu ön kabulün ihtilafı konuya delil getirilmesi tarzında bir istidlâldir. Üzerinde ittifak edilen “asıl”, ihtilaf edilen ise “fer” kabul edilir.<sup>66</sup> Aslında bu metod büyük ölçüde “Görünenden Hareketle Görünmeyen Hakkında Kıyasta Bulunmak” başlığıyla verdiğimiz “el-İstidlâlü bi’ş-Şâhid ale’l-Gâib” metoduna benzemektedir. Burada ortak kabul şâhid, kabul edilmesi beklenen ihtilafı konu ise gâib gibi düşünülmektedir.

“Sıfatlardan biriyle ilgili bir kabul, yine O’nun sıfatlarından diğerleri ile ilgili aynı kabulü gerektirir.” mantığı çıkarımın özünü oluşturmaktadır. Hem Ehl-i Sünnet hem de Mu’tezile, Allah’ın âlim olduğu ve her şeyi bildiği noktasında ittifak halindedir. Gerçi zatıyla mı âlimdir, yoksa ilim sıfatıyla mı konusu aralarındaki başka bir tartışmaya işaret eder, ancak burada bizim için asıl olan ilminin kabulü ve her şeyin Allah tarafından bilindiğinin ikrarıdır. O’nun her şeyi bildiği genel bir kabul görüyorsa, her şeye kâdir olmasının ve her şeyi yaratmasının kabulü de gerekmektedir.<sup>67</sup>

Mâtürîdî, Allah’ın sıfatları meselesinde Allah’ın ezelden beri âlim, semî, basîr olduğunu kabul eden Mutezili âlim Muhammed b. Şebib’i, aynı zamanda Allah’ın ezelden beri hâlik olduğunu kabul etmemekle suçlarken bu delili kullanmıştır.<sup>68</sup> Mu’tezile rü’yetullahın kabulü ile Allah’ın bir cisme benzeyeceğini ve O’na yön isnat edilmiş olunacağını, bu durumun ise teşbihe yol açacağını söyleyerek naklî delilleri te’vil yoluna gitmiştir.<sup>69</sup> Mâtürîdî bu konuda Ka’bî’nin kendi beşeri yapısını ölçü olarak bir şeyin görülebilmesi için görenle görülen arasındaki mesafe, görülenin büyüklük veya küçüklüğü gibi şartların gerekliliğini ileri sürmesini eleştirir. Hâlbuki Ka’bî’nin kendisi de pekâlâ bilmektedir ki onun yapısının dışında bulunan ve bir konumda görülebilen öyle cevherler vardır ki Kâ’bî kendi beşeri yapısı içinde onları gözüyle algılaması şöyle dursun, bilgisine dahi ulaşamaz. Ona göre Ka’bî’nin melekler ve cinler gibi beşeri ölçülerde görüleme-

<sup>66</sup> Ramazan Altıntaş, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri” *Kelâm’da Bilgi Problemi*, Bursa 2003, s. 88.

<sup>67</sup> Şık, “el-Eş’arî’nin Kelâm Metodu”, s. 238.

<sup>68</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 197; Topaloğlu, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, s. 162.

<sup>69</sup> Bâkılânî, *Kitâbü’t-Temhîd*, s. 303.

yecek varlıkların varlığını kabul ettikten sonra aynı statüdeki Allah'ın görülebileceğini kabul etmemesi büyük hatadır.<sup>70</sup>

Pezdevî, büyük günahlardan sakınma konusunu işlerken, Mu'tezile'nin büyük günahlardan sakınmanın küçük günahların bağışlanmasının sebebi olacağına dair görüşlerini eleştirir. Bunu yaparken "Bizimle onlar arasındaki icmâya göre iyilikler büyük günahları gidermez."<sup>71</sup> diyerek Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında ittifak edilen bu görüşü temel alır ve ardından Mu'tezile'nin düşüncesinin yanlış olduğunu, söz konusu ortak görüşü dayanarak delillendirmeye çalışır.

## 2.6. Dil Kurallarıyla İstidlâl

Somut ve soyut varlıklar her dilde çeşitli kelimelerle ifade edilmektedir. Kelime ve kavramlarla kastedilen anlamlar bellidir. Bu kelimeleri, kastettikleri anlam çerçevelerinden çıkarıp başka anlamlar vererek dinî metinleri tahrif etmek isteyenlere karşı dil mantığı ile istidlâl edilmiştir. Örnek vermek gerekirse, "oruç/savm" denilince imsak vaktinden güneşin batışına kadar geçen süre içinde yemek-içmek ve cinsel ilişki gibi orucu bozan fiillerden uzak kalmak kastedilir. Bu anlam göz ardı edilerek oruca "sır saklama" anlamı verildiği takdirde dil mantığına aykırı hareket edilmiş olur.<sup>72</sup>

Hanefî-Mâtürîdî gelenek, dil kurallarıyla istidlâlde bulunurken önce kavram tanımlarıyla konuya giriş yapar, ardından tartışmayı sürdürür. Meselâ Mâtürîdî, Allah'a "cisim" denilip denilemeyeceğini tartışırken önce bu kelimenin tanımını yapar. Ona göre cisim, yönleri olan veya sınırları bulunma özelliği taşıyan ya da üç olan boyutlu şeyin adıdır. Bu manalar yaratılmışlık ve hâdislik özellikleri taşıdığından, Allah'a cisim demek mümkün değildir. Cismiyyette Allah'ı şeylerin çoğuna benzetme niteliği olduğundan Allah'a cisim denmez. Şayet Allah'a cisim demek, cismin taşıdığı bu manaları kastetmeksizin olursa bu durumda da kelime, bilinen anlamından çıkar ve artık konuyu akıl ve istidlâl yoluyla anlama imkânı kalmaz.<sup>73</sup> Bu istidlâlde Mâtürîdî'nin bütün çabası aslında Allah'ın bir oluşunu ispatla-

<sup>70</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 128; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 104.

<sup>71</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 204.

<sup>72</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İstidlâl", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 326.

<sup>73</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 62; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 52.

maya yöneliktir. O, bunu, cisim de Mâtürîdî, dâhil hiçbir şeyin Allah'a isim yönünden bile benzemeyeceğini vurgulayarak yapmıştır.

Nesefî de Allah'a cisim denilmeyeceğini bildirerek Allah'ın birliğini ispat sadedinde Mâtürîdî'nin yolundan gitmiştir. O, "cisim" kelimesini Allah için kullanıp da bununla zâtıyla kâim, bileşik olmayanı kasteden Kerrâmiyye'nin bu görüşünün hatalı olduğunu anlatırken dilin yapısından hareket etmiştir. Ona göre sözlükte, birleşene cisim ismi verilmektedir. Cisim adını kullanıp da bundan birleşme manasını kastetmeyen kimse, kelimeyi sözlük anlamından çıkarıp ona farklı bir anlam yüklemiş olur. Bu da dinden çıkmak anlamına gelir. Eğer bu uygun olsaydı, başkalarının da yaratıcıyı "adam" kelimesiyle adlandırmaları ve bununla "varlığı kendinden olanı" kastettim demeleri uygun olurdu. Kullanımı hoş olmayan bütün isimler için aynı şey geçerlidir.<sup>74</sup>

İlahi iradenin ispatı ve özellikle de irade ile emrin her zaman aynı anlama gelmeyeceğine dair tartışmalarda dil kurallarına yer verilmiştir. Hanefî-Mâtürîdî çizgi, Allah'ın iradesini teşriî ve tekvinî olmak üzere ikiye ayırır. Teşriî irade emre yöneliktir ve her zaman murad edilenin gerçekleşmesini gerektirmez. Tekvini irade ise oluşa ilgilidir ve her zaman yaratmayla sonuçlanır. Emir kelimesi irade ile aynı anlamda kullanılsa bile iradedeki iki anlam emirde de olduğu için emredilen şeyin her zaman gerçekleşmesi gerekmez.<sup>75</sup>

İmam Muhammed'in naklettiğine göre bu durumu anlatmak için Ebû Hanîfe dil kurallarından yararlanarak emri ikiye ayırmaktadır: Biri oluş/keynunet emridir ki, Allah bir şeyi emredince o şey olur. Diğerisi ise vahiy emridir. Bu, iradesinden kaynaklanmış değildir. İradesi de emrinin gereği değildir. Yani vahiy emrinin gerçekleşmesi zarurî değildir. Ebû Hanîfe, emrin vahiy anlamında kullanılabileceğine Hz. İbrahim'in oğluna söylediği şu sözü delil olarak getirmektedir: " 'Rüyada senin boğazını kestiyimi görüyorum; bir düşün, ne dersin?' O da cevaben: 'Babacığım! Emrolunduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulursun.' dedi."<sup>76</sup> Allah'ın emri bu şekildedir ve Allah onun boğazının kesilmesini dilememiş-

<sup>74</sup> Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 34.

<sup>75</sup> Konuyla ilgili derli toplu bilgi için bkz. Nail Karagöz, "Allah'ın İradesi ve Kötü Fiiller", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006 (2), 191-216.

<sup>76</sup> Saffat, 37/102. " إني أرى في المنام أني أنبئك فأظن ماذا ترى قال يا أبتِ أفعل ما نؤمر ستجدني إن شاء الله " من الصابرين

tir.<sup>77</sup> Ebû Hanîfe'ye göre Allah'ın, Hz. İbrahim'e oğlunu boğazlaması için yönelttiği emir yerine gelmediğine göre, ayetteki emir oluşla ilgili olmayıp vahiyle ilgilidir.

Nesefî, iradenin emir anlamına gelmeyeceğini savunurken “*Allah dileseydi yeryüzündekilerin tamamı iman ederdi.*”<sup>78</sup> ayetini delil getirir. Ona göre irade, emir anlamına gelseydi ayetin anlamı, “Allah emretseydi herkes mümin olurdu” olmalıydı. Böyle olunca imanı terk etmek âsiliğe sayılmazdı. Ayrıca kendisine iman emredilen herkesin mümin olması gerekirdi. Oysaki biz, Allah'a inanmaları emredildiği halde çoğu kimseyi inanmamış görüyoruz. Bu, çelişki ve yalan olduğu gibi, aynı zamanda imkânsızdır.<sup>79</sup>

## 2.7. Karşı Tarafın Fikrinin Muhal Olduğunun İspatlanması

Kelâmcılar bu tür ispatlarda genellikle önce karşı tarafın fikrini verirler. Ardından bu fikrin çelişkilerini ortaya koyarlar. Temelsiz gördükleri düşünceleri değişik açılardan ele alıp çürütmeye çalışmaları dikkat çekicidir.

Mâtürîdî iki ilah fikrini reddederken bu aklî istidlâli ölçü alır. Ona göre iki ilah fikri tabiatın var olmama ihtimalini barındırır. O, delili şöyle kurgular: Kendisine uluhiyyet nispet edilenlerden birinin olumlu kılmak istediği bir şeyi diğeri olumsuz kılmak ister. Birinin varlık alanına çıkarmak istediği şeyi, diğeri yoklukta bırakmak isteyebilir. Mevcut olan bir şeyin varlığını sürdürmek veya sona erdirmekte de durum aynıdır. Şu halde tabiat fiilen var olduğuna göre yaratıcı tektir.<sup>80</sup>

O, bazılarının “Allah her yerdedir.” görüşünü şöyle çürütür: Bu düşüncede Allah'ın bir mekâna ihtiyaç duyduğunu gösterme anlayışı vardır. Allah bu tür nitelermelerden uzaktır. Ayrıca bu, Allah'ın mekânla sınırlandırılması anlamına gelmektedir. Mekânla sınırlandırılan, mekândan küçük olur, bu ise bir eksiklik ve kusurdur.<sup>81</sup>

<sup>77</sup> Kemâleddin Beyazî, *Usûlü'l-Münîfe*, (Çev. İlyas Çelebi, *İmam A'zam Ebu Hanife'nin İtikâdî Görüşleri*) İstanbul, 1996, s. 85.

<sup>78</sup> Yunus, 10/99. “وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ لَأَمِّنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا...”

<sup>79</sup> Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 495.

<sup>80</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 38-39; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 31-32.

<sup>81</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 104-107; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 86-89.



Pezdevî, karşı tarafın fikrinin muhal olduğunu çürütme yöntemini birçok konuda kullanmıştır. Meselâ Mu'tezile, Cehmiyye, Merisiyye ve diğerlerinin Allah'ın kelâmının mahlûk oluşuyla ilgili görüşünü çürütmede bu yöntemi şu şekilde kullanır: "Onların dedikleri şudur: 'Allah'ın kelâmı surelerden oluşan, başlangıcı ve sonu olan, kısımları bulunan bir kelâmdır.' Buna karşılık şöyle deriz: 'Allah'ın kelâmı zâtıyla kâimdir. Her konuşanın sözü de aynı şekildedir. Başlangıcı, sonu, sayısı ve kısımları olan sureler gerçekte Allah'ın kelâmı olmayıp, Allah'ın tanzim ettiği nazmlardır. Bunlar Allah'ın kelâmına delâlet ederler. Onun kelâmının eseridirler."<sup>82</sup>

Nesefî, Mu'tezile'nin ilahî sıfatların kabulü durumunda Allah'tan başka varlıkların da kadîm olduğunu kabul etmek anlamına geleceğine dair görüşlerini çürütmeye çalışır. Ona göre sıfatlar Allah'tan başka değildir. Aksine her bir sıfat ne zâtın kendisidir; ne de ondan başkadır. Çünkü birbirinin ayrı ve başka iki şey; birinin yokluğu sırasında, diğerinin varlığı düşünülebilen iki varlık demektir. Bu ise Allah'ın zâtı ve sıfatları için imkânsızdır. Çünkü onun zâtı ezelfi olduğu gibi sıfatları da ezelfidir. Yokluk ise ezelfi olan için muhaldir. O zaman birbirinden ayrılık ve başkalığın tarifi gerçekleşmez. Dolayısıyla ayrılık ve başkalık durumu söz konusu değildir.<sup>83</sup>

Bu tür akıl yürütmeler, klasik mantıktaki bileşik kıyaslardan olan hulfî kıyası andırmaktadır. Zira onda da karşı tarafın fikri bir takım çıkarımlarla çürütölmeye çalışılmaktadır. Ancak hulfî kıyasta önermelerin sıralanışı ve sonuca ulaşmada şekil daha etkin ve bağlayıcı olduğundan hulfî kıyas, ele aldığımız akıl yürütme yönteminin kurallara bağlanmış hali gibi görünmektedir.<sup>84</sup>

## 2.8. Mucize İle İstidlâl

Nübüvvet, Kelâm İlmî'nin en önemli konularından birisidir. Dini insanlara duyuran, somutlaştıran peygamberlerin peygamberliklerinin ispat aracı konumundaki mucize ise nübüvvet konularının en önemlilerindedir. Peygamberliğin ispatı mucizeye bağlı olduğundan aynı zamanda mucize peygamberin getirdiği mesajların doğruluğunun da ispat kaynağı olmakta-

<sup>82</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 87.

<sup>83</sup> Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 45.

<sup>84</sup> Karagöz, *Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*, s. 87.

dır. Bu öneminden dolayı Kelâm'da mucize ile istidlâl önemli bir araç olarak kullanılmıştır.

Uludağ'a göre Kelâm âlimleri mucizeyi peygamberliğin ispatı için şu şekilde kullanmışlardır: Hz. Muhammed peygamber olduğunu iddia etmiştir. Bu durum bize mütevâtir haberlerle nakledilmiştir. Peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkıp da mucize gösteren her şahıs peygamberdir.<sup>85</sup>

Bu ispatta dedüksiyon metodunun kullanıldığını görmekteyiz.

Peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkıp da mucize gösteren her şahıs peygamberdir.

Hz. Muhammed peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkmış ve mucize göstermiştir.

O halde Hz. Muhammed bir peygamberdir.

Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiasında bulunduğu bize mütevâtiren nakledilmiştir. Bu iddiayı inkâr eden hiç kimse yoktur. Mucizenin peygamberlik iddiasına delil olması durumu ile ilgili olarak ise peygamberlik iddiasında bulunanlar, peygamberliğine delil isteyenlere olağanüstü haller göstermişlerdir. Bu vasıf yalnız peygamberlere aittir. Başka bir kimse peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin harikulade türünden yaptıklarını yapamıyorsa, iddia sahibi gerçekten peygamberdir ve ilahî bir desteğe ve ayrıcalığa sahip demektir.<sup>86</sup> Kâinâtı yaratan ve işleyişi ile ilgili kanunlar koyan Allah'tır. İnsanlar bu kanunları aşan ve onlara aykırı bir fiil meydana getiremezler.<sup>87</sup> Dolayısıyla böyle bir fiil peygamberin elinde meydana geldiği takdirde bu fiil, o peygamberin Allah tarafından peygamber olarak seçilip desteklendiğinin kanıtı olmaktadır. Yani mucize gösteren kimsenin peygamber olduğuna hükmetmek gerekmektedir.

Mâtürîdî'nin, mucizeleri peygamberlerin peygamberliklerini ispatla birlikte Allah'ın varlığının ispatına da hizmet edecek bir delil olarak görmesi hayli dikkat çekicidir. Ona göre peygamberler, durumlarını ve güçlerinin sınırlarını yakından bilen bir toplumun içinde büyüyüp yetişmişlerdir. Dolayısıyla onlar, beraber yaşadıkları peygamberlerin akıllara durgunluk veren

---

<sup>85</sup> Süleyman Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, İstanbul 1998, s. 204.

<sup>86</sup> Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, s. 204-205.

<sup>87</sup> Yavuz, "İstidlâl", *DİA*, XXIII, 326.

mucizelerini görünce, onların olağanüstü olaylar ortaya koyma gücüne sahip olmadıklarını bildiklerinden, peygamberlerin kendilerini elçilikle görevlendiren varlık namına söyledikleri şeylerin doğru olduğunu kabul etmeleri gerekir. Böylece peygamberlerin iddia ettikleri risaletin, alîm ve hakîm olan ve kendi varlığını belgeleyen deliller icat etmeye gücü yetenden kaynaklandığı hususu gerçekleşmiş olsun.<sup>88</sup>

Mâtürîdî'ye göre peygamberlerin nübüvvetini ispat eden delillerden birisi onların, herhangi bir şüpheye yer bırakmayacak kadar mükemmel olarak süregelmiş olan davranışlarıdır. Peygamberler hem çocukluk hem de yetişkinlik dönemlerinde çevresindekilerle kıyaslanamayacak derecede temiz bir hayat yaşamışlardır.<sup>89</sup> Mâtürîdî'nin ikinci ve konumuzu ilgilendiren delili peygamberlerin mucizeleridir. Peygamberlere ait mucizeler, bu alanın maharetlilerinin bile yeteneklerini aşan bir yapıya sahiptir ve eğitim-öğretimle elde edilmesi söz konusu değildir. Herhangi bir kimsenin eğitim-öğretimle mucizeleri öğrenmesi düşünülse bile peygamberlerin böyle bir eğitim görmedikleri bellidir. Böylece onların mucizeleri Allah'ın sayesinde elde ettikleri ve bunun ilahî bir lütuf olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>90</sup> Bu örnekte Mâtürîdî şehâdet alanındaki müşahede edilen mucizelerin gayb alanındaki Allah'ın varlığına delil olması gerektiğini savunmuş olmaktadır. Ne var ki mucizeleri bizzat gözlemleyenlerden birçoğu kendilerinden beklenen istidlâli sıçramayı gerçekleştirememişler, inatlarının içinde boğulup gitmişlerdir.

Allah'ın varlığının ispatında mucizeyi delil olarak kullanan Mâtürîdî, aynı şeyi onun birliğinin ispatında da yapmaktadır. Mâtürîdî'nin anlayışında peygamberlerin mucizeleri Allah'ın birliğinin delilidir. Ona göre mucizeye şahit olanlar, bunların, ortağı bulunan birinin fiili olamayacağını kabule mecburdurlar. Çünkü mucizelerin izharı, ortakların rubûbiyet ve ulûhiyetini iptal edeceğinden, ortaklar, peygamberleri mucize göstermekten mutlaka alıkoyarlardı. Böyle bir şey söz konusu olmadığına göre Allah birdir.<sup>91</sup>

<sup>88</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 272-273; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 221-222.

<sup>89</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 291; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 236.

<sup>90</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 291; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 236.

<sup>91</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 38; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 32.

## 2.9. Sebr ve Taksim

Kuyu vb. şeylerin derinliğini öğrenmek için yoklayıp denemek anlamına gelen “sebr” ile bölmek, parçalara ayırmak anlamındaki “taksim” kelimelerinin oluşturduğu bir terkiptir. Bir asılda illet olması muhtemel vasıfları ele alarak teker teker eleyip geride kalan tek illetle hüküm vermek diye tanımlanır.<sup>92</sup> Hem Kelâm’da hem de Fıkıh’ta kullanılan bir metoddur. Kimi zaman ayrık şartlı kıyasla aynı anlamda da kullanılmıştır. Ancak burada ihtimallerin elenmesi için deneme/sebr işlemine daha ağırlık verildiği görülmektedir. Hangi şekilde kullanılırsa kullanılsın, tamamen Müslüman düşünürlerine ait bir çıkarım metodu olduğu kabul edilir.<sup>93</sup> Uygulama sırasına bakıldığında terkinin, “sebr ve taksim” değil de “taksim ve sebr” olması daha uygun olur. Zira uygulamada, önce taksim yapılmakta, daha sonra sebr yapılmaktadır.

Kelâm’da kullanımına yaygın bir örnek şöyledir: Âlemin hâdis olmasını ispatlamak isteyen mütekellim bir usûlcü şöyle bir önerme kurgular:

Âlem ya kadîmdir ya hâdistir.

Âlemin kadîm olması imkânsızdır.

O halde âlemin hâdis olması gerekir.

İlk önce Mu'tezilîler'in, daha sonra da Eş'arîler'in kullandığı bu yöntemi<sup>94</sup> Pezdevî Allah'ın kelâmının kıdemini ispatlamak için kullanmıştır. Ona göre Allah'ın kelâmı, ya hâdistir veya onunla kâim muhdestir veyahut başka bir şeyde kâim muhdes olur. Bu durumların aksi olarak da Allah, ya hâdis ve muhdes olmayıp ezelfidir veya başkasında yarattığı bir kelâmla mütekellimdir. Allah'ın kendisinde kâim olan ve başkasında yarattığı bir kelâmla konuşan olması câiz değildir. Zira başkasında kâim bir sıfatla mevsuf olmak Allah için imkânsızdır. Bir zatla kâim her sıfat yalnız o zatı niteleyip başkasını vasıflamaz. Allah hareketi bir zatta yarattığı za-

<sup>92</sup> Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-Mustasfâ fi İlmi'l-Usûl*, (Thk. Muhammed Abdusselam Abduşşâfi), Beyrut 1413, s. 311; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 272-273.

<sup>93</sup> Ali Sâmî en-Neşşar, *Menâhicü'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut 1404/1984, s. 123.

<sup>94</sup> Ramazan Altıntaş, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, *Kelâm El Kitabı*, (Ed. Şaban Ali Düzgün), Ankara 2012, s. 323.

man yalnız o zat hareketle vasıflanır, Allah vasıflanmaz... O halde başkasında bulunan hâdis bir kelâm sıfatıyla Allah'ın mütekellim olması mümkün değildir. Onun kendisiyle kâim hâdis veya muhdes bir kelâm ile konuşan olması da câiz değildir.<sup>95</sup> Netice olarak kelâmın hâdis olmayıp ezeli olduğu ortaya çıkmış olur.<sup>96</sup>

Pezdevî burada ilk önce Allah'ın kelâmının durumunu ihtimallere ayırmıştır. Bu ihtimaller onun;

Hâdis olması,

Allah ile kâim muhdes olması,

Başka bir şeyde kâim muhdes olmasıdır.

Bu ihtimallere alternatif bir de ezeli olması söz konusudur. Pezdevî bu ihtimallerin hepsini sırasıyla eleyerek geriye bir ihtimal bırakır ki o da Allah'ın kelâmının ezeli olduğudur.

Nesefî de Allah'ın kelâmının mahlûk olmadığına ispatında bu yöntemi kullanmaktadır. Onun zihninde konunun ilk önce bir ayrık şartlı kıyas formunda belirdiği görülmektedir. Buna göre Mu'tezile'nin Allah'ın kelâmının mahlûk olduğu, Allah'ın onu bir mahalde yarattığı ve onunla mütekellim olduğu düşüncesi, kıyasın ilk önermesidir. Buna karşılık, "bize göre" diye başladığı kendi düşüncesi ise kıyasın ikinci önermesidir. O, Allah'ın, tıpkı ezeli ilmi ve kudreti ile âlim ve kâdir oluşu gibi her zaman zâtıyla birlikte bulunan ezeli kelâmıyla ezelde mütekellim olduğunu düşünmektedir.

Bu iki önermeyi ayrık şartlı kıyas formuna sokacak olursak şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır:

Allah'ın kelâmı ya mahlûktur ya ezeldir.

Mahlûk değildir.

O halde ezeldir.

Kelâmın mahlûk olması durumunda ne gibi ihtimallerin ortaya çıkacağı ve bunların nasıl sonuçlar doğuracağına denemesi gerekmektedir. Zira kelâmın mahlûk olmadığına kanıtlanması onun ezeli olduğunun kanıtlanması anlamına gelmektedir. İşte bu noktada sebr ve taksim yön-

<sup>95</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 85.

<sup>96</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 86.

temi devreye girmektedir. Neseî, bu yöntemle, karşısına çıkan ihtimalleri defalarca ve iç içe geçmiş bir şekilde denemekte ve sonuca ulaşmaktadır: Eğer kelâm yaratılmış olsaydı, yüce Allah ezelde kelâm sıfatına sahip bulunmazdı. Ezelde kelâm sıfatına sahip bulunmadığı durumda ise ancak şu iki ihtimal söz konusu olurdu: Ya zâtından dolayı ya da bir manâdan dolayı bu sıfatı taşımamış olurdu. Eğer zâtından dolayı bu sıfatı taşımasaydı, bu sıfatı taşımamayı gerektiren zâtının, mütekellime dönüşmesi tasavvur olunamazdı. Eğer kelâm sıfatını taşımaması bir manadan dolayı ise; ya taşımamayı gerektiren mana yok olduktan sonra, ya da yok olmadan önce kelâm sıfatına sahip olmuştur. Eğer bu mana yok olmamış ise; bu durumda, onu taşımamayı gerektiren mananın varlığıyla birlikte, kelâmın sonradan meydana gelmesi ve varlığı muhaldir. Kelâm sıfatını taşımamayı gerektiren mana yok olursa, yokluğu kabul etmesi nedeniyle bu onun yaratılmış olduğuna delildir. O halde zât-ı ilahî kelâm sıfatını taşımamayı gerektiren manadan veya kelâmdan hâlî olmaz.<sup>97</sup>

Semerkandî Allah'ın irade sıfatına sahip olduğunu söyler. O, ilahî fiillerin zamanını belirleyen, tercih eden sıfatı bulabilmek için, Allah'ın çeşitli sıfatlarının bu işe uygun olup olmadığını sebreder/dener. Kudret bu tercih için uygun değildir. Çünkü kudretin bütün vakitlere nispeti eşittir. Bu tercih sebebi kelâm da değildir. Çünkü onun kelâmı olan "Ol!" emrinin bütün zamanlara nispeti de birdir. Bu tercihin sebebi ilim de değildir. Çünkü ilim maluma tâbidir. Bu tercih sebebi sem' ve basar da değildir. Çünkü sem' ve basar tâbi olma konusunda ilim sıfatı gibidir. Öyleyse bu tercih sebebi başka bir sıfat olup irade olarak isimlendirilmiştir.<sup>98</sup>

Semerkandî burada ilahî fiilin zamanını belirleyen sıfatı bulmak için ilk önce buna ihtiyaç olduğunun üzerinde durmaktadır. Çünkü fiiller, zamana bağlı olarak işlenmektedir. Sonra ihtiyaç duyulan sıfatın hangisi olduğunu bulabilmek için ilk aşamada ihtimalleri bir ayrıma tabi tutar ve sıralar. İkinci olarak bu sıfatları tek tek sebreder/sınar. Sonunda ilahî fiillerin zamanını belirleyen sıfatın irade olduğunu bulur.

Bu yöntemin geçerli olabilmesi için öncelikle öncüllerinin kabul edilmesi gerekmektedir. Mesela Semerkandî'nin çıkarımına göz atacak olursak, ilk önce Allah'ın fiillerinin zamanını belirleyen bir sıfatı gerektirdiğinin ve hâdislerin bu sıfatın belirlediği zamanda varlık sahasına çıktığının,

<sup>97</sup> Neseî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 46-47.

<sup>98</sup> Semerkandî, *el-Mu'tekad*, s. 13/65.

sonra dda Allah'ın sayılan diğer sıfatlarının da varlığının kabul edilmesi gerekmektedir. Muhatabın bütün bunlara inanıyor olması durumunda bu yöntem onu, Allah'ın bir irade sıfatına sahip olduğuna ikna edebilir.<sup>99</sup>

## 2.10. Şiirle İstidlâl

Şiirle istidlâle ilk başvuran kimsenin Abdullah b. Abbas olduğu söylenmektedir.<sup>100</sup> Çok yaygın olmamakla birlikte Kelâm düşünce okulları da bu yola başvurmuşlardır.

Mâtürîdî, görüşlerine şiirden delil getirme usûlüne pek fazla başvurmaz. O, bu konuda az sayıdaki uygulamasından birinde “arş” kelimesinin şiirdeki kullanımından örnekler verir.

Bir şair şöyle demiştir:

ظَنَنْتُ أَنَّ عَرْشَكَ لَا يَزُولُ وَلَا يُعَيَّرُ

“Anladım ki senin saltanatın/arşın yok olmaz ve değiştirilmez.”

Başka bir şair şöyle der:

إِذَا مَا بُنُو مَرْوَانَ ثَلَّتْ عُرُوشُهُمْ  
وَأُودُوا كَمَا أُودِنَتْ إِيَادُ وَجَمِيرُ

“Mervanoğullarının saltanatları/arşları yıkıldığı

Ve İyâd ile Himyer gibi yok olduklarında...”

Nâbiğa'nın şiiri ise şöyledir:

عُرُوشٌ تَفَاقَتُوا بَعْدَ عَزِّ وَأَنَّهُمْ  
هُوُوا بَعْدَ مَا نَالُوا السَّلَامَةَ وَالْغَنِي

“Hükümlükten sonra yok olmuş saltanatlar/arşlar,

Huzur ve varlıktan sonra düşkün oldular.”

Bir başka şair de şöyle der:

بَعْدَ ابْنِ جَفْنَةَ وَابْنِ مَائِلٍ عَرْشُهُ

<sup>99</sup> Karagöz, *Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*, s. 97.

<sup>100</sup> İsmail Cerrahoğlu, “Garîbü'l-Kur'ân”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 380.

والحاربيين تُؤمّلون فلاحا

“İbn Cefne ve saltanatı/arşı beliren kişiden,

Vurgunculardan sonra huzur ve varlık (mı) umarsınız?”

Mâtürîdî şiirleri niçin kaydettiğini ve buralarda geçen arş kelimesinin hangi anlamda kullanıldığını açıkça söylememiştir. Ancak şiirlerin peşinden arşın “mülk” anlamında kullanımı ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Arş “mülk”, “istivâ” ya da “istilâ/ hâkimiyet altına alma” anlamında düşünüldüğünde Allah’ın arşa istivâsı, onun bütün yaratıkları yönetimi altına almak anlamına gelmektedir.<sup>101</sup>

Pezdevî, Allah’ın kelâm sıfatının zâtıyla kâim olduğunu, her konuşanın sözünün de aynı şekilde olduğunu söyler. Başlangıcı, sonu, sayısı ve kısımları olan sureler gerçekte Allah’ın kelâmı olmayıp Allah’ın kelâmına delâlet ederler. İmrü’l-Kays’ın şu şiiri de onun kelâmına delâlet eder:

“Durup ağlayalım sevgilinin ve durağının hatırasına,

Dehûl ve Havmel arasındaki Sıktı’l-Liva’da.”

Pezdevî’ye göre İmrü’l-Kays’ın bu şiiri onun kelâmına işarettir ama onun kelâmı değildir. Her hatibin hutbesi, her mektup gönderenin mektubu da böyledir.<sup>102</sup>

Semerkandî de Mâtürîdî gibi arş kavramını açıklarken şiirle istidlâle başvurmuştur. O, Said b. Zaide Havâî’nin, Numan b. Münzir’in ulaştığı mevkiyi anlatmak için yazdığı şiiri örnek gösterir.

Şair Said şöyle demektedir:

قد نال عرشا لم ينله نائل

جنٌّ ولا إنسٌ ولا ديار

“O öyle bir arşa/mülke ulaştı ki, ona ulaşamaz hiçbir an,

Ne bir cin, ne bir insan, ne de bir ruhban...”

---

<sup>101</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 111-112; Topaloğlu, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, s. 92.

<sup>102</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 87-88.



Semerkindî'nin anlayışında da "arş" kelimesi "mülk" anlamında alındığında, Allah'ın arşı sonsuza dek mülk edinmesi kastedilmiş olmaktadır.<sup>103</sup>

### Sonuç

Çıkarım yöntemlerini konu edinen güncel Kelâm çalışmalarında Eş'arî ve Mu'tezilî kelâmının ürünleri değerlendirmeye alınırken Hanefî-Mâtürîdî geleneğin ihmal edilmiş olduğu görülmektedir. Oysaki bu gele-  
nekte kıyası da içeren çıkarım yöntemlerinin en az diğerleri kadar ustalıklı kullanıldığını tespit etmiş bulunuyoruz. Çıkarımlarda özellikle "Şâhidin Gâibe Delâleti" ile ayırık ve bitişik şartlı kıyas formlarına yaygın bir şekilde başvurulduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Yine iki aslın bir sonuca göre düzenlenmesi, ittifak edileni temel alarak ihtilaf edilen üzerinde istidlâl yapılması tarzındaki akıl yürütmeler de bu geleneğin başvurduğu yöntemler arasındadır.

Hanefî-Mâtürîdî geleneğin Mâtürîdî, Pezdevî, Nesevî, Lâmişî ve Semerkandî gibi önde gelen simaları özellikle Allah'ın varlığı ve sıfatlarının ispatı konularında akfî çıkarımlarda bulunmuşlar, kıyasa dayalı istidlâleri kullanmışlardır. Bu istidlâlerde dikkat çeken hususlar, muhatabı ikna çabasının yanında kendi içinde tutarlılık ve formal anlamda olmasa da genel mantık kurallarının uygulanması olarak sıralanabilir. Ayrıca onlar, bazen bir meselenin açıklanmasında tutarlı, iç içe ve peş peşe istidlâlde bulunmuşlardır. Sözelimi Nesevî'nin, kelâmın mahlûk olması durumunda oluşabilecek ihtimalleri defalarca ve iç içe geçmiş bir şekilde deneyip sonuca ulaşması bu durma bir örnektir. Bu ve benzeri örnekler, Hanefî-Mâtürîdî geleneğin, kuvvetli bir zihin disiplinine sahip olduklarını göstermektedir.

---

<sup>103</sup> Semerkandî, *Mu'tekad*, s. 20/71.

## Kaynaklar

- Abdünnâfî Efendi (v. 1308/1890), *Mizân-u Şerh-i Mütercim-i Burhan*, yy., 1295.
- Altıntaş, Ramazan, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri" *Kelâm'da Bilgi Problemi*, Bursa 2003.
- Altıntaş, Ramazan, "Delil ve Delillendirme Yöntemleri", *Kelâm El Kitabı*, (Ed. Şaban Ali Düzgün), Ankara 2012.
- Apaydın, H. Yunus, "Kıyas", *DİA*, XXV, Ankara 2002.
- Bağdâdî, Abdulkâhir (v. 429/1037-38), *Usûlü'd-Dîn*, Lübnan 1997.
- Bâkîllânî, Ebû Bekir (v. 403/1013), *Kitâbü't-Temhîd*, (Thk. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1987.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyin (v. 436/1044), *Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, (Thk. Halil Meyyis), Beyrut 1403.
- Beyazî, Kemâleddin, *Usûlü'l-Münîfe*, (Çev. İlyas Çelebi, *İmam A'zam Ebu Hanife'nin İtikâdî Görüşleri*) İstanbul 1996.
- Bingöl, Abdulkuddüs, "İstidlâl", *DİA*, XXIII, İstanbul 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Garîbü'l-Kur'ân", *DİA*, XIII İstanbul 1996.
- Cürcânî, Seyyid Şerif (v. 816/1413), *Ta'rîfât*, Beyrut 1985.
- Çapak, İbrahim, *Ebû Hamid Gazali'nin Mantık Anlayışı*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Mantık Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2003.
- Çapak, İbrahim, *Anahatlarıyla Mantık*, İstanbul 2012.
- Debûsî, Ebû Zeyd (v. 430/1038), *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Halil Muhyiddin Meyyis) Beyrut, 1421/2001.
- Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul, 1999.
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2009.
- Erkol, Ahmet, "Kelâm İlminde 'Kıyasü'l-gâib ala's-şâhid' Metodunun Kullanımı", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 8, sy. 20 (Yaz 2004).
- Gazâlî, Ebû Hâmid (v. 505/111), *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, Beyrut 1993.
- Gazâlî, Ebû Hâmid (v. 505/111), *el-Mustasfâ fî İlmi'l-Usûl*, (Thk. Muhammed Abdusselam Abdüşşâfi), Beyrut 1413.
- Güneş, Kamil, *İslâmî Düşüncenin Şekillenmesinde Akıl ve Nass*, İstanbul 2003.

- İbn Manzûr (v. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, I-VI, Kahire 1119.
- İsfehanî, er-Rağîb, (v. 425/1033-34), *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, Beyrut 1992.
- İzmirli, İsmail Hakkı (v. 1946), *Felsefe Dersleri*, I-II, İstanbul 1330.
- Karagöz, Nail, "Allah'ın İradesi ve Kötü Fiiller", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006 (2), 191-216.
- Karagöz, Nail, *Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*, (Çukurova Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi), Adana 2014.
- Koca, Ferhat, "İstidlâl", *DİA*, XXIII, İstanbul 2001.
- Lâmişî, Mahmûd b. Zeyd, (v. 536/1141), *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, (Thk. Abdülmecid Türkî), Beyrut 1995.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed (v. 333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*, (Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 2005.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn (v. 508/1114), *Tabsiratü'l-Edille*, I-II, (Thk. Hüseyin Atay-Ş. Ali Düzgün), Ankara 1993-2003.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn (v. 508/1114), *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd* (Çev. Hülya Alper, *Tevhidin Esasları*), İstanbul 2010.
- Neşşar, Ali Sâmi *Menâhicü'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut 1404/1984.
- Özdemir, Metin, "Kelâmî İstidlâlin Problematığı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V. C. II. sy. Sivas 2001.
- Özlem, Doğan, *Mantık Klasik/Sembolik Mantık*, İstanbul 2004.
- Pezdevî, Sadru'l-İslâm Ebûl-Yüsr, (v. 493/1099), *Ehl-i Sünnet Akâidi*, (Çev. Şerafettin Gölcük *Usûlü'd-Din*), İstanbul 1994.
- Râzî, Fahrüddîn (v. 606/1209), *Kelâma Giriş/Muhassal*, (Çev. Hüseyin Atay), Ankara 2002.
- Semerkindî, Şemsüddin Muhammed b. Eşref (v. 702/1303), *el-Mu'tekad*, (Haz. İsmail Yürük-İsmail Şık, *İslâm İnanç İlkeleri*), Ankara 2011.
- Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme (v. 483/1090), *Usûlü's-Serahsî*, I-II, Beyrut 1993.
- Şık, İsmail, "Burhan-ı Temanu'ya Eleştirel Bir Yaklaşım", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010 (2), ss. 17-44.

Şık, İsmail, “Eş’arî’nin Kelâm Metodu”, *Dinî Araştırmalar*, C. 8, s. 24, ss. 219-244.

Tehânevî, Muhammed Ali (v. 1158/1745’ten sonra), *Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, I-II, (Thk. Ali Dahruc), Lübnan 1996.

Topaloğlu, Bekir, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Ankara 2002.

Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010.

Uludağ, Süleyman, *İslâm’da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, İstanbul 1998.

Yavuz, Yusuf Şevki, “İstidlâl”, *DİA*, XXIII, İstanbul 2001.

## **Inferences Towards God's Prove And Divine Titles in Hanafi-Maturidian Thought**

**Citation** / ©-Karagöz, N. (2015). Inferences Towards God's Prove And Divine Titles in Hanafi-Maturidian Thought, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 15 (2), 29-63.

**Abstract-** *In this study, we analyzed some inferences to proof of God and His attributes by the Hanafi-Maturidian school that is one of the main streams in Islamic thought. Inference is one of the most important ways of generating knowledge. The Hanafi-Maturidian School of Kalam is the movement of thought which follows this way mostly. In the study, we defined firstly the term 'inference' and its usage. Next we gave examples of the inferences about proof of God's existence and attributes used by Hanafi-Maturidian school mostly. Finally consistency and the discipline of thought that are featured in the inferences of this school are emphasized.*

**Keywords-** *The Hanafi-Maturidian school, inference, proof of God, divine titles*



# İlk Mutasavvıfların Musiki Anlayışları

Yrd. Doç. Dr. Arif DEMİR\*

---

**Atıf / ©-** Demir, A. (2015). İlk Mutasavvıfların Musiki Anlayışları, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15 (2), 65-87.

**Öz-** Kur'an-ı Kerim'de mûsikînin aleyhinde net bir hüküm bulmamız mümkün değildir. Mûsikînin lehinde ise bazı ayetler delil olarak gösterilmektedir. Hadis kaynaklarında ise mûsikînin lehinde ve aleyhindeki hadislerin sayısı yaklaşık elli civarındadır. Musikin lehinde olan hadislerin hemen hemen hepsi Kütüb-i Sitte adı verilen meşhur kaynaklar arasında sahih olarak zikredilmektedir. Mûsikî aleyhinde olan hadislerin birçoğu ise hadis kriterleri açısından sağlam bulunmamaktadır. En temel öğeleri ses ve ölçü olan mûsikîyi mutasavvıfların çoğu, Allah tarafından insanların ruh ve bedenlerine yerleştirilen birer nîmet olarak kabul etmektedirler. O dönem pek çok mutasavvıfa göre mûsikî, insan ruhunun gıdasıdır. Mutasavvıflardan bir kısmı ise çeşitli sebeplerle mûsikîye karşı çıkmışlar ve onunla meşgul olanları hoş karşılamamışlardır. Bu çalışmada; İlk mutasavvıfların mûsikî hakkındaki görüş ve uygulamaları ele alınmaktadır. H. III. ve IV. yüzyılları kapsayan bu dönem; ilk zikir meclisleri ve sûfi geleneğin yaşanmaya başlandığı bir dönemdir. Daha sonra ortaya çıkacak olan tarikatlara da kaynaklık eden bu dönem, tasavvuf tarihinde önemli bir zaman dilimidir.

**Anahtar sözcükler-** Mûsikî, mutasavvıf, ses, Kur'an, hadis



---

Makalenin gelişi: 08.05.2015; Yayına kabul tarihi: 09.12.2015

\* Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Türk Musikisi Devlet Konservatuarı, e-posta: arif-demir@hotmail.com

## Mûsikî

Mûsikî ya da insandaki mûsikî sevgisi Allah'ın insanın doğasına yerleştirdiği fitri bir özelliktir. Bir fıtrat dini olan İslâm dinî, yaratılıştan gelen mûsikî özelliğini meşrû ölçüler içerisinde kullanılmalarını arzu etmekte ve istismar edilip kötüye kullanılmalarını ise reddetmektedir. Kur'an-ı Kerim'de mûsikînin lehine ya da aleyhine dair herhangi bir hüküm bulunmamaktadır. Mûsikînin lehinde ve aleyhinde iddia edilen hadislerin sayısı da bir hayli fazladır. Mûsikînin mübah olduğuna delil olarak gösterilen hadisler rivayet bakımından daha sağlam kabul edilirken, mûsikînin haram olduğuna delil olarak gösterilen hadislerin bir çoğu ise konunun uzmanlarıca mevzû ya da maktû görülerek hadis kriterleri açısından sağlam kabul edilmemektedir.<sup>1</sup>

H. Muhammed (sav)'in zamanında O'nun mûsikîye bakışını anlatan pek çok örnek olay yaşanmıştır. Örneğin, sesinin güzelliği ile tanınmış meşhur sahabilerden biri olan Ebu Musa el Eş'ari'yi bir gece Kur'an-ı Kerim okurken Hz. Peygamber dinlemiş ve ona "Ey Musa, sana Dâvud (as.)'a verilen mizmarlardan bir mizmar verilmiş"<sup>2</sup> diyerek onu takdir ve taltif etmiştir. Hz. Muhammed (sav)'in Kur'an-ı Kerim'in en güzel şekilde ve sesle okunmasını istemesi ve üstelik ilk ezânı sesi güzel olan Hz. Bilal'e okutmuş olması Tasavvuf mûsikîsinin doğuşunu ve yayılmasını sağlayan en önemli delillerden biri sayılmaktadır. Çünkü insanın kendi fıtratında mevcut bulunan güzele ve güzel sese alâka duyma kabiliyetinin dinî teşvik ve telkinlerle birleşmesi, ilk mutasavvıfların mûsikîye bakışlarında önemli bir gösterge olmuştur.

Mutasavvıflar; güzel ses ile Kur'an güzelliklerinin birleşerek ulvî duyguların oluşmasını anlatan bazı hadîsleri, mûsikî anlayış ve uğraşlarının temeli ve en gerçekçi delili saymışlardır. Çünkü Kur'an'ın üslup ve manasındaki eşsiz güzelliğine Hz. Dâvud'un güzel nağmeleri eklenmiş, böylece dînî ve estetik zevkler birleştirilmiştir. Dolayısıyla mûsikî konusun-

<sup>1</sup> Bkz. Bayram Akdoğan, *Bazı Ayet ve Hadisler Doğrultusunda, İslam Açısından Mûsikî Sanatının Değerlendirilmesi*, A.U.İ.F. Dergisi, c. XXXIX, s. 379-392; Arif Demir, *İslam Tasavvuf Kültüründe Mûsikî Dinleme Adabı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2001, s. IV.

<sup>2</sup> Müslim, Ebu'l Hüseyin Müslim b. El-Haccac, *Sahih-u Müslim, Kitabı Salâti'l-Müsafirîn*, c.1., s. 546.



da da ilk mutasavvıflar, Hz. Peygamber (s.a.v.)'i örnek almışlardır. Çünkü Hz. Peygamber hayatın içinden gelen, insan yaratılış ve özelliklerini çok iyi bilen bir peygamberdir. Yaşamı boyunca O, daima güzel olan her şeyi sevmiş ve güzelliği de tavsiye etmiştir.

### Tasavvufî Ekoller Öncesi Mûsikî Faaliyetleri

Hz. Peygamber (sav) ve Dört Halife döneminde dînî mûsikî faaliyeti olarak daha çok güzel seslerle ve dînî bir neşve ile okunan Kur'an-ı Kerim tilaveti, ezan, bayram salâtları, tekbir ve tehliller karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Ezan ve Kur'an-ı Kerim'in kendine has iç mûsikîsi bu dönemde gayr-i müslimlere bile olumlu tesir etmiştir.<sup>3</sup> Bilal b. Rebah el-Habeşî, Abdullah b. Ümmi Mektum, Ebu Manzûre ve Sa'd b. El-Karâz gibi Hz. Muhammed'in müezzinleri bu dönemde özellikle ezan konusunda öne çıkarak önemli görevler ifa etmişlerdir.<sup>4</sup>

Din dışı mûsikî ise nasb, huda ve inşâd adı verilen formlar "şâbi" (halk) mûsikî olarak icra edilmiştir. Bu üç form Arap mûsikîsinin şiir vezinlerinden esas alınan ritimsel formlarındandır. Hz. Muhammed (sav) zamanında düğünlerde, bayramlarda karşılamalarda, uğurlamalarda, yolculuklarda ve savaşlarda mûsikî icra edildiği ve raks yapıldığı tarih ve hadis ilmi kaynaklarında yer almaktadır.<sup>5</sup> Bu kaynaklarda geçen hadisler, Hz. Peygamber ve sahabenin tatbikatının raks ve mûsikinin meşru eğlencelerde mübah olduğunu en açık şekilde göstermektedir.<sup>6</sup>

Mekke'den Medine'ye Hz. Muhammed (sav)'in 622 yılındaki hicreti esnasında Beni Neccar kabilesinden kızların ellerinde deflerle şiir ve türküler okuyarak Resulullah'ı karşılamaları ile birlikte mûsikî önemli bir boyut

<sup>3</sup> İsmail Râcî ve Louis Lamia el-Farukî, *İslam Kültür Atlası*, (trc. M. O. Kibaroglu-Zerrin Kibaroglu), İstanbul 1991, 483; Louis el-Farukî, *İslam'a Göre Müzik ve Mizisyenler*, (trc. Ü. Taha Yardım), İstanbul 1985, 18.

<sup>4</sup> Ahmet Hakkı Turabi, *İlk Dönem İslam Dünyasında Mûsikî Çalışmalarına Bakış*, MÜİF Dergisi, İstanbul 1997, s. 230.

<sup>5</sup> Süleyman Uludağ, *İslam açısından Musiki ve Semâ*, Dergah Yayınları, İstanbul 1992, 65, 118. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1990, I, 63.

<sup>6</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, s. 390-391.

kazanmıştır.<sup>7</sup> Yine bu dönemde Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın düğününde Amr b. Ümeyye ed-Damirî ve Hamza b. Yetim'in def çalarak şarkı söylemesinden; Hz. Hamza'nın Bilal-i Habeşi ile Rasûlullah'ın huzurunda def çalıp şarkı söylemesinden ve Baba Sandûk isminde bir Hintli'nin Rasulullah (sav) zamanında gazvelerde def vurup şarkı söylediği rivayetleri vardır.<sup>8</sup>

İslamiyet'in sınırlarının genişlediği Dört Halife döneminde müslümanlar yoğun cihad faaliyetlerinden sonra belli şehir merkezlerinde yerleşik hayata geçmeye başlamışlardır. Fetihler sonrası özellikle Bizans ve İran kültürleri yeni tesis edilen İslam kültür ve medeniyetini başta mimari ve mûsikî olmak üzere pek çok alanda tesir altına almıştır. Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde mûsikî aletleri ve formlarında pek çok yenilik göze çarpmaktadır. Bu dönemde ud veya tanbura benzeyen "mi'zef" veya "mi'zefe" adıyla daha çok Yemen ve Hicaz'da yaygın olan telli enstrüman, "el-kassâbe" (uzun bir ney) ve "el-bük" ismiyle kullanılan nefir (boru, borazan) gibi üflemeli enstrümanlar ve def, kadîb, davul gibi vurmali enstrümanlar mûsikî meclislerinde sık kullanılan türler olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>9</sup>

Dört Halife döneminde Tuveys başta olmak üzere İbn Süreyc, Dellâl, Nafiz, Nevmetu'd-Duha, Fend (ö. 670) Neşid, Huneyn el-Hıyerî (ö. 718), Ahmed en-Nasîbî (ö.702), Delal, Budeyhu'l-Melih (ö. 699), Berdan, Ebu Saîd Cemîle, Said b. Miscâh (ö. 715), İbn Muhriz, Zeyd b. et-Talîs, Zeyd b. Ka'b, Malik b. Hamâme gibi mûsikî meclislerinde şöhret bulmuş pek çok mugannî bulunmaktadır.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, s. 166;

<sup>8</sup> Farmer, *Tarihü'l-Mûsika'l-Arabiyye*, (trc. Hasan Nassâr), Kahire 1956, s. 51.

<sup>9</sup> Turabi, *İlk Dönem İslam Dünyasında Mûsikî Çalışmalarına Bakış*, s. 231-232.

<sup>10</sup> Turabi, *İlk Dönem İslam Dünyasında Mûsikî Çalışmalarına Bakış*, s. 233

## İslam Tasavvuf Kültürü ve İlk Mutasavvıflar

Kalp temizliği, güzel ahlak ve ruh olgunluğunu konu alan Tasavvuf<sup>11</sup>; Kur'ân ve sünnette yer alan, insanın ruh yönüne ve gönül terbiyesine işaret eden, maddenin ve dünyanın geçiciliğini işleyen, kalbî davranışları esas alan, bir ahlâk ve tefekkür sistemidir. Tasavvuf kelimesi Kur'an ve hadislerde geçmese de hicri ilk iki yüzyılda kişinin kendi iç dünyasındaki derinlik ve çoşkulu dindarlığını ifade için genelde tasavvuf yerine zühd, rikâk-rekâik ve takva gibi terimler kullanılmış ve bu tür insanlara zâhid ya da âbid ismi verilmiştir. Hicri III. yüzyıldan itibaren tasavvuf, sufi ve sûfiye gibi isimler kullanılmaya başlanmış ve bu aşamadan sonra tasavvuf ayrı bir ilim ve davranış biçimi olarak ortaya çıkmıştır.<sup>12</sup>

Tasavvuf tarihi ile ilgili değişik tasnifler yapılsa da genel olarak tasavvuf; zühd, tasavvuf ve tarikatlar olmak üzere üç ana bölümde değerlendirilmektedir. Zühd dönemi Hz. Peygamber ve sonraki iki yüzyılı içine almaktadır. Bu dönemde, İslam zühdü diye bahsedilen cereyanın doğmasında "ihsan" derecesinde kulluk şuuruna ulaşma gayesinin mühim bir rolü bulunmaktadır. Bu düşüncenin öncüleri Sahabe'den Ebu Zerr (ö. H. 32), Huzeyfe b. El-Yeman (ö. H. 36) ve Tabiin'den de Hasan el-Basrî (ö.H. 110) gibi zühd hayatı yaşayan kimselerdir.

Tasavvuf tarihinde zikir meclislerinin, sûfi ibadetlerinin ve hankâhların oluşmaya başladığı dönem H. II. yüzyıldır. Tasavvufî hayatın hızla geliştiği bu dönemde Ebû Hâşim Sûfî (ö. H.150), Dâvud Tâî (ö. H. 165), İbrâhim b. Edhem (ö. H. 161), Şeyban er-Raî (ö. H. 158), Süfyân Sevrî (ö. H. 161), Râbiatü'l-Adeviyye (ö. H. 135), Fudayl b. İyâz (ö. H. 187), Şakîk Belhî (ö. H. 194) ve Mârûf Kerhî (ö. H. 200) gibi önemli sûfî önderleri yetişmiştir. Bu mutasavvıflar fakir yaşamayı tercih etmişler ve daima itidal üzere yaşam sürmüşlerdir. Zühd hayatında en son noktada olmalarına rağmen bu mutasavvıfların cezb ve vecd halleri de olmamıştır.

<sup>11</sup> Tasavvuf kavramı için bkz. Ebu Bekr Muhammed Kelabâzî, *Tearruf Li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, İstanbul 1979, (Trc.: Süleyman Uludağ), Dergah Yay., s. 89-92; Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, (Trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 111-124; Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, s. 10.

<sup>12</sup> Süleyman Uludağ, "Tasavvuf Kültürüne Genel Bakış," *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, Bursa 2002, s. 30.

Tasavvuf tarihinde H. III. yüzyıl ile H. IV. yüzyılları arasındaki zâhidâne yaşam tasavvufî hayatın temelini oluşturmaktadır. Bazı tasavvufî kavramların kullanıldığı ve tasavvufî bir çok eserin kaleme alındığı bu dönemde yetişen büyük mutasavvıflardan bazıları şunlardır: Ebû Süleymân Dârânî (ö. H. 215), Ebu Hamza el-Bağdâdî (ö. H. 298), Bişr Hâfî, Bâyezîd Bistâmî (ö. H. 261), Hâris b. Esed Muhâsibî (ö. H. 243), Yahyâ b. Muâz er-Râzî (ö. H. 258), Ebû Hafs Haddâd (ö. H. 265), Hamdûn Kassâr (ö. H. 271), Ebû Saîd Harrâz (ö. H. 277), Ebû Hüseyin Nûrî (ö. H. 295), Cüneyd Bağdâdî (ö. H. 295), Hüseyin b. Mansûr Hallâc, Ebû Abdurrahman Sülemî, Seri Sakatî (ö. H. 253), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. H.283), Amr b. Osman el-Mekkî (ö. H. 301), Ebu Osman Hirî (ö. H. 298), Nimşâd ed-Dineverî (ö. H. 299), Zünnûn el-Mısrî (ö. H. 245).

Günümüzde tasavvuf ve menşei ile ilgili pek çok tartışma yaşanmaktadır. Özellikle bu tartışmalarda, tasavvufun kaynağının çeşitli İslâm dışı gelenek, örf ve âdetlerden oluştuğu iddiası önemli bir yer tutmaktadır. Yine tasavvufî düşünce ve pratik uygulamalarında Eflâtunculuk, Hind-İran kaynaklı inançlar ve Hıristiyan-Yahudi mistik geleneklerinden çeşitli öğelerin de bulunduğu iddia edilmektedir.<sup>13</sup> Gerek teorik gerekse pratik yönde bu tür yabancı unsurların etkileri olduğu iddiası aslında bazı müsteşriklere aittir. Oysa ilk mutasavvıfların kaynağı Kuran-ı Kerim ve Hz. Muhammed (sav)'dir.<sup>14</sup> Mutasavvıflarca tasavvufî yöntem ve uygulamaların Kur'ân'da bizzat bulunması nedeniyle zaten tasavvuf bir İslâm ilmi olarak meşrûdur. Yine Hz. Peygamber'in hayatı Kur'ân'dan sonra İslâm alimlerinin kaynak olarak benimsediği ikinci temel unsurdur. Cüneyd-i Bağdâdî'nin "*Bizim bu ilmimiz Resûlullah (sav)'ın hadisine bağlıdır*" sözü, mutasavvıflarca tasavvufta Hz. Peygamber'in otoritesini en iyi anlatan hakikattir.<sup>15</sup> Dolayısıyla

<sup>13</sup> Reynold A. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, (Trc.: Abdullah Kartal), İz Yay., İstanbul, 2004, s. 49-54; Es'ad Şahmerânî, *Tasavvuf: Menşei ve İstihlaları*, İz Yayınları, İstanbul 2000, s. 29.

<sup>14</sup> Titus Burckhardt, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, (Trc. Fahreddin Arslan), İstanbul Kitabevi, 1995, s. 17.

<sup>15</sup> Ebu Nasr es-Serrâc Tûsi, *Luma fi't-Tasavvuf*, (Trc. H. Kamil Yılmaz), İstanbul 1996, s. 98; Ebu'l-Kasım Abdülkerim Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriye fi İlimi't-Tasavvuf*, (Trc. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1978, s. 430.

İslam'ın ilk dönemlerinde gelişmeye başlayan tasavvufun kaynağında Kur'an'ın ruhu ve Hz. Muhammed (sav)'in etkin zühd hayatı bulunmaktadır.<sup>16</sup>

Başlangıcında aşırı günah şuuru ve Allah korkusu şeklinde ortodoks bir çizgide gelişen bu zühd hareketi daha sonraları tasavvufi bir şekle bürünmüştür. Bu dönemde mutasavvıflar bir taraftan Hz Peygamber (sav)'in hadis ve sünnetindeki bazı hususlara aşırı değer verirken, diğer taraftan da diğer müslümanların kıymetli gördüğü bazı önemli meseleleri de ihmal etmişlerdir. Zühd hareketinin öncülerinden sayılan Hasan el-Basri, *gerçek anlamda zerre miktarı korku, bin miskal oruç ve namazdan daha hayırlıdır*,<sup>17</sup> sözüyle tasavvufun adeta başlangıcını ilan ederken, yine tasavvuf büyüklerinden Mâ'ruf el-Kerhî ise *ilahi aşk* kavramını temel ve karakteristik bir unsur olarak İslam Tasavvufunun içerisine dahil etmiştir.

### **Kur'an ve Hadis Açısından Mûsikî (semâ')**

Mûsikî, insan hayatının tabii ihtiyaçlarından biridir. Zira mûsikînin temelini oluşturan ses ve ölçü, Allah tarafından yaratılmış ve insanoğlunun fitratına yerleştirilmiştir. Kalbinin her atışında dahi ritmik bir özellik gözlenen insandan bu duygunun tamamen koparılması mümkün değildir. Bunun içindir ki, İslâm dinî ile mûsikî arasında bir münasebetin varlığı aşîkar olup bu iki unsurun birbirine zıt olarak gösterilmesi doğru değildir.

Kur'an-ı Kerim'de mûsikînin haramlığı ile ilgili herhangi bir açık hüküm bulunmamasına rağmen bazı âyetler lehte veya aleyhte yorumlanarak bu konuda çeşitli hükümler verilmeye çalışılmıştır. Örneğin İbn Mes'ud ve Mücahit gibi bazı alimler, ayetler içerisinde geçen bazı kelimelerden yola çıkarak bunları musiki aleyhinde kaynak olarak göstermeye çalışmışlardır. Ancak mûsikînin aleyhinde kabul edilen bu ayetlerin iniş sebepleri araştırıldığında mûsikî ile hiçbir ilgisinin olmadığı açıkça görülmektedir.<sup>18</sup> Kaldı ki bu ayetlerin tamamına yakını Mekke'de nazil olmuştur. Zekat,

<sup>16</sup> Serâc (ö. 378), Kelabâzî (ö. 380, Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386), Kuşeyrî (ö. 465) ve Hucvîrî (ö. 465) başta olmak üzere pek çok alim Tasavvuf ve kaynağı ile ilgili eserler kaleme almışlardır.

<sup>17</sup> Ebu'l-Kasım Abdülkerim, *Risâletü'l-Kuşeyriye fi İlimi't-Tasavvuf*, (Trc. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1978, s. 63.

<sup>18</sup> Bazı alimlerce musikinin haram kılındığı iddia edilen ayetler şunlardır: Lokman 6-16, Necm: 59-61, En'am 35, İsrâ 64, Kasas 35, Furkan 72, Şuara 224.

oruç, içki vb. ameli hükümlerin henüz ortaya konulmadığı bir devir olan Mekke’de nazil olan bu ayetlerin musikiyi haram kıldığını iddia etmek doğru değildir. Zaten Mekke’de musikiyi haram kılan bir ayet inmiş olsa dahi, Medine dönemindeki Hz. Muhammed (sav)’in yaşantısı ortadadır. Bu durum, aslında mûsikînin dînî hükmünün ortaya konmasında lafızlardan ziyade Kur’an’ın temel hükümlerine ve ruhuna bakılmasını gerektirmektedir. Çünkü Kur’an’ın ruhuna ve felsefesine vâkıf olunmakla ancak mûsikînin dînî hükmü doğru olarak tesbit edilmiş olacaktır. Bunun yolu da Kur’an’ın en büyük müfessiri olan Resûlüllah (sav)’ın tüm hayatının özellikle de Medine döneminin teferruatlı bir şekilde incelenmesinden geçmektedir. Kaldı ki mûsikînin helal olduğu ile ilgili bazı alimler pek çok ayeti delil olarak göstermektedirler. Bazı alimlerce mûsikînin helalliği ile ilgili ileri sürülen ayetlerden bazıları şunlardır: A’raf (7) 32, Fatır (35) 1, İsrâ (17) 44, 55, Neml (27) 88.

Mûsikî ile alakalı olarak Kütüb-ü Sitte adı verilen meşhur hadis kitaplarında elli kadar hadis bulunmaktadır. Ancak hadislerden bazılarının hadîs kriterleri açısından sağlamlıkları tartışma konusudur. Çünkü bu hadislerin çoğu senet itibarıyla sağlam görülmemektedir. Bazı âlimlere göre mûsikîyi yasaklayan hadîslerden hiçbiri sahih değildir. Örneğin; İbn Hazm, mûsikî ile alakalı hadîsleri tetkik ettikten sonra “*mûsikînin haram kılındığı ileri sürülen hadîslerden hiçbiri sahih değildir, bunların hepsi uydurmadır,*” şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur.<sup>19</sup> İbn Tahir el-Makdisî de; “*mûsikînin haram olduğunu isbat için delil diye sürülen hadîslerin bir harfi bile sahih değildir*” diyerek mûsikîyle alakalı olumlu kanaatlerini dile getirmiştir.<sup>20</sup>

“*Kur’an-ı seslerinle süsleyiniz. Çünkü güzel ses, Kur’an’ın güzelliğini artırır.*”<sup>21</sup>

“*Ey Musa, sana Dâvud (a.s.)’a verilen mizmarlardan bir mizmar verilmiş.*”<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, s. 162.

<sup>20</sup> Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, s.163.

<sup>21</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahihûl-Buhârî; Kitabu’t-Tevhid*, Nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki, Mısır 195, C. I, s. 388.

<sup>22</sup> Müslim, *Kitabu’s-Salâti’l-Müsafirîn*, 1/546; Buhari, *Fedailu’l-Kur’an*, VI/112.

Hız. Muhammed (sav)'in yukarıda geçen sözlerine ilaveten O'nun konu ile ilgili olumlu diğer görüş, uygulama ve kanaatleri Tasavvuf mûsikîsinin ortaya çıkmasında ve yayılmasında önemli rol oynamıştır. Nitekim Kur'an'ı elhan (melodi) ile ilk okuyan Ubeydullah b. Ebi Bekr adlı bir sahabe olmuştur. Kur'ân'n hüzünle okunduğu ve bir şarkıya da benzemeyen bu tarz okuyuşu Abdullah İbn Ömer İbn Abdullah sonradan öğrenmiş ve çevresine yaymıştır. Bu okuyuş tarzına *İbn Ömer kıraatı* da denilmektedir.<sup>23</sup>

Günlük yaşamlarında şiirin ve mûsikînin önemli bir yer tuttuğu toplumda Hız. Muhammed (sav), mûsikî ile ilgili faaliyetlere olumsuz herhangi bir tavır takınmamıştır. Bilakis Hız. Peygamberin eşi Aişe (ra)'yi arkadaşının düğününde eğlenmeye teşvik ettiği bilinmektedir.<sup>24</sup> Hatta Hız. Peygamber (sav) bir bayram gününde def eşliğinde icra edilen bir eseri bilakis kendi arzusuyla dinlediği, hatta ashab-ı kiramdan ileri gelenlerden bazılarının bu olayın Resulullah (sav)'in huzurunda yapılmasını saygısızlık olarak değerlendirip müdahale etmek istediğinde ise Hız. Peygamber(sav)'in bu kişilerin okumalarına devam etmelerini istediği de bilinmektedir.<sup>25</sup>

### **Tasavvuf ve Mûsikî (semâ')**

Hız. Peygamber (sav)'in vefatından iki asır sonra O'nun yaşadığı hayat tarzından etkilenererek yaşanmaya çalışılan zühd hayatı beraberinde tasavvufî yaşantıyı doğurmuştur. Bu asırda yaşanmaya başlanan tasavvufî hayatla birlikte yeni kurulmaya başlanan çeşitli tarikatların mûsikîye olan ilgileri giderek artmıştır. Önceleri basit ilahilerin ve tasavvufî şiirlerin melodi ile okunmasından ibaret olan zikir ve mûsikî meclislerine daha sonraki dönemlerde ney, kudüm gibi mûsikî aletleri de eklemiştir.<sup>26</sup> İlk zamanlar mûsikî ve raks en ağır şeklide tenkit edilmesine mukabil daha sonraki zamanlarda bazı tarikatlar taraftar ve müntesiplerini mûsikî ile kendi sis-

<sup>23</sup> M.Tayyib Okıç, *Kur'an-ı Kerim'in Üslup ve Kıraatı*, Ankara 1963, s. 11-12.

<sup>24</sup> İrfan Aycan, "İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı", *AÜİF Dergisi*, XXXVIII, 1998, s.193.

<sup>25</sup> Buhari, *Kitabu'l-İdeyn*: 3, C. II, s. 3; Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mace, *Sünen-i-İbn-i Mâce*, Nşr. Muhammed Fuad Abdalbaki, Beyrut, 1975, C. I, s. 612.

<sup>26</sup> Uludağ, *İslâm Açısından Musikî ve Semâ'*, s. 223.

temlerine çekmeye çalışmışlardır. Bir müddet sonra ise mûsikî, tarikatların ve tarikat ayinlerinin ayrılmaz bir parçası olarak tasavvufi hayatta yerini almıştır. İlk dönem mutasavvıfların büyük çoğunluğu tarafından rağbet gören mûsikînin bir süre sonra bazı tarikatların çeşitli tenkitlerine de maruz kaldığı gözlemlenmektedir. Örneğin Melamîlik ve Nakşîlik gibi bazı tarikatlar, mûsikînin insanı Allah'a yaklaştıracı ve yüceltici özelliğini inkar etmeseler de tarikatlarında mûsikîye yer vermemişlerdir.<sup>27</sup>

Mûsikîye içten ve dıştan olmak üzere çeşitli eleştirilerin gelmeye başladığı III. asırda ilk mutasavvıflar mûsikî kelimesi yerine *semâ'* kelimesini kullanmışlardır. Bu durum daha çok mûsikînin İslâm düşünürleri nezdinde tartışmalı bir konu olmasından kaynaklanmaktadır. Dinlemek ve işitmek, gınâ, tegannî, çalgı, elhân, melodi ve beste manalarına gelen *semâ'*<sup>28</sup> kelimesi, bazı mutasavvıflara göre Kur'ân tilâvetinden çıkmış olup mûsikînin tamamını temsil etmemektedir. Çünkü mutasavvıfların bazılarına göre *semâ'*, kulak vasıtasıyla işitilen bütün seslerdir.<sup>29</sup> Sembolik olarak kainatın oluşumunu, insanın bu alemdeki dirilişini ve yüce yaratıcıya olan kulluğunu idrak edip insan-ı kâmil'e doğru yönelişini ifade eden *semâ'*<sup>30</sup> yine bazı mutasavvıflarca Allah'tan kuluna bir nidâ ve davettir. Kul ile Allah arasında bulunan aşk ve vuslat gibi sırları açıklayarak görünür hale getiren bir hal olan ve temelde kutsal güçle ya da onun temsilcisiyle daha yakın bir ilişki kurma çabası olan *semâ'*<sup>31</sup>, aynı zamanda bazı insanlar için ruhun gıdası sayılmıştır.<sup>32</sup>

Mutasavvıflardan bazılarına göre *semâ'*dan kasıt, dinî mûsikîdir. İlahiler, münacatlar, tevhidler, nâ'tlar bu mûsikînin temelidir. Ancak mutasavvıflardan bazıları kainattaki bütün sesleri, filleri hatta sessizliği bile

<sup>27</sup> Uludağ, *a.g.e.*, s. 223.

<sup>28</sup> Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 453; Asım Efendi, *Kamus*, s. 293; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vasîf*, s.449; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. III, s. 162-6.

<sup>29</sup> H. Kamil Yılmaz, "Aziz Mahmud'u Hüdaî'nin Semâ' Risâlesi", *MÜİF Dergisi/IV*, s. 273-284.

<sup>30</sup> Ruhi Kalender, "XV. Yüzyıla Kadar Arap, İran ve Türk Mûsikîsinin Kısa Tarihçesi", *AÜİF Dergisi/39*, Ankara 1999, s. 272.

<sup>31</sup> Annemarie Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, Trc. Ekrem Demirli, İstanbul 2004, s. 142.

<sup>32</sup> Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 460.



mûsikî ahengi içinde görmüşlerdir. Onlara göre semâ'dan her organ ayrı ayrı haz almaktadır. Semâ; göze isabet ederse göz ağlar, dile isabet ederse çığlık atar, ele isabet ederse üst baş parçalar, ayağa isabet ederse rakseder.<sup>33</sup> Yani semâ', duyu organlarının kendine mahsus olan özellikleri idrak etmek suretiyle lezzet alması şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>34</sup> Bu yönüyle semâ, âlemdeki çeşitli ritmik seslerden hareketle bütün varlığın Allah'ı zikretmesini ve insanın bu zikre katılmasını da sembolize etmektedir.<sup>35</sup>

Mutasavvıfların bir kısmı semânın mubahlığına hükmetmiş ve semâ' meclisleri kurmuşlarken<sup>36</sup> diğer bir kısmı ise buna şiddetle karşı çıkmıştır.<sup>37</sup> Bir diğer grup ise bu fikirler arasında orta yolu seçmiş ve ne tamamen reddedenlere ne de savunanlara katılmışlardır.<sup>38</sup>

Mutasavvıfların alimlerinden kabul edilen Kuşeyrî, Ebu Talib el Mekkî, Sühreverdî ve Gazâlî de yazmış olduğu eserlerinde özellikle mûsikî ile ilgili bölümlere yer vermişlerdir. Mûsikînin günümüze kadar yaygınlaşıp gelişmesinde adı geçen alimlerin çok önemli katkıları olmuştur. Örneğin, Gazâlî güzel sesleri ölçülü ve ölçüsüz olmak üzere iki kısımda incelemektedir.<sup>39</sup> Ölçülü olan güzel sesi de çıkış yerine cansız eşyadan veya mûsikî aletlerinden çıkan sesler, insanın boğazından çıkan sesler ve bülbül, kumru vb. hayvanların sesleri olmak üzere üç kısımda ele almaktadır.<sup>40</sup> İnsanlar Gazâlî'ye göre mûsikî esnasında bazen iradeli bazen de

<sup>33</sup> Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhamed, *Kimyayı Saadet*, Ter.: A.Faruk Meyan, Bedir Yay., İstanbul 1991 s. 341; Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 453-467.

<sup>34</sup> Bayram Akdoğan, *İsmail Ankaravî ve Mûsikî Risalesi Mevlevîlik ve Mûsikî (Er-Risâletü't-Tenzihîye fî Şe'ni'l-Mevlevîyye)*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2009, s. 56-59.

<sup>35</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 555; William Chittick, *Tasavvuf*, Trc. Turan Koç, İz Yay., İstanbul 2003, s. 173.

<sup>36</sup> Uludağ, Süleyman, "Ayin" *TDVİA.*, İstanbul 1991, IV, 250.

<sup>37</sup> Uludağ Süleyman, "Gunye", *TDVİA.*, İstanbul 1996, XIV, 196.

<sup>38</sup> Semâ'nın hükmü ile ilgili tartışmalara genel bir bakış için; Akdoğan, *İsmail Ankaravî*, s. 42-59; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, MÜİF Yay., İstanbul 2004, s.144; Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, s.88; Uludağ, Süleyman, "Devran", *TDVİA.*, İstanbul 1994, IX, s. 248.

<sup>39</sup> Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhamed, *İhyâ'u Ulûmiddîn*, (Trc. Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yayınları, İstanbul, 1985, C.II., s. 684.

<sup>40</sup> Akdoğan, *İsmail Ankaravî*, s. 69.

iradesiz olarak etkilenip şevk ve galayâna gelip kendilerinden geçebilirler. Mutasavvıflar, insanların mûsikîden etkilenip şevk ve vecd'e gelme hallerini *raks* ve *deverân* şeklinde isimlendirmişlerdir. Gazali başta olmak üzere birçok mutasavvıf, vecd kelimesini daha çok "raks" manasında kullanmışlardır.<sup>41</sup> Çünkü ortaya çıkan şevk ve vecd yapılan mûsikînin semeresidir. Bu yüzden çoğu tasavvuf kitaplarında genellikle semâ (mûsikî) ve vecd konuları birlikte anlatılmıştır. Örneğin Gazâlî bu konuyu *Kitab-ü Adâbî's-Semâ ve'l-Vecd* başlığı altında incelemiştir.<sup>42</sup>

İlk asırlarda dinî mûsikî anlamına gelen *semâ'*, ayakta ve dönerek mûsikî eşliğinde icrâ edilmiştir. Bir diğer adı da mukabele olan *semâ'* esnasında dervişler hareketleriyle çeşitli tasavvufî temaları sembolize etmişlerdir.<sup>43</sup> Tekke (Dînî) mûsikîsinin ortaya çıktığı ilk asırdan itibaren var olan *semâ'*, daha sonraki asırlarda en çok da mevlevilik tarikatında kendine yer bulmuştur. Çünkü mevlevilik denince ilk akla gelen şey *semâ'*dir. Mevlevîlerin zikir ayininin ismi *semâ'*dir. *Semâ ayinleri'*, İslam Tasavvuf kültürünün önemli bir parçası olup Hz. Mevlâna'nın ilhâmıyla oluşmuş ve gelişmiştir. Mevlevîlerce kemâle doğru manevî bir yolculuğun adı olan miracı temsil eden *semâ'* mûsikî eşliğinde yapılmış ve yapılmaya da devam etmektedir.

### **Mûsikîye Cevaz Veren İlk Mutasavvıflar ve Mûsikî Anlayışları**

Tasavvufun kurucularından sayılan Zünnûn Mısırî'nin (ö. H. 245) kendisinden sonra gelen mutasavvıflara örnek oluşturması bakımından mûsikî hakkındaki görüşleri önemlidir. O'na göre *semâ'*, "*Hakk'tan gelen bir manadır. Kalbleri zorlamak ve Hakk'a sevk etmek için gelmiştir. Hakk ile dinleyen hakikat derecesine çıkar, nefsanîyetle dinleyen ise zındıklaşır.*"<sup>44</sup> Mûsikî çevrelerince çok tekrar edilen, "*Mûsikî müminin imanını, kafirin küfrünü artırır,*" sözünün menşei Zü'n-Nûn'un bu görüşünden kaynaklan-

<sup>41</sup> Gazâlî, *İhyâ'u Ulûmiddîn*, c.II., s. 705.

<sup>42</sup> Gazâlî, *İhyâ'u Ulûmiddîn*, c.II., s. 794.

<sup>43</sup> Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yay., 1985, s. 200.

<sup>44</sup> Serrâc, *a.g.e.*, s. 271.

maktadır. Zü'n-Nûn Mısırî'ye göre, Allah hoş sadâ ve güzel nağmelerle insanlara hitap etmektedir.<sup>45</sup>

Tasavvufun kuruluşunda önemli rol oynamış ve bütün tarikat mensuplarınca büyük bir mutasavvıf olarak kabul edilen Cüneyd-i Bağdâdî (ö. H.295) mûsikîye cevaz verenlerin başında gelmektedir. Mûsikîyi *bezm-i elest* adı verilen nazariye ile açıklayan Cüneyd-i Bağdâdî'ye;<sup>46</sup> “*Sakin sakin duran bir kimse, mûsikî dinlediği zaman neden sallanmaya başlıyor?*” diye sorulmuş, O'da şöyle cevap vermiştir:

“*Allah (c.c.) ezel ve elest bezminde ilk misâkta ruhlara: “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” diye hitap etmiş. Ruhlar de; “Evet, öyle!” demişlerdi. İşte o zaman bu kelâmın işitilmesinden(semâ') hasıl olan şevk ve lezzet ruhlara yerleştiğinden insanlar mûsikî dinledikleri zaman onu hatırlar ve harekete geçerler. Buradan ilhamla insanlar ilâhi kelâmı dinleme halini hatırlar ve bir şevk ve heyecan meydana getirirler, bunun sonucunda da mûsikî ve raks meydana gelmektedir.*”<sup>47</sup>

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre; mutasavvıfların üzerine Allah (cc.)'ın rahmeti ve feyzinin indiği yerlerden biri de mûsikî dinledikleri zamanlardır. Çünkü onlar mûsikîyi sadece Hakk'dan dinler. Mûsikî esnasında ayağa kalkmaları da vecde gelmeleri sebebiyledir. Mûsikî icrası için Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre üç şart gerekmektedir: Zaman, mekan ve ihvan.<sup>48</sup>

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre ayrıca nerede, ne zaman ve kimlerle mûsikî icra etmek gerektiği çok iyi bir şekilde bilinmesi gerekmektedir.<sup>49</sup> Aksi halde mûsikî icrasından ne icracılar ne de dinleyenler zevk alabileceklerdir.<sup>50</sup>

Mutasavvıfların ilklerinden olan Ebu Süleyman Dârânî'ye (ö. H. 215) mûsikînin ne olduğu sorulmuş. O'da: “*Hoş ve güzel sadâ isteyen*

<sup>45</sup> Serrâc, a.g.e., s. 269.

<sup>46</sup> Kuşeyrî, a.g.e., s. 153.

<sup>47</sup> Kuşeyrî, a.g.e., s. 457

<sup>48</sup> Serrâc, a.g.e., s. 265.

<sup>49</sup> Şihâbüddîn Ebu Abdullah Ebu Hafs Ömer b. Muhammed b. Amunuya Sühreverdî, *Avârif'ul-Meârif*, (Trc. Dr. Dilaver Selvi), Semerkand Yayınları, Ankara 1999, s. 238.

<sup>50</sup> Ebu Bekr Muhammed Kelabâzî, *Taarruf Li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Dergah Yay., İstanbul, 1979, s. 222.

*kalblerin hepsi zayıftır. Bu kalbler, uyutulmak istenen bebekler ninnilerle tedavi edildikleri gibi mûsikî ile tedavi edilir,” demiştir.<sup>51</sup>*

Yine ilk mutasavvıflardan olan ve Sirâcü'l-Harem ünvanı ile bilinen Şeyh Ebu Bekir el Kettâni (ö. H. 323) ise mûsikîyi çeşitli makam ve derecelere ayırmıştır. Kettâni'ye göre avâmın mûsikîsi, tabiatın isteklerine uygundur. Mürîdlerin mûsikîsi, bir şeye rağbet ve korkudur. Velîlerin mûsikîsi, nimet ve ihsanları görmektir. Âriflerin mûsikîsi, müşâhedeye dayanmaktadır. Hakikat ehlinin mûsikîsi ise keşif ve vâridâtlarla gerçekleşir. Kettâni'ye göre her bir insanın bir makamı ve mûsikî derecesi vardır.<sup>52</sup> Yine Kettâni, semâ yapan kişiler ve semâ meclisleri ile ilgili şunları ifade etmektedir:

*“Semâ' yapanın, semâ'ından itmi'nân bulmaya çalışmaması gerekir. Semâ' ona vecd, şevk, taşkınlık ve vâridat şeklinde bir heyecan vermemeli ve vâridatını hareket ve sükunetle yok etmelidir. Sadık mürîd, vecde davetiye çıkarmaktan korkmalıdır. Semâ' meclisinde, özellikle şeyhlerin huzurunda herhangi bir lüzumsuz hareket yapmaktan sakınmalıdır.”*

Tahir b. Ebi'l-Fâd adlı mutasavvıf da mûsikîye cevaz vermiş, delil olarak da Hz. Aişe'nin aşağıdaki naklini ileri sürmüştür:

*“Babam Ebu Bekir (ra) bana geldi. O anda yanımda iki cariye def çalarak şarkı söylüyorlardı. Resûlullah (sav)'da elbisesine bürünmüş yastanmış bir vaziyette oturuyordu. Ebu Bekir (ra) cariyeleri azarlayıp men edince, Resûlullah (sav) yüzünü açarak: Ey Ebû Bekir, onları bırak. Bugün bayram günüdür, eğlensinler, buyurdu.”<sup>53</sup>*

Tassavvuf büyüklerinden Ruveym'de (ö. M.915) tıpkı Cüneyd-i Bağdâdî gibi semâ' ile *Elest Bezmi* arasında bir münasebet kurmuş, insanlardaki mûsikî duygusunun ilâhi nağmelerden kaynaklandığını ileri sürmüştür.<sup>54</sup> Bu nazariye daha sonraki yıllarda tarikatlar arasında hızla yayılmıştır. Mevleviye, Rûfaiye ve Halvetiye gibi büyük tarikatların hemen hepsinde bu görüşleri görmek mümkündür.

<sup>51</sup> Kuşeyrî, a.g.e., s. 467

<sup>52</sup> Sühreverdî, a.g.e., s. 249.

<sup>53</sup> Müslim, *Kitabu'l-İydeyn*/I, s.16.

<sup>54</sup> Sühreverdî, a.g.e., s. 223.

Ebu Osman el Mağribi (ö. M.983)'ye göre mûsikî, insanı ilâhî sırlara aşına kılar. O'na göre kuşların ötmesinden ve rüzgarın hışırtısından bir şey anlamayan kimse zavallı bir kimsedir.<sup>55</sup>

Devrinin meşhur mutasavvıflarından olan Haris el Muhâsibî (ö. H.243), Bağdat mutasavvıflarının da çoğunun üstadı sayılmaktadır. Tasavvufu ahlakçı ve akılcı bir temele dayandıran Muhâsibî, mûsikî hakkında ise şöyle demiştir:<sup>56</sup>

*“Üç şey diğer üç şeyle birlikte bulunursa bunlardan istifade edilir. Oysa biz bunları bugün kaybetmiş bulunmaktayız. Bu üç şey şunlardır: Korumak şartıyla güzel yüz, dindar olmak kaydıyla güzel ses, vefâkar olmak kaydıyla güzel kardeşlik ve arkadaşlık.”*<sup>57</sup>

Meşhur mutasavvıflardan Yahya b. Muaz er-Razi'ye (ö. H. 258) göre mûsikî, güzel sesin Allah tarafından içinde Allah sevgisi bulunan bir kalbe sağladığı ferahlıktır.<sup>58</sup>

Mutasavvıflardan Mimşâd ed-Dineverî (ö. H. 299) bir defasında rüyasında Hz. Muhammed (sav)'i görmüş ve ona; *“Ya Resulallah, mûsikîyi red ediyor musun?”* diye sormuş. *“Reddetmiyorum, fakat mûsikî yapanlara söyle mûsikî'ye Kur'an okuyarak başlasınlar ve Kur'an tilaveti ile bitirsinler.”* cevabını almıştır. Mimşâd: *“Ya Resulallah, bunlar neşelenmekte ve bana eza vermektedirler”* deyince, Hz. Peygamber: *“Tahammül et. Çünkü onlar senin arkadaşlarıdır”* diye buyurmuştur.<sup>59</sup>

Yine güzel ses hakkında Bündâr b. Hüseyin ise şöyle demiştir: *Güzel ses, tesir icra eden hikmettir. Yumuşak edası ile etkili bir alettir. Böyle bir güzel ses, Allah'ın takdiridir.*<sup>60</sup>

İlk mutasavvıflarına göre mûsikî sadece Kur'ân, ilahi ya da kasîde dinlemek değil, müritlerin eğitici çeşitli hikâye ve hikmet türünden sözleri

<sup>55</sup> Kuşeyrî, a.g.e., s. 154.

<sup>56</sup> Serrâc, a.g.e., s. 262; Ebu Hamid Muhammed b. Muhamed Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmiddîn*, Trc. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul 1985, II/679.

<sup>57</sup> Gazalî, bu sözün Yahya b. Muaz'a ait olduğunu zikretmiştir. Bkz. Gazâlî, *İhya*, c. II, s.679.

<sup>58</sup> Serrâc, a.g.e., s. 262.

<sup>59</sup> Gazâlî, *İhyâ*, c. II, s.665.

<sup>60</sup> Serrâc, a.g.e., s. 263.

dinlemeleri de mûsikînin kapsamına dâhildir. Yine mutasavvıflara göre; Kur'ân'ı tefekkür ve edeb ile okumak ve dinlemek,<sup>61</sup> kaside, şiir, zikir, vaaz ve hikmet türünden sözler dinlemek manevî olarak insanların olgunlaşmalarına katkıda bulunan unsurlardır.<sup>62</sup>

İlk mutasavvıflar, insanların seviye ve makamlarına göre bir çok tasnif ileri sürmüşlerdir. Bu konuda yapılan önemli tasniflerden birisi Ebu Osman el İtrî (ö. M.910)'ye aittir. Ebu Osman el-İtrî'ye göre mûsikî üç çeşittir:

1- *Mübtedî ve Mürîdlerin Mûsikîsi*: Bu kimseler mûsikî sayesinde şerefli ve yüce hallere nail olmak isterler.

2- *Sâdık Kimselerin Mûsikîsi*: Bu kimseler mûsikî ile sahip oldukları manevi halleri artırmak isterler. Bunun için de vakit ve makamlarına uygun olan mûsikîyi dinlerler.

3- *İstikamet Sahibi Olan Ariflerin Mûsikîsi*: Bu kimseler ise mûsikî olarak Allah-u Teâla'nın kalblerine bahşettiği sükûnu hiçbir şeye tercih etmezler.<sup>63</sup>

İnsanların konum ve seviyelerine göre mûsikî çeşitleri konusunda pek çok tasnifler ileri sürülmüşse de ilk dönem mutasavvıflar genel olarak mûsikî ile ilgilenen insanları dört ana grupta incelemişler ve her bir grubun mûsikî derecelerinin farklı oluşuna dikkat çekmişlerdir. Birçok mutasavvıf tarafından da kabul gören tasnif şu şekildedir:

1- *Avâmın (Halk) Mûsikîsi*: Nağme ve güzel sestten haz alarak mûsikî dinleyen kimsenin bu mûsikîsi, oyun ve eğlenceye dalıp sınırları aşmadıktan sonra haram da değildir, mahzurlu da değildir.<sup>64</sup>

2- *Mürîd ve Mübtedîlerin Mûsikîsi*: Mutasavvıflara göre Allah'ın isim ve sıfatlarını tanıyıp O'nu hakkıyla bilme konumuna gelinceye kadar

---

<sup>61</sup> Serrâc, *a.g.e.*, s. 247-250.

<sup>62</sup> Serrâc, *a.g.e.*, s. 188.

<sup>63</sup> Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'*, s. 315.

<sup>64</sup> Serrâc, *a.g.e.*, s. 266.

mürîde mûsikî yapmak câiz olmaz.<sup>65</sup> Ayrıca mürîdin icra ettiği mûsikînin onu ibadetten alıkoyacak bir adete dönüştürmemesi gerekmektedir.<sup>66</sup>

3- *Havass'ın (İleri Düzeyde Bulunan) Mûsikîsi*: Mutasavvıflara göre bu tür insanların mûsikî ile iştiğal etmelerinden maksat sahip oldukları manevi halleri daha da artırmak içindir. Ancak bu kimseler Allah-u Teâlâ'nın kendi kalblerine bahşettiği hareket ve sükûnu hiçbir şeye tercih etmezler.<sup>67</sup>

4- *Havas'ul Havass'ın (Yüksek Tabaka) Mûsikîsi*: Allah'la birlikte olan hâl ve muameleleri sebebiyle Allah'tan başkasını düşünmekten fersah fersah uzakta bulunan bu kimselerin tabiat, nefis ve beşeri sıfatlarında terbiye edilmemiş güzel nağme ve hoş seslerden haz alacak bir duyguları da kalmamıştır.<sup>68</sup> Bu kısım kimselerin bu hal ve davranışları, bütün hal ve makamları geçen kemâl ehli kişilerin özelliklerinden sayılmaktadır.<sup>69</sup>

### **Mûsikîyi Reddeden İlk Mutasavvıflar ve Mûsikî Anlayışları**

Tasavvufî hayatın yaşanmaya başlandığı tarihten itibaren helâl olan pek çok nimetlerden bile istifade etmeyi şiddetle reddeden pek çok mutasavvıf bulunmaktadır. “*Bir lokma, bir hırka*” görüşünün ön plana çıkarıldığı bu devirlerde çok yemek, evlenme, uyumak, mal ve evlat sahibi olmak bazı mutasavvıflar tarafından haram görülmüştür. Dünyadan el etek çekmek ve dünyevi nimetlere sırt çevirmek de aynı mutasavvıflar tarafından teşvik edilmiştir.

Mutasavvıflardan bazılarının dünya hayatına karşı takındıkları bu olumsuz tavırlardan mûsikî de gerekli payı almıştır. Bu dönemde mûsikî ile meşgul olanların olumsuz eleştirilere maruz kalmalarının elbette ki haklı pek çok gerekçeleri de vardır. Mûsikî icrasında başlangıçta gösterilen âdâba zamanla riayet edilmemiş, gelişi güzel mûsikî icra etme dönemi başlamıştır. Mûsikî ile uğraşmaları uygun olmayan bazı kimselerin ısrarla

<sup>65</sup> Serrâc, *a.g.e.*, s. 279.

<sup>66</sup> Gazali, *İhya*, c.II, s.715.

<sup>67</sup> Serrâc, *a.g.e.*, s. 271.

<sup>68</sup> Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, s. 320.

<sup>69</sup> Akdoğan, *a.g.e.*, s. 33.

mûsikî icrasına yönelmeleri ve mûsikîyi sadece nefisleri için birer eğlence-lik haline getirmeleri bu konudaki ölçünün kaçmasına sebep olmuştur. Yine mûsikî toplantılarına zamanla yemek ikramının ilave edilmesi, mûsikînin asıl amacından uzaklaştırıldığıının en açık göstergesidir. İnsanların mûsikîye bakış ve niyetlerinin çeşitli sebeplerle değişmesi, zamanla mûsikî yoluyla fitnelerin çoğalmasına da sebebiyet vermiştir.

Mutasavvıflardan bir kısmı kendilerince haklı gerekçelerle mûsikîye karşı çıkmışlar ve onunla iştigal edenleri de hoş karşılamamışlardır. Mûsikîye karşı bu olumsuz tavrın oluşmasında Tabiin devri alimlerden bazılarının mûsikîyi hoş karşılamayan rivayetleri önemli bir yer tutmaktadır.

Kimi mutasavvıflarda mûsikîyi mürîd ve mübtediler için uygun görmemişlerdir. Çünkü onlara göre mürîdler mûsikîden haz alıp bu zevkin peşine düşecek olurlarsa intisablarında büyük sıkıntılar ortaya çıkacaktır. Bazı mutasavvıflara göre müridlerin mûsikî ile uğraşmaları ise; mürîdlerin aidiyetlerinin çözülmesi, Allah'a ve şeyhlere verdikleri sözleri unutmaları, eğlenceye dalıp böylelikle fitne ve çeşitli belalara girmeleri anlamlarına gelmektedir.

Mutasavvıflardan bir başka grup da Hz. Peygamber (sav)'in; *Malâyânîyi (boş ve anlamsız işler) terketmek, kişinin müslümanlığının güzelliğindedir,*<sup>70</sup> hâdîs-i şerîfi sebebiyle mûsikîye karşı çıkmışlardır. Onlara göre, mûsikî ve benzeri uğraşlar anlamsız işe yaramaz uğraşlardır. Yani onlara göre mûsikî bir kabir azığı olmadığı gibi, ahirette bir kurtuluş vesilesi de değildir.<sup>71</sup>

Bir Türk ailesinin çocuğu olarak Irak'ta dünyaya gelen ve meşhur mutasavvıflardan olan İmam Şibli'ye (ö. M. 941) mûsikî sorulmuş ve O'ndan şöyle bir cevap alınmıştır:

*“Mûsikî, dışı fitne, içi ise ibrettir. İşaretlerden anlayanlar için ibreti dinlenmek helâldir. Aksi halde mûsikî fitneyi davet eder ve insanı belaya maruz bırakır.”*<sup>72</sup>

<sup>70</sup> Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî, Kitabü'z-Zühd*, Nşr: Hüsameddin en-Nakşibendî, İstanbul 1976, s. 11.

<sup>71</sup> Serrâc, *a.g.e.*, s. 290.

<sup>72</sup> Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 264.



Yine mutasavvıflardan Ebu Ali Rûzbâri'ye mûsikîden sorulunca: “Keşke bundan kurtulsaydık,” şeklinde cevap vermiştir.<sup>73</sup> Ayrıca Rûzbâri; “Mûsikî dinlemek benim için helâldir. Çünkü mûsikînin tesirinde kalmayacak bir dereceye ulaştım, “ne dersin?” diye soranlara: “Evet ulaştımışlardır, ama cehennem dibine!” şeklinde karşılık vermiştir.

Mutasavvıflardan mûsikîyi hoş karşılamayanların bir kısmına göre, mûsikînin ve neticesinde oluşan raks'a iştirak edenler salih niyete sahip olmayan fitratlardır. Yine mûsikîyi tasvip etmeyen mutasavvıflara göre, bazı kimselerin yaptığı kucaklaşma ve öpüşme gibi hareketler nefsin kötülüğünü göstermektedir. Örneğin, kasîde okuyan kimse parlak yüzlü kimse olursa bozuk tabiatlı kimseler ona bakarlar ve kötü düşüncelere kapılırlar. Yine bazen raks gösterisi ya da deverân esnasında kadınlar bulunur ve bozuk kalpliler arasında şehevî duygu akımı ve etkileşimi olur ki bu mûsikî mutasavvıflarca reddedilmiştir. Onlara göre bu tür mûsikîyi yapan da dinleyen de zarar görmektedir.

Bir takım mutasavvıflar ise güzel niyetlerle icra edilen mûsikîyi ibadet derecesine yükseltmişlerdir. Bu bakımdan mürşidlerin ve kendilerine tabi olunan manevî önderlerin mûsikî ile uğraşmasını ve raks etmesini mutasavvıflar uygun görmemişlerdir. Çünkü mûsikî esnasındaki oyun ve eğlence yüksek makam ve hal sahibi kimselerin seviyelerine yakışmamaktadır.

Mûsikînin dînî formlarında uygulanmasına cevaz veren mutasavvıflardan bir kısmı da din dışı formlarda uygulanan mûsikîye cevaz vermemiş ve bu etkinliklere rağbet etmemişlerdir. Konu ile alakalı bazı mutasavvıfların görüşleri ise şu şekildedir:

Hasan el Basri (ö. H. 110): “Şarkı, müslümanların çıkarıp ortaya koyduğu bir şey değildir.”

Fudayl b. İyaz (ö. H. 187): “Şarkı akli büyüleyip zinaya kapı açar.”

Dahhâk: “Şarkı, tegannî kalbi ifsad eder, Rabbi gazaba getirir.”

Kasım b. Muhammed: “Ey kardeşimin oğlu! Allah hak ile batılı birbirinden ayırınca, şarkı ve türküyü hangi tarafa koyar, bir düşün.”<sup>74</sup>

<sup>73</sup> Sühreverdî, a.g.e., s. 265.

<sup>74</sup> Sühreverdî, a.g.e., s. 240.

## Sonuç

Zikir, vird, kıyafet, insan ve eşyaya karşı davranış konusunda ilk mutasavvıflar, Kur'ân-ı Kerim'de bildirilen veya Hz. Peygamber tarafından uygulanan usûl ve davranışları esas almışlardır.

Ölçülü sesler vasıtasıyla insanlar üzerinde bir tesir ve heyecan meydana getirme sanatı olan mûsikîyi ilk mutasavvıflarından bazıları, Allah aşıkları için ruhun gıdası saymışlardır. Bu mutasavvıflar; mûsikîyi genel olarak kabul etmekle birlikte her bir kimsenin fıtratına, yaşantısına niyet ve ameline göre mûsikî seviyelerinin olduğu neticesine varmışlardır. Onlardan kimilerine göre mûsikî dertler için deva, kimilerine göre ruh için gıda iken, kimilerine göre ise zararlı ve boş bir uğraşından ibarettir.

İlk mutasavvıfların mûsikînin hükmü hakkındaki görüşlerinin kaynağında, Hz. Peygamberin yaşamı boyunca ortaya koyduğu söz, fiil ve uygulamaları vardır. İlk mutasavvıfların her konuda olduğu gibi mûsikî konusunda da kendilerine örnek aldıkları kişi Hz. Muhammed (s.a.v.)'dir.

Hz. Muhammed (sav)'in mûsikî konusundaki fitrî tutumu ile birlikte ilk halifeler, tabiin ve daha sonrakilerin mûsikî hakkında çok olumsuz olmayan tavırları mutasavvıfların ilklerinin çoğu tarafından mûsikînin cevazına delil sayılmıştır.

Genel olarak ilk mutasavvıflar mûsikîye karşı olumlu bakmakla birlikte mûsikî hakkında olumsuz görüş ve kanaate sahip pek çok mutasavvıf da bulunmaktadır. Mûsikîye karşı olumsuz tavrın oluşmasında ise mutasavvıflardan bazılarının dünya hayatına karşı takındıkları olumsuz kanatlar önemli yer tutmaktadır.

Mûsikî icrasında başlangıçta gösterilen âdâb ve erkana zamanla riayet edilmeyişi, bazı kimselerin mûsikîyi sadece nefisleri için birer eğlence haline getirmeleri, mûsikî meclislerinin ikram yerlerine dönüşmesi gibi bazı hususlar mutasavvıfların zamanla mûsikîye bakış açılarını değiştiren diğer önemli sebeplerdendir. Buna benzer durumlardan ötürü mutasavvıflardan bazıları mûsikîye karşı çıkmış ve onunla iştigal edenleri hoş karşılamamışlardır.

İlk mutasavvıfların yolundan giderek mûsikî kabiliyet ve zevklerini iman ve vecdle birleştiren mutasavvıf mûsikîşinaslar ise derin bir aşk ve şevkle mûsikî ile uğraşmışlar ve bu sayede sadece İslâm dünyasına değil, bütün insanlığa ölümsüz eserler armağan etmişlerdir. Yüzyıllardır dilden dile, gönülden gönüle geçerek günümüze intikal eden bu eserler hâlâ aynı tat ve canlılıkta söylenilip icra edilmeye devam etmektedir.

## Kaynakça

- Akdoğan, Bayram, *İsmail Ankaravî ve Mûsiki Risalesi Mevlevîlik ve Mûsikî (Er-Risâletü't-Tenzihîyye fî Şe'ni'l-Mevlevîyye), Rağbet Yayınları*, İstanbul 2009.
- , Bayram, *Bazı Ayet ve Hadisler Doğrultusunda, İslam Açısından Mûsikî Sanatının Değerlendirilmesi*, A.U.İ.F. Dergisi, c. XXXIX.
- Ateş, Süleyman, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Aycan, İrfan, *İslam Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı*, AÜİF Dergisi, Cilt 38, A.Ü. Basımevi, Ankara 1998.
- Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahihûl-Buharî; Fezâilü'l-Kur'ân*, Neşr. Muhammed Fuad Abdalbaki, Mısır 1955.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*.
- Chittick, William, *Tasavvuf*, Çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul 2003.
- Demir, Arif, *İslam Tasavvuf Kültüründe Mûsikî Dinleme Adabı*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Ankara 2001.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar* Eraydın, MÜİF Yayınları, İstanbul 2004.
- Farmer, *Tarihu'l-Mûsika'l-Arabye*, (trc. Hasan Nassâr, Kahire 1956.
- Farukî, Louis, *İslam'a Göre Müzik ve Miizisyenler*, (trc. Ü. Taha Yardım), İstanbul 1985.
- Gazâli, Ebu Hamid Muhammed b. Muhamed, *İhyâ-u Ulûmiddîn*, Tercüme: Ahmet Serdaraoğlu, Bedir Yayınları, İstanbul 1985.
- , *Kimya'yı Saadet*, Terc.: Ahmet Faruk Meyan, Bedir Yayınları, İstanbul 1981.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1990.
- Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, trc. Süleyman Uludağ, (Hakikat Bilgisi), İstanbul 1982.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünen-i İbn-i Mace*, Neşr. Muhammed Fuad Abdalbaki, Beyrut 1975.
- Kalender, Ruhi, *XV. Yüzyıla Kadar Arap, İran ve Türk Mûsikîsinin Kısa Tarihiçesi*, AÜİF Dergisi, C.39, Ankara 1999.
- Kara, Mustafa *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985.
- Kelabâzî, Ebu Bekr Muhammed, *Taarruf Li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Dergah Yay., İstanbul 1979.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdulkerim, *Risâletü'l-Kuşeyriye fî İlimi't-Tasavvuf*, trc. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1978.

- Müslim, Ebu'l Hüseyin Müslim b. El-Haccac, *Sahih-u Müslim*. C.I-V, Beyrut, Tarihsiz.
- Nicholson, Reynold A. *Tasavvufun Menşei Problemi*, trc. Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yayınları, İstanbul 2004.
- Okiç, M. Tayyib, *Kur'ân-ı Kerim'in Uslup ve Kıraâtı*, Ankara 1963.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*.
- Râcî, İsmail - el-Farukî, Louis Lamia, *İslam Kültür Atlası*, (trc. Mustafa Okan Kibaroglu-Zerrin Kibaroglu), İstanbul 1991,
- Schimmel, Annemarie, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, Trc: Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2004.
- Serrâc, Ebu Nasr, *Luma fi't-Tasavvuf*, Tercüme: H. Kamil Yılmaz, İstanbul 1996.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn Ebu Abdullah Ebu Hafs Ömer b. Muhammed b. Amunuya, *Avârif'ul-Meârif*, Trc. Dr. Dilaver Selvi, Semerkand Yayınları, Ankara 1999.
- Şahmerânî, Es'ad *Tasavvuf: Menşei ve İstılahları*, İstanbul, İz Yay., 2000.
- Titus Burckhardt, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, Trc. Fahreddin Arslan, İstanbul, 1995.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sünen'üt-Tirmizi*, Neşreden: Hüsameddin en Nakşibendi, İstanbul 1976.
- Turabi, Ahmet Hakkı, *İlk Dönem İslam Dünyasında Müsikî Çalışmalarına Bakış*, MÜİF Dergisi, İstanbul, 1997.
- Uludağ, Süleyman, *İslam Açısından Müsikî ve Semâ'* Dergah Yayınları, Bursa 1992.
- , Süleyman, "Ayin" *TDVİA.*, İstanbul 1991, c. IV.
- , Süleyman, "Gunye", *TDVİA*, İstanbul 1996, c. XIV.
- , Süleyman, "Devran", *TDVİA.*, İstanbul 1994, c.IX.
- , Süleyman, "Tasavvuf Kültürüne Genel Bakış," *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, Bursa 2002.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1994.
- , Hasan Kamil, *Aziz Mahmud'u Hüdî'nin Semâ' Risâlesi*, M.Ü.İ.F.Dergisi, C. IV.

## **Musical Understandings of Early Sufis**

**Citation** / ©-Demir, A. (2015). Musical Understandings of Early Sufis, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 15 (2), 65-87.

**Abstract-** *It is not possible to find a clear judgement against music in Quran. However, there are many verses in favor of music. The number of hadiths in hadith sources for or against music is about 50. Almost all of the hadiths which are in favor of music are mentioned in the well-known source called Kutub-i Sitte. Most of the hadiths which are opposed to music are not considered to be authentic in terms of hadith criteria. Music, whose essential elements are sound and measure, is recognized by most sufis as a blessing that is placed in man's soul and body by God. According to most sufis of that period, music heals the soul of man. Some of the sufis objected to music for various reasons and did not approve the ones who were engaged in it. In this article, first sufis' views and practices about music are discussed. This period covering Hijri III. and IV. centuries, is an era in which the first invocation gatherings and sufi tradition were executed. Being the source of cults which emerged later on, this era is an important period of time in history of sufism.*

**Keywords-** *Music, sufi, sound, The Qur'ân, The Hadith*



# Kıpti Kaynaklarında İznik Konsiline Götüren Süreç ve Arius

Doç. Dr. Mustafa BAŞ\*

---

**Atıf / ©-** Baş, M. (2015). Kıpti Kaynaklarında İznik Konsiline Götüren Süreç ve Arius, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2), 89-101.

**Öz-** İsa göğe yükseldikten sonra Hıristiyanlığın en önemli problemlerinden biri onun tabiatı ile ilgili tartışmalar olmuştur. Bu tartışmalar özellikle 3. yüzyılın sonları 4. yüzyılın başlarında hemen bütün Hıristiyanları meşgul eden bir problem haline gelmiştir. Özellikle İskenderiye Kilisesi ile bu kiliseye bağlı bir din adamı olan Arius arasında cereyan eden tartışmalar bölünmelere ve ciddi ayrışmalara sebebiyet vermiştir. Bu problemlerin ortaya çıkardığı toplumsal huzursuzluk ciddi boyutlara ulaştığında İmparator Konstantin din adamlarına bir davet göndererek İznik'te bir konsil toplayarak problemleri çözmeyi hedeflemiştir. Bu toplantıda Arius'un görüşleri ile birlikte mahkum edilmesi üzerine problem daha da kemikleşmiştir. Daha sonra devam eden süreçte Arius ve taraftarları ile İskenderiye Kilisesi arasında yarım asır devam edecek bir kavganın fitili ateşlenmiştir.

**Anahtar sözcükler-** İskenderiye, Petrus, Arius, Konsil, Athanasius, Konstantin, İznik, İsa, Oğul, İncil

## §§§

İsa, İncillerde yer alan kendi deyimi ile İsrail Oğullarının kaybolmuş koyunlarını toplamak için gönderilmiş bir peygamber (*Matta, 15/24*) olarak öğrencilerine öğrettiği mesajın da aynı şekilde mensubu bulunduğu İsrail oğulları arasında yayılmasını istemiştir. Bu husus İncillerde şu ifade ile vurgulanmıştır; “İsa on ikileri şu buyrukla halkın arasına gönderdi: ‘Diğer uluslara ait yerlere gitmeyin. Samiriye’lilere ait kentlerin de hiç birine uğramayın. Bunun yerine, İsrail Halkının kaybolmuş koyunlarına gidin.’” (*Matta, 10/5-7*). Çarmıha gerilme ve İsa'nın göğe yükselmesinden sonra, onun

---

Makalenin geliş tarihi: 7.10.2014; Yayına kabul tarihi: 09.12.2015

\* Bilecik Şeyh Edebali Ü. İslami İlimler Fak. Dinler Tarihi Anabilim Dalı, e-posta: mbas28@hotmail.com

getirdiği dinin esasları, Havarileri ve onların öğrencileri tarafından insanlara tebliğ edilmeye başlanmıştır. Bu dinin geniş kitlelere yayılmasında, başlangıçta İsa'ya düşmanca tavırlar içinde bulunan ancak onun göğeyükselmesi sonrasında gördüğü bir vizyon neticesinde Hıristiyanlığı kabul eden Pavlus (*Bkz. Resullerin İşleri, 9. Bap*), önemli bir rol üstlenmiştir (*Bkz. Resullerin İşleri*).

Pavlus ve onun yolundan gidenlerin yürüttüğü faaliyetlerin etkisiyle Hıristiyanların daha ilk dönemlerde Tevrat'a bağlı yasalardan ve tevhidi anlayışa dayalı asıdan uzaklaştıkları, İsa'ya uluhiyet vererek onu Tanrı Oğlu olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Bu olgu, halen elimizdeki İncillerde açık olarak göze çarpmaktadır. Yine bu dönemlerde çok sayıda İncil'in bulunduğu ve bunların muhtevalarının birbirinden farklı olduğu bilinmektedir (*Çelik 2000, 15*).

Hıristiyanlığın yayılmasında ve bu günkü teolojisinin oluşmasında etkin rolü bulunan Pavlus, Hıristiyanlığı yayarken çok farklı bir yol izlemiştir. İzlediğı yolu da; "*Ben özgürüm, kimsenin kölesi değilim. Ama daha çok kişi kazanayım diye herkesin kölesi oldum. Yahudileri kazanmak için Yahudilere Yahudi gibi davrandım. Kendim Kutsal Yasanın denetimi altında olmadığım halde, Yasa altında olanları kazanmak için onlara Yasa altındaymış gibi davrandım. Tanrı'nın yasasına sahip olmayan biri değilim. Mesih'in Yasası altındayım. Buna karşın, Yasa'ya sahip olamayanları kazanmak için Yasa'ya sahip değilmişim gibi davrandım. Güçsüzleri kazanmak için güçsüz oldum. Ne yapıp bazılarını kurtarmak için herkesle her şey oldum.*" (*1. Korintliler, 9/19-23*) sözleriyle ortaya koymuştur.

Pavlus'un bu yaklaşımı ile yeni dinin ilkelerini benimseyen ve kendi kültürlerine benzer metotlarla öğrenen insanlar, bunları kendi mahalli anlayışlarıyla da örtüşürerek farklı bir din algısı ortaya çıkarmışlardır. Bu algı ve sapmaların ortaya çıkması Havariler arasında tartışma konusu olmuş, yasalardan sapması sebebiyle Pavlus, Kudüs'e çağrılarak dine davet konusunda uyguladığı bu farklı metodu hakkında açıklamalar yapmak zorunda kalmıştır (*Bkz. Resullerin İşleri 15. Bölüm*). Havariler Konsili olarak bilinen ve diğer konsillere de örnek olan bu toplantıda bu anlayışlar ile Yahudi Kutsal Yasalarından sapma konusu tartışılmıştır (*Ebu Zehra Trsz. 111;Dvornik 1990,3*).

Hıristiyanlığın daha ilk dönemlerinden itibaren İsa'nın tabiatı en önemli tartışma konusu olmuştur. Bu konuda süre gelen tartışmalar, insanların birbirlerini suçlamaları ve din dışı olarak görmelerine sebebiyet



vermiştir. İlk dönemlerde Hıristiyanlar üzerindeki Roma baskıları bu tartışmaların gün yüzüne çıkmasını engellemiş, daha ziyade gizli mahfillerde devam edegelmesini sağlamıştır. Cemaat ve kilise üzerindeki baskılar azalıp dini hayat açık olarak yaşanmaya başladığında gizliden gizliye sürdürülen bu ihtilaf ve tartışmalar da gün yüzüne çıkmaya başlamıştır (Bkz. Ebu Zehra Trsz. 116).

3. asır sonu ve 4. asır başlarında ortaya çıkan ve İsa'nın tabiatı ile ilgili olarak geniş tartışmalara sebebiyet veren ve bu günkü Hıristiyan anlayışının oluşmasının da esasını teşkil eden en önemli tartışma, Arius'un ortaya attığı fikirler etrafında olmuştur. İsa'nın Tanrı olmadığı görüşünü savunan Arius fikirlerini en net olarak 323'te yazdığı Thalia (Şölen Şiiri) olarak isimlendirilen mısralarda dile getirmiştir. Bu mısralarda Arius; *"Tanrının kendisi, kendi doğası gereği, bütün insanlarca tarif edilemezdir. Kendinin dengi veya benzeri yahut onun şanına sahip kimse yoktur. Doğası gereği kendinden olması sebebiyle biz O'nu doğrulmamış olarak vasfedebiliriz. Başlangıcı kendisine ait olması sebebiyle ezeli bir varlık olarak O'na hamd eder, bir zaman içinde oluş haline geçmesi sebebiyle ebedi varlık olarak O'na taparız. Başlangıcı olmayan (Tanrı), Oğul'u, var olan şeylerin başlangıcı yaptı ve bir Oğul olarak kendisine evlat edinmekle onu yüceltti. Onun kendine mahsus varlık olan Tanrı'ya özgü hiçbir şeyi yoktu. O'na ne denkti ne de O'nunla özdeşti. Bilge olan Tanrı'dır, o (Oğul) ise hikmetin öğreticisidir. Tanrının bütün mahlukata, hem Oğul vasıtasıyla olan şeylere, hem de kendisi görünmez olan Oğul'a görünmez olduğuna dair kesin kanıt vardır.*

*Açıkça şunu söylemem gerekir ki, görünmez olan varlık Oğul tarafından nasıl görünür? Tanrı'nın gördüğü güç vasıtasıyla ve O'nun kendi ölçüsü içinde Oğul, Baba'yı görmeyi kaldırabilir. Bu da düstura uygun bir şeydir. Bu şekilde üçlü bir yapı vardır ancak bunlar şan ve şeref bakımından birbirinin dengi değildir. Varlıkları birbiriyle iç içe geçmiş değildir. Büyüklük şerefi bakımından biri diğerlerinden daha fazla yüceliğe sahiptir. Öz itibarıyla Baba, Oğul'dan farklıdır. Çünkü onun başlangıcı yoktur. Var olmasından önce Monad (eski Yunan felsefesinde bölünmez bir) idi. Dyad (ikil- iki kişiden oluşan en küçük gruba verilen ad) değildi. O bir anda olur. Ancak Oğul öyle değil. Baba, Tanrı'dır, bu yüzden Oğul, (Baba'nın iradesiyle var olduğu için) Tanrı değildir, ancak Tanrı tarafından yaratılmıştır...Oğul, her ne ve her kim ise, Tanrı'nın iradesiyedir. O Tanrı sayesinde var olmuştur. Bu sebeple de var olduğundan bu yana varlığını Tanrı'dan aldığı güçle sürdürmektedir... Kısaca söylemek gerekirse Tanrı, Oğul tara-*

findan tarif edilemez. Zira Oğul, O'nun kendi özünü bilmemektedir. Zira, Oğul olarak O, gerçekte babanın iradesiyle vücut bulmuştur... Açıkça ki, başlangıcı olanın başlangıcı olmayı kavraması veya onun hakkındaki fikri yakalaması mümkün değildir." (<http://thriceholy.net/Texts/Arius.html>) sözleri ile dile getirmiştir.

Arius bu fikirlerini ileri sürerken Kutsal Kitaptan şu ibareleri kullanmıştır (Bkz. Lorimer, Trsz. III/41-42); "Rab yaratma işine başladığında İlk beni yarattı" (Süleymanın Meselleri, 8/22), "Böylelikle bütün İsrail halkı şunu kesinlikle bilsin: Tanrı, sizin çarmla gerdiğiniz İsa'yı hem Rab hem Mesih yapmıştır." (Resullerin İşleri 2/36) "Görünmez Tanrı'nın görünümü, bütün yaratılışın ilk doğanı O'dur. Nitekim yerde ve gökte, görünen ve görünmeyen her şey -tahtlar, egemenlikler, yönetimler, hükümlerlikler- O'nda yaratıldı. Her şey O'nun aracılığıyla ve O'nun için yaratıldı." (Kole-selilere Mektup 1/15-16), Oğul, Tanrı yüceliğinin parıltısı, O'nun varlığının öz görünümüdür. Güçlü sözlerle her şeyi devam ettirir. Günahlardan arınmayı sağladıktan sonra, yücelerde ulu Tanrı'nın sağında oturdu. Meleklerden ne denli üstün bir adı miras aldıysa, onlardan o denli üstün oldu. (İbranilere Mektup 1/3-4), Bunun için, göksel çağrıya ortak olan kutsal kardeşlerim, dikkatinizi açıkça benimsediğimiz inancın elçisi ve başkâhini İsa'ya çevirin. Musa Tanrı'nın bütün evinde Tanrı'ya nasıl sadık kaldıysa, İsa da kendisini görevlendirene sadıktır (İbranilere Mektup 1/3-4).

Arius'un fikirlerine destek olan Kutsal Kitap ibarelerini eleştiren Atanasios ilk olarak oğulun yaratıldığı ibaresi ile ilgili olarak İbranice kullanımda yaratma yerine kullanılan kelimenin dünyaya getirme-doğurma anlamlarını da ifade ettiğini belirterek oğulun yaratılmış olduğu tezini Mezmurlar 2/7'de geçen "Rab bin bildirisini ilan edeceğim: Bana, "Sen benim oğlumsun" dedi, "Bugün ben sana baba oldum" ibaresi ile, oğulun baba ile aynı cevherden olmadığı, babanın oğuldan daha üstün olduğu tezini, oğulun insan olarak cesetlenmesi sebebiyle nasuti olarak babanın dînunda olduğunu Yuhanna 1/18'de geçen "... Baba'nın bağrında bulunan ve Tanrı olan biricik Oğul O'nu tanıttı." ibaresi ve 14. babta "Beni görmüş olan, Baba'yı görmüştür " "ben Baba'dayım, Baba da bendedir" 10/30'da yer alan "ben ve baba biriz" ibareleri ile çürütmeye çalışmıştır. Getirdiği bu delillerle Ortodoks inancını sonradan ileri sürülecek fikirlerden koruma altına almış, İsa'nın tabiatı ile ilgili olarak Arius'un cevherde baba ile benzerliğinin olduğunu ifade eden Homoi-eusions tabiri yerine baba ile aynı cevherden olduğunu ifade eden Home-eusions tabirini önermiştir (Bkz. Medhal ila Tarih'il-Kenise, 41).

İleri sürdüğü fikirleri kilise çevrelerinde fırtınalar koparan Arius'un bu söylemi üzerine İskenderiye Kilisesi arasında başlayan bu tartışma, zaman içinde bütün Hıristiyan alemine yayılmış ve karşılıklı çatışmalara düşmanlıklara sebebiyet vermiştir. Ortaya çıkan bu ihtilafın çözümü için bir konsil toplanması kararlaştırılmış, 325 yılında İmparator Kostantin'in davetine iştirak eden din adamları ile İznik'te bu tartışmaları bitirmeyi hedefleyen bir konsil toplanmıştır (Bkz. *Ebu Zehra trsz, 114-115; Tahtavi 1986, 33; Dvornik 1990, 6*). Bu makalede daha ziyade bu süreçle ilgili Kıpti Kilise kaynaklarında yer alan bilgilerle konsile giden süreç ele alınmaya çalışılacaktır.

Arius, M.S. 250 yılında Libya'da doğmuştur. 336 yılında İstanbul'da ölmüştür. İskenderiye bölgesindeki bir Hıristiyan cemaatinin çileci uygulamalara önem veren, ahlaki önderidir. O, Tanrı'nın mutlak tekliğini en yüksek yetkinlik olarak gören yeni Platonculuğu, Yeni Ahit metinlerini açıklamak için gerçekçi ve akıllı bir yaklaşımla birleştiren çağrısı ile yandaşlarını çevresine toplamıştır. Bu bakış açısını da yukarıda çevirisini yaptığımız mısralarda dile getirmiştir. Onun söylemleri ve bakış açısı işçiler ve gezginler için yazılan halk şarkılarıyla dört bir yana yayılmıştır. Arius. İsa'nın Tanrı ile aynı kutsal yapıya sahip olduğunu reddetmesi üzerine 325 yılında yapılan İznik Konsili tarafından heretik (sapkın) ilan edilerek sürgüne gönderilmiştir. Anadolu'daki meslektaşlarının ve imparatorun kızı Konstantinia'nın onu desteklemeleri sonucunda sürgünden kurtulmuş ve kabul edilen uzlaşmacı bir yol ile kiliseye dönmüşse de, bu gerçekleşmeden önce İstanbul'da ölmüştür (Bkz. *Rubenstein 2004, 121-128*). Kendisi ile yıllarca mücadele eden isimlerden Athanasius ölümünü; "*Arius.. doğal bir ihtiyacını gidermek üzereyken birden İncil'de anlatıldığı gibi 'baş aşağı düşerek ortasından ikiye ayrılmış' ve onda ruhunu teslim etmişti. Böylece hem cemaatten, hem de yaşamından mahrum kalmıştı.*" (Rubenstein 2004, 129) sözleri ile dile getirerek ölümüne ilahi bir mesaj katmaya çalışmıştır.

Arius, İsa ile ilgili olarak fikirlerini ilk dillendirdiği dönemlerde karşısında İskenderiye Patriği olan Petrus'u bulmuştur. Patrik Petrus, Arius'un fikirlerine şiddetle karşı çıkarak İsa'nın tanrılığını savunmuştur. Petrus'tan sonra sırasıyla İskenderiye Patriğine oturan Aruşualis, Aleksandros ve Athanasios, Arius ve onun fikirlerini benimseyenlere karşı mücadelelerini devam ettirmişlerdir (Bkz. *Mensa el-Yuhanna 1983, 106-130*).

Arius, İsa'nın tanrısal bir varlık değil, yaratılmış olduğunu ortaya koyarak Pavlusçu anlayışın en büyük tenkitçisi olmuştur. Arius, fikrinin

temel çıkış noktası olarak kendi kendine var ve değişmez olan Tanrı'nın tek olduğunu ileri sürmüş, kendi kendine varolmayan Oğul'un Tanrı olamayacağını iddia etmiştir. Yine o, Tanrı'nın değişmez olduğunu ortaya koymuş, İnciller'de değişip büyüyen bir varlık olduğu anlatılan Oğul'un tanrı olamayacağını söylemiştir. Yine onun, var edilmiş, başlangıcı olan bir varlık olarak düşünülmesinin gerektiğini vurgulayarak, sonlu ve başka bir var oluş düzenine ait olduğundan Baba'nın doğrudan bilgisine de sahip olamayacağını ileri sürmüştür. (Bkz. <http://thriceholy.net/Texts/Arius.html>).

"Thalia" dışında yazmış olduğu mektuplarda bu görüşünü dillendirmeye devam etmiştir. Nicomedia (İzmit) Başpiskoposu Eusebius'a gönderdiği mektubunda Kiliseden kovulmasına sebep olan söylemlerini ve İsa'nın tabiatı ile ilgili görüşlerini "...Fakat biz Oğlun doğmamış olmadığını, varlığının herhangi bir maddeden değil de zamandan ve çağlardan önce, kusursuz, tek ve değişmez bir Tanrı olarak sahip olduğu kendi iradesi ve niyetinden kaynaklandığını söylüyor, buna inanıyor, bu zamana kadar bunu öğretmiş bulunuyor ve halen öğretmeye de devam ediyoruz. Biz Oğlun bir başlangıcı olduğunu fakat Tanrı'nın başlangıcı olmadığını söylediğimiz için eziyet görüyoruz. Uğradığımız zulmün sebebi O'nun var olmayanlardan olduğunu savunmamız ve bunu, onun Tanrı'nın ya da herhangi temel bir varlığın bir parçası olmadığı için söylüyoruz..." (Bkz. el-Gums 1924, 142-143; Mensa el-Yuhanna 1983, 112; [http://www.freeorthodoxmind.org/2012/08/blog-post\\_8012.html](http://www.freeorthodoxmind.org/2012/08/blog-post_8012.html))

Arius'un İsa'nın tabiatı ile ilgili ileri sürdüğü fikirler, bu dönemde birçok kilise ve din adamı tarafından kabul edilen ve kökenleri Origenes'e kadar dayanan fikirlerdi. Origenes'in öğrencilerinden ve 14. İskenderiye Patriği olan Dionysios'un (sonradan fikrinden dönmüşse de) Oğul İsa'nın Baba ile birlik olmadığını ve yaratıldığını ileri sürdüğü fikirlerinden Arius etkilenmişti (Bkz. *Medhal ila Tarih'il-Kenise*, 40). İskenderiye'de Arius'un bir hayli taraftarı olduğu gibi, Filistin, Makedonya ve İstanbul'da görüşleri din adamlarınca desteklenmekteydi. Meletos liderliğindeki Asuan Kilisesi bu görüşü savunanlardandı (Bkz. *Ebu Zehra trsz*, 123).

İskenderiye Patriği Petrus, bilgisiz Hıristiyanlar arasında bu fikrin yayılmasını ve Arius'un kendisine delilleri ile galip gelerek insanları etkilemesini engellemek için münakaşa yolunu seçmemiş, ancak onu lanetleyerek kilise görevliliğinden kovmuştur (Bkz. *Ebu Zehra trsz*, 123; *Tahtavi* 1986, 32-33, *Mensa el-Yuhanna* 1983, 108). Arius'un kilise görevinden alınması ve kovulması uygulamasının beklenen neticeyi vermediğini ve ileri sürdüğü fikirlerinin kitleler tarafından kabul görmeye başladığını gören

İskenderiye Partîği Petrus, öğrencileri Aruşualis ve Aleksandros'u çağırarak onlara Arius'un kiliseden kovulmasını; "Zannetmeyiniz ki; Arius'u ben aforoz ettim. Aslında onu Efendimiz İsa Mesih aforoz etti. Ben, bu gece duamı tamamladıktan sonra uyudum. Rüyamda bir genç gördüm. Onun yüzü güneşin parladığı gibi parlıyordu. Ayaklarına kadar uzanan bir elbisesi vardı ve o, parçalanmıştı. Eliyle yırtık parçayı tuttu. Yalvararak dedim ki; Ey Efendim! Elbiseni kim parçaladı? Bana; Elbisemi parçalayan Arius'dur. Onu kabul etme dedi." sözleriyle ifade etmiştir (Bkz. Mensa el-Yuhanna1983, 109).

Patrik Petrus ölmeden önce, Arius ve ona karşı olan derin sevgileri sebebiyle ikili arasındaki problemlerin çözülmesini amaçlayan bazı kişiler Arius'u tekrar kiliseye kabul etmesi konusunda aracı olmuşlardır. Bu kişilere Arius hakkında aracı olmalarının bir faydası olmayacağını onu en iyi kendisinin tanıdığını belirterek ellerini açmış, "Arius, şimdi ve gelecekte efendimiz İsa-Mesih'in mecdinden men edilmiştir" diyerek onunla hiç bir zaman barışmayacağını ifade etmiştir (Bkz. Mensa el-Yuhanna1983, 109).

Petrus'dan sonra İskenderiye Patriği olan Aruşualis ve Aleksandros da Petrus'un Arius'a karşı olan politikalarını devam ettirmişlerdir. Aleksandros Patriklik görevini üstlendikten sonra Petrus'un rüya anlatımı ile Arius'a uygulanan sürgününün onun fikirlerini bastıramayacağını görmüş, konuyu başka metotlarla çözmeye çalışmıştır. Bu amaçla öncelikle Arius ve taraftarlarına mektuplar yazarak onları fikirlerinden vaz geçerek İskenderiye Kilisesi'nin savunduğu esaslara davet etmiştir. Arius, Aleksandros'un kendisine yönelik görüşlerini terk etmesi tekliflerine ona yazdığı mektubunda şu ifadelerle cevap vermiştir; "...Biz tek bir Tanrıya inanırız, varlığı yalnız, ebediliği yalnız, kadimliği yalnız, doğruluğu yalnız, ölümsüzlüğü yalnız, bilgeliği yalnız, iyiliği yalnız, egemenliği yalnız, hakkın ve iyinin, değiştirilemez ve başkalaştırılmaz her şey üzerinde tasarrufu bulunan, hakim, yönetici, şeriatın, peygamberlerin ve Yeni Ahit'in Tanrısı; ebedi zamanlardan önce biricik Oğlunu yarattı, onun aracılığıyla çağları ve evreni yarattı; ve O'nu görünüşte değil hakikatte yarattı ve onu kendi iradesiyle var etti, başkalaştırılmaz ve değiştirilemez, Tanrı'nın mükemmel eseri, ama o çoluk çocuk olarak yaratılanlardan değil, o doğumlu olanlardan da değil..." (<http://thriceholy.net/Texts/Arius.html>).

Arius'un fikirlerini inatla savunması karşısında olumlu cevap almayan Patrik Aleksandros İskenderiye Kilisesinde bir konsey toplayarak Arius'un ve fikirlerinin aforoz edilmesini karar altına almıştır. Yapılan aforoz işleminin de beklenen sonuçları vermemesi ve Arius'un yapılan bütün

baskılara boyun eğmeyerek fikirlerinden vaz geçmemesi üzerine 321 yılında Libya ve Mısır'dan 100 din adamının toplandığı ikinci bir konsey toplanarak onunla ve fikirleri ile ilgili olarak sürgün kararı almıştır. Bu kararı on üç civarında din adamı dışında katılanların tamamı imzalamıştır (Bkz. *el-Gums* 1924, 142; *Mensa el-Yuhanna* 1983). Hakkında yapılan işlemlerle ilgili olarak Eusebius'a gönderdiği mektupta şöyle şikayette bulunmaktadır; "...Tanrı ve İsa aşkına doğuştan duyduğunuz sevgiden dolayı size rahibin bizleri harcayıp, bize eziyet ettiğini ve bunları gerçekleştirebilmek için elinden gelen her şeyi yaptığını bildirmek istedim. Onun açıkça yüceltip yaymaya çalıştığı: "Tanrı her daim, Oğlu her daim; Baba oldukça Oğul da olacaktır; Oğul doğmamıştır ve ancak Tanrı'yla birlikte vardır; O ölümsüzdür; herhangi bir düşünce ya da mesafeyle Tanrı Oğul'dan önce gelemez; Tanrı her daim; Oğlu her daim; O doğmamış olanın yaratıcısıdır; Oğul Tanrı'nın ta kendisindedir."düşüncelerine katılmadığımız için bizi dinsiz ilan ederek şehirden sürdü. Eusebius, Caeserea rahibi erkek kardeşin, Theodotus, Paulinus, Athanasius, Gregorius, Aetius ve Doğu'nun bütün rahipleri Tanrı'nın Oğlundan önce de var olduğunu savundukları için kınandılar..." (Bkz. *el-Gums* 1924, 142-143; *Mensa el-Yuhanna* 1983, 112; [http://www.freeorthodoxmind.org/2012/08/blog-post\\_8012.html](http://www.freeorthodoxmind.org/2012/08/blog-post_8012.html))

Arius ve İskenderiye Kilisesi arasında baş gösteren bu ihtilaf gittikçe büyüyüp yayıldığında Patrik Aleksandros, kendine taraftar bulmak amacıyla İstanbul Piskoposu Aleksandros'a bir mektup yazarak Arius ile tartışmaların teferruatı hakkında bilgi vermiştir. Mektubunda apostolik kilisenin bir mensubu olarak doğurulmamış, vacib'ül vücut olan, şeriatı, incili ve peygamberleri gönderen Baba'ya, yokluktan değil babadan doğmuş oğula inandıklarını dile getirerek, Arius ve taraftarlarının İsa'yı yaratılmış diğer mahluklar gibi gördüklerini, onun yaratılmadığı bir zamanın varlığına inandıklarını fikirlerinin Samsat'lı Pavlus'un fikirlerine benzer olduğunu ve fikirlerinin temelinde geçmiş sapkınların olduğunu ifade etmiştir. Dönemin diğer ileri gelen din adamlarına da bu hususlarda mektuplar yazarak Arius'un fikirleri ile onu tenkit eden kendi görüşlerini dile getirerek farklı bir propaganda metodu izlemiştir (Bkz. *el-Gums* 1924, 144; *Mensa el-Yuhanna* 1983, 112-113).

Arius kilise görevinden alındıktan ve İskenderiye'yi terk ettikten sonra Filistin dolaylarına giderek fikirlerini vaazları ile yaymaya devam etmiştir. Bu faaliyetlerinde en önemli desteği Nikomedia (İzmit) Piskoposu Eusebius olmuştur. Kayserili Piskoposu Eusebius, Sayda Piskoposu Hosius, Sur Piskoposu Pavlus ve Beyrut Piskoposu Grigoryus da Arius'a

müsamahakâr bir tavır sergilemişlerdir. Bu arada Arius taraftarları 322 yılında Sina ve 323 yılında da Filistin'de iki ayrı konsil toplayarak Arius hakkında verilen kararları geçersiz addetmişlerdir (Bkz. *el-Gums 1924, 144-145*).

Hıristiyan Cemaati arasında derin uçurumlar oluşturan problemin çözümü için farklı bölgelerde mahalli konsiller toplanmaya başlamışsa da problem çözülmemiş, toplantılarda ruhaniler birbirlerini haydut, hain, cani olarak suçlamışlardır. Her iki taraf da, birbirleri için bu suçlamaları en sert şekilde dile getirmişler, birbirlerinin kiliselerini de haydut inleri olarak nitelendirmişlerdir (Çelik 2000, 16). İmparatorluğun dört bir yanında ortaya çıkan bu huzursuzluklar ve tartışmalar Bizans İmparatoru Konstantin tarafından da izlenmiştir. İmparator tartışmaları sona erdirmek ve mümkünse ihtilafı da çözmek üzere Kurtuba Kardinali Hosius'u görevlendirmiş, ona verdiği mektubunda taraflardan bu ihtilafın kısa süre içerisinde bitirilmesini istemiştir. Hosius yürüttüğü görüşmelerde taraflar arasında bir anlaşma zeminini oluşturamayınca İmparatoru ikna ederek Antakya'da bir konsil toplamış, ancak bu konsil de tartışmaların sona ermesini sağlayamamıştır (Bkz. *Mensa el-Yuhanna 1983, 114-115; Medhal ila Tarih'il-Kenise, 43-44*).

İmparator Konstantin danışmanlığını yapan Kurtuba Piskoposu Hosius'unda problemin üstesinden gelememesi ve din adamları arasında devam eden bu gerginliğin giderek bütün ülke çapına yayılarak toplumsal huzuru tehdit etmesi endişesi üzerine bir konsil toplamaya karar vermiştir. Bütün kilise yetkilerine mektuplar yazarak Arius ile ilgili tartışmaların halli için farklı görüş ve fikirlere sahip olsalar bile mutlaka bu toplantıya katılmalarını talep etmiş, toplantı zamanı olarak da Fısıh Bayramının zamanını tayin etmiştir (Bkz. *Ebras-Arap 1997, 144-145*). İmparator bu toplantıya İmparatorluğun bütün bölgelerinden 2048 patrik ve piskoposu bu toplantıya davet etmiştir (Tahtavi 1986, 33).

325 yılında yapılan ve oturumların günlerce devam ettiği bu konsile katılan din adamları, Arius ve onun destekçisi olan Nikomedia (İzmit) Piskoposu Eusebius'un görüşleri, bunların karşısında yer alan İskenderiye Patriği Aleksandros'un görüşleri ve her ikisinin arasını bulmaya çalışan Kayseri Piskoposu Eusebius'un görüşleri olmak üzere üç görüşü tartışmışlardır (Bkz. *Lorimer, Trsz. III/47*). Teslis'in Hıristiyanlık içindeki yeri ve özellikle İsa'nın insani tabiatıyla Teslis'te nasıl bir birleşme yapabileceği şiddetli çatışmalara sebep olmuştur. Ariusçular, Oğul'un ruhsuz bir bedene büründüğünü söyleyerek, tanrısallığını inkar etmişler; buna karşılık İskenderiye ekolu; Oğul'un tam olarak bedenleşmesinden sonra iki tabiatın tam

olarak birleştğini belirterek İsa'nın tanrısal tabiatı üzerinde ısrar etmişlerdir (*Erdem 1994, XXXVI/154*)

Konsile İskenderiye Patriği Aleksandros ile katılan Athanasios toplantı esnasında yaptığı konuşmada İsa'nın uluhiyetini ikna edici bir üslupla savunmuş, bu konuşma üzerine İmparator Konstantin, onu "sen Tanrı Kilisesinin kahramanısın" diyerek kutlamıştır (*Bkz. Mensa el-Yuhanna 1983, 117*). Konsil sonucunda bugün Hristiyanların kabul ettiği İsa'nın baba ile aynı cevherden olduğunu ifade eden Home-eusions kabul edilmiş, oğulun zamanın birinde baba ile bir olmadığını iddia edenleri kilisenin mahkum ettiği ve lanetlediği kararlaştırılmıştır (*Bkz. Lorimer, Trsz. III/48*). Konsil aynı zamanda fikirlerini mahkum ettiği Arius'u da sürgüne göndermiştir (*Erdem 1994, XXXVI/154*).

İznik Konsilinde alınan kararlar karşısında Arius ve taraftarları mücadeleyi terk etmemişler, konsilde İsa'nın şahsiyeti ile ilgili alınan kararlara sert bir şekilde karşı durmuşlardır. İmparatorun desteğiyle alınan bu kararların tepkileri uzun süre devam etmiştir. İznik kararlarına karşı olanların başlattığı bu karşı duruş, gittikçe derinleşen ve cemaatin bölünmesine yol açan problemlerin çözümü için 335 yılında Tyr (Sur) şehrinde yeni bir konsil toplanmasını sağlamıştır. Tyr (Sur) Konsilinde Arius'un fikrini savunanlar galip gelerek İznik Konsilinde alınan İsa'nın uluhiyeti kararını reddetmişlerdir. Aleksandros'dan sonra İskenderiye Patriği olan Athanasios da bu konsile katılanlar arasında yer almış, Arius karşıtı fikirlerinde putperstliği getirdiği iddiası ile başına vurulmuş, hatta konsile katılan Arius taraftarları üzerine yürüyerek kendisini darp etmişlerdir (*Bkz Ebu Zehra Trsz 119-120, Tahtavi 1986, 33; Kannengiesser 2005,II/571*). Arius taraftarlarının topladığı bu konsil, gerek konsile katılan İskenderiye Patriği Athanasios, gerekse diğer Hristiyanlar tarafından genel bir konsil olarak kabul edilmemiş, kabul gören konsiller arasında da sayılmamıştır.

Tyr (Sur) Konsilinden sonra Arius'un fikrini benimseyenler devlet kademelerinde ve kiliselerde söz sahibi olmuşlardır. Arius'un fikirlerine dolayısı ile bu son konsile karşı çıkan İskenderiye Patriği Athanasios da sürgüne gönderilmiş ve İskenderiye'de Arius'çular hakimiyet sağlamaya başlamışlardır (*Rubenstein 2004, 132-133*). Athanasios sürgünde olmasına rağmen Arius'çulara karşı mücadelesini terk etmemiş, onların görüşlerini tenkit eden "Ariusçulara Karşı Savunma", "Ariusçulara Karşı Dört Söylev" isimli eserleri kaleme alarak fikirlerini din adamlarına anlatmaya çalışmıştır (*Kannengiesser 2005,II/571*).



İmparator Konstantin İznik Konsilinin de yatıştıramadığı tartışmalar sebebiyle daha önce mahkum ettiği Arius ve taraftarlarına karşı bir yumuşama içine girmiş, oğlu Konstans ise Ariusçu düşüncüyü devlet düşüncesi haline getirmiştir. Onun Ariusçulara karşı gösterdiği bu sempati, hareketin doğuda ciddi bir şekilde yayılmasına zemin hazırlamıştır. Daha sonra kardeşlerinin ölümü üzerine iktidara gelen Konstans'ın imparatorluğun yegane hakimi olması da batıda yayılmasına zemin hazırlamıştır (Bkz. Dvornik 1990, 9; Rubenstein 2004, 132-133).

Arius'un fikirlerinin devlet söylemi haline gelmesi üzerine, ihtilafların halledilmesi için üst üste konsiller toplanmış, ancak bunlardan bir netice çıkmamıştır. Ariusçular, İmparator Konstans'ın M.S. 361 tarihinde doğuda, İmparator Valens'inde M.S. 378 yılında batıda ölümlerinden sonra devlet desteğinden mahrum kalmışlar, bunun neticesi olarak da azınlığa düşmüşlerdir. İmparator Teodius'un İstanbul'da II. Ökumenik Konsili toplaması, bu konsilde Kutsal Ruh'un tanrısal tabiatını kabul etmeyenlerle Arius ve taraftarlarının mahkum edilerek İznik Kredosu'nun yeniden kabulü üzerine Ariuscular (sapkın) olarak kalmışlardır (Bkz. Dvornik 1990, 10-11). İstanbul Konsilinde sapkın olarak kararlaştırılan ve mahkum edilen Arius'un fikirleri VII. Yüzyıla kadar Germen Kabileleri, özellikle, "Gotlar" , "Vandallar" ve "Lombartlar" arasında yaşamaya devam etmişse de, VI. VII. asırda bu kavimlerin Katolikliği benimsemeleri üzerine tarih sahnesinden çekilmişlerdir (Bkz. Dvornik 1990, 10-11).

### Kaynakça

- ÇELİK, Mehmet (2000), Fener Patrikhanesinin Ökümeniklik İddiasının Tarihi Seyri, İzmir, Akademi Kitapevi
- DVORNİK, Francois (1990), Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a (Çev. Mehmet AYDIN), Ankara, TTK Yay.
- EBU ZEHRRA, Muhammed (Trsz), Muhadarat fi'Nasraniyye, Kahire, Dar'ül-Fikr'il-Arabi
- EBRAS, Meşal-ARAP, Anton (1997), El-Mecmaü'l-Meskuni el-Evvel "Nik-ya el-Evvel (325)", Beyrut, Dar'ül-Pavlusiyye
- EI YUHANNA, Mensa (1983), Tarih al-Keniset al-Kıptiyye, Kahire
- EL GUMS, Şemmas Mensa (1924), Kitab-ı Tarih-i Keniset'il-Kıptiyye, Mısır, Matbaat'ül Yakzatü
- ERDEM, Mustafa (1994), "Kıpti Kilisesi Üzerine Bir Araştırma" A.Ü.İ.F.D, XXXVI/143-178
- Heyet (Trsz), Medhal ila Tarih'il-Kenise, Kahire.  
<http://thriceholy.net/Texts/Arius.html>  
[http://www.freeorthodoxmind.org/2012/08/blog-post\\_8012.html](http://www.freeorthodoxmind.org/2012/08/blog-post_8012.html)
- KANNENGIESSER, Charles (2005), "Athanasius Md." The Encyclopedia of Religion, ABD, Thomson Gale Co., II
- Kutsal Kitap 2002, İstanbul, Yeni Yaşam Yayınları,
- LORİMER, Jon (Trsz), Tarih'ül Kenise I-III, Kahire, Dar'üs-Sakafe
- RUBENSTEİN, Richard E. (2004), İsa Nasıl Tanrı Oldu (Çev. Cem DEMİRKAN), İstanbul, Gelenek Yay.
- TAHTAVÍ, Mahmut İzzet (1986), En-Nasraniyye ve'l-İslam, Kahire

## **Arius, and the Events Leading to Council of Nicaea in Coptic Resources**

**Citation** / ©-Baş, M. (2015). Arius, and the Events Leading to Council of Nicaea in Coptic Resources, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 15 (2), 89-101.

**Abstract-** *After the ascension of Jesus, the debates about his identity became one of the most important problems of Christianity. Especially in the late 3rd century and the beginning of the 4th century these debates turned into such a problem that concerned almost all the Christians. Particularly the conflict between the Alexandria Church and Arius, a priest who was affiliated with the church, caused divisions and serious segregations. When the social unrest, created by these problems had reached a serious dimension, Emperor Constantine intended to solve these problems by inviting bishops to gather a council in Nicaea. The conviction of Arius himself and his views became an even more deep seated problem in this meeting. In the following era, a conflict Church that would continue on for half a century commenced between Arius's supporters and the Alexandria.*

**Keywords-** *Alexandria, Petrus, Arius, Council, Athanasius, Constantin, Nicaea, Jesus, Son, Gospels*



# Ebû Sa'îd el-Harrâz ve Üç El Yazma Eseri: Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân, Kitâbü'l-Ferâğ, Kitâbü'l-Hakâik

Dr. Naile BALTACI\*

---

**Atıf / ©-** Baltacı, N. (2015). Ebû Sa'îd el-Harrâz ve Üç El Yazma Eseri: Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân, Kitâbü'l-Ferâğ, Kitâbü'l-Hakâik, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2), 103-122.

**Öz-** *Ebû Sa'îd Ahmed b. İsmâ el-Harrâz (v. 286/899) Müslüman düşünür ve mutasavvıfların önde gelenlerindedir. III/IX. yy.da Bağdad'ın sufi çevrelerinde saygın bir yeri vardır. Klasik tasavvufi yapının şekillenmesinde de önemli bir rol oynamıştır. Çalışmamızda Harrâz'ın hayatı, eserleri (Kitâbü's-Sıdk -et-Tarîku İlallâh-, Kitâbü's-Sıfât, Kitâbü Mi'yârî't-Tasavvuf, Kitâbü'd-Diyâ'), talebeleri ve sûfî hocaları hakkında bilgi verdik. Buna ilave olarak araştırmamızda özellikle Ebû Sa'îd el-Harrâz'ın Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân, Kitâbü'l-Ferâğ ve Kitâbü'l-Hakâik adlı yazmalarını ve bunların içerik analizini yapmaya çalıştık. Harrâz, Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân'da enbiya ve evliya arasındaki üstünlük problemini tartışır. Kitâbü'l-Hakâik adlı eserinde ise tasavvufa dair yetmiş iki kavramı açıklamıştır. Kitâbü'l-Ferâğ adlı eserinde ise tasavvufi konularda nasihatlerde bulunmaktadır. Bu çalışmamız bir sonuç bölümü ile noktalanmaktadır.*

**Anahtar sözcükler-** *Ebû Sa'îd el-Harrâz, Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân, Kitâbü'l-Ferâğ, Kitâbü'l-Hakâik, Kitâbü's-Sıdk (et-Tarîku İlallâh), Kitâbü's-Sıfât.*

§§§

---

Makalenin gelişi: 10.10.2015; Yayına kabul tarihi: 09.12.2015

\* MEB. Kastamonu Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmeni, e-posta: nailebaltaci37@gmail.com

## Giriş

İslam'ın ilk dönemlerinde bir züht hareketi olarak başlayarak günümüze gelinceye kadar pek çok evreler geçirip sistemleşen ve bir bilim dalı olarak günümüzde varlığını devam ettiren tasavvufun, mahiyetini ve tarihi gelişimini en iyi şekilde anlayabilmenin şartlarından birisi de ilk dönem mutasavvıfların fikirlerinin derinlemesine bilinebilmesidir. Bu çalışmamızda, tasavvufi eserlerin tedvin edilmeye başlandığı, tasavvuf kavramlarının kullanılıp yaygınlaştığı dönemin mutasavvıflarından olan Ebû Sa'îd el-Harrâz'ın (v. 286/899) hayatına ve eserlerine kısaca temas etmeye çalışacağız.

Hicrî III. yüzyılda Zünnûn el-Mısırî'de (v. 245/859) olduğu gibi mârifet ve muhabbeti de zühdün içine katarak harmanlayan yeni yapılanmalar tasavvufun temelini yerleşmiştir. Ebû Sa'îd el-Harrâz da bu geleneğin bir temsilcisidir. Harrâz'a nispet edilen eserlerde bu hususu ayrıntılı olarak görmekteyiz. Ayrıca tasavvuf kitaplarında fena ve beka konusunda ilk söz söyleyen sufi diye nitelendirilmesine karşın kendi eserlerinde müstakil olarak fena ve bekadan söz edilmediği, hatta *Kitâbu'l-Hakâik*'ta tanımlanan kavramların içinde de fena ve bekanın zikredilmediği dikkatimizi çekmiştir. Eserlerde tüm kavram ve makamlara fena ve beka çerçevesinden bakıldığını, hepsinin insanı fenaya oradan da bekaya ulaştıran bir merhale, aşama veya safha olarak görülüp değerlendirildiğini anlamaktayız. Bekanın ise insan-ı kâmilin erişeceği son nokta olarak nitelendirildiği, bunun yanı sıra velâyetin ve mârifetin baki olduğu da Harrâz'ın eserlerinde yer almaktadır. Harrâz fenayı ve bekayı bilcümle makam ve hallerin özü olarak görmektedir.

Ele aldığımız eserlerden *Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân*'da baştan sona enbiyânın evliyâdan üstün olduğu Kur'an ve hadislerden deliller getirerek ifade edilmektedir. *Kitâbü'l-Ferâğ*'da ise gerçekten zikir ehli olabilmek, mârifeti elde edebilmek ve bir kulun manevî yolda hedefine varıp fena ve bekayı bulabilmesi için nefsinin, kalbinin ve amellerinin hangi safhalardan geçeceği, Allah'tan gayrıdan nasıl fâriğ olunacağı anlatılmaktadır. Bunları anlatırken Harrâz, kader, ilahî irade, velilik konularına da değinerek kişinin sadece kendi istek ve gayretiyle bu makama erişemeyeceğini de vurgulamaktadır. *Kitâbü'l-Hakâik*'te de birçok tasavvufî hal ve makama tanımlar getirmektedir. Bu tanımların büyük çoğunluğu tasavvuf kaynaklarındaki tanımlarla örtüşürken sadece birkaçında Harrâz'a özel yorumlar tespit

edilmiştir. Bazı kavramlar ise diğer tasavvuf kaynaklarında terim olarak ele alınmamıştır.

Ebû Sa'îd el-Harrâz'ın el yazması olarak Kastamonu İl Halk Kütüphanesinde<sup>1</sup> 2713 demirbaş numaralı eserde kayıtlı olan bu risalelerinin başka bir nüshasının bulunmayışı ve ilgili tasavvuf dönemine dair günümüze ışık tutması açısından önemli olduğu için çalışmamıza konu ettik.<sup>2</sup>

## I. Ebû Sa'îd el-Harrâz

### A. Harrâz'ın Hayatı

Bu bölümde Ebû Sa'îd el-Harrâz'ın hayatına ana hatlarıyla temas etmeye çalışacağız.

#### 1. İsmi, Künyesi ve Doğumu

Künyesi Ebû Sa'îd olan Harrâz'ın ismi, kaynaklarda Ahmed b. 'İsâ olarak yer almaktadır,<sup>3</sup> Bağdatlıdır<sup>4</sup> ve Bağdat'ta doğduğuna nispetle el-Bağdâdî; mesleği olan, deriden yapılmış kılıç kını, su kabı gibi şeyleri dikmesinden dolayı ise el-Harrâz olarak anılmaktadır.<sup>5</sup>

Sûfî şeyhlerin büyüklerinden kabul edilmiştir ve yine sûfler arasında Kameru's-Sûfiyye diye meşhurdur.<sup>6</sup> Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi

<sup>1</sup> El yazması eserler daha sonra Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi'ne aktarılmıştır. Biz bu çalışmamızda kütüphane ismine, katalog verilerinde önceki ismiyle anıldığından ([www.yazmalar.gov.tr](http://www.yazmalar.gov.tr)) yukarıdaki şekliyle yer vereceğiz.

<sup>2</sup> Bu makale hazırlanırken daha önce yaptığımız bir çalışmadan istifade edilmiştir. Naile Baltacı, *Ebû Sa'îd El-Harrâz'ın Kitâbu'l-Keşf Ve'l-Beyân, Kitâbu'l-Hakâik ve Kitâbu'l-Ferâğ Adlı Üç Risalesindeki Tasavvufî Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Konuya 2009, XV+154 s.

<sup>3</sup> Sem'ânî, Ebû Sa'îd 'Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî (v. 562/1166), *el-Ensâb*, thk. 'Abdurrahmân b. Yahyâ, I-V, India 1966, V, 67; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî, *Târîhu Bağdâd*, Kahire 1931, IV, 278.

<sup>4</sup> Sülemî, Ebû 'Abdirrahmân (v. 412 h.), *Tabakâtu's-Sûfiyye*, thk. Nureddin Şerîbe, Mısır 1372/1953, s. 228.

<sup>5</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 67; Şa'rânî, 'Abdulvehhâb b. Ahmed b. 'Alî el-Ensârî (v. 973/1565), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, (I-II), Kahire 1954, I, 92; Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL) Suppl.*, Leiden 1938, II, 354.

<sup>6</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 67; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IV, 278.

Bağdat'ta doğmuştur,<sup>7</sup> kaynakları incelediğimizde doğum tarihinin bilinmediğine dair ibârelerle karşılaşmaktayız.<sup>8</sup>

Günümüze ulaşmayan *Kitâbu's-Sırr* adlı risalesindeki görüşlerinden dolayı Bağdat'ta tenkitlere uğrayınca Buhârâ'ya, oradan da Mekke'ye gitmiştir. Bir süre burada ikamet ettikten sonra Mısır'a geçmiştir. "Allah ile benim aramda perde yoktur." sözü tepkiyle karşılandığından Mısır'ı da terk etmek zorunda kalmıştır. Daha sonra Basra'ya gitmiştir. Düşüncelerine ittiba edenler kendi ismine nispetle "Harrâziyye" ekolü olarak tasavvuf tarihi eserlerinde anılmaktadır. "Tecrîd, inkitâ ve halvet hakkında onun sözlerinin büyük bir tesiri vardır. "Fena ve beka konusunda ilk söz söyleyen kimsedir. Kısaca ifade etmek gerekirse Harrâziyye yolunun tümü bu iki kelimedede saklıdır." denilmiştir.<sup>9</sup>

## 2. Şeyhleri ve Muasırları

Ebû Sa'îd el-Harrâz, Serî es-Sekatî (v. 253/867),<sup>10</sup> Bişr el-Hafî (v. 151–227/764–841),<sup>11</sup> Muhammed b. Mansûr et-Tûsî gibi sûfilerin müridi olmuştur. Zünnûn el-Mısrî (v. 245/859 veya 246/860),<sup>12</sup> Cüneyd el-Bağdâdî (v. 297/909)<sup>13</sup> gibi ünlü sûfilerle de sohbet etmiştir.<sup>14</sup>

<sup>7</sup> Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I,92; Attâr, Ferîdüddîn, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, haz. M. Zahit Kotku, İstanbul ts., s. 145.

<sup>8</sup> Massignon, L., "Harrâz," *IA*, İstanbul 1950, VII, 300; Müslüm Öztürk, *Kitabu Mi'yârî't-Tasavvuf ve Mahiyatuh ve Ebû Saîd Ahmed b. İsa el-Harrâz*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 1998, s. 7.

<sup>9</sup> Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, s. 92; Hucvîrî, 'Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfü'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1996, s. 371; Mehmet Demirci, "Ebû Saîd el-Harrâz," *DIA*, İstanbul 1994, X, 222; Hülya Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Konya 2004, s. 80-81.

<sup>10</sup> Serî es-Sekatî (v. 257/870) olarak bilinen sûfinin tam adı, Ebû'l-Hasen Serî b. Muggallas es-Sekatî'dir. Cüneyd'in dayısı ve şeyhi, Ma'ruf-ı Kerhî'nin de talebesidir. Tevhide ait bilgileri, yüce halleri ve vera bakımından zamanında eşi benzeri yoktu. Bkz. Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 74.

<sup>11</sup> Bişr el-Hafî (v. 227/841), zahit sûfilerden Ebû Nasr Bişr b. Hâris Hafî, aslen Merv'den olup Bağdat'ta yaşamış ve burada vefat etmiştir. Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 72.

<sup>12</sup> Adı, Sevbân b. İbrahim olan Zünnûn el-Mısrî'dir (v. 245/859). Kaynaklara göre, tasavvufta emsalinden üstündü. İlim, edep, hal ve vera bakımından zamanında tek idi. Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 70.

<sup>13</sup> Cüneyd el-Bağdâdî (v. 297/909), sufi zahitlerden Ebû'l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed ez-Zeccâc, mutasavvıfların imamıdır (seyyidü't-tâife). Doğduğu ve yetiştiği yer



### 3. Müritleri

Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hasen el-Vâiz el-Mısırî (v. 251–338/865–949), Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Misbâh es-Seydalânî (v. ?), Ali b. Hafs er-Râzî (v. ?), Ebû Muhammed el-Harîrî (v. ?), Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh ed-Dekkâk (v. 290/903), Ebû Bekr Muhammed b. Ali el-Kettânî (v. 322/934) ve Muhammed b. Ahmed b. Mukâtil (v. ?) Harrâz'ın müritleri arasında sayılmaktadır.<sup>15</sup>

### 4. Vefâtı

Harrâz'ın vefat tarihi konusunda ihtilaf vardır. Sülemî (v. 412/1021) ve Şa'rânî (v. 973/1565) "279/892"<sup>16</sup> tarihini verirken Kuşeyrî (v. 465/1072) "277/890",<sup>17</sup> Câmî (v. 892/1492) ise "286/899" tarihini vermektedir. Tarihçiler ve tabakat sahiplerinin çoğunluğunun kabul ettiği görüş "286/899" tarihidir. Kaynaklarda ifade edildiğine göre Kahire'de vefat etmiştir.<sup>18</sup>

### B. Etkileri

Tasavvuf tarihi içerisinde, tarikatların oluşum sürecinde ilk tasavvufî fırkalar arasında Ebû Sa'îd el-Harrâz'a nispet edilen tasavvufî kol "Harrâziye" olarak anılmaktadır. Kaynaklarımızda Harrâziye'nin özelliklerine şu şekilde yer verilmiştir. "Harrâzîler Ebû Sa'îd Harrâz'a intisap ve tevelli ederler. Tasavvuf yoluna dair parlak eserleri vardır. Tecrit, inkıta ve halvet hakkında büyük bir tesiri mevcuttur. Kendi yolunun ve meşrebinin tümünü bu iki kelimenin içinde saklamıştır."<sup>19</sup>

---

Irak'tır. Fakat aslen Nihâvend'lidir. Kabri Bağdat'tadır. Fakih bir kimsedir. Ebû Sevr'in (v. 240/854) mezhebine göre fetva vermiştir. İmam Şafîî (v. 204/820) ile görüşmüştür. Onun mezhebinin rivayet etmiştir. Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 84.

<sup>14</sup> Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 92; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 145; Kuşeyrî, 'Abdulkerîm b. Hevâzin, *Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, s. 150; Demirci, "Harrâz," *DİA*, X, 222-223.

<sup>15</sup> Öztürk, *Kitabu Mi'yârî't-Tasavvuf ve Mahiyatuh ve Ebû Saîd Ahmed b. İsa el-Harrâz*, s. 13.

<sup>16</sup> Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 92; Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, s. 228.

<sup>17</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 409; Hasan Kâmil Yılmaz da aynı görüşü tercih etmiştir. Bkz. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1994, s. 90.

<sup>18</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 67; Massignon, "Harrâz," *IA*, VI/1, 300; Brockelmann, *GAL*, S., I, 354.

<sup>19</sup> Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 363–364; Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 80–81. Ayrıca bkz. Rafik Acem, *Mevsû'atu Mustalahâtî't-Tasavvufî'l-İslâmî*, Beyrut 1999, s. 319.

Hucvîrî'de yer aldığına göre; "Kulun kendi varlığından fânî olması Hakk'ın celâlini ve azametini keşfetmesi ile olur. O derece ki Hakk'ın celâlinde dünyayı da ahireti de unuttur, himmetinin nazarında makam ve haller hakir görünür, kerametler dağılıp gider, aklından ve nefsinden fânî olur, fenâdan da fânî olur (fânî olduğunu görmez ve bilmez) o vakit dili Hak ile konuşur, bedeni huşû' ve hudû halinde bulunur. Nitekim ubûdiyet ahdinin haline, aslî fitratına rücu eder."<sup>20</sup> Harrâzîlerin mezhebinin kanunu ve esası da bundan ibarettir, diyen Uludağ, Harrâz'ın dayandığı esasın yukarıda anlatılan esaslar olduğunu ifade etmektedir. Fena ve beka anlayışının bu şekli ile tasavvufa Harrâz vasıtasıyla girdiği konusunda kaynaklar müttefiklerdir. Uludağ'a göre Hucvîrî, Harrâz'ın fena ve beka nazariyesini etraflıca tasvir etmektedir. Bu şekildeki fena ve beka anlayışı daha sonra bütün sûfiler tarafından benimsenmiştir.<sup>21</sup>

Tasavvufun ilk dönem kaynakları olarak ifade edilen eserler başta olmak üzere önemli eserlerde Harrâz'ın adından sıkça bahsedilmekte ve görüşlerine başvurulmaktadır. Bunlara örnek olarak Serrâc'ın (v. 378/988) *el-Lüma'* adlı eseri,<sup>22</sup> Kelâbâzî (v. 380/990),<sup>23</sup> Kuşeyrî'nin (v. 465/1072) *er-Risâle*'si,<sup>24</sup> Hucvîrî (v. 470/1077),<sup>25</sup> Gazzâlî (v. 505/1111)<sup>26</sup>, Ferîdüddîn Attâr (v. 618/1221),<sup>27</sup> Sühreverdî (v. 632/1240),<sup>28</sup> Şa'rânî (v. 973/1565)<sup>29</sup> gibi âlimlerin eserlerini sayabiliriz. Son dönem eserlerde de Harrâz ve görüşlerine yer verilmektedir ve kaynak olarak kullanılmaktadır.<sup>30</sup>

<sup>20</sup> Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 370.

<sup>21</sup> Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, Mütercim S. Uludağ'ın açıklaması, s. 371, dpn. 14.

<sup>22</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 43, 54, 56–57, 59, 62–63, 80, 143–144, 195, 198, 220, 308, 351.

<sup>23</sup> Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 57, 80, 117, 118, 142, 148, 150.

<sup>24</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 44, 47, 61, 166, 171, 182, 192, 231–232, 242, 263, 273, 280–281, 354, 357, 409.

<sup>25</sup> Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 246, 376, 518–519.

<sup>26</sup> Gazzâlî, *İhyâ'*, IV, 385, 394, 558, 564.

<sup>27</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 145–146.

<sup>28</sup> Sühreverdî, (v. 632/1234), *'Avârifü'l-Maârif (Tasavvufun Esasları)*, trc. H. K. Yılmaz, İ. Gündüz, Vefa Yay., İstanbul 1990, s. 46, 60–61, 197, 558, 624, 637, 647–648, 650–651.

<sup>29</sup> Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, s. 92–93.

<sup>30</sup> Örnek olarak bkz. Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul 1982, s. 58–59; Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 80–81; Mahir İz, *Tasavvuf*, nşr. M. E. Düzdağ, İstanbul 1995, s. 85.

Harrâz'ın İslam düşüncesine etkisi ayrı bir araştırmanın konusu olduğundan bu kadar değinmekle yetiniyoruz.

### C. Eserleri

Ebû Sa'îd el-Harrâz'ın dört yüz civarında kitap tasnif ettiğini Ferîdüddîn Attâr (v. 618/1221) nakletmektedir.<sup>31</sup> Bunlardan elde mevcut olanlara burada kısaca yer verilecektir.<sup>32</sup>

Kastamonu İl Halk Kütüphanesi katalog bilgilerine göre 37 Hk 2713/2 nu.da kayıtlı olan ve bizim bu araştırmada geniş olarak tanıtacağımız üç eseri de içeren yazma nüsha *er-Risâletü't-Tüsterî* adıyla kayıtlıdır. Müellifi ise “el-Harrâz Ebû Ya'kûb Sa'îd b. Sehl et-Tüsterî (öl. 273/886 veya 283/896)” olarak yer almaktadır. Bu müellif bilgisinde Ebû Sa'îd el-Harrâz ile Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî'ye ait bilgiler/isimler karışmıştır. 283/896 olan vefat tarihi Tüsterî'ye aittir. Bu karışıklığın sebebi bize göre ilgili eserde 88.b–133.a vr. arasında yer alan bir risale olan *Kitâbü Mi'yâri't-Tasavvuf*'un başlık sayfasında yer alan (vr. 88.a) ve bu eserin Harrâz ve Tüsterî'nin sözlerini ihtiva ettiğine dair açıklayıcı başlık bilgisidir. Eserin kime ait olduğu ise bu araştırmanın konusu dışında olmasına rağmen Harrâz'a ait risaleler arasında yer alması ona ait olma ihtimalini güçlendirmektedir. Eserle ilgili olarak müstakil bir çalışma da yapılmıştır. Yeri geldiğinde buna da temas edilecektir.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 145.

<sup>32</sup> Eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ateş, Ahmet, “Kastamonu Genel Kitaplığında Bulunan Bazı Mühim Arapça ve Farsça Yazmalar”, *Oriens*, 1952, c. 5, s. 28–46.

<sup>33</sup> Şekli özellik olarak ise katalog bilgilerinde şu veriler yer almaktadır. Şirazesi dağınık, sırtı kopuk ebru cilt, (kâle) sözcükleri ile keşide ve durakları kırmızı. Boyutları 158x130-125x90 mm; vr. 57b-133a; 17 satır, Arapça nesih, kâğıt türü abâdî. İstinsah tarihi olarak ise 623/1226 tarihi yer almaktadır. (Eserde ise istinsah tarihi olarak hicri 615 yılı ifade edilmektedir.)

[http://www.yazmalar.gov.tr/detay\\_goster.php?k=36198](http://www.yazmalar.gov.tr/detay_goster.php?k=36198) (20.05.2009). Harrâz'ın eserleri hakkında yaptığımız kütüphane katalog taramaları sonucunda da başka bir esere rastlanmamıştır.

Bkz. <http://www.yazmalar.gov.tr>; <http://www.suleymaniye.gov.tr/Yordam.htm>; <http://www.isam.org.tr>; <http://www.mkutup.gov.tr/> (20.05.2009).

### 1. *Kitâbü's-Sıdk ev et-Tarîku İlallâh*

Bu eser, Harrâz'ın talebeleri için yazmış olduğu tasavvuf ve tarikatın daha çok pratik yönünü inceleyen önemli bir risaledir. Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa, 1374 numarada bulunmaktadır.<sup>34</sup> Eser A. J. Arberry tarafından *The Book of Truthfulness (Kitâb al-Sıdq)* adıyla yayımlanmıştır.<sup>35</sup> Eseri Abdulhalim Mahmud da *et-Tarîku İlallâh* ismiyle neşretmiştir.<sup>36</sup>

### 2. *Kitâbü'l Ferâğ*

Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu nu. 2713'de varak 71.b-78.a arasında yer almaktadır. Bu eser tanıtacağımız üç eserden birisi olduğu için gelecek olan sayfalarda detaylı bilgi verilecektir.

### 3. *Kitâbü'l-Hakâik*

Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu nu. 2713'de 78.a–87.b varaklar arasında yer almaktadır. Bu eser de tanıtımı yapılacak olan üç eserden birisi olduğundan detaylı bilgi verilecektir.

### 4. *Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân*

Bu eser Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu no: 2713'de 64.b–70.b varaklar arasında yer almaktadır. Bu eser hakkında da ilerleyen sayfalarda daha ayrıntılı bilgi verilecektir.

### 5. *Kitâbü's-Sıfât*

Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu nu. 2713'de 57.b–62.a varaklar arasında yer alan bu eser, küçük bir risale

---

<sup>34</sup> Demirci, "Harrâz", *DİA*, X, 222; Brockelmann, *GAL. S.*, I, 354. Eserin el yazma nüshası, katalog bilgilerine göre Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa, 1374 numarada Arapça nesih yazıyla 5-31. varaklar arasındadır. <http://www.suleymaniye.gov.tr/Yordam.htm> (20.05.2009).

<sup>35</sup> Süleymaniye Kütüphanesindeki nüshadan yapılan bu neşirde eser ve Harrâz hakkında bilgi içeren kısa bir giriş ve eserin tercümesine ilave olarak (ss. 1–70) eserin metni de (ss. 1–83) bulunmaktadır. Abu Sa'îd al-KHarrâz, *The Book of Truthfulness (Kitâb al-Sıdq)*, Edited by Arthur John Arberry, Oxford University Press, London 1937.

<sup>36</sup> Kahire 1964. Demirci, "Harrâz", *DİA*, X, 222. Elimizdeki nüsha: Ebû Sa'îd el-Harrâz, *et-Tarîku ilallâh "Kitâbü's-Sıdk"*, nşr. Abdulhalîm Mahmûd, Dâru'l-Me'ârif, Kahire ts.

olup dünyanın değil de ahiretin tercihi lazım geldiğini göstermek için yazılmıştır. Brockelmann tarafından *GAL.*'de ismi zikredilmiş değildir.<sup>37</sup>

### 6. *Kitâbü Mi'yâri't-Tasavvuf*

Bu eser de Kastamonu İl Halk Kütüphanesinde nu. 2713, 88.b–133.a varaklar arasında bulunmaktadır.<sup>38</sup> *Kitâbü Mi'yâri't-Tasavvuf*, Müslüm Öztürk tarafından *Kitabu Mi'yari't-Tasavvuf ve Mahiyatuh ve Ebû Sa'îd Ahmed b. İsa el-Harrâz* adıyla Yüksek Lisans Tezi olarak çalışılmıştır.<sup>39</sup>

### 7. *Kitâbü'z-Ziyâ' (ed-Diyâ')*

Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu nu. 2713'de 62.b–64.b varaklar arasında yer almaktadır. Bu eserin başka bir nüshasının varlığı bilinmemektedir. Allah'ı arayanların (taliplerin) derecelerini göstermek için yazılmış olup bunları yedi derece olarak göstermektedir.<sup>40</sup>

Yukarıda adı geçen bu eserlere ilave olarak Harrâz'a nispet edilen *Kitâbü Ru'yeti'l-Kulûb*,<sup>41</sup> *Kitâbü Âdâbi's-Salât*<sup>42</sup> ve *Derecâtü'l-Mürîdîn*<sup>43</sup> adlı eserler ile *Vasâyâ*<sup>44</sup> adlı nasihatler ihtiva ettiği muhtemel bir risale de

<sup>37</sup> Ateş, "Kastamonu Genel Kitaplığında Bulunan Bazı Mühim Arapça ve Farsça Yazmalar", s. 29.

<sup>38</sup> Ayrıca bkz. Ateş, "Kastamonu Genel Kitaplığında Bulunan Bazı Mühim Arapça ve Farsça Yazmalar", s. 31.

<sup>39</sup> Öztürk, *Kitabu Mi'yari't-Tasavvuf ve Mahiyatuh ve Ebû Sa'îd Ahmed b. İsa el-Harrâz*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Ü. SOBE, Şanlıurfa 1998.

<sup>40</sup> Ateş, "Kastamonu Genel Kitaplığında Bulunan Bazı Mühim Arapça ve Farsça Yazmalar", s. 30.

<sup>41</sup> Saab, Nada A., *Sufi Theory and Language*, December 2003, s. 115. Serrâc'ın *el-Lüma'* adlı eserine dayandırılarak bu isimde bir eserin varlığından söz edilmekte ise de *el-Lüma'*'da Harrâz'a ait bir mektup veya risalenin içerisinde "ru'yetü'l-kulûb" a ait bir değerlendirmenin varlığından söz edilmektedir. Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 379. Kelâbâzî'de ise yine Harrâz'a ait olan ve Allah'ın görülmesi ile ilgili hususun imkân dâhilinde olup olmadığına dair bir kitabın varlığından söz edilmektedir. Fakat bu eserin ismi hakkında bir ifadeye rastlanmamıştır. Bkz. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 57.

<sup>42</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 144.

<sup>43</sup> Saab, *Sufi Theory*, s. 115. Eserde kaynak olarak Sülemî (*Hakâiku't-Tefsîr*, I, 28) gösterilmiş ise de adı geçen kaynakta bu bilgiye rastlanmamıştır.

<sup>44</sup> Harrâz'a ait vasiyetler ihtiva eden bu risalenin/eserin nasihatleri içeren mektup veya mektuplar olma ihtimali yüksektir. Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 234.

kaynaklarda yer almaktadır. Fakat bu eserlere bizzat veya katalog bilgilerinde rastlayamadık. Ayrıca yine kaynaklarda Harrâz'ın tekfir edilmesine yol açan görüşleri ihtiva ettiği belirtilen *Kitâbü's-Sirr* adlı bir eserden de bahsedilmektedir.<sup>45</sup> *Derecâtü'l-Mürîdîn* ve *Kitâbü's-Safâ* risalelerinin *Kitâbü's-Sirr* adı altında yazılmış olabileceğine dair iddialar da vardır.<sup>46</sup> Bu iddiaların hangi delilden hareketle ortaya konulduğu anlaşılamamıştır.

TDV *İslam Ansiklopedisi*'nde (*DİA*) yer alan "Ebû Sa'îd el-Harrâz" maddesinde "Bazı risaleleri de Kâsım es-Sâmîrî<sup>47</sup> tarafından *Resâ'il fi't-tasavvuf* adıyla yayımlanmıştır (Bağdad 1967)."<sup>48</sup> şeklinde bir ifadeye yer verilmiştir. Biz bu risalelerin yukarıda adı geçen eserlerden farklı risaleler olduğu kanaatinde değiliz.

## II. Harrâz'a Ait Üç Eserin Tanıtımı

### A. *Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân*

**1. Yazılış Sebebi:** Bu eser, "mutasavvıflar arasında uzun münakaşalara mevzu teşkil etmiş olan enbiyanın mı yoksa evliyanın mı makamlarının daha yüksek olduğu meselesini tartışmaktadır."<sup>49</sup> Müellif, enbiyanın makamlarının daha yüksek olduğu ve ahirette onların şefaatte bulunabilecekleri kanaatine ulaşmakta ve bunu ispat için aklî delillerle beraber peygamberlerin kıssalarından misaller zikretmektedir."<sup>50</sup> Eser, Harrâz'ın bu konudaki o dönemde gündemde olan bir tartışmaya ve iddiaya cevap niteliğinde bu eseri kaleme aldığını düşündürmektedir.

**2.Nüshaları:** Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu nu. 2713'de 64.b–70.b varaklar arasında yer almaktadır. Başka bir nüshasının olmadığı A. Ateş tarafından da ifade edilmiştir. Biz de eserin başka bir nüshasına rastlayamadık.

---

<sup>45</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 351.

<sup>46</sup> Saab, *Sufî Theory*, s. 117, dpn. 356.

<sup>47</sup> Sâmerî olmasa muhtemeldir.

<sup>48</sup> Demirci, "Harrâz", *DİA*, X, 223.

<sup>49</sup> Burada bahsedilen, tasavvuf tarihinde kadim bir tartışma olan enbiyanın velayetinin nübüvvetinden üstün olup olmadığı meselesi olması muhtemeldir.

<sup>50</sup> Ateş, "Kastamonu Genel Kitaplığında Bulunan Bazı Mühim Arapça ve Farsça Yazmalar", s. 30.

**3.Üslup Özellikleri:** Harrâz'ın eserleri hakkında kısaca bilgi verirken araştırmamıza kaynak teşkil eden *Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân*, *Kitâbü'l-Hakâik* ve *Kitâbü'l-Ferâğ* adlı üç eserdeki üslup özelliklerine de kısaca değinmek istiyoruz. Harrâz'ın bu eserlerinde üslup olarak şu hususlar dikkat çekmektedir: Klasik eserlerde âdet olduğu üzere eserler hamdele ve salve bölümüyle başlar. Bu bölüm diğer bölümlere göre daha edebî bir üslup ile yazılmıştır.

Asıl anlatılmak istenen konular ise yalın bir Arapça ile yazılmıştır. Genellikle çok bilinen kelimelerle ve belirli bir kelime çeşidi kullanılarak kaleme alınmıştır. Üslup ve anlatım kolay olmasına rağmen müstensih tarafından atlanmış olabileceğini düşündüren kelime eksiklikleri yüzünden bazı cümleler anlamın anlaşılmasında zorluk bulunmaktadır. İbarelerdeki bu kopukluk eserin yüzyıllar öncesine dayanan bir el yazması olması ile birleşince risalelerin az da olsa bazı bölümlerinin anlaşılmasını önlemiştir. Buna ek olarak özellikle *Kitâbü'l-Hakâik*'ta çokça yer verilen tasavvuf terimleri, bunların kısa ve öz tanımları, edebî bir üslup içerdiği ve çok az kelimeyle ifade edildiği için yorum yapma sınırlarımızı daraltmış, anlamayı zorlaştırmıştır. Ancak bu tanımların arkasından gelen kısa açıklamalar sayesinde kavramlar biraz daha açık hale gelebilmiştir.

**4.Etkileri:** İlk dönem Tasavvuf kaynakları da dâhil olmak üzere daha sonraki kaynaklarda bu eserlerin isimlerine rastlanmamıştır. Harrâz'ın çeşitli tasavvufî meselelerle ilgili görüşlerine yer veren Tasavvuf kaynaklarında da bu eserde yer alan görüş ve ifadeleri bulunmamaktadır.

**5.Muhtevası:** Harrâz'ın *Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân* isimli eseri Yüce Allah'ın bazı isim ve sıfatlarıyla beraber O'na hamd ü sena ile başlamaktadır. Salât ü selam bölümünden sonra ise konuya geçilmektedir. Eserin başlangıcında evliya ve enbiyanın makamlarının arasındaki üstünlük problemi tartışılmaktadır. Eserde evliyanın üstün olduğuna dair bir iddiadan söz edilmekte ve bu iddianın yanlış olduğuna dair müellif gerekçeler ve deliller sıralamaktadır. Diyebiliriz ki eser, baştan sona sadece bu konuyu açıklama arzusuyla yazılmıştır. Müellif enbiyanın evliyadan üstünlüğünü savunmakta ve bunu ayet ve hadisler yanında diğer muhtelif mantikî deliller ile de desteklemektedir. Aksi görüşte olanların basiretsiz, hakikati göremeyen kimseler oldukları dile getirilmektedir.

Müellif bu eserinde ayetlere sıkça yer vermiştir. Eserde hadisler de kullanılmıştır. Harrâz ruhlar âleminden, elest bezminden başlayarak yaratılışın bütün safhalarını ele almış, meleklerin ve cinlerin yaratılması, kâfir

ve müminlerin nasıl meydana geldiği gibi konuları kendi perspektifinden değerlendirmiştir. Yüce Allah'ın melekleri, insanları, evliya ve enbiyayı hangi fitrat üzere yarattığına yer vermektedir. Bu sırada kalp âlemi ve ötesi ile ilgili tasavvufî kavramlara da yer vermektedir. Eserde “mârifet, nefis, ruh, sır, ubûdiyet, ilham, mucize, keramet, hikmet” gibi terimler yer almaktadır.

Müellif ilham, keramet ve mucizenin birbirinden farkına özellikle açıklık getirerek bu özelliklerin kimlere verildiğini de Kur'an'dan örneklerle anlatmaktadır. Mucizenin yalnızca peygamberlere, kerametın enbiya ve evliyaya, ilhamın ise evliya, enbiya ve müminlere ait olduğunu söylemektedir.

Müellif bu eserinde enbiyayı ordunun komutanına, evliyayı da diğer rütbeli askerlere benzetmektedir. Evliyanın yalnızca Allah ve O'nun zikriyle meşgul olduklarını, enbiyanın ise halkı eğitmekle Allah tarafından görevli ve sorumlu olduğunu belirtmektedir. Ayrıca müellif Yüce Allah'ın kâinatı güneş, ay ve yıldızlarla süslediği gibi dini de nübüvvet ve Risalet'le süslediğini ve evliyayı da bundan faydalandırıldığını ifade etmektedir. Enbiyanın, evliyadan üstünlüğünü birçok delille ispatlamaktadır.

Eser, kitapları indiren, peygamberleri gönderen Yüce Mevlâ'nın her şeyin Melik'i olduğunun, nebinin de velinin de ancak onun dilemesiyle gerçekleştiğinin vurgulanmasıyla sona ermektedir.

## **B.Kitâbü'l-Hakâik**

**1.Yazılış Sebebi:** Müellif tarafından özel bir yazılış sebebine yer verilmeyen bu eserde bazı tasavvufî kavramların tanımları yapılmaktadır. Bu kavramların müellife yöneltilen muhtemel sorulara cevap niteliğinde açıklanmış olabileceğini düşünmekteyiz.

**2.Nüshaları:** Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu nu. 2713'de 78.a–87.b varaklar arasında yer almaktadır. Ateş tarafından da tek nüsha olarak bulunduğu belirtilen eserin<sup>51</sup> başka nüshasına rastlayamadık.

---

<sup>51</sup> Ateş, “Kastamonu Genel Kitaplığında Bulunan Bazı Mühim Arapça ve Farsça Yazmalar”, s. 30.



**3.Üslup Özellikleri:** Üslup özellikleri ile ilgili açıklamaya üç eserin de üslup özellikleri benzer olduğu için *Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân*'ın tanıtımında yer verilmiştir.

**4.Etkileri:** Eserin araştırmamıza konu edindiğimiz diğer eserler gibi daha sonraki kaynaklarda ismine rastlanmamıştır. Sonraki dönemde Harrâz'ın görüşlerinin yer aldığı eserlerde bulunan Harrâz'a ait ifadelere de kaynaklık etmemektedir.

**5.Muhtevası:** Eserde Harrâz şeriatta kullanılan bazı tabirleri ehl-i mârifet, yani sûfîlerin nokta-i nazarlarına göre izah etmektedir. Nüshanın sonunda ise izah edilmiş olan kelime ve tabirlerin bir listesi vardır.

*Kitâbü'l-Hakâik* araştırmamıza konu olan eserlerdendir. Bu eserine de hamdele ve salvele ile başlayan Harrâz, "hikmet yolunun meseleleri" dediği hakikatleri yetmiş iki çeşit kavram ve makamı ele alarak açıklamıştır.

İlk olarak "akıl" kavramı ile başlamış, "iman, mârifet, ilim, hikmet, yakîn" kavramları ile devam etmiştir. Tasavvuftaki bilinen terimlerin yanında "istidâd, ihtimâm, ihtimâl, istiğâse" gibi kavramları da açıklamıştır. Bu kavramların bazılarını tasavvuf terimlerini konu alan sözlüklerde rastlanmamıştır. "Sıdku'r-rağbe, sıdku'r-rahbe, vicdân-ı halâveti'l-mahabbe" gibi tabirlerin de müellife has tabirler olduğu düşünülmektedir. Tasavvufta anlamı yerleşmiş "takvâ, huşû, zühd, havf" gibi kavramları yine tasavvuf literatürüyle aynı anlamlarda kullanmasına rağmen; "şükür, sabır, tevazu" gibi bazı kavramları tasavvuf literatüründe yaygın olarak kendilerine yüklenen anlamların dışında açıklamıştır.

Yine *Kitâbü'l-Hakâik*'ta da Kitap ve Sünnete gereği gibi ittiba etmenin ve bezm-i eleste Cenab-ı Hakk'a verilen ahde uygun davranmanın önemine değinen müellif, "belâ" sözünden de bazı ince nükteler çıkarmaktadır. "Ey kardeşim" diye kitabının son bölümlerine doğru muhataba nasihat üslubuna geçen müellif, bu bölümde çok ince, naif gönül alıcı nasihatler etmekte ve tavsiyelerde bulunmaktadır.

Sünneti, dünyayı sevmemek ve sahabeyi sevmek olarak nitelendiren Harrâz, dünyayı reddedenin dünyadan nasibi kadarına zaten ulaşacağına sahabeyi sevmenin de onların ahlakıyla kişinin bezenmesi anlamına geleceğine değinmektedir.

“Muhabbetin tadını bulmak” başlığıyla eserinin son tanımını yapan Harrâz, yaratılmışların muhabbetini bulmanın sırrı olarak kusurluların sevgisinden uzaklaşma ve Rabbü'l-Âleminin muhabbetinin lezzetini duymayı öngörmektedir. Her bir makama erişen kimsenin özelliklerini de birer cümleyle ifade eden Harrâz, bu vasıflar kendisinde bulunan kimseye kalbî açılımın gerçekleşeceğini bildirmektedir. Bu halin gizlenmesi ve şükredilmesi gereken bir durum olduğunu da ilave etmektedir.

Bu sayılan hasletlere erişememiş olan kimsenin de hasret ve pişmanlık içinde hizmete devam etmesini ve yalvararak Allah'tan inayet dilemesini tavsiye etmektedir. İzah edilen yetmiş iki kavramın isimlerinin tekrar sayıldığı bu eser dua ve salâvat ile sona ermektedir.

### **C.Kitâbü'l-Ferâğ**

**1.Yazılış Sebebi:** Eserde müellif tarafından özel bir yazılış sebebine yer verilmemiştir.

**2.Nüshaları:** Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu nu. 2713'de varak 71.b-78.a arasında yer almaktadır.<sup>52</sup> Tasavvuf psikolojisi bakımından önemli olan eser, P. Nwyia tarafından tahlil edilmiştir. (Nwyia, Paul, Exegése Coranique et Language Mystique, Beyrut 1970, s. 231–310.)<sup>53</sup> A. Ateş tarafından tek nüsha olarak belirlenen bu eserde “Harrâz insanların kalplerini Allah'ın zikri ile meşgul edip O'ndan gayrı şeylerden fâriğ tutmaları lazım geldiğini ve bunun faydalarını izah etmektedir.<sup>54</sup> Eserin başka bir nüshasına biz de ulaşamadık.

**3.Üslup Özellikleri:** Üslup özellikleri ile ilgili açıklamaya üç eserin de üslup özellikleri benzer olduğu için *Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân*'ın tanıtımında yer verilmiştir.

**4.Etkileri:** Eserin ismine ilk dönem kaynaklarda rastlanmamıştır. İçerik itibariyle de, daha sonraki kaynaklarda yer alan ve Harrâz'a nispet edilen sözlerle bir benzerlik tespit edilememiştir.

---

<sup>52</sup> Ateş, “Kastamonu Genel Kitaplığında Bulunan Bazı Mühim Arapça ve Farsça Yazmalar”, s. 30.

<sup>53</sup> Demirci, “Harrâz”, *DİA*, X, 222-223.

<sup>54</sup> Demirci, “Harrâz”, *DİA*, X, 222.

**5.Muhtevası:** Eserin muhtevası şu şekildedir: Harrâz'ın *Kitâbü'l-Ferâğ* adlı eseri ubudiyetin niçin ve nasıl yapılacağı konusunda tavsiye edilen maddelerle başlamaktadır. Daha sonra marifetin elde edilme yolları maddeler şeklinde izah edilmiştir.

Fenaya dair Kur'ân'dan delil getiren Harrâz, nefsin ve kalbin fenası gerçekleştiğinde elde edilen marifetin de baki olduğunu merhalelerle anlatmaktadır. Bundan sonra velayete geçerek velâyetin bezm-i eleste var olduğunu ve Yüce Allah'ın oradayken kâfirlerin ruhlarını nasıl ayırdığını, onların niçin Hakk'a icabet etmediklerini anlatmaktadır. Konuyu insanın ilk yaratılış safhasından itibaren eserinde ortaya koymaya çalışan müellif, inanan ve inanmayanların bunu neye göre belirlediklerini kendi veçhesinden izah etmektedir.

"Tevhit ehli" dediği müminlere Kur'ân ve Sünneti iyi öğrenmelerini tavsiye eden müellif, "ariflere" de özel yer vermektedir. Yüce Allah'ın enbiya ve evliyaya has rahmetiyle muamele ettiğini, onların dostu olduğunu bazı ayetlerle<sup>55</sup> delillendirerek anlatmaktadır.

Bu eserinde "tevhid" kelimesini "iman" anlamında kullanan Harrâz, tevhidin bütün amellerin kaynağı olduğunu, tevhidin ameli gerektirdiğini, amellerin ihlaslı olması lazım geldiğini ve bunun sonucunda da marifet elde edileceğini anlatmaktadır. Marifetin şevk, Allah'a yöneliş (inâbe) ile sonuçlanacağını, bunun da muhabbeti doğuracağını dile getirmektedir. Muhabbetle zikir sonucu kalbin açılacağını anlatan Harrâz, ayrıca havf ve zühd makamlarına da değinmektedir.

Arifin Yüce Allah'a erişme yolunda kat ettiği mesafe ve menzilleri sırayla ifade eden Harrâz, marifet ehlinin ilk makamı olan "fakrı", "ittisali," "fenayı" ve "bekayı" da belirttikten sonra, bekadan öteye hiçbir varlığın erişemeyeceğini söylemektedir. Hikmetin asla kesintiye uğramayacağından söz eden müellif; zahide, müştaka, muhibbe ve arife ihsan edilenlerin hepsinin hikmetten birer nasip olduğunu ve bunu ancak Allah'ın ihsanıyla elde edileceğini anlatmaktadır. Nur 24/21. ayeti delil getiren Harrâz, müminlere gerekenin Allah'a tevekkül, O'na nazar edip amelleri görmemek/değer vermemek olduğunu belirtmektedir. Amele nazar etmenin kişiye hicap olduğunu belirten müellif ilahî meşietten söz ederek; cennetin, cehennemin, said ve şakinin bunun bir sonucu olarak yaratıldığını anlatmaktadır. Kâfirlerin Allah'ın hükmü ve adli gereğince kalplerinin daraltıldı-

<sup>55</sup> Bakara 2/105, 257.

ğını, evliyanın kalbinin de O'nun fazlı gereğince açıldığını (şerh) belirtmektedir.

İblis'in ve Âdem'in yaratılışından da bahseden Harrâz, meleklerin Bakara 2/30. ayette "biz" demek suretiyle kendilerinde bir varlık görmeleri Allah'ın hoşuna gitmemiş ve onları Âdem'e secdeye zorlamıştır, yorumunu yapmaktadır. Bu sebeple Allah dışında hiçbir varlığın "ben" demesinin doğru olmadığını ve Yüce Mevlâ'nın buna izin vermediğini ifade etmektedir. Şeytanın da "*Ben ondan hayırlıyım.*" sözü sebebiyle cezalandırıldığını anlatan Harrâz, yaratılmışların hallerinde ve amellerinde noksan olduklarını ve bu sebeple "ben" demelerinin yanlış olduğunu anlatmaktadır.<sup>56</sup>

Dinin aslını "vera, amellerde istikâmet, hadleri kabul etmek" olarak değerlendiren Harrâz, kalbini korumak ve münacata devam etmek suretiyle kulun her hâlükârda Mevla'nın bilincini kaybetmemesine de "irade" demektedir. Allah'ın ezelf, ebedî olduğunu ve "ferdaniyeti bilmeyi" de marifetin esası kabul eden müellif, kalbin Allah'tan gayri her şeyden fâriğ olmasının yollarını anlatan nasihatle risaleyi bitirmektedir. Bu nasihat, "Halvette/yalnızken bile tama'dan uzak ol, nefsin kusurlarına üzül, kusurlarını görebildiğine şükret, marifete şükredip bu şükürde devamlı ol." şeklindedir.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Harrâz, *Kitâbü'l-Ferâğ*, vr. 77-a.

<sup>57</sup> Harrâz, *Kitâbü'l-Ferâğ*, vr. 78-a.

## Sonuç

İlk dönem Tasavvuf tarihi kaynakları çoğunlukla hicrî III-IV/IX-X. asırlarda telif edilmiştir. Araştırmamıza konu edindiğimiz Ebû Sa'îd el-Harrâz'a ait risaleler ise hicrî III. asrın ürünüdür. Tasavvuf tarihinde önemli bir yer teşkil eden Harrâz'ın görüşlerine kendi eserleri vasıtasıyla ulaşmak için onun *Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân*, *Kitâbü'l-Ferâğ* ve *Kitâbü'l-Hakâik* adlı risalelerini inceledik. Bu eserlerin başka bir nüshasına ulaşamadığımız için Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 2713 nu.da kayıtlı tek yazma nüshalarından çalışmak zorunda kaldık.

Bu çalışmamızla ilk dönem mutasavvıflardan olan Harrâz'ın çok az bilinen bu üç eserini tanıtmak suretiyle kolay ulaşılabılır hale getirmeyi hedefledik. Bu eserlerdeki görüşleri içerik olarak sonraki Tasavvuf kaynaklarıyla örtüşmesine rağmen diğer kaynaklarda Harrâz'a atfedilen sözlere bu eserlerde rastlayamadık. Tasavvuf Tarihinde "fena ve beka hakkında ilk söz söyleyen kişi" olarak bilinen Harrâz'ın bu eserlerinde tanımını yaptığı kavramlar arasında fena ve beka bulunmamaktadır. Buna rağmen incelediği bütün kavramları fena ve beka perspektifinden ele almaktadır.

*Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân* tamamıyla enbiya ve evliya arasındaki üstünlük problemini tartışmaktadır. Bu husus bize ilgili problemin o günkü tartışma konuları arasında yer aldığı izlenimini vermektedir. *Kitâbü'l-Hakâik*'ta ise yetmiş iki adet kavramı tanımlamakta ve kısa cümlelerle izah etmektedir. Bu kavramları seyr-i sülûkün aşamaları olarak değerlendirmektedir. *Kitâbü'l-Ferâğ*'da ise Tasavvuf yolunda bulunan kişinin ruh halini irdelemekte, karşılaşılabılır durumlar hakkında yol gösterici tahliller yapmaktadır.

Bu çalışmamızla ilk döneme dair Harrâz'a ait eserlerden üç risaleyi ortaya koymakla beraber, Harrâz'ın görüşlerinin daha geniş olarak incelenmeye ihtiyacı olduğunu belirtmek gerekir. Bu araştırma Harrâz'ın diğer eserlerinin de Türkçeye kazandırılması ve bütün eserlerinden hareketle görüşleri üzerinde yeni araştırmalar yapılması gereğini göz önüne sermektedir. Araştırmamızın, bundan sonra Harrâz'la ilgili yapılacak çalışmalara küçük de olsa bir katkı sağlayacağı inancını taşıyoruz.

## Kaynaklar

- Acem, Rafîk, *Mevsû'atu Mustalahâtî't-Tasavvufî'l-İslâmî*, Beyrut 1999.
- Ateş, Ahmet, "Kastamonu Genel Kitaplığında Bulunan Bazı Mühim Arapça ve Farsça Yazmalar", *Oriens*, 1952, c. 5, s. 28–46.
- Attâr, Ferîdüddîn (v. 618/1221), *Tezkiretü'l-Evliyâ*, haz. M. Zahit Kotku, İstanbul ts.
- Baltacı, Naile, *Ebû Saîd El-Harrâz'ın Kitâbu'l-Keşf Ve'l-Beyân, Kitâbu'l-Hakâik ve Kitâbu'l-Ferâğ Adlı Üç Risalesindeki Tasavvufî Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2009, XV+154 s.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden 1938.
- Demirci, Mehmet, "Ebû Saîd el-Harrâz," *DİA*, X, 222-223, İstanbul 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (v. 505/1111), *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, I-IV, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul 1989.
- Harrâz, Ebû Sa'îd (v. 286/899), *et-Tarîku ilallâh "Kitâbü's-Sıdk"*, nşr. 'Abdulhalîm Mahmûd, Kahire ts.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu, Nu: 2713, vr. 64.b–70.b.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-Hakâik*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu Nu: 2713, vr. 78.a–87.b.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-Ferâğ*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu, Nu: 2713, vr. 71.b–78.a.
- \_\_\_\_\_, *The Book of Truthfulness (Kitâb al-Sıdk)*, Edited Arthur John Arberry, London 1937.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Ali (v. 463/1071), *Târîhu Bağdâd*, Kahire 1931 m.
- Hucvîrî, 'Ali b. Osman Cüllâbî (v. 470/1077), *Keşfü'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1996.
- İz, Mahir, *Tasavvuf*, nşr. M. E. Düzdağ, İstanbul 1995.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed (v. 380/990), *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Kahire 1412.
- \_\_\_\_\_, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1992.
- Kuşeyrî, 'Abdulkerîm b. Hevâzin (v. 465/1072), *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî 'İlmi't-Tasavvuf*, Beyrut 1993.
- \_\_\_\_\_, *Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991.
- Küçük, Hülya, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Konya 2004.

- Massignon, L., "Harrâz," *İA (Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1950.
- Nwyia, Paul, *Exegése Coranique et Language Mystique*, Beyrut 1970.
- Öztürk, Müslüm, *Kitabu Mi'yari't-Tasavvuf ve Mahiyatuh ve Ebû Sa'îd Ahmed b. İsa el-Harrâz*, Harran Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa 1998.
- Saab, Nada A., *Sufî Theory and Language*, December 2003.
- Schimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul 1982.
- Sem'ânî, Ebû Sa'îd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî (v. 562/1166), *el-Ensâb*, thk. 'Abdurrahmân b. Yahyâ, I-V, India 1966.
- Serrâc, Ebû Nasr 'Abdullah b. 'Ali et-Tûsî (v. 378/988), *el-Lüma' fî Târîhi't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Beyrut 2001.
- \_\_\_\_\_, *el-Lüma' İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul 1996
- Sühreverdî, Şihâbuddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. 'Abdillah (v. 632/1240), *Avârifü'l-Ma'ârif*, Beyrut 2005.
- \_\_\_\_\_, *Avârifü'l-Ma'ârif (Tasavvufun Esasları)*, çev. H. Kamil Yılmaz, İ. Gündüz, İstanbul 1990.
- Sülemî, Ebû 'Abdirrahmân (v. 412 h.), *Tabakâtu's-Sûfiyye*, thk. Nureddin Şerîbe, Mısır 1372/1953.
- Şa'rânî, 'Abdülvehhâb b. Ahmed b. 'Ali el-Ensârî (v. 973/1565), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, (I-II), Kahire 1954.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991.
- Yılmaz, H. Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1994.

**Abû Sa'îd al-Kharrâz and his three manuscripts:  
Kitâb al-Kashf wa'l-Bayân, Kitâb al-Ferâgh, Kitâb al-Haqâiq**

**Citation** / ©Baltacı, N. (2015). Abû Sa'îd al-Kharrâz and His Three Manuscripts Kitâb al-Kashf wa'l-Bayân, Kitâb al-Ferâgh, Kitâb al-Haqâiq, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 15 (2), 103-122.

**Abstract-** *Abû Sa'îd Ahmad b. Îsâ al-Kharrâz (d. 286/899) is one of the most leading Muslim thinkers and sufis. He was a leading figure of the Sufî circles of Baghdâd in the 3rd/9th century. al-Kharrâz played an important role forming Sûfî tradition. In this study we discussed Abû Sa'îd al-Kharrâz's life and his manuscript. We studied Kharrâz's biography, his life, works (The Book of Truthfulness -Kitâb al-Sidq-, Kitâb al-Sifât, Kitâb Mi'yâr al-Tasavvuf, Kitâb al-Diyâ'), companions, students and the Sûfî masters of him. We discussed and made content analyses of his writings/manuscripts named Kitâb al-Kashf wa'l-Bayân, Kitâb al-Ferâgh, Kitâb al-Haqâiq. In Kitâb al-Kashf wa'l-Bayân, Kharrâz discusses the problem of supremacy between the prophets and saints. Kharrâz explains seventy two concepts about Sufism in Kitâb al-Haqâiq. He gives advice on Sufism in Kitâb al-Ferâgh. We finished our study with a conclusion.*

**Keywords-** *Abû Sa'îd al-Kharrâz, Kitâb al-Kashf wa'l-Bayân, Kitâb al-Ferâgh, Kitâb al-Haqâiq, The Book of Truthfulness (Kitâb al-Sidq), Kitâb al-Sifât*



# Ergenlik ve Gençlik Döneminde Kadına Şiddete Karşı Dinî-Ahlakî-Sosyal Bir Model Denemesi\*

Dr. Yasemin GÜLEÇ\*\*

---

**Atıf / ©-** Güleç, Y. (2015). Ergenlik ve Gençlik Döneminde Kadına Şiddete Karşı Dinî-Ahlakî-Sosyal Bir Model Denemesi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2), 123-158.

**Öz-** Kadına yönelik şiddet, yaşam döngüsü içerisinde bebeklik, çocukluk, ergenlik, gençlik, yetişkinlik döneminde çeşitli şekillerde olabilmekte, yaşlılık döneminde de devam edebilmektedir. Bu çalışma 10-24 yaş arası kadınlara yönelik şiddetin nedenlerini ve çeşitlerini ele almaktadır. Kadınlar bu dönemde, psikolojik, biyolojik, psikiyatrik, toplumun yapısı, hukuki yaptırımların yetersizliği, yanlış dini ve ahlaki anlayış gibi nedenlerle şiddete uğramakta; psikolojik, sözlü, fiziksel, cinsel, toplumsal ve ekonomik yönden şiddet görebilmektedirler. Bu makalede, bazı durumlarda doğrudan veya dolaylı olarak, din ve dindarlık olguları, kadına yönelik şiddeti tetikleyen nedenlerden biri olabilir mi? Yoksa bu olgular, şiddetin önlenmesinde önemli bir yere mi sahiptir? Sorularına cevap aramaktadır. Böylelikle şiddetin sebep ve sonuçlarından hareketle, kadına yönelik şiddete; değer odaklı, koruyucu-önleyici-eğitim odaklı ve sosyal açılardan yaklaşılarak, bazı çözüm önerilerinde bulunulacaktır. Konu literatür taramasından faydalanılarak, deskriptif bir yöntemle ele alınmaktadır. Kadına karşı şiddetin önlenmesinde, değer ve eğitim odaklı yaklaşımla, doğru dinî ve ahlakî değerlerin kazandırılması ve toplumun bilinçlendirilmesinin önemli bir yeri olduğunu göz ardı etmemekle birlikte, arkasında birçok sebebin bulunduğu bu problemin, sadece bu yaklaşımla çözebileceğini söylemek de mümkün değildir. Siyaset, bürokrasi, ekonomi, eğitim, dinî ve ahlakî eğitim, STK, medya alanındaki kurumların birlikte hareket ederek, yaşanan olumlu ve olumsuz tecrübeler ışığında birlikte çözüm üretmeleri gerekmektedir.

**Anahtar sözcükler-** Kadına yönelik şiddet, din, dindarlık, değer odaklı yaklaşım, eğitim odaklı yaklaşım, kadın sığınma evi

---

Makalenin geliş tarihi: 22.04.2015; Yayına kabul tarihi: 09.12.2015

\* Bu makale 28-29 Haziran 2012 tarihinde Erzurum'da düzenlenen "Uluslararası Şiddetin Sosyal Dinamiklerinin Anlaşılması ve Önleyici Stratejilerin Geliştirilmesi" sempozyumunda sunulan makalenin tekrardan gözden geçirilmiş halidir.

\*\* MEB. İstanbul Vefa Lisesi Din Kült. ve Ahlak Bilgisi öğretmeni, e-posta: yasemingu-  
lec8@gmail.com

## §§§

### Giriş

Bu çalışma, öncelikle ergenlik ve gençlik döneminde görülmeye başlayan ve çoğu zaman orta yaş döneminde de devam edebilen kadına yönelik şiddetin, sebep ve çeşitlerini ele almaktadır. Bu makale, bazı durumlarda doğrudan ve ya dolaylı olarak, din ve dindarlık olguları, kadına yönelik şiddeti tetikleyen nedenlerden bir olabilir mi? Yoksa bu olgular, şiddetin önlenmesinde önemli bir yere mi sahiptir? Sorularına cevap aramaktadır. Böylelikle şiddetin sebep ve sonuçlarından hareketle, kadına yönelik şiddete; değer odaklı, koruyucu-önleyici ve eğitim odaklı ve sosyal açılardan yaklaşılarak, bazı çözüm önerilerinde bulunulacaktır. Konu literatür taramasından faydalanılarak, deskriptif bir yöntemle ele alınmaktadır.

Kadına şiddet konusu, daima tartışılan ve biteceğe benzemeyen bir problem olarak durmaktadır. Çözümlerin sorunlara paralel olarak üretilmesi, birey ve toplum sağlığının, geleceğe güvenle yürümenin, olmazsa olmaz şartı olduğu gibi, geleceğe dair öngörülere sahip olmanın da ilk adımı kabul edilebilir. Dolayısıyla bu tür kronik sorunların çeşitli vesilelerle çözümlenmesini yapmak ve yeni bakış açıları geliştirmek, tekrar gibi algı-lansa bile gelecekte üretilecek çözümlere zemin teşkil etmesi bakımından önem arz etmektedir.

Kadın; çocukluk, ergenlik, gençlik, yetişkinlik, yaşlılık döneminin her birinde, az ve ya çok, bir şekilde şiddete maruz kalmaktadır. Dünya Sağlık Örgütü 10–19 yaşlar arasını ergenlik, 19–24 yaşlar arasını da gençlik dönemi olarak kabul etmektedir. Kadınların genellikle şiddetle ilk karşılaştıkları yaşlar 10-24 yaş arasındır. Ergenlik ve gençlik dönemi, insan hayatındaki önemi ve karşılaşılan problemlerin üstesinden gelinmesi, bu dönemde yaşanan sorunların, kişinin tüm yaşamını olumsuz etkileyebilmesi açısından önem arz etmektedir. Araştırmamız açısından, çocukluk ve yaşlılık döneminde kadınların maruz kaldığı şiddet, ayrı olarak ele alması gerekmekte, böylelikle araştırmamız dışında kalmaktadır.

Bu dönemde psikolojik, biyolojik, psikiyatrik, toplumun yapısı, hukuki nedenler kadına yönelik şiddete sebep olabilmekte, şiddet; sözlü,

fiziksel, psikolojik, cinsel, toplumsal ve ekonomik olarak ortaya çıkabilmektedir.

Bazı durumlarda dinin kendisinden kaynaklanmayan ancak din ile fert veya toplumun din anlayışının, dini olarak görüle gelmiş yanlış gelenek ve törelerin aynileştirilmesi sebebiyle, kadına yönelik şiddetin önemli sebeplerinden biri olarak; din, dini metinler, dini kurumlar suçlanabilmektedir. Ancak çok boyutlu bir problem olarak devam eden şiddet meselesini sadece dine, dindarlığa, dini metinlere, dini kurumlara, dini olarak görüle gelmiş yanlış geleneklere bağlamak, mümkün görünmemektedir.

## **Kuramsal Çerçeve**

### **1. Kadına yönelik şiddetin tanımı ve şiddeti önlemeye yönelik ilk gelişmeler**

Dünya Sağlık Örgütü, şiddeti genel anlamda, sahip olunan güç veya kudretin, yaralanma ve kayıpla sonlanan veya sonlanma olasılığı yüksek bir biçimde, bir başka insana, kendine, bir gruba veya bir topluma karşı, tehdit yoluyla ya da bizzat uygulanması olarak tanımlamaktadır (WHO, 1996).

Kadınların yaşadıkları şiddet, yüzyıllardır kırılması en güç tabuların biridir. Bu konu, 1970'lerde ABD ve Kuzey Avrupa ülkelerinde başlanarak, kısa zamanda aşağı yukarı dünyanın bütün ülkelerinde, kadın hareketinin başlıca konularından biri olmuştur. Çeşitli ülkelerde, kurulan sığınakların sayısı arttıkça ve tabular yıkıldıkça, kadınların aile içi ve dışında yaşadığı şiddetin, ne denli yaygın olduğu görünürlük kazanmaya başlamıştır (İlkkaracan, Gülçür, & Arın, 1996, s. 22-23).

Birleşmiş Milletler Genel Kurulu 1979'da, "Kadınlara Karşı Her Türü Ayrımcılığın Tasfiye Edilmesine Dair Sözleşme"yi (CEDAW) hayata geçirmek üzere dünya devletlerini imzaya çağırmıştır. Kadınlara Yönelik Şiddetin Önlenmesine Dair Bildirge, Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nda, 20 Aralık 1993 tarihinde oylamaya başvurulmadan kabul edilmiştir (Gökçeçişek, Eryılmaz, & Oder, 2010, s. 182).

1992’de Birleşmiş Milletler Kadın Statüsü Komisyonu, kadına yönelik şiddete karşı bir bildiri hazırlamak üzere, bir çalışma gurubu oluşturdu. 1993 sonbaharında BM Genel Kurulu tarafından kabul edilen bu bildiri, ilk cinsiyetçi şiddet tanımını içeriyordu. Bu bildirin 2. maddesi, kadınlara yönelik şiddetin, geniş bir tanımlanmasını öngörmektedir. Bu geniş tanımlama üç maddede özetlenmiştir (Gökçeçiçek vd., 2010, s. 183).

- Dayak ve hırpalama, kız çocuklarının cinsel suiistimali, drahomaya (başlık parası) bağlı şiddet, evlilik içi tecavüz, kadın cinsel organını sakatlama veya kadına zarar veren diğer geleneksel uygulamalar, eş haricinde (ev halkına dâhil) kişilerce uygulanan şiddet, sömürüyle bağlantılı şiddet, olmak üzere aile içinde meydana gelen fiziksel, cinsel ve psikolojik şiddet.
- Tecavüz, iş yerinde, eğitim kurumlarında veya diğer yerlerde meydana gelen cinsel taciz, kadın ticareti ve fahişeliğe zorlama (Heise, Pitanguy, & Germain, 1994, s. 225) dâhil olmak üzere, genel olarak toplum içinde meydana gelen şiddet.
- Nerede olursa olsun devlet tarafından işlenen veya göz yumulan, fiziksel, cinsel veya psikolojik şiddet.

Birleşmiş Milletler Genel Kurulu, 1999’da da 25 Kasım gününü, “Kadına Yönelik Şiddetin Ortadan Kaldırılması İçin Uluslararası Mücadele Günü” ilan etmiştir.

## **2. Kadına Yönelik Şiddetin Nedenleri**

### **2.1. Psikolojik, biyolojik ve psikiyatrik nedenler**

Kişinin çocukluk ve ergenlik döneminde şiddetin bulunduğu bir ailede büyümesi, kendisinin şiddete maruz kalması, o kişinin sonraki yaşamında, şiddete başvurma olasılığını artırmaktadır. İstismara uğrayan çocukların %30’u, yetişkinliğinde şiddet kullanırken, uğramayanlarda bu risk sadece % 2-4 tür (Aile İçi Şiddete Son Kampanyası , 1012).

Alkol ve uyuşturucu gibi insanın normal duygu ve düşünme halini bozan maddelerin alınması, şiddetin en önemli sebeplerinden biri olarak düşünülmektedir. Fakat birçok araştırma bu tür nedenlerin, şiddet uygulamakta, çok etkili olmadığını ortaya çıkarmaktadır. Avustralya’daki istatistik-

lere göre, polise yansıyan vakaların %50'sinden fazlasında, şiddeti uygulayanın alkol almamış olduğu saptanmıştır. Alkol sık sık denetimi ortadan kaldırarak, şiddet uygulamayı kolaylaştırırsa da çok az vakada şiddetin gerçek sebebi olarak ortaya çıkmaktadır (İlkkaracan vd., 1996, s. 30).

Psikolojik ve psikiyatrik rahatsızlıklar da şiddete sebep olabilmektedir. Ancak ruhsal bozuklukların şiddete sebep olma oranının ancak %10 olduğu görülmektedir (Subaşı & Akın, 2012).

Nonpsikotik bozukluklardan post travmatik stres bozukluğu olan kişilerde, borderline, antisosyal ve paranoid kişilik bozuklukları, şiddet içeren davranışlara sebep olmaktadır. Psikotik bozukluklardan manik tip bipolar bozuklukta, şizofrenide, paranoid bozukluklarda, çevreye ve kendine yönelik saldırgan davranışlar görülebilmektedir (Subaşı & Akın, 2012).

## **2. 2. Toplumun yapısı ve hukuki nedenler**

Ataerkil toplum ve aile yapısı<sup>1</sup>, toplumsal cinsiyet ayrımcılığı, eğitim vermemek, okula göndermemek (Ökten, 2008), dayakçı kültür şiddet nedenidir. Çok erken yaşta evlendirmek (adolesan evlilik), istemediği kişiyle evlenmeye zorlanmak, töre veya namus cinayeti ile kadının hayatına son verilmesi, namus ve namusun korunması anlayışının gençlerin intiharına sebep olması, toplumun sosyal ve kültürel yapısından kaynaklanmaktadır.

Bazı erkek egemen aile modelinde, erkek çocukların "erkek gibi" yetiştirilmesine vurgu yapılmakta, buna karşın kız çocukları ihmal edilmektedir. Her iki cins için de ayıp sayılabilecek söz ve davranışlar, sadece kız çocuğu için ayıp karşılanmakta, bu da kız çocuklarının "zayıf cins" olarak yetişmesine sebep olabilmektedir. Bu tip ailelerde: "Bir oğlan üç kızdan daha değerlidir." "Bir oğlana sahip olma, iki göze sahip olmaya; bir kıza sahip olma ise bir göze sahip olmaya benzer." "Kız çocuğu bekletmeye gelmez." "Kız beşikte çeyiz sandıkta." (Maden, 1991) gibi ifadeler, aile içi baskıya sebep olabilmektedir.

---

<sup>1</sup> Karaman tarafından yapılan bir araştırmada, erkeklerin % 42,4'ü "erkeklerin kadınlardan üstün olduğunu" belirtirken kadınların üçte ikisi erkeğin hâkimiyetini kabul etmiş görünmekte, üçte biri ise bunu onaylamamaktadır (Karaman K. , 2003).

Toplumun yapısından kaynaklanan şiddet, yalnızca ülkelerin bazı bölgelerine, alt gelir gruplarına ve kırsal yörelere ait gibi gözükse de, toplumun her kesiminde az ya da çok görülebilmektedir. Bu ayrımı yapmadığını söyleyen bazı ailelerde de, açıkça fark edilmeyen, bilinçaltında gizli bir ayırım olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin: “Delikanlı” kavramı, yalnızca genç erkekler için kullanılır. Birçok kıza da “ev kızı” olma dışında başka bir seçenek tanınmaz; evinde kalıp iş yapması beklenir. Bütün bu değer yargıları, var olan ayrımcı anlayışın doğal olarak algılanması, kadının bir nesneye indirgenmesi, fiziksel zor ve güç kullanımının hoşgörüsü ile karşılanması gibi durumlara sebep olabilmektedir (İlkkaracan vd., 1996, s. 27).

Türk ceza kanununun<sup>2</sup>, fiziksel, cinsel, psikolojik şiddete maruz kalan kadını tam olarak korumadığı, ayrımcılık içeren, yeterli yaptırım uygulamayan maddeleri nedeniyle, Anayasa'nın 10. Maddesini, İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'nin, 2.3.4.5.6.7 ve 16. maddeleri ile Cedaw Sözleşmesi'ni ihlal ettiği anlaşılmaktadır (Güllüoğlu, 2003, s. 101).

1 Haziran 2005 tarihinde yürürlüğe giren, Yeni Türk Ceza Kanunu, Türkiye Cumhuriyeti'nin uluslar arası ortamlarda kınanmasına ve suçlu olarak tanınmasına öncülük yaptığı; “namus adına kadınlara karşı işlenen suçlar” kavramını benimsememiş, “töre cinayeti” adıyla bütünüyle yerel bir anlayıştan hareket etmeyi yeğlemiştir (TCK, 2012). Böylelikle cinsel suçların, toplumsal düzen ve genel ahlaka karşı suçlar olmaktan öte, öncelikle kişiye karşı işlenen suçlar olarak kabul edilmesi, kadınlar açısından farklar yaratacak bir bakış açısı değişikliğine işaret etmektedir (Gökçeçiçek vd., 2010, s. 19).

Türkiye, 11 Mayıs 2011 de İstanbul'da, “kadına yönelik şiddet, aile içi şiddet, kadına yönelik toplumsal cinsiyete yönelik şiddet ve kadın” kavramlarını içeren, Avrupa Konseyi Sözleşmesi'ni imzalamıştır. Şu anda (2012 itibarıyla), 2011 de 4320 sayılı, Ailenin Korunmasına Dair Kanun

<sup>2</sup> 13 Mart 1923 yılında yürürlüğe giren Ceza kanununun, cinsiyetçi bir yaklaşıma, ayrımcı bir bakış açısına sahip olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Kadınlara ve çocuklara karşı zorla ırza tecavüz, sarkıntılık, zorla alıkoyma gibi cinsel suçların toplumsal boyutu önem arz etmekle beraber, bu suçlar, öncelikle kişi hak ve hürriyetlerini ihmal etmektedir. Ancak bu gibi suçlar, “Şahıslara Karşı İşlenen Cürümler” (9.bölüm) başlığı altında ele alınmamakta, “Adabı Umumiye ve Nizamı Aleyhine Cürümler” (8. Bölüm) başlığı altında yer almaktaydı (TCK, 2012).

yeniden düzenlenmiş ve kanunun uygulanmasına dair yönetmelik de yürürlüğe girmiştir (AKDK, 2012). Şu anda Türk Ceza Kanunu'nda, töre cinayetleri faillerinin en yüksek ceza ile cezalandırılması, evlilik içi tecavüzün suç olarak tanımlanması bulunmaktadır. "Aile içi Bireylerinin Şiddetten Korunmasına Dair Kanun Tasarısı Taslağı" çalışmaları tamamlanmış olup, 10 Kasım 2011 tarihinde incelenmek üzere, Başbakanlığa görüşe gönderilmiştir (Kişi & Arslan, 2012, s. 69).

### **3. Kadına Yönelik Şiddetin Çeşitleri**

#### **3.1. Sözlü Şiddet**

Kadına yönelik her türlü hakaret ve aşağılama amaçlı sözleri kullanmak, sözlü şiddete girer (KSGM, 2006). Küfür, aşağılama, hakaret, kadının bedeniyle, görüntüsüyle alay etme, bağırma gibi hakaretler, ev içinde yapıldığı gibi başka kişilerin bulunduğu ortamlarda da yapılabilmektedir. Sözlü şiddet, evli kadınlara, en çok kocaları tarafından uygulanan şiddet olarak görülmektedir. Bununla birlikte, yukarıdaki söz ve hareketlerin, ergenlik ve gençlik dönemindeki kadınlara yönelmesi, "sen kızsın sus", "kız hizmet eder" , "kız çocuğusun sana yakışmıyor" gibi ifadeler, özellikle ergenlik dönemindeki kız çocuklarının psikolojisi üzerinde olumsuz etkilere neden olmakta, kişilik gelişimlerinde yetersizliğe sebep olabilmektedir.

#### **3.2. Fiziksel şiddet**

Fiziksel şiddet, kaba kuvvetin bir tehdit, sindirme ve yaptırım aracı olarak kullanılmasıdır (Aker, 2003, s. 23).

Ergenlik ve gençlik dönemindeki kadınlar; eşleri, erkek arkadaşları, babaları, erkek kardeşleri, hatta yakın akrabaları (dayı, amca) tarafından fiziksel şiddete uğramaktadırlar. Bu kaba kuvvet, tokat atma, vurma, tekmeleme ve dövme şeklinde ortaya çıkabilmektedir.

#### **3.3. Psikolojik Şiddet**

Duygusal şiddet olarak da tanımlanan psikolojik şiddet (KSGM, 2006), duyguların ve duygusal ihtiyaçların, karşı tarafa baskı uygulayabilmek için, tutarlı bir şekilde istismar edilmesi, bir yaptırım ve tehdit aracı olarak kullanılmasıdır (Aker, 2003, s. 55).

Gençlik ve ergenlik döneminde kadınların uğradıkları psikolojik şiddet, genellikle sözlü ve fiziksel şiddete bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Ergenlik ve gençlik dönemindeki kadınlar, aşağılama, alay etme, küçük düşürme, korkutma, sevdiklerinden ve aile arkadaşlarından uzak tutulma, sokağa çıkartmama, giyimlerine aşırı sınırlama getirme gibi yaptırımlara maruz kalmaktadırlar. Namus kavramının sadece kadınlara atfedilmesi (Ökten, 2008), bu şiddetin arkasında duran önemli bir sebeptir. Burada ataerkil toplum ve aile yapısının, yanlış dini ve ahlaki yorumların olumsuz etkisi görülmektedir. Eğitim seviyesi üniversite düzeyinde olan annelerin dahi namus kavramını sadece kız çocuklara atfettikleri görülebilmektedir.<sup>3</sup> Kadına yönelik şiddet türlerinde, kültürel farklılıklar rol oynasa da, değişik ülkelerde yapılan araştırmalar, şiddetin her kültürde, kadın üzerinde benzer psiko-travmatik etki yarattığını göstermektedir. Bu çalışmalar, şiddete maruz kalan kadınların, daha yüksek oranda, kaygı, depresyon, güvensizlik, intihar girişimleri, alkolizm, kabus görme, hipervijilans (aşırı tetikte olma), somatizasyon (bedensel semptomlar üretme), travma sonrası strese bağlantılı psikolojik rahatsızlıklar yaşadıklarını göstermektedir (Kemp, Rawlings, & Green, 1991).

### **3.4. Cinsel şiddet**

Cinsel şiddet, kadının isteği veya onayı dışındaki, her türlü istek, talep ve davranışta bulunmak, cinselliğin bir tehdit, sindirme ve kontrol aracı olarak kullanılmasıdır (Aker, 2003, s. 55). Cinsel taciz, istismar, tecavüz, aile içi cinsel taciz, cinsel saldırı, kadın sünneti (genital mutilasyon), erkek arkadaşın uyguladığı şiddet, ekonomik temelli seks (seks işçiliği), cinsel şiddet çeşidine girmektedir.

Cinsel tacizin, gerçek anlamda cinsellikle ilgisi yoktur. Cinsel taciz, saldırgan cinsellikten değil, cinselleştirilmiş şiddetten kaynaklanmaktadır. Cinsel gelişimini tamamlamamış<sup>4</sup> bir çocuk ya da ergenin, bir erişkin ya da kendisinden en az 4 yaş büyük birisi tarafından, güç kullanarak, tehdit ya da kandırma yolu ile cinsel arzu ve gereksinimini karşılamak amaçlı kullanılmasıdır (Alyanak, 2012, s. 84).

---

<sup>3</sup> Genç erkeğin kız arkadaşının olması “yiğitlik ve cesaret” kabul edilmekte, kızların erkek arkadaşlarının olması ise, “kötü kız” suçlamasına sebep olmaktadır.

<sup>4</sup> TCK'nin 103. maddesi, cinsel gelişimini tamamlamanın 15 yaş itibarıyla gerçekleştiğini kabul etmektedir.



Ergen ve genç kızlar kamusal alanda da, cinsel taciz ve istismara uğramaktadırlar. Gereksiz fiziki temas, dokunmalar, elle vurma, imalı ve hoş karşılanmayan işaretler, şakalar, görünüm hakkında yorumlar yapma, sırnaşma ve bazı fedakârlık isteyen davranışlar, işyerinde müstehcen resimler kullanmak, cinsel yaklaşım talepleri, fiziki sarkıntılık, istismar aracı olarak kullanılmaktadır.

Kadın sünneti (female genital mutilation)<sup>5</sup> kadın dış genital organının sakat bırakılacak veya işlevini istendiği biçimde yapamayacak şekilde değiştirilmesidir (Kiragu, 1995). Bu uygulamanın genellikle bebeklik, çocukluk, puberte (ön ergenlik) ve adolesan dönemlerinde yapıldığı görülmektedir (Aksu & Oral, 1998). Bu geleneksel uygulamanın tarihi kökeni tam olarak bilinmemekle birlikte eski Mısır uygarlığından beri var olduğu sanılmaktadır. Dünya Sağlık Örgütü'nün raporlarına göre yaklaşık 80–132 milyon yaşayan kadının bu uygulamaya maruz kaldığı, her gün 4–12 yaşlar arasında 6000 Afrikalı kadına bu girişimin uygulandığı, dünyada ise her yıl iki milyon yeni uygulamanın yapıldığı bilinmektedir (WHO, 1996).

Bu uygulamanın İslamiyet'in ve Hıristiyanlığın doğuşundan evvel yapıldığı, günümüzde de Afrika'daki bazı Hıristiyan ve Müslüman toplumların, bu uygulamayı devam ettirdiği bilinmektedir. Somali'de kadınların yaklaşık % 99'una, Etyopya'da % 90'una, Sudan'da ise % 85'ine bu operasyonlar uygulanmaktadır (Toubla, 1994). İnanışa göre buradaki amaç, kadının evlenene kadar bakireliğinin korunması ve evlendikten sonra da sadakatinin devamını sağlamaktır. Ayrıca kırsal, çöl, orman ve çalılık bölgelerde kadının tecavüzdten korunması amacıyla da yapıldığı söylenmektedir. Hiç bir semavi dinde veya uzak doğu dinlerinde olmamasına rağmen, bugün bu operasyonun Müslüman ve Hıristiyanlar tarafından da uygulanması düşündürücüdür. Bu insanlar dinlerini değiştirdikleri halde bu ilkel inançlarını atamamışlardır (Aksu & Oral, 1998).

Seks işçiliği, karar verme yetisi olan yetişkinler arasında, para veya mal karşılığında veya herhangi bir zor kullanma olmadan gerçekleştirilen cinsel hizmet alışverişi olarak tanımlanabilir. Sokak fahişeliği, eskort

---

<sup>5</sup> WHO, United Nations Children's Fund (UNICEF), International Federation of Gynecology and Obstetrics (FIGO), American Congress of Obstetricians and Gynecologist (ACOG), American Medical Association (AMA) gibi uluslararası organizasyonlar, mutilasyon uygulamasına karşı olduklarını bildirmektedirler (FIGO, 1992).

hizmetleri, telefon arkadaşlığı hizmetleri, pornografi yıldızlığı, erotik dans ve erotik masaj hizmetleri, seks işçiliği kapsamında değerlendirilebilir (CETAD, 2012). Seks işçiliği, sömürülme, şiddete uğrama ve kendi onayları dâhilinde çalışma durumlarına göre, her zaman kadına şiddet olarak değerlendirilip, değerlendirilemeyeceği tartışılmaktadır. Ancak hangi şekilde olursa olsun, ticari seks kapsamında yürütülen her türlü çalışma biçiminin, doğası gereği şiddet içerdiği söylenebilir. Özellikle kadınlar için ruhsal ve bedensel bir gereksinim olan cinselliğin, kötü amaçlı kullanımı, içinde kendiliğinden şiddeti barındırmaktadır. Bu nedenle fiziksel bir zorlama ya da travma olmadan da fuhuş, tek başına psikolojik bir şiddettir (CETAD, 2012). Seks işçileri, çoğu kez kendi onayları dışında ve zor kullanılarak fuhuş yapmak zorunda bırakılırlar. Genellikle ekonomik bir sömürü, bu şiddet biçimine eşlik eder. Hem toplumda dışlanmış bir biçimde yaşamaya zorlanmaktadırlar, hem de araçların ekonomik çıkarları sebebiyle, yaşam onlara göre daha pahalı ve zordur. Uzun vadede, bir cinsel şiddet biçimi olan fuhuşun sonlandırılması, istenen bir sonuç olarak beklenmektedir. Ancak bu sonuca, bu işi yapanların yaşamlarını zorlaştırmadan, onların diğer insanların yararlandığı insan hakları ilkelerinden yararlanmalarını sağlayarak varılması gerekmektedir (Kadın Kapısı, 2012).

### **3.5. Toplumsal şiddet**

Töre ve namus cinayetleri, intihar, küçük yaşta evlilik, beşik kermesi, takas (berdel), kız çocuğunu satma, eğitim haklarını ellerinden alma, cahil bırakma gibi durumlar, genellikle toplumda yerleşmiş, yanlış gelenek ve adetlerden kaynaklanmaktadır.

2000–2005 yılları arası, Emniyet Genel Müdürlüğü'nün verilerine göre, ülke genelinde meydana gelen töre ve namus cinayetleri nedenleri olarak, %20 oranıyla en fazla, 19–25 yaş gurubu kadınların olaylarda öldüğü tespit edilmiştir (KSGM, 2006).

Namus adına işlenen cinayetlerin tek sebebinin “bekâretin kaybı” olduğu düşünülür. Namus adına işlenen cinayetlerde bekâret sadece sebeplerden biridir. Namus cinayetlerine, en çok sebep olan faktörün, yanlış töre ve gelenekler olduğu anlaşılmaktadır. 2003 yılında KAMER'e <sup>6</sup> başvu-

---

<sup>6</sup> Kadın Merkezi Vakfı

ran 19 başvurunun tümünün itaatsizlik olduğu ortaya çıkmıştır (Akkoç, 2003).

Töre ve namus uğruna işlenen cinayetler, ülkemizde hala önemli bir oran oluşturmaktadır. Bu cinayetlerin başlıca nedenleri; kadının ailesinin isteği dışında birisiyle duygusal ilişkiye girmesi, gayri meşru bebek doğurması, kadının kocasını terk ederek başkasıyla kaçması, evlilik öncesi hamile kalma, kadının sevdiği gençle evden kaçması, kadının kötü yola düşmesi, bütün bu haller namus kavramı kapsamında törelere ters düşen davranışlar olarak değerlendirilmektedir (Tezcan, 1999).

Bu cinayetler, genellikle, koca, eski koca, baba, kardeş ve diğer erkek akrabalar (dayı, amca) tarafından gerçekleştirildiği için, aile içi şiddet çeşidine girmektedir.

2000–2005 yılları arası, EGM'nün verilerine göre, ülkemiz genelinde meydana gelen töre ve namus cinayetleri nedenleri olarak, %29'u namus, %29'u aile içi uyuşmazlık, %15'i yasak ilişki, %10'u kan davası, %3'ü tecavüz, %9'u cinsel taciz, %3'ü kız alıp-verme %2'si diğer sebepler ile işlenmiştir (KSGM, 2006).

Aile Araştırma Kurumu'nun Batman'daki, intiharlarla ilgili ön inceleme raporuna göre, namus ile ilgili infazlara bir alternatif olarak, kadınların bakire olmadıklarını gizlemek maksadıyla intihar etmek zorunda kaldıklarını ortaya çıkmaktadır (Yıldız, 2003).

İntihar nedenlerinden en çok aşağıdaki konulara vurgu yapılmakta ve şu şekillerde dile getirilmektedir: “Sevdiğine varamadı”, “bekâretini yitirmişti”, “namus infazından kurtulmak için intihar etti”, “hiç arkadaşı olmadı”, “okula gönderilmediği için bunalıma düştü”, “aile baskısına dayanamadı”, “kuşak çatışmasına kurban gitti (Halis, 2001, s. 29).

Bekâret kontrolü, kişinin ruh sağlığını bozan, kadının kendi bedeni üzerindeki söz hakkını ortadan kaldıran, fiziksel ve ruhsal sonuçları açısından da kadın bedenine yönelik bir şiddettir. Türkiye'de 6000 intihar vakası içinde 978 cinsel nedenli intihar gerçekleştiği ve bunların 133'nün bekâret kaybına bağlı olduğu belirtilmiştir (ATO, 2012).

Bölgelere göre evlenme yaşına bakıldığında (1988), en küçük yaşın, Doğu Anadolu Bölgesi olduğu dikkat çekmektedir. Türkiye'de 1978'de

ortalama evlenme yaşı 17,7 iken, 1988'de 18,2'ye yükselmiştir (Bulut, 1991). Günümüzde evlilik yaşı gittikçe büyümektedir.

Beşik kertmesi, takas (berdel) gibi yanlış geleneksel uygulamalar, evlilik çağına gelen gençlerin istedikleri kişi evlenmelerini engelleyebilmektedir. Bazı durumlarda, beşik kertmesi sözünün bozulması, aile ilişkilerine göre, cinayete varan sonuçlar doğurabilmektedir.

Namus uğruna hayatına son verilmek, başlık parası uğruna çocuk yaşta satılmak, eğitim hakkı elinden alınmak<sup>7</sup>, küçük yaşta evliliğe zorlanmak, takas usulü ile istemediği ve tanımadığı bir kişiyle evliliğe zorlanmak, namus adına sosyal ve psikolojik baskıdan dolayı intihara sürüklenmek, ergenliğe girmeden başlayan ergenlik ve gençlik döneminde devam eden şiddet çeşitleridir. Bunların olumsuz etkileri, sadece kendi dönemleri ile sınırlı kalmamaktadır. Bu şiddetlere maruz kalan kadınların, yetişkinlik, hatta yaşlılık döneminde de yaşadıkları olayların olumsuzluklarıyla birlikte yaşamaları kaçınılmaz bir sonuçtur.

### **3. 6. Ekonomik şiddet**

Ekonomik kaynakların ve paranın, kadın üzerinde bir yaptırım, tehdit ve kontrol aracı olarak sistematik bir şekilde kullanılmasıdır (Aker, 2003, s. 55).

Kadının çalışmasına izin vermemek, çalışmasını zorlamak, geliri üzerinde söz sahibi olmasını engelleme, malını, parasını, ziynet eşyalarını elinden alma, fiziksel zevk, beğeni ve ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik kadına vermeme ya da belli çıkarlar doğrultusunda verme , (KSGM, 2006), ekonomik olarak kadın üzerinde baskı oluşturmaktadır.

Genç kızlara, genç erkeklerden daha az para verilmesi, genellikle Türk ailelerinde görülen bir durumdur. Erkek çocukların, ev dışında daha çok bulunmaları, arkadaşlarıyla buluşmaları ve gezmeleri, sosyal faaliyetlerde bulunmaları, haliyle maddi anlamda, erkek çocuklarına daha çok para verilmesine sebep olmaktadır. Genç kızların ise, hep koruma altında tutularak, genelde evde kalmaları tercih edilmektedir. Anne- babanın bu

---

<sup>7</sup> Halk arasında; "kadınların işi ip eğirmektir, bunun için ilme gerek yoktur." "Yazı öğretilen kadın zehirli yılan gibidir" gibi sözler, dini bir vecdle ve inançla kullanılabilmektedir (Aktaş, İslamcı Kadının Hikayesi, 2000, s. 175).

şekilde davranması, genç kızlar üzerinde, ekonomik ve psikolojik baskı oluşturmaktadır. Erkek çocuklara nazaran, giyimi, gezmesi, eğlenmesi sınırlanan genç kızlar, ekonomik olarak özgür olma amacıyla, iş alanında, erkeklere göre daha düşük fiyatlarla çalışmayı kabul etmeleri de ekonomik şiddetin bir şeklidir.

Ailesinde, ekonomik ve psikolojik olarak destek göremeyen bazı genç kızlar da bedenlerini kullanarak, reklâm, pornografi gibi kadın onuruna yakışmayan işlere girebilmektedirler. Bu da cinsiyetin, ekonomik özgürlük için zedelenmesine sebep olmaktadır.

Kız çocuklarının eğitimsiz kalması ve okulu terk etme nedenleri arasında yoksulluk önemli bir faktördür. Erkek çocuğun eğitimini, kız çocuğun eğitimine tercih etmek, genelde en büyük kız çocuğunun ev işleri ve kardeşlerine bakmak üzere okuldan alınması, kız çocuğunu çalıştırarak veya erken evlendirerek ailenin maddi durumunun düzeltilmek istenmesi gibi sebepler, yoksulluğun kadınlar üzerindeki olumsuz etkileridir.

### **Kadına Yönelik Şiddetin Din ve Dindarlıkla İlişkisi**

Kadına yönelik şiddet, çeşitli sebepleri ve çeşitleriyle gerek Batı'da gerekse Doğu'da gelişmemiş toplumlarda olduğu kadar gelişmiş toplumlarda da kendisini farklı derecelerde hissettiren problemler arasındadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi çok boyutlu bir problem olarak devam eden şiddet meselesini sadece dine, dini metinlere, dini kurumlara, dini olarak görüle gelmiş yanlış geleneklere bağlamak, problemin çözümünde eksik bir yaklaşım olacaktır.

Bu konuda en fazla düşünülen hataların başında, din ile fert veya toplumun din anlayışının<sup>8</sup>, yanlış gelenek ve törelerinin aynileştirilmesi gelmektedir. İnsani olgular, bireysel ve toplumsal problemler, dinin asli

---

<sup>8</sup> Özellikle miladi bin yılından itibaren genel olarak kadınların durumlarında bir gerileme ortaya çıktı. Hıristiyan kadın, kirli ve suçlu ilk günahın müsebbibi sayılmak istemediği için dinden uzaklaştı. Miladi 10 ve 12. asırdan itibaren batılı ideolojilerin İslam toplumlarını etkilemesiyle birlikte, batı kültüründe kadına ilişkin olumsuz yargılar, Müslümanlar arasında da yayılmaya başladı (Aktaş, 2000).

kaynağından kaynaklanmıyor.<sup>9</sup> Ancak olgusal düzeyde problemlerin ortaya çıkmasına ve dengelerin bozulmasına neden olan psiko-sosyal faktörler, bir şekilde vahyin anlaşılması, yorumu ve pratiğe geçirilmesi üzerinde de etki ederek (Öztürk ,2015, s. 199-208) farklı dini algıların ve anlayışların ortaya çıkmasına neden olabilmektedir.

### **1. Din kadına yönelik şiddeti önleyicidir**

Kur'an'ın kadına şiddeti tetikleyen<sup>10</sup> bakış açılarına sahip olduğunu söyleyenlerin, -önyargıları olmaları bir yana- değerlendirmelerinin metodla<sup>11</sup> ilgili bir takım hatalardan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Önyargısız olarak ve metodu ilgili hatalardan sakınıldığı sürece, kadınla ilgili Kur'an hükümlerinin, kadınlar açısından olumsuz bir hükme yer vermediği anlaşılacaktır.<sup>12</sup> Kur'an ve hadislerde, ahlakın diğer konularının yanında, aile ahlakına temel oluşturan hükümler ve temel ilkeler konulmuş, daha

<sup>9</sup> Din ile erkeğin el ele vererek, kadınlara karşı organize oldukları söyleminin (Çakır R. , 2000, s. 139-140) bir kurgudan öte, gerçek bir anlam taşımadığı açıkça ortadadır.

<sup>10</sup> Kadınlarla ilgili olarak Kur'an'a yöneltilen başlıca tenkitleri şu başlıklar altında toplamak mümkündür; Erkeklerin kadınlar üzerinde hâkim olması (Nisa, 4/34; Bakara, 2/228) iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk olması (Bakara, 2/282), mirasta erkeğe kadının iki misli hisse verilmesi (Nisa, 4/7,11,176), Boşama hakkının erkeğe verilmesi (Nisa, 4/20; Bakara, 2/226-233), kadının örtünmesi (Ahzap, 33/59; Nur, 24/31) kamu görevinde bulunması gibi hususlarda, İslam'ın kadın'a özgürlük getirmediği, bir anlamda şiddete zemin hazırladığı iddia edilmektedir.

<sup>11</sup> Ayetleri kuşatan tarihi ve toplumsal şartları göz önünde bulundurmamak, ayetlerin iniş sebeplerini dikkate almamak, bazı ayetleri öncesi ve sonrasından (siyak-sibak) çıkarmak ve metin içerisinde soyutlayarak ele almak, ayetleri daima zahiri, dış anlamıyla anlamak; mecaz, teşvik ve sakındırma gibi üslup özelliklerini dikkate almamak, müslümanların Kur'an'a ters düzen uygulamalarını da Kur'an'ın emri imiş gibi gösterme çabası (Güler, 1997; Kırbasoğlu, 1997).

<sup>12</sup> Kur'an'a göre kadın, kadın olmaktan öte bir insandır, iki cins arasındaki fiziki farklılıklar bir yana bırakılırsa, hukuki ve ahlaki şahsiyet, ehliyet, hak ve sorumluluklar açısından kadın ve erkek arasında bir ayrım yoktur. Dolayısıyla erkeğin kadına tahakküm etmesi, Kur'ani anlayışa aykırıdır, borçlanma konusundaki kadının şahitliği meselesi, özel bir durum olup, bundan genel bir hüküm çıkarılamaz. Kadının mirastan erkeğin yarısı kadar hisse alması, kadının mirasla ilgili bütün konuları için geçerli değildir. Eşit hisse aldığı durumlar da bulunmaktadır, eşit hisse almadığı durumlar da ise bir haksızlık söz konusu değildir. Zira bu kadın ile erkek arasındaki dengeyi sağlamaya yöneliktir. Kadının gerektiğinde kamu görevi yapmasına engel olabilecek bir anlayış yoktur. Aksine bu kapıyı aralayan deliller mevcuttur. Örtünme kadının özgürlüğüne engel olan bir durum teşkil etmemektedir (Kırbasoğlu, 1997; Karaman H. , 1997).

sonra yazılan ahlak kitaplarında da (Çağrı, 2010) bu ilke ve hükümler esas alınarak, akıl ve bilgiyi doğru kullanmanın yanında, bilmek ve yapmak arasında bağ kurmanın önemine dikkat çekilmiştir. Bu anlamda aile ahlaki, uygulamalı (ameli-pratik) ahlak<sup>13</sup> bölümlerinde yer almaktadır. Ahlakçılar, aile ahlakına ayırdıkları bölümlerde, eş seçiminin ve aile kurmanın önemine, evin ekonomik ihtiyaçlarının meşru yollardan sağlanmasına yer vermişlerdir. Yine eşlerin birbirine karşı görevleri, çocuk yetiştirme ve terbiye etmenin kuralları, çocuklar arasında adalet, aile içinde söz söylemenin kuralları, oturup kalkma, hareket ve sükûnet kurallarından yeme içme kurallarına kadar değinmişlerdir.

Aile içi şiddet ile din ve dindarlık olguları arasındaki ilişkileri araştıran birçok çalışmaya göre, aile içi uyum ve mutlulukla dindarlık arasında pozitif ilişkilerin olduğu görülmektedir. Öztürk, kadın sığınma evinde kalan kadınlar üzerinde yaptığı araştırmasında, kadına şiddet uygulayanlar dindar mıdır? Sorusuna, şiddete maruz kalan kadınların ifadelerine dayanarak cevap aramaktadır. Deneklerin % 73,8 'i eşlerinin Allah'a ve Peygambere inandığı, % 62 'si eşlerinin ahirete inandığı kanaatini taşımaktadır. Kadınlara göre eşleri % 85 devamlı, %11 ara sıra, kendileri ise % 38 devamlı, % 24 ara sıra oruç tutmaktadır. Eşleri % 44 düzenli, % 38 ara sıra, kendileri % 31 düzenli, % 38 ara sıra namaz kılmaktadırlar. Ancak dindarlık ölçeği üzerinde yapılan analizlerde, dindarlık ile şiddet eğilimi arasında negatif bir ilişki tespit edilmiştir. Özellikle ibadet boyutundan düşük puan alan erkeklerin, kadınlara daha fazla şiddet uyguladığı anlaşılmaktadır. Ayrıca deneklerin %40'ı kendilerini öldüresiye döven, bıçaklayan, kendilerini üçüncü kattan aşağı atan kocalarının kalplerinde bir Allah korkusu ve ahirette hesaba çekilme inancının bulunmadığını düşünmektedirler (Öztürk, , 2008, s. 184-190).

Oldukça dindar Müslüman, Yahudi ve Hristiyan çiftlerle yapılan nitel bir araştırmaya (Lambert & Dollahite, 2006), göre çiftlerin; ilişkilerindeki problemleri önlemede, geçimsizlikleri çözmede ve birbirlerine ilişkisel uzlaşma doğrultusunda davranmalarında, dini inanç ve pratiklerinin etkili

---

<sup>13</sup> 11. asırdan 18. asıra kadar yaşamış en önemli ahlakçılardan (El-Maverdi, 1998, s. 224-246), (Tusi, 2005, s. 203-237), (Gülşeni, 2004, s. 137-158), kitaplarında "pratik ahlak" olarak adlandırdıkları bölümlerde, aile ahlakını ele almışlardır. Çağdaş İslam ahlakçıları arasında sayılabilecek (Akseki, tb., s. 253-270) ve (Draz, 2009, s. 469-477) da kitaplarında "aile ahlakına" yer vermişlerdir.

olduğu saptanmıştır. Dini inanç ve uygulama çiftlere, evlilikteki stresi azaltarak ve çiftleri birleştirerek, aile içi geçimsizliği azaltan kutsal bir bakış açısını geliştirmeyi, diğerkâmlık ve koşulsuz sevgi gibi ilişkiel erdemleri (Dudley & Kosinski, 1990) besleyerek, geçimsizliği önlemektedir. Çiftlerin geçimsizlik anında, kutsal metin öğretilerine başvurduklarında, sıklıkla başkalarıyla karşılıklı etkileşime dair yararlı örneklerle karşılaşmaları, onları eşleriyle aralarındaki geçimsizliği çözmeye yöneltmektedir. Dini törenlere katılım (Curtis & Ellison, 2002), çiftlere odaklarını değiştirerek ve ciddi problemleri etraflıca ele alabilmek için ihtiyaç duydukları iç dayanıklılığı sağlayarak, geçimsizliği çözümlenmekte yardımcı olmaktadır. Ayrıca çiftler, duanın öfkeyi bastırıldığını ve mümkün olan açık iletişimi (Butler, Stout, & Gardner, 2002) sağladığını ifade etmektedirler. Araştırmaya katılan çiftlerin çoğu, ilişkilerinin devamlılığına bağlı olduklarından dolayı, uzlaşmaya ve ilişkilerini iyileştirmeye daha çok eğildiklerini ifade etmişlerdir. Yine Katolik çiftler üzerinde yapılan nitel bir araştırma (R.D.Marsh & Dallos, 2001) dini uygulamaların, çiftlere, aile geçimsizlikleri esnasında, öfkelerini yönetmede yardımcı olduğunu göstermektedir.

## **2. Din kadına yönelik şiddeti beslemektedir**

Dini konularda uzman olmayan bazı aydınlar, İslam dininin kadını aşağıladığı, ona gereken önemi vermediği ve böylece sömürülmesine neden olduğu kanaatine sahip olsalar da (Arsel, 1996; Berktaş, 1996, s. 12-19) Kur'an, sünnet ve çoğunluğuyla ahlak literatürü, kadına gereken değeri vermektedir.

Ancak böyle olumsuz bir yargının ortaya çıkmasında -önyargılı yaklaşımlar bir yana bırakılırsa- İslam'ın temel kaynaklarını oluşturan Kur'an ve Sünnet'in doğru bir şekilde yorumlanarak topluma sunulamamış olması, gelenek ve kültürün dikkatli bir şekilde gözden geçirilmemiş bulunması, hala asılsız ve uydurma bir takım rivayetlerin hadis diye insanların eğitiminde kullanılması, dikkatle üzerinde durulması gereken bir konu olmaya devam etmektedir. Asılsız ve uydurma rivayetlerin bulunduğu, eğitim, terbiye, evlileri irşat gibi çok yaygın olarak okunan kitaplarda yer alan, öğüt verenlerin dilinden düşmeyen rivayetler, bu konulardaki isabetli ve gerçekçi görüşleri adeta gölgede bırakmıştır.



Eski Yunan, Roma, Bizans, Hristiyanlık, Yahudilik gibi önceki kültürlerle dayanan kadınlarla ilgili bu kalıp yargılar<sup>14</sup>, İslam toplumlarında da (Böhürler, 2008), Hz. Peygambere ait birer hadis olarak takdim edilerek, halk kültüründeki yerini almış, kadının toplumdaki yerini belirlemede dini dayanak olarak gösterilebilmiştir (Ateş, 2000a, s. 384).

Kütüb-i Sitte içerisinde yer alan bazı rivayetler,<sup>15</sup> kadınlara karşı, bazı müslüman erkeklere, karşı konulmaz bir yetki sağlayabilmiş, kadına uğursuzluk ve aşağılama atfeden anlayışları besleyip desteklemiştir (Aktaş, 1991; Tuksal, 2001, s. 206-220; Göle, 1994, s. 65).

Doğru dini ve ahlaki bilgileri görmezden gelerek, yanlış ve uydurma rivayetlerin<sup>16</sup>, kadınlara karşı kullanılmasında, ataerkil kültürün etkisinin (Tuksal, 2001, s. 65-95; Öztürk, 2001) olduğunu söylemek mümkündür. Ancak ataerkil<sup>17</sup> bir çerçevenin ortaya koyduğu bazı gerçeklikler se-

<sup>14</sup> Bu yargılar: Kadının fitne ve şeytanın aracı olduğu, erkekleri Allah'a ibadetten alıkoymaları, akıllarının erkeklere oranla eksik olduğu, kendilerine danışılmaması ve söylediklerinin aksini yapmak gerektiği, onlara itaatın pişmanlık getireceği, cehennem halkının çoğunluğunu teşkil ettikleri, eğri bir kaburga kemiğinden yaratıldıkları ve bu yüzden mükemmel bir şekilde eğitilemeyecekleri, ihanetçi ve hilekâr oldukları, kendilerinde uğursuzluk bulunduğu, yöneticilik yeteneğine sahip olmadıkları gibi konuları ihtiva etmektedir.

<sup>15</sup> Ebu Hureyre'ye nispet edilerek nakledilmiş bulunan bazı rivayetlerde, cinsel ilişkide bulunmak için kocası yatağa çağırdığı halde, bunu kabul etmeyerek, eşini kendisine küstürüp öfkeleniren ve bu şekilde sabahlayan bir kadına meleklerin lanet ettiği haber verilmektedir. Buhari, bed'ul-halk,7; Nikah, 85; Müslim, Nikah, 121; Ebu Davud, Nikâh 40; Ahmed b. Hanbel, II,439,480. Ali Osman Ateş, bu gibi hadislerin isnad açısından kopuk ve zayıf rivayetler olduğunu söylemektedir. Ateş, bu rivayetlerin kilit noktasında bulunan el-A'meş Süleyman b. Mihran el-Esedî el Küfî'nin, hadis âlimleri tarafından tedlis yaptığı gerekçesiyle tenkit edildiğini söylemekte, Hadis usulu âlimlerinin büyük çoğunluğunun, isnadında tedlis olan hadislerin reddedilmesi gerektiği görüşünü taşıdıklarını beyan etmektedir (Ateş, 2000b).

<sup>16</sup> "İnsanın insana secde etmesi caiz olsaydı, kadınların kocalarına secde etmelerini emrederdim." hadisini, İbn Hazm değerlendiren, hadisin ravisi Şerik b. Abdillâh'ın müdellis olduğunu; münker hadisleri, zayıf ravilerden alıp, onların adını gizleyerek, güvenilir ravilere nisbet ettiğini söylemektedir (Başaran, 1998). Gazali ise kitabında; "eğer kocanın tepesinden ayağına kadar, bütün bedeni irinler içinde kalıp, hanımı o irinleri diliyle yalarsa, yine de o erkeğin hakkını ödeyemez" (Gazali, 1973, s. 149)

<sup>17</sup> Kur'an'ın genel olarak hitap tarzlarında erkeği kadına öncelemesi, Arap dilinin sentaktik ve morfolojik yapısından kaynaklanmaktadır. Dilin, herhangi bir toplumun hayat felsefesini yansıtan bir ayna olduğu göz önüne alınca, Kur'an'ın dil sistemindeki ataerkilliğin bu boyutunun dinsel değil, dilsel bir olgunun tezahürü olduğu anlaşılacaktır (Öztürk, 2001).

bebiyle (Nisa 4/34), bir suçluluk duygusuna kapılmak, İslam'ın amaçları açısından yetersiz görünmektedir.<sup>18</sup> Bu gibi hükümlerin, Kur'an'ın genel ilkeleri ve hedefleri bakımından değerlendirilerek anlaşılmaya çalışılması gerekmektedir (Öztürk, 2015, s. 237-243; Muhsin, 1997, s. 138-141).

Cinsler arasındaki katı hiyerarşinin dinselleşmesi, ataerkil geleneğin oluşturduğu kadın ve erkekler için belli rol ve davranış kalıplarını idealize etmiş, bu anlamda kadını erkeğe göre daha aşağı bir statüye yerleştirmiştir. Yapılan bazı alan araştırmalarında, kadınlara yönelik bu kalıp yargıların, doğru olarak kabul edildiği görülmektedir.

Araştırmaya katılan kadınların, kendilerini % 88 oranında dindar, % 8 çok dindar % 4 az dindar<sup>19</sup> olarak kabul ettiği örneklem üzerindeki yapılan bir araştırmada, kadınların % 60' ı "kadınların kaburga kemiğinden yaratılmış olması" ve "kadınların fitne unsuru, aldatici şeytan olduğu " görüşüne katılmaktadırlar (Meydaneri, 2006, s. 85-107).

İmam Hatip Lisesinde okuyan kız öğrenciler üzerinde yapılan bir araştırmada, hadis araştırmacıları (Ateş, 2000a; Tuksal, 2001) tarafından senet ve metin kritiği yapılarak uydurma olduğunu ispat edilen 22 hadisin, ne kadar "gerçek hadis" olarak bilindikleri, dolayısıyla bu hadislerin kadınlık rolleri üzerinde etkili olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırma (Önür & Güneş, 2008) bulgularında; hadis dersi gören öğrencilerin uydurma hadisleri kabul etme düzeylerinin, okulda henüz hadis dersi görmeyen öğrencilere göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> İslam düşünce geleneği, Kur'an anlayışı ve Kur'an'la kurulan ilişki bağlamında şu iki ana damarı bünyesinde bulundura gelmiştir: 1) Kur'an'ın nazil olduğu dönemle ve hitap ettiği toplumla sıkı sıkıya irtibatlı olduğu gerçeğinin teslim edilmesi. 2) Kur'an'ın tarih üstü bir metin olarak algılanması. Bu açıdan bakıldığında Nisa 34. ayetin, (Kur'an'ın nazil olduğu dönemle ve hitap ettiği toplumla bağlantılı olarak yorumlanması gerekmektedir) eşi ile arasında bir sorun çıktığında (Kur'an'ın ifadesiyle eşi kendisine karşı dik başlılık sergilediğinde) ilk tedbir olarak dayağa başvuran Ataerkil Araplar arasındaki erkeklere hitap ettiği ve onlara daha insani çözüm yolları önerdiği rahatlıkla söylenebilir. Daha fazla bilgi için bkz. (Özsoy, 2002)

<sup>19</sup> Katılımcıların % 72'si ibadetlerini muntazam bir şekilde yerine getirmekte ve bu kişiler kendilerini orta derecede dindar olarak tanımlamaktadırlar. Ancak kadınlar, bu yargılara anne ve babalarının öğrettikleri şekilde inandıklarını beyan etmektedirler. Bu kadınların büyük bir çoğunluğunu, eğitim seviyesi düşük ve orta yaş üzeri kadınlar oluşturmaktadır.

<sup>20</sup> Örneğin: "Bir kimsenin diğer bir kimseye secde etmesini emrederdim olsaydım, kadının kocasına secde etmesini emrederdim." ifadesini, hadis dersi görmemiş olan

Uysal, dindarlıkla kadının statüsüne yönelik kalıp yargılar arasındaki ilişkiyi ele almış ve bazı sonuçlara ulaşmıştır. Dindarlığın üç temel boyutundaki artış (ibadet, etki ve tecrübe) kadına bakışta "erkeğe egemenlik atfeden görüşleri" daha fazla benimseme eğilimini beraberinde getirmektedir (Uysal, 2006, s. 180-183). Ancak Uysal tarafından genel örneklem üzerinde yapılan bir başka çalışmada "dini özellik ve davranış" boyutu ile kadın ve erkek aleyhtarlığı arasında ters bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Buradan hareketle Uysal, dinseliliğin "dini özellik ve davranış" boyutu ile geleneksel kültür değerleri ve normları arasında sıkı bir bağ olduğunu söylemektedir (Uysal, 2001).

Çeşitli fakülte ve bölüm öğrencileri üzerinde, nicel ve nitel araştırma yöntemleri birlikte kullanılarak, din ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkinin araştırıldığı bir çalışmada, kız öğrencilerin -ister dini ister kültürel sebeplerden beslensin- ataerkil yapının ürettiği kadın algısını daha fazla sorgulama, erkek öğrencilerin ise daha fazla onaylama eğilimi gösterdikleri tespit edilmiştir. Aynı çalışmada, "kadını ev ve aile merkezli algılama, "kadını cinsellik merkezli algılama", süregelen sosyokültürel cinsiyet algısı" boyutlarında İlahiyat fakültesi öğrencileri diğer fakültelerden anlamlı bir şekilde farklılaşmamıştır. "Kadını doğurganlık merkezli algılama" hususunda ortalamanın altında puan alan İlahiyat öğrencileri, "erkeği güç ve otorite figürü olarak algılama" ve "dini temelli toplumsal cinsiyet algısı" kategorilerinde yüksek puan almıştır (Yapıcı, 2013, s. 69-71). Araştırmacının yorumuna göre, din eğitimi alan öğrenciler, ataerkil toplumsal cinsiyet kalıp yargılarının bazı boyutlarında değişime daha dirençli, bazı boyutlarında değişime daha açık tutum sergilemekte, böylelikle yüksek seviyede din öğretiminin, toplumsal cinsiyet rol ve kalıp yargılarının yumuşamasına zemin hazırladığının söylenebileceğini ifade etmektedir.

Örnek tarafından kadın sığınma evlerinde kalan kadınlar üzerinde yapılan araştırmaya göre, şiddete maruz kalan kadınların yaklaşık yarısı, eşlerinin dindar olduğunu söylemektedirler (Ömek, 2013, s. 77). Ayrıca bu

---

öğrencilerin % 44,6 sı, hadis dersi görmüş olan öğrencilerin de % 51,8'i, gerçek hadis olarak kabul etmektedir.

araştırmada sadece bir katılımcı için olsa da din anlayışı doğrudan bir şiddet sebebi olarak ortaya çıkmıştır.<sup>21</sup>

## **Kadına Yönelik Şiddete Karşı Dinî-Ahlakî-Sosyal Bir Model Denemesi**

### **1. Değer Odaklı Yaklaşım**

İnsanda iyilik ve kötülük bilgisinin aynı ayna birlikte var olması (Şems, 91/7-8), insan olma durumu için anlamlı bir alana işaret eder: "Kötülük işlememe iradesini kullanmak". Şiddet, çeşitli toplumlarda ve tarihlere (Böhürler, 2008, s. 9-10) az veya çok var olagelmıştır. Hal böyle olunca kadına karşı ayrımcılık ve şiddetin, tarihsel ve toplumsal bir bağlamla değil değersel bir epistemoloji ile ele alınarak okunması, soruna çözüm üretme yolunda daha isabetli olacaktır.

Dine ve ahlaka ait değer sistemleri, insanın hayatı anlayıp yorumlamasına, böylelikle davranışlarının şekillenmesine rehberlik ederler. Gerçekte dinin yaptığı, kadına değer atfetme değil, onun kendi varlığında içkin bulunan değerini açığa çıkarma faaliyetidir. Bu sebeple dinin kadınla ilgili yeniliklerini, onun sahip olduğu değerini; aile, toplum, din, ekonomi, siyaset ve tıp gibi alanlarda tezahür edebilmesinin önündeki toplumsal ve tarihsel engelleri ortadan kaldırma adımları olarak algılamak gerekir.

#### **1.1. Adalet ilkesi**

İslam bütüncül bir hayat görüşüne sahiptir ve onu ifade eden en önemli anahtar kavramlardan biri adalettir. Adalet ise insan gerçekliğine ve fitratına tekabül etmektedir. İnsanı fitratının tersine bir şekilde konumlandırmaya çalışmak ise adalet ilkesine aykırı bir durum oluşturmaktadır (Güleç, 2014, s. 21-30)

Eşitliğe göre daha kapsayıcı olan adalet, eşitliği göz önünde bulundurduğu kadar farklılığı da göz önünde bulundurmak mecburiyetindedir

---

<sup>21</sup> Şiddete uğrayan katılımcı, eşinin namaz kılan, oruç tutan, dini yerlere giden herkes tarafından dindar sayılan biri olarak bilindiğini, okuduklarını kendi nasıl inanıyorsa o şekilde yorumladığını ifade etmektedir. Eşinin din anlayışına göre yaşantısının düzenlemeyen bu katılımcı, eşinin bakış açısından, her yanlış davranışında şiddet görerek uyarılmış veya cezalandırılmıştır.

(Sponville, 2004, s. 80). İslami bakış açısından erkek ve kadın bir birbirini tamamlayan iki ayrı cinstir. Her iki cins de insan ortak paydasında bir kounuma sahiptir (Kıyame 75/36-39). Eşitlik Kur'an'da Allah'ın insanları yargılamada göz önünde bulundurduğu ahlaki bir ölçüdür. İnananlar ve iyilik yapanlar, kadın ve erkek ayrımı yapılmadan, imanlarına ve amellerine göre muamele görürler (Al-i İmran, 3/ 195; Nisa, 4/124).

Toplumsal alanda Kur'an, kadın ve erkeğin doğalarının cins olarak farklılığından dolayı, farklı alanlarda, farklı derecelerde tezahür ettiklerini kabul ettiği için, eşitlik ideali yerine adalet fikrini ön plana çıkarır (Nahl,16/90; Nisa, 4/58). Kadın ve erkeğin mutlak eşitliği fikri, -zorunlu eşitlik alanları olan; canı, malı, dini, akı ve nesli, koruma hariç- kadını insani boyutlarından koparabilir. Kadın ve erkeğin birbiri ile tezat oluşturan cinsler olarak algılanmaması, tamamlayıcı ve dengeleyici olarak algılanması <sup>22</sup> gerekmektedir (Azhap 33/35).

### **1.2. Emanet ilkesi**

Kur'an'da mü'minlerin (Mü'minun, 23/8; Mearic, 70/32) emanete hıyanet etmemeleri, emanetin ne olduğunu unutmamaları sebebiyle "zulm" etmedikleri dile getirilmektedir. İslam, erkek ve kadınların karşılıklı olarak birbirleri üzerinde hakları bulunduğunu (Bakara: 2/ 228), kadınların Allah'ın emaneti olarak düşünülmesi gerektiğini (Müslim, Hac 147) vurgulamaktadır.

Toplum hayatının düzenli bir şekilde yürümesi, en başta aile bağlarının sağlam olmasına, aile bağlarının sağlamlığı da fertler arasındaki ilişkinin sağlıklı olmasına bağlıdır. Çocuklar arasında herhangi bir şekilde ayırım yapmak, kız çocuklarını aşağı ve değersiz görme, onları bazı haklardan mahrum bırakma, İslam'da çirkin kabul edilen ve yasaklanan bir davranıştır.

---

<sup>22</sup> Feminizm'in batıda haklı bir tepkiyi ifade ettiğini söylemek mümkündür. Her şeyden önce tarihsel, gündelik ve pratik uygulamalarda, kadınlara yönelik haksızlıkların yapıldığı bilinen bir gerçektir. Ancak bunun feminizmin iddia ettiği gibi, dünya erkeklerinin organize olmuş bir zulmü olduğunu söylemek de fazlasıyla ütopyacı görünmektedir. Zira feminizm, kadınların; çocuk, aile, biyolojik özellikleri ile aşağılandıkları sonucunu erkek özelliklerine bakarak elde etmektedir (Tekin, 2009; Tohidi, 2004).

Emanet anlayışında, kadının erkeğe göre değil, kendisine referansla tanımlanması gerekmektedir. Erkeğin özne olduğu ve kadının ise öteki olduğu bir anlayış, İslami aile anlayışında bulunmamaktadır.<sup>23</sup> Bir tarafta karşı kampta işaretlenen erkek, kadının aynı zamanda hem babası, kardeşi, eşi, çocuklarının babası, oğlu olabilir. Bu sebeple kadınla ilgili problemlerin, erkekten bağımsız olarak ele alınması, problemi çözmek yerine, kadınla ilgili yeni problemlerin ortaya çıkmasına sebep olabilir.

### **1.3. Merhamet ilkesi**

Merhamet her insanın tabiatında var olan bir duygudur. Merhamet dolu bir yaklaşım, adaleti uygulamaktan daha üstün bir davranış şeklini gerekli kılar. Kur'an ve Sünnetin öne çıkardığı ahlaki ilkeler, sadece kadınlara değil, hiçbir insana, tabiata, canlı cansız diğer varlıklara da merhametle muamele edilmesini salık verir. Kadın ve erkek arasında karşılıklı gelişen sevgi ve merhamet duygusu, Allah'ın insana verdiği en büyük nimetlerden biridir (Rum, 30/ 21). Hz. Peygamber;<sup>24</sup> "İnsanlara merhamet etmeyene Allah da merhamet etmez" (Buhari, Tevhit 2) diyerek, aile içinde veya dışında insanların birbirlerine zulmetmesini, eziyet etmesini yasaklamıştır (Buhari, Mezalim 4).

Erdemlerin kazanılmasında, ailenin ne denli önemli bir rol oynadığı bilinen bir gerçektir. Merhamete ya da şiddete dayalı bir davranış şeklinin ilk tohumları ailede atılır. Çocuk ailesinde ne kadar çok sevgi ve merhamete dayalı davranış kalıbı görürse, bu davranışları içselleştirmesi o kadar kolay olacaktır (Güleç, 2014, s. 49-52). Kur'an'da, sorumluluk bilincine sahip olan insanların, öfkelerini yenerek, insanların kusurlarını bağışladıklarından (Al-i İmran, 3/134), her türlü insani ilişkilerinde ve özelde de ka-

---

<sup>23</sup> Cinsiyetler arasındaki farkın, bir dualiteyi ifade etmesi, bu anlayışla erkeğin kendini özne olarak merkeze almasına karşı, kadının da tepki olarak kendisini özne haline getirmeye çalışması, ilişkilerdeki dengeyi bozmaktadır.

<sup>24</sup> O'nun eşlerine karşı takındığı en sert tutum, bazı olaylar sebebiyle dargın durduğu bir aylık dönemdir (Ahzap, 33/27-29). Bunun dışında eşlerinin kıskançlıklarını bile olgunlukla karşılamış, kendisine karşı zaman zaman seslerini yükseltmelerine aldırmamış, hatta bundan haberdar olup, Hz Peygamberi kırdıkları için, kayınpederlerinin kızlarına kızmalarına engel olmuştur (Ebu Davud, Edep 84). Bu anlamda Hz. Peygamberin davranışları, değer odaklı bir yaklaşımla ele alındığında, onun davranışlarının kaynağının, adalet ve iyilik erdemlerinden daha üstün bir yapıda, sevgi ve merhamet kaynaklı olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

dın-erkek ilişkisinde, sevgi ve merhamet erdemlerini hayatlarına uyguladıklarından söz edilmektedir.

## **2. Koruyucu- önleyici ve eğitim odaklı yaklaşım**

Uluslararası örgütlerin hukuki yollarla, devletlerin hukuki ve siyasi olarak uygulamaya çalıştıkları maddi yaptırım, hapis gibi yöntemler, şüphesiz şiddeti önlemede etkili olmaktadır. Hukuk ve yasa, insan hakkı ihlalinin geçici süreyle engelleyebilir. Kanunun görmediği, göremediği ve ya görmezden geldiği yerlerdeki ihlaller nasıl önlenebilir?

Yukarıda da ifade edildiği gibi kadına karşı şiddetin önlenmesinde, değer odaklı yaklaşımla, dini ve ahlaki değerlerin kazandırılmasının önemli bir yeri olduğunu göz ardı etmemekle birlikte, arkasında birçok sebebin bulunduğu bu problemin, sadece bu yaklaşımla çözülebileceğini söylemek mümkün değildir. Siyaset, bürokrasi, ekonomi, eğitim, dini ve ahlaki eğitim, STK, medya alanındaki kurumların birlikte hareket ederek, yaşanan olumlu ve olumsuz tecrübeler ışığında birlikte yeni çözümler ortaya koymaları gerekmektedir.

- Tüm toplumu hedef alan programlar: Toplum fertlerini, aile fonksiyonları hakkında bilgilendirici, ailede karşılaşılan problemlerle başa çıkma yolları konusunda eğitimlerin verilmesi. Bu programların uygulanmasında sözlü, yazılı ve görüntülü medyanın da etkili olarak kullanılması gerekmektedir.
- Risk gruplarını hedef alan programlar: Genç yaşta anne-baba olmuş aileler, düşük sosyo-ekonomik çevreden sosyal ilişkileri yetersiz aileler, toplumsal şiddetin sık görüldüğü yerlerde yaşayan aileler, alkol ve diğer zararlı madde kullanımı olan aileler hedef alınmalıdır. Risk grupları ile çalışmak için, öncelikle risk gruplarının ihtiyacı olan içeriği hazırlamak gerekir. Daha sonra da birebir iletişim, rehberlik hizmetleri, dini, manevi ve psikolojik danışmanlık, görsel, işitsel ve yazılı medya yolu ile eğitimlerin verilmesi gerekmektedir.
- Şiddetin tekrarını önlemek: Hedef kitle daha önce kadına yönelik şiddet ile karşılaşmış kişi ve ailelerdir. Burada şiddetin tekrarını önlemek amaçtır. Bu konuda hizmet veren, kamu ku-

ruleşları ve STK'ları günün her saatinde, kadınların ulaşabileceği nitelikte hizmet vermelidir. Ekonomik ve hukuki destek, gerekli durumlarda dini, manevi ve psikolojik destek sağlanmalıdır. Her üç programın da içeriği, her dönemdeki (çocukluk, ergenlik, gençlik, yetişkinlik ve yaşlılık) kadın ve erkeklere yönelik faaliyetleri içermeli, programlar, hitap edilen yaş grubunun içinde bulunduğu gelişimsel ve sosyo-psikolojik faktörler göz önüne alınarak hazırlanmalıdır.

### 3. Sosyal Yaklaşım

#### 3.1. Kadın sığınma evleri

Türkiye'de kadın hareketleri, 80'li yıllarda ivme kazanmıştır.<sup>25</sup> 90'lı yıllara kadar devam eden çalışmalar, kadın sığınma evlerinin kurulmasına zemin hazırlamıştır.<sup>26</sup> Bundan sonraki yıllarda, az sayıda kadın sığınma evleri açılrsa da kimi zaman tekrar kapatılmak, kimi zaman yeterli hizmet verememe, devlet tarafından destek görememe, bütçe sıkıntısı gibi nedenlerden dolayı etkili olamamışlardır.

2006 yılı verilerine göre, Türkiye 'de SHÇK'na bağlı 11, belediyele-re bağlı 3, kaymakamlıklara bağlı 2, toplam 16 kadın sığınma evi bulunmaktadır (Topçuoğlu, 2006).

2011 yılına gelindiğinde, SHÇK'na bağlı olarak çalışan 44 "Kadın Konukevi" bulunmaktadır. Sivil toplum kuruluşları, kaymakamlıklar, valilikler, yerel yönetimlere bağlı olan 22 sığınma eviyle toplam 62<sup>27</sup> ev bulunmaktadır (KSGM, 2006).

<sup>25</sup> İlk defa bu yıllarda, aile içi şiddet, toplumsal cinsiyet, cinsel taciz gibi kavram ve terimlerle karşılaşmıştır. Farklı farklı illerde küçük kadın guruplarının, kendi aralarında yaptıkları tartışmalar ve sorgulamalarla başlayan kadın çalışmaları 1987'deki "Dayağa Karşı Kadın Dayanışması" yla" dinamiklik kazanmıştır (Öztürk , 2008).

<sup>26</sup> 1990 yılında, "Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı" kurulmuştur. 1992 yılında başlayan çalışmalarla, 1995 yılında Mor Çatı Kadın Sığınağı faaliyete geçmiştir (Dayanışma Merkezleri ve Kadın Sığınakları, 2012).

<sup>27</sup> Türkiye 'de olması gereken sığınma evlerinin açılması; "büyükşehir belediyesi ile nüfusu 50.000 bini geçen, belediyeler, kadınlar ve çocuklar için, sığınma evleri açar" ibaresinin yer aldığı, 5393 sayılı Belediyeler Kanunu ile belirlenmiştir. Sığınma evlerinin sayısının, yasa gereğince olması gerekenin çok altında olduğu anlaşılmaktadır (Mor Çatı, 2011).



Kadın Sığınma Evleri, Bilgi Başvuru Bankası, “Kadın Misafirhaneleri” gibi sosyal kurumlarda, kadınlara yönelik her türlü, sosyal, hukuki, ekonomik, psikolojik destek verilmesi amaçlanmaktadır. Fakat bu kurumların sayı, kapasite ve yapılan danışmanlığın nitelikleri açısından yeterli olduğunu söylemek mümkün değildir. Bazı yerlerdeki sığınma evlerindeki koşulların, güvenlik hizmetlerin niteliğinin yetersiz olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bulaşıcı hastalık taşıyan, psikolojik sorunları olan, alkol ve uyuşturucu bağımlılığı bulunan kadınlar, insan ticareti mağduru olan (bu kategorideki kadınlar için ayrı sığınaklar bulunmaktadır) ve seks işçisi kadınlar da bu sığınma evlerine alınmamaktadır.<sup>28</sup> Bu gibi sığınma evlerinde, çok katı kurallar uygulandığında, bunlara uymayan kadınlar, güvensiz yerlere sürüklenerek, daha başka şiddetlere maruz kalabilmektedirler.

Türkiye’de, çocuk ve gençlik merkezlerinde kalan, bakım ve himayesi sağlanan genç kızlar, eğitimleri devam etmiyorsa 18 yaşına kadar, orta öğrenim süresince 20, yüksek öğrenim ise 25 yaşına kadar himaye altında tutulmaktadır. Bu yaş sınırını geçen genç kızların, yasalar gereği yurtlarla ilişkisi kesilmektedir. Hiçbir yaşam güvencesi olmayan bu kadınlar, acımasız yaşam koşulları ile mücadele etmektedirler.

Son yıllarda bazı projelerle<sup>29</sup>, çocuk ve gençlik merkeziyle ilişkisi kesilen, aile içi şiddet, cinsel istismar, töre ve namus cinayeti gibi sorunları olan kadınların, korunup, mesleki eğitim verilerek, eğitimlerine devam etmeleri, kendi ayakları üzerinde durmaları amaçlanmaktadır. Bu sığınma evleri (Genç Kız Sığınma Evi) 24 saat hizmet vermektedir. Sığınma evine kabul edilen genç kızın, kalma süresi üç aydır. Ancak durumunda bir değişme olmadığı halde sığınma evinde kalma süreleri uzatılabilmektedir.

---

<sup>28</sup> İnsan Hakları İzleme Örgütü mevzuatına göre; gerek insan ticareti mağduru, gerekse seks işçisi kadınların, sosyal hizmetler tarafından işletilen sığınma evlerinden yararlanma hakkı bulunmaktadır. Ancak avukatlar her iki gurubun da bu sığınma evlerine erişiminin mümkün olmadığını belirtmektedir (Mor Çatı, 2011).

<sup>29</sup> Bu kapsamda Kadıköy Kaymakamlığı, Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakfı Başkanlığı ve Genç Kız Sığınma Evi Derneği işbirliği ile Genç Kız Sığınma Evi Projesi hazırlanmış ve Başbakanlık Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Genel Müdürlüğü tarafından onaylanarak Türkiye’de bir ilk olan “Genç Kız Sığınma Evi” açılmıştır (Genç Kız Sığınma Evi Derneği, 2012).

### 3.2. Sığınma evlerinin iyileştirilmesi

Yukarıdaki bahsedilen, gerek devlete ve yerel yönetimlere bağlı, gerekse STK'larının kurduğu sığınma evleri, şüphesiz, kadına şiddet konusunda çok önemli bir görev üstlenmektedir. Ancak bu kurumların çoğu, kadınların sorunlarına; günlük, haftalık, aylık çözümler getirmektedirler. Bu kurumların, kadının sorunları ve eğitimine yaklaşımda, yaşam boyu destek ve eğitim anlayışını geliştirmeleri önem arz etmektedir.

Müslüman Türklerin tarihine bakıldığında, Selçuklu döneminden, günümüze kadar kurulmuş binlerce vakıf daima devletin yükünü omuzlamış; sağlık, eğitim, öğretim, sosyal hizmetler, spor, iktisadi tesisler, sanat vs. konularında, ayırım yapmaksızın, toplumun her kesimine ulaşmayı, sorunlara çözüm getirebilmeyi başaramışlardır (Ataseven & Erdoğan, 1999, s. 22).

Sekizinci yüzyılda, Ribatü'l-Bağdadiyyeler'in<sup>30</sup>, hiçbir ayırım yapmadan, kadınları barındıran, sığınma evleri olduğu bilinmektedir. Bu kurumundan sorumlu olanların, kadınların en âlim ve faziletlilerinden olması şartı aranmıştır. İlim ve ahlak sahibi olan bu kadınların, vakıfta kalan kadınlara vaaz ve nasihatlerde bulunduğu, fıkıh ve edep öğrettiği nakledilmektedir. Kocaları tarafından terk edilen kadınlar, kocasından boşanıp iddet süresini bekleyenler yeniden evleninceye kadar bu vakıflarda sığınmaktadırlar. Sığınan kadınlar, her türlü kötülükten sakınılarak, titizlikle himaye edilmişlerdir. Burada kalan kadınlar, ibadetlerine ve davranışlarına dikkat etmek zorundaydı. Bu gibi kurumlar, kadınlar için bir tedip ve terbiye evi niteliğindedir. Vakıfta kalanların hal ve hareketleri hizmetçiler tarafından gözetlenerek, terbiye ve edep haricine çıkmalarına müsaade edilmezdi (Öncül, 1994) (Aktaş, Mahremiyetin Tükenişi, 1995, s. 91-94).

---

<sup>30</sup> Mısır'da Eyyubiler'in bir kolu olarak saltanat sürenlerden Melik Zahir Saybars el-Bündükdar'ın kızı, Tezkar Bay Hatun tarafından 784 yılında kurulmuştur. Tezkar, 600 yılı sonlarında yaşamış olan, salih ve fazilet sahibi bir hanım olan Zeynep Binti Ebi'l-Berakat el-Bağdadiyye'yi, bu kuruma şeyhe ve müdür olarak atamıştır. Zeynep Binti Ebi'l-Berakat el-Bağdadiyye'den sonra, Ribatü'l-Bağdadiyye'ye şeyhe-lik edenler, Bağdadiyye diye şöhret bulmuşlardır (Aktaş, 1995, s. 91-94; Öncül, 1994).

Osmanlılarda da bu hizmetleri veren, çok sayıda kadın derneğinin<sup>31</sup> olduğu belgelerle sabittir (Çakır S. , 1994, s. 242-323). Bu dönemde, vakıf kurma işinde, niyet güzelliği, hayır duygusu, insanlık sevgisi bulunduğu için<sup>32</sup>, vezir, sultan hanımlar, büyük servet sahipleri yanında; orta halliler, kendileri fakir, fakat gönülleri zengin insanlar da hizmette üzerlerine düşeni yapmışlardır.

Günümüzde sığınma evlerine olan önyargılar hala sürmektedir. Bazı kişiler tarafından bu evlere sığınanlara “kötü kadın” muamelesi yapılabilmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, bu kurumların tecrübeleri göstermektedir ki kadın sığınma evleri asıl fonksiyonlarını yerine getirememektedirler.

Bu amaçlarla kurulacak vakıflarda, kadının hayatının her devresini içine alan eğitim ve kültür programları hazırlanması önem arz etmektedir. Bu programlar, dini-ahlaki-manevi destek (din eğitimi, ahlak eğitimi, manevi danışmanlık), psikolojik ve psikiyatrik destek, kadın sağlığı, çocuk sağlığı, iletişim, cinsel sağlık, ekonomik ve hukuki destek programlarını içine almalıdır. Oyun, tiyatro, söyleşi, sohbet, seminer ve konferanslar ile kadınların hayat boyu eğitimine katkı sağlanmalıdır. Böylelikle kadınların özgüvenlerinin artmasına, karşılaştıkları sorunların üstesinden gelebilme-lerine etkin bir katkı sağlanabilir.

---

<sup>31</sup> Cemiyet-i Hayriyye-i Nisvaniyye, Teali Vatan Osmanlı Hanımlar Cemiyeti, Osmanlı Türk Hanımları Esirgeme Derneği, Malumat-ı Dahiliyye İstihlak-ı Kadınlar Cemiyet-i Hayriyyesi, Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti, Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyyesi gibi...

<sup>32</sup> Vakıf kuran kadınların vakfiyelerinde, (Pertevniyal Valide Sultan, Hatice Sultan, Bezm-i Âlem Valide Sultan) zikrettikleri ayetlere bakıldığında, onların anlayışında, toplumsal çıkarların, bireysel çıkarların önünde olduğu, her şeyden önce insani duygularla hareket ettikleri anlaşılmaktadır (Ataseven & Erdoğ, 1999, s. 41).

### Sonuç ve Öneriler

- Yukarıda bazı örneklerde ifade edildiği gibi Türk-İslam kültüründeki vakıf geleneğini canlandırmak ve günümüz sorunlarına göre yeni bakış açısıyla işler hale getirmek, bu konuda önemli bir boşluğu dolduracaktır. STK'ları tarafından kurulmuş ve kurulacak olan, kadın sığınma evi, kadın danışma merkezleri, kadın misafirhaneleri, genç kız sığınma evleri, açma ve işletme ile ilgili olarak, yerel yönetimler ve İl Özel İdareleri tarafından mali destek de dâhil olmak üzere çok yönlü desteklenmelidir.
- Şiddete uğrayan kadınları korumak, geliştirmek için kurulan STK'larını incelemek, aksaklıkları tespit etmek, gelişim için, hukuki bakış açısıyla birlikte, dini ve ahlaki bakış açısını geliştirecek, ortak çözümler üretmek gerekmektedir.
- Kadına şiddete karşı kurulmuş kurumlarda, hukukçu, sosyal hizmet uzmanı, psikolog, psikiyatrist, manevi destek sağlayacak (din eğitimi uzmanları, din psikologları) kişilerin, birlikte çalışmasına imkân sağlamak, sorunun çözümünde daha etkili olacaktır. Türkiye'de Kadın Sığınma Evi'nde kalan, kadınlar üzerinde yapılan araştırmalara göre, kadınların dini yaşamlarına ilişkin şöyle bir kanaat ortaya çıkmıştır: Görüşme yapılan deneklerin büyük çoğunluğu, şiddet sonrasında ağır travmalar geçirmektedirler. Bu travmalarla mücadelede, deneklerin iki yolu kullandıkları ortaya çıkmıştır: Birincisi; hemen hepsi psikolojik destek almaktadır. İkincisi; dini ve maneviyatı içine girdikleri travmadan kurtulabilmek için yardımcı unsur olarak kullanmaktadır. Zor anlarında, Allah'a sığınmakta ve ondan yardım istemekte, böylece yaşadıkları travmayı daha hafif atlatabilmektedirler (Öztürk, 2008, s.185; Ömek, 2013, s. 79).
- Kadın sorunlarının çözümünde, sadece kadınlarla çalışmak, çözüm üretmede zorluklara ve önyargılara sebep olabilir. Bu sebeple kadına şiddeti engellemede gönüllü olan erkek kuruluşlarının, çalışma, imkân ve verilerinden yararlanmak, kadın haklarının gelişmesi konusunda sivil destek veren erkek sayısını artırmak önem arz etmektedir.

- Tek bir kurum ve kuruluşun çözemeyeceği kadın sorunları, da-  
ima ortak payda olarak belirlenmelidir. Medyada kadına şiddet  
sorunları ve çözümleri ile ilgili gerçeklerin, objektif ve güçlü bir  
şekilde yansımaları gerekir. Kadına şiddetin önlenmesi konusun-  
da, sesli, görüntülü, yazılı medya, “değer odaklı” bakış açısına  
dikkat ederek yayın yapılmalıdır.
- Dinin hurafe, yanlış gelenek ve göreneklerden arınmış öz me-  
sajı, insanı, çevreyi ve sosyal hayatı mükemmele götüren hü-  
kümleri, örgün ve yaygın eğitim kurumlarında okutulmalıdır.
- Töre ve namus cinayetleri konusunda, eğitim kurumları, medya,  
STK’ları, yerel yönetimler, ortak bir dil kullanmalı ve kampanya-  
lar düzenlemelidir. Ülkenin bölge, il, ilçe ve kasabalarındaki; di-  
ni, sosyal ve kültürel özelliği dikkate alınarak, kadına yapılan  
haksız muamelenin, İslam dini ile hiçbir alakası olmadığını, de-  
lilleri ile anlatmak gerekmektedir.
- Kız çocukları, öncelikle örgün eğitimlerine devam etmelidirler.  
Şiddete meydan vermeden haklarını savunan, özgüvenli kadın-  
lar olarak ayakta kalabilmeleri, eğitim yolu ile desteklenmelidir.
- Genç kızlara ve genç erkeklere doğru cinsel eğitim verilmelidir.  
Türk toplumunda genellikle cinsellikle ilgili konuların açıkça ko-  
nuşulması ayıp addedilmektedir. Okullarda öğretmenler, ailede  
anne-baba, bu konuları anlatmaktan kaçınmaktadırlar. Sağlıklı  
bir şekilde bu konuların anlatılması sağlanmalıdır. Okullarda bu  
konunun eğitimi, işin uzmanları tarafından yapılmalıdır.
- Erkeklerin çok olduğu mekânlarda (askerlik, cami, kahvehane,  
çok sayıda erkek çalışanı olan kurumlarda) kadın ve kadına  
şiddet konusunda, erkeklere yönelik zihniyet dönüşümünü sağ-  
layacak eğitim programları düzenlenmelidir.
- Diyanet İşleri Başkanlığı bu konuda, sözlü, yazılı ve görsel ya-  
yınlar yapmalı, bu birimlerde çalışanlar, toplumsal cinsiyet ba-  
kış açısı eğitimi almalıdır. Sistematik bir zihniyet dönüşümü için,  
ders kitaplarında, günlük konuşmalarda, görsel ve yazılı basın-  
da, sinema filmlerinde, tiyatro etkinliklerinde, akademik çalış-

malarda, vaaz ve hutbelerde kullanılan kadın karşıtı dil değiştirilmelidir.

- Aile mahkemeleri ve çocuk mahkemelerinde görev yapacak yargı mensuplarının, pedagogların, sosyal hizmet uzmanlarının, diyanetin aile biriminde çalışanlarının, cinsiyet bakış açısı eğitimi almaları gerekmektedir.
- Üniversitelerde kadına yönelik şiddet konusunda yapılan çok boyutlu nitel araştırmaların sayısı artırılmalıdır. Derinlemesine elde edilen veriler doğrultusunda şiddetin; sosyal, kültürel, ekonomik, değersel, sosyo-psikolojik sebepleri tespit edilmelidir. Böylelikle en çok maruz kalınan şiddet çeşitlerine göre kalıcı çözümler üretilmesi mümkün olabilir.

### Kaynakça

TBMM Araştırma Komisyon Raporu. (2006). *Töre ve Namus Cinayetleri ile Kadınlara ve Çocuklara Yönelik Şiddetin Sebeplerinin Araştırılarak Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi*. Ankara: Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü.

*Aile İçi Şiddete Son Kampanyası*. (1012). Mayıs 17, 2012 tarihinde

<http://aileicisiddeteson.com/>. adresinden alındı

*Ailenin Korunmasına Dair Kanun (AKDK)*. (2012). Nisan 28, 2012 tarihinde <http://www.mevzuat.gov.tr>. adresinden alındı

Aker, T. (2003). Kadına Yönelik Şiddet ve Ruhsal Travma. *Kadına Yönelik Şiddet ve Başa Çıkma Yöntemleri Sempozyumu* (s. 55). İstanbul: Şahmaran Kadın Dayanışma ve Araştırma Derneği.

Akkoç, N. (2003). Doğu ve Güney Doğu Anadolu Bölgesinde Namus Adına İşlenen Cinayetleri Önleme ve Bu Konuda Toplumsal Duyarlılık Geliştirme. *Sosyolojik ve Hukuksal Boyutlarıyla Töre ve Namus Cinayetleri Uluslararası Sempozyumu* (s. 86). Diyarbakır: AKADER.

Akseki, A. H. (tb.). *Ahlak İlimi ve İslam Ahlakı*. Ankara : Nur.

Aksu, M. F., & Oral, E. (1998). Female Genital Mutilation (A Reproductive Health Problem of African Women):Case Report. *Cerrahpaşa J Med*, 29 (2), 107-110.

- Aktaş, C. (2000). İslamcı Kadının Hikayesi. Y. Ramazanoğlu (Dü.) içinde, *Osmanlıdan Cumhuriyet'e Kadının Tarihi Dönüşümü*. İstanbul.
- Aktaş, C. (1991). Kadının Toplumsallaşması ve Fitne. *İslami Araştırmalar* , 5 (4), 254.
- Aktaş, C. (1995). *Mahremiyetin Tükenişi*. İstanbul : Nehir .
- Alyanak, B. (2012). Şiddet ve Çocuk. *Din ve Hayat* (15), 84-90.
- Ankara Tabipler Odası (ATO). (2012). Mayıs 17, 2012 tarihinde <http://www.ato.org.tr>. adresinden alındı
- Arsel, İ. (1996). *Şeriat ve Kadın*. İstanbul: Dilek Ofset.
- Ataseven, G., & Erdoğan, A. (1999). *Vakıf ve Kadın*. İstanbul: Hanımlar Eğitim ve Kültür Vakfı
- Ateş, A. O. (2000a). *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın* . İstanbul: Beyan.
- Ateş, A. O. (2000b). Kadının Cinsel Sorumluluğu İle İlgili Bazı Rivayetler. *İslamiyat* , 3 (2), 97-107.
- Başaran, S. (1998). İbn Hazm'ın Kütüb-i Sitte'ye Bakışı. *İslami Araştırmalar* , 2 (6).
- Berktaş, F. (1996). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis.
- Böhürler, A. (2008). *Duvarların Arkasında:Müslüman Ülkelerde Kadın* . İstanbul: Timaş.
- Bulut, İ. (1991). Türkiye'de Erken Evlenme . *Türk Aile Ansiklopedisi* (Cilt 2). içinde Ankara: Aile Araştırma Grubu .
- Butler, M. H., Stout, J. A., & Gardner, B. C. (2002). Prayer as a conflict resolution ritual: Clinical implications of religious couple report of relationship softening, healing perspective, and change responsibility. *American Journal of Family Therapy* , 30 (1), 19-37.
- Cinsel Eğitim Tedavi ve Araştırma Derneği (CETAD). (2012). Mayıs 20, 2012 tarihinde <http://www.birgenclikhikayesi.com>. adresinden alındı
- Curtis, K. T., & Ellison, C. (2002). Religious Heterogamy and Material Conflict. *Journal of Family Issues* (23), 551-576.
- Çağrı, M. (2010). İslam Ahlakı Kaynaklarında Aile ve Önemi. *Din ve Hayat* (12).
- Çakır, R. (2000). *Direnış ve İtaat-İki İktidar Arasında İslamcı Kadın*. İstanbul: Metis.

- Çakır, S. (1994). *Osmanlı Kadın Hareketi*. İstanbul: Metis.
- Dayanışma Merkezleri ve Kadın Sığınakları*. (2012). Mayıs 17, 2012 tarihinde [www.amargi.org.tr](http://www.amargi.org.tr) adresinden alındı
- Draz, M. A. (2009). *Kur'an Ahlakı*. İstanbul: İz.
- Dudley, M. G., & Kosinski, F. A. (1990). Religiosity and marital satisfaction: A research note. *Review of Religious Research* , 32 (1), 78-86.
- El-Maverdi. (1998). *Edebü'd-Dünya ve'd-din*. İstanbul: Çelik.
- Gazali, M. H. (1973). *İhyau ulumi'd-din*. (A. Serdaroğlu, Çev.) İstanbul: Bedir.
- Genç Kız Sığınma Evi Derneği*. (2012). Mayıs 16, 2012 tarihinde <http://www.genckizsiginmaevi.org> adresinden alındı
- Gökçeçiçek, A., Eryılmaz, S., & Oder, B. E. (Dü). (2010). *Kadın Hakları Uluslararası Hukuk ve Uygulama* . İstanbul: Bilgi Üniversitesi .
- Göle, N. (1994). *Modern Mahrem* . İstanbul : Metis.
- Güleç, Y. (2014). Adil Davranışlar Göstermede Din Eğitiminin Rolü (İstanbul Üniversitesi Öğrencileri Örneği). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi.
- Güler, İ. (1997). Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri. *İslami Araştırmalar* , 10 (4), 296-303.
- Güllüoğlu, F. (2003). Kadına Yönelik Şiddete Yasaların Yetersizliği. *Sosyolojik ve Hukuksal Boyutlarıyla Töre Ve Namus Cinayetleri Uluslararası Sempozyumu* (s. 98-101). Diyarbakır: AKADER.
- Gülşeni, M. (2004). *Ahlak-ı Kiram*. İstanbul: İnsan .
- Halis, M. (2001). *Batman'da Kadınlar Ölüyor*. İstanbul: Metis.
- Heise, L. L., Pitanguy, J., & Germain, A. (Dü). (1994). *Violence Against Women: The Hidden Health Burden*. Washington: DC Worl Bank.
- İlkkaracan, P., Gülçür, L., & Arın, C. (1996). *Sıcak Yuva Masalı: Aile İçin Şiddet ve Cinsel Taciz (Kadının İnsan Hakları Projesi)*. İstanbul: Metis.
- International Federation of Gynecology and Obstetrics (FIGO), Female Circumcision: Female Genital Mutilation*. (1992). Mayıs 28, 2012 tarihinde <http://www.who.org> adresinden alındı
- Kadın Kapısı*. (2012). Mayıs 28, 2012 tarihinde <http://www.kadinkapisi.org> adresinden alındı



- Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü (KSGM)*. (2006). Mayıs 15, 2012 tarihinde <http://www.kadininstatusu.gov.tr/saglik.pdf> adresinden alındı
- Karaman, H. (1997). Kadın'ın Şahitliği örtünmesi ve Kamu Görevi. *İslami Araştırmalar* , 10 (4), 271-278.
- Karaman, K. (2003). Şehirleşme Sürecinde Bireysel ve Sosyal İlişkiler : Kayseri Örneği. *Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları* , 18-28.
- Kemp, A., Rawlings, E. İ., & Green, B. L. (1991). Posttraumatik Stress Disorder (PTSD) in Battered Women. 4 (1), 137-148.
- Kiragu, K. (1995). Female Genital Mutilation: A Reproductive Health Concern. *Population Reports Series J* (41).
- Kırbaçoğlu, H. (1997). Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler. *İslami Araştırmalar* , 10 (4), 259-270.
- Kişİ, A. R., & Arslan, E. (2012). Aile ve Sosyal Politikalar Bakanı Fatma Şahin ile Söyleşi. *Din ve Hayat* (15), 68-72.
- Lambert, N. M., & Dollahite, D. C. (2006). How Religiosity Helps Couples Prevent, Resolve and Overcome Marital Conflict. *Family Relations* , 55 (4), 439-449.
- Macready, N. (1996). Female Genital Mutilation Outlawed in United States. *BMJ* , 313 (7065), 1103.
- Maden, A. (1991). Evlenme ve Evlenme Şekilleri. *Türk Aile Ansiklopedisi* (Cilt 2). içinde Ankara: Aile Araştırma Kurumu.
- Meydaneri, Y. (2006). Sosyolojik Açıdan Kadınlarla İlgili Kalıp Yargılar (Kırkkale Örneği).
- Kayseri : Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi .
- Mor Çatı. (2011). (<https://www.morcati.org.tr>, Dü.) *Bülten* , 3 (13).
- Muhsin, A. V. (1997). *Kur'an ve Kadın* . İstanbul: İz.
- Ökten, Ş. (2008). Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Güneydoğu Anadolu Bölgesinin Toplumsal Cinsiyet Düzeni . *Uluslararası Sosyal Araştırmalar* , 2 (8), 302-311.
- Ömek, H. (2013). Kadına Yönelik Şiddet ve Din İlişkinine Sosyolojik Bir Yaklaşım (Ankara'daki Kadın Sığınma Örneği) Yüksek Lisans Tezi. Ankara.
- Öncül, H. (1994). Ve Ribatü'l Bağdadiyye. *Nehir Dergisi* (7-8).

- Önür, H., & Güneş, E. (2008). *Kadınlarla İlgili Uydurma Hadislerin Kadınların Rol Davranışların Üzerine Etkisi: Kütahya İmam Hatip Lisesi örneği*. Ağustos 13, 2015 tarihinde <http://web.firat.edu.tr>. adresinden alındı
- Özsoy, Ö. (2002). Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine-Karı Dövme Olgusu Bağlamında Nisa 34. Ayet Örneği. *İslamiyat* , 5 (1), 111-124.
- Öztürk, E. (2008). *Türkiye'de Aile İçi Şiddet, Kadın Sığınma Evleri ve Din*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Öztürk, M. (2015). *Cahiliye'den İslamiyet'e Kadın*. Ankara : Ankara Okulu .
- Öztürk, M. (2001). Egemen Bir Dini Söylem Olarak Ataerkillik. *İslamiyat* , 4 (4), 111-131.
- R.D.Marsh, & Dallos, R. (2001). Roman Catholic Couples; Wrath and Religion. (40), 343-460.
- Sponville, A. C. (2004). *Büyük Erdemler Risalesi*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Subaşı, N., & Akın, A. (2012). *Kadına Yönelik Şiddet: Nedenleri Ve Sonuçları*. Mayıs 25, 2012 tarihinde <http://www.huksam.hacettepe.edu.tr>. adresinden alındı
- Tezcan, M. (1999). Ülkemizde Töre ve Namus Cinayetleri. *Töre Cinayetleri Panel Bildirileri* (s. 24). Ankara: Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü.
- Tohidi, N. (2004). İslami Feminizm:Tehlikeler ve Ümit Vadeden Umutlar. (İ. Toker, Dü.) *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* , XLV (11), 279-289.
- Topçuoğlu, R. (2006). *Aile İçi Şiddetle Mücadelede Sosyal Çalışma*. Mayıs 30, 2012 tarihinde <http://bianet.org>. adresinden alındı
- Toubla, N. (1994). Female Genital Mutilation And The Responsibility Of Reproductive Health Professionals. *Int J Gynecol Obstet* (46), 127-135.
- Tuksal, H. Ş. (2001). *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Kitabiyat.
- Tusi, N. (2005). *Ahlak-ı Nasırı*. Ankara: Fecr.
- Türk Ceza Kanunu (TCK). (2012). (<http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5237.pdf>).

- Uysal, V. (2001). Günümüz Türk Toplumunda Dinsellik ve Kadın/Erkek Aleyhtarlığı Tutumlar. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (20), 81-114.
- Uysal, V. (2006). *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*. İstanbul : DEM.
- World Health Organization (WHO), Child And Adolescent Health And Development*. (2008).
- Mayıs 25, 2012 tarihinde <http://www.who.int/en/>. adresinden alındı
- World Health Organization (WHO)*. (1996). Mayıs 27, 2012 tarihinde <http://www.who.int/en/>. adresinden alındı
- Yapıcı, A. (2013). *Kimlik, Bilinç ve Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Din ve Kadın*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Yıldız, C. (2003). İntihar Bir Töre Cinayeti mi? *Sosyolojik ve Hukuksal Boyutlarıyla Töre ve Namus Cinayetleri Uluslararası Sempozyumu* (s. 153-158). Diyarbakır: AKADER.

## **During the Period of Adolescence and Youth Violence Against Women a Model Essay of Religious-Moral- Social**

**Citation** / ©-Güleç, Y. (2015). During the Period of Adolescence and Youth Violence Against Women a Model Essay of Religious-Moral- Social, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 15 (2), 123-158.

**Abstract-** *Violence against women can be in various forms in one's life cycle; these can start from infancy, childhood, adolescence, youth, adulthood and may also continue into old age. Firstly this study tackles the types and causes of violence against women between the ages of 10-24. Women have experienced violence during this period, due to psychological and psychiatric factors, the structure of the society, lack of law enforcement, false religious and moral understandings. They may be exposed to psychological, verbal, physical, sexual, social and economic violence. Could religion and religiosity cause directly or indirectly be one of the reasons that trigger violence against women? or could these phenomena have an important role in preventing violence? This article seeks a way to answer these questions. Thus, taking into consideration the causes and consequences of violence, this study offers solutions that are value-based, protective- preventive- educational-based and social-based. The study has been discussed by reviewing the literature with a descriptive method. By means of values and educational-based approach, to be gained true religious and moral values and to be raised awareness of the society has an important place in preventing violence against women. But, it is not to say this problem whose backgrounds are a lot of possible reasons can only be solved by this approach. Politics, bureaucracy, economics, education, religious and moral education, non governmental organizations and institutions and organizations dealing with media should work in interaction. New solutions must be produced together, using the results of positive and negative experiences.*

**Keywords-** *Violence against women, religion and religious, value-based approach, educational-based approach, women's shelter*

# Ceza İnfaz Kurumlarında Sosyalleşme ve İslah İlişkisi

Adem ÇİMEN\*

---

**Atıf / ©-** Çimen, A. (2015). Ceza İnfaz Kurumlarında Sosyalleşme ve İslah İlişkisi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2), 159-188.

**Öz-** Günümüzde teknolojik gelişmeler ve sanayileşme ile birlikte ortaya çıkan 'modernleşme', 'postmodernleşme' ve 'küreselleşme' gibi meta anlatılar toplumların yapı ve fonksiyonlarını etkilemiştir. Bu etkileme toplumu oluşturan bireylerde yoksunluk, yabancılaşma, bireyselleşme gibi problemleri de beraberinde getirerek toplumda geçmişten gelen sosyal problemlerin boyutlarının genişleyerek daha karmaşık hale gelmesine zemin hazırlamıştır. Suç ve suçluluk, günümüz toplumlarında çözüm üretilmesi gereken oldukça ciddi bir problemdir. Bu makale, suça yönelmenin sebeplerinden hareketle, ceza infaz kurumlarında yapılan faaliyetlerin suçluların ıslahına etkilerini vurgularken; diğer taraftan onların ıslahı için yapılması gerekenleri ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu amaçla suçluların yeniden suç işlemelerinin önlenmesi için ceza infaz kurumlarında yapılan faaliyetler ekseninde mahkûmların gözlenmesi ve konu ile ilgili görüşülen hükümlülerin dile getirdiği hususlar değerlendirilmiştir.

**Anahtar sözcükler-** Suç, sosyalleşme, yeniden sosyalleşme, ceza infaz kurumu, ıslah, din

§§§

## 1.Giriş

Günümüz toplumlarında teknolojik gelişmeler ve sanayileşme ile birlikte ortaya çıkan 'modernleşme', 'postmodernleşme' ve 'küreselleşme' gibi meta anlatılar ile açıklanmaya çalışılan olgular, toplumların yapı ve fonksiyonlarını etkileyerek toplumu oluşturan bireylerde yoksunluk, yaban-

---

Makalenin geliş tarihi: 10.05.2015; Yayına kabul tarihi: 09.12.2015

\* Osmaniye Toprakkale Açık Ceza İnfaz Kurumu öğretmeni, e-posta: ademci-men74@gmail.com

çalışma, bireyselleşme gibi problemleri beraberinde getirmiştir. Bu durum, toplumda geçmişten gelen sosyal problemlerin boyutlarının genişleyerek daha karmaşık hale gelmesine zemin hazırlamıştır. Bu problemler arasında en çok ilgi çeken şüphesiz suç olgusudur. İnsanlık tarihi ile birlikte ortaya çıkan suç, günümüzde insanların, devletlerin ve sosyal organizasyonların çözüm üretilmesi gereken en büyük problemidir.

Türk toplumunda suç ve suçluluğun sürekli artması (bkz. Tablo 1) nedeniyle suçluların sosyo-kültürel özellikleri, suç işleme nedenleri, ceza infaz kurumlarında yapılan ıslah faaliyetleri ve bu faaliyetlerin mahkûmlara yansımaları konularında sosyolojik araştırmalar yapılması önemli bir problem olarak güncelliğini korumaktadır. Ülkemizde suçluların muhafazası ve kontrol altında tutulması konusunda çalışmalar yapılırken, bir yandan da suçluların toplumun bir parçası olarak ceza süreleri sonunda dönecekleri sosyal hayata sağlıklı bir şekilde hazırlanmaları için çalışmalar yürütülmektedir. Bu çerçevede ceza infaz kurumlarında bulunan mahkûmların ıslahı amacıyla eğitim-öğretim, sosyal, kültürel, dinî ve sportif faaliyetler yapılmaktadır.

Tablo 1’de görüldüğü üzere Ülkemiz ceza infaz kurumlarında bulunan mahkûm sayıları sürekli artmaktadır: 2005 yılında 55870 olan mahkûm sayısı 2015 yılı Şubat ayında 164461’e ulaşmıştır. Ülkemizdeki ceza infaz kurumlarının toplam kapasitesinin Ocak 2015 tarihi itibarıyla 163129 kişi (08/04/2015, <http://www.cte.adalet.gov.tr>) olduğu göz önünde bulundurulursa; ceza infaz kurumlarında kapasitesinin üzerinde mahkûm bulunduğu ve artma eğiliminin devam ettiği söylenebilir.

Tablo 1. Ceza İnfaz Kurumlarında Yıllara Göre Mahkûm Sayılarında Meydana Gelen Değişmeler

MAHKÛM SAYISI	YILLAR										
	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015/02
	55870	70277	90837	103235	116340	120814	128604	136002	144178	156707	164461

Kaynak: Adalet Bakanlığı Ceza ve Tevkifleri Genel Müdürlüğü İstatistik Bürosu (08/04/2015, <http://www.cte.adalet.gov.tr>)

Adalet Bakanlığı Ceza ve Tevkifleri Genel Müdürlüğü verilerine göre 2015 Şubat ayında Ülkemiz ceza infaz kurumlarında mahkûmların %86.3’ü hükümlülerden oluşurken; %13.7’sini tutuklular oluşturmaktadır.

Kadınlar toplam mahkûm içerisinde %3.6'lık bir dilimi oluştururken; erkekler ise %96.7'lik kısmını oluşturmaktadır (<http://www.cte.adalet.gov.tr>).

Günümüzde suçluluk, suçun nedenleri ve suçluların ıslahı konusunda yapılan araştırmalara, suçluların yeniden suç işlemelerinin engellenmesi için yapılması gerekenlerin de eklendiği ve araştırma çerçevesinin biraz daha genişlediği müşahede edilmektedir. Son dönemde suçlulukla ilgili olarak yapılmış olan araştırmalar arasında Erçetin (2006), Yavuzer (2001), Özdemir (2006), İçli (1993), Kızmaz (2003), (2004), (2005), (2006), (2007), (2010a), (2010b), Kızmaz-Çopuroğlu (2002), İğde (2009), Adalı (2010), Akçalı (2001), Can (2014) ve Şeker'in (2003) araştırmalarını sayılabilir. Ceza infaz kurumlarında yapılan çalışmaların birçoğu suçluluğun açıklanması amacıyla yapılmıştır. Suçluların ıslahına yönelik olarak yapılan araştırmalar son derece azdır. Bununla birlikte yapılan bir kısım araştırmalarda ise mahkûmların sadece dinî yönü ve dindarlık durumları araştırılmıştır. Yapılan bu araştırmalara rağmen suçluluk ve suçun nedenleri ile birlikte özellikle suçluların ıslahı ve yeniden sosyalleşmeleri ile ilgili halen cevaplanması ve öneriler geliştirilmesi gereken birçok konu bulunmaktadır.

Dürüst olmak; ülkesini, insanlarını, devletini sevmek; toplumla uyumlu yaşamak gibi pek çok özellik aslında ailenin, okulun, toplumun vermesi gereken eğitimle ilgilidir. Aileden, okuldan ve çevresinden olumlu davranış biçimleri öğrenmeyen ve sokakta yaşayan bir çocuğun suç işleme riskinin yüksek olduğunu tahmin etmek hiç de zor değildir. Bu nedenle suç işleyen insan, eğitimi eksik insandır (Saldırım, 2006:7). Eğitimi eksik olan insanların bir takım planlı ve programlı süreçler sonucu eksiklerini tamamlamalarına fırsatlar verilmesi gerekmektedir. Ceza infaz kurumlarında bulunan mahkûmların katıldığı ıslah faaliyetlerinin, suçluluktan uzaklaşmalarında, toplum normlarına uygun davranış kalıpları geliştirmelerinde ne derecede etkili olduğunun tespit edilmesi gereklidir.

Bu araştırmanın amacı, bir şekilde suç işleyerek ceza infaz kurumuna giren hükümlü ve tutukluların ceza infaz kurumlarında geçirdikleri süreyi nasıl değerlendirdikleri, yapılan ıslah faaliyetlerinin mahkûmlara yansımaları ve tahliye sonrası sosyal hayata adaptasyonlarının nasıl olabileceği gibi hususları tespit etmeye çalışmaktır.

## 2. Metodoloji

Araştırmaya başlarken Ülkemizde bu alanda yapılan araştırmalarla ilgili literatür taraması yapılmıştır. Ayrıca Adalet Bakanlığı Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü ile Toprakkale Açık Ceza İnfaz Kurumu tarafından oluşturulan istatistikler, faaliyet raporları ve hükümlülerin suç dosyalarından faydalanılmıştır. Araştırma için Adalet Bakanlığı Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğünden yazılı olarak izin alınmıştır.

Mahkûmlara yönelik olarak yapılan ıslah faaliyetlerinin yansımalarını belirlemek amacıyla yapılan bu araştırmanın verileri, Toprakkale Açık Ceza İnfaz Kurumunda ve Osmaniye T Tipi Kapalı Ceza İnfaz Kurumunda bulunan mahkûmlar örneğinden elde edilmiştir. Cezasının bir yıldan fazlasını kapalı ceza infaz kurumunda geçirdikten sonra açık ceza infaz kurumuna gelen veya açık ceza infaz kurumunu hak ettiği halde kapalı ceza infaz kurumunda bulunan ve tahliyesine bir yıldan az süre kalan örneklem grubundaki toplam 63 hükümlü ile derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşmeler, her hükümlü ile yarım saat ile bir buçuk saat arasında bir zamanda gerçekleşmiş olup hükümlülerin sorulan sorulara verdikleri cevapların içeriklerine göre uzayıp kısalmıştır.

Araştırmayı daha güvenilir kılmak için hükümlüler ile bire bir diyalog içerisinde olan ceza infaz kurumunda görev yapan kurum personeli, din derslerini yürütmek üzere görevlendirilen din görevlileri ve diğer eğitim faaliyetlerini yürütmek üzere kuruma gelen görevlilerle görüşmeler yapılmıştır. Araştırmacının ceza infaz kurumu öğretmeni olması ve 15 yıldır ceza infaz kurumlarında yürütülen faaliyetleri organize ederek uygulaması nedeniyle görüşmeler, gözlemler ile desteklenmiş ve uzun zamanda elde edilmiş olan gözlemlere de başvurulmuştur.

## 3. Yeniden Sosyalleşme ve Islah Faaliyetleri

Sosyalleşme, bireyin içinde yaşadığı gruba, topluma, kültüre ve medeniyete özgü duyuş, düşünüş, yapış ve inanış biçimlerini alması ve kendi içinde özdeşleştirmek suretiyle şahsiyetine mal etmesi, içselleştirmesi ve böylece çevresine uyum sağlamasından ibaret olan bir süreçtir. Sosyolojik açıdan bakıldığında, bireyin sosyal çerçevede bir benlik edinmesi, kimlik ve kişilik kazanması, toplumun bir üyesi olması ve hatta bir insan olması ancak sosyalleşme ile mümkün olmaktadır (Kirman, 2004: 209).



Her şeyden önce bir eğitim ve öğretim konusu olan sosyalleşmenin, yeniden sosyalleşme ve dinî sosyalleşme gibi farklı kategorileri de bulunmaktadır. Bu yönüyle sosyalleşme, yalnız yeni doğan bir insanın somut bir toplumda yetiştirilmesi ve geliştirilmesi demek değildir. Aynı zamanda ergenlerin ve yetişkinlerin de sosyal gidişata uyması ve uydurmasıdır. Çocuğun sosyalleşmesi ile ergenin ve yetişkinlerin sosyalleşmeleri veya yeniden sosyalleşmeleri arasında bazı farklar vardır (bkz. Arslan-türk-Amman, 2011:228-229). Bu çerçevede konumuzu ilgilendiren mahkûmların ıslahı, ergenlerin sosyalleşmesi veya yeniden sosyalleştirilmesi içerisinde değerlendirilebilir. Ceza infaz kurumlarında yapılan ıslah faaliyetlerinin en önemli amacı: yetişkin hükümlü ve tutukluların topluma uyumlu hale gelmelerini; yani yeniden sosyalleşmelerini sağlamaktır.

Yavuzer, *Çocuk ve Suç* isimli eserinde 'yeniden eğitim' terimini kullanmıştır. Her ne kadar yeniden sosyalleşme terimini kullanmamış olsa da yeniden eğitim ile "suçlu bireyi sadece anti-sosyal dürtülerden arındırmak değil, aynı zamanda onu anti-sosyal davranışa iten kötü çevresel koşulları ortadan kaldırmak yoluyla gencin topluma uyumunu sağlamaktır" diyerek yeniden sosyalleşmeden bahsetmiş olmaktadır. Yavuzer'e göre, yeniden sosyalleşme evresinde grup terapisi ve rehabilitasyon yöntemlerinden yararlanılması gereklidir (Yavuzer, 2011:249). Ceza infaz kurumlarında yürütülen eğitim-öğretim, sosyal, kültürel, dinî ve sportif faaliyetler, mahkûmların yeniden sosyalleşmelerini sağlamak ve toplum normlarına uygun davranış kalıplarını öğrenmelerini temin etmek amacıyla yapılmaktadır.

Giddens'a göre: ceza infaz kurumlarını özenle kötü yerler haline getirmek, büyük bir ihtimalle potansiyel suçluları caydırmaya yardımcı olabilir; ancak bu durum, ceza infaz kurumlarının ıslah etme amacını oldukça güçleştirmektedir. Buna karşılık, ceza infaz kurumu koşulları iyileştirildikçe, hapsedenlerin caydırıcı etkisi de daha az olacaktır (Giddens, 2008:882). Böyle bir ikilem ile birlikte, 5275 sayılı Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkındaki Kanun'un 3.maddesinde infaz hizmetlerinin temel amacı: "...hükümlünün, *yeniden sosyalleşmesini* teşvik etmek, üretken ve kanunlara, nizamlara ve toplumsal kurallara saygılı, sorumluluk taşıyan bir yaşam biçimine uyumunu kolaylaştırmaktır" şeklinde ifade edilmiştir. İnfazdaki temel amaç içerisinde, mahkûmların ıslahı yani yeniden sosyalleşmesi, önemli bir yere sahiptir.

Ülkemizde 1990'lı yılların sonlarından itibaren yeni yapılan ceza infaz kurumlarına kütüphane, birden fazla derslik, çok amaçlı salon, spor

salonları ve iş atölyeleri yapılarak hükümlülerin ortak yaşam alanları haricinde farklı ortamlarda sosyalleşmeleri ve rehabilite edilmeleri amacıyla imkânlar hazırlanmıştır. Bu doğrultuda eğitim-öğretim, sosyal, kültürel, dinî ve sportif faaliyetler, planlı ve programlı bir şekilde uygulanmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla toplum normlarına aykırı bir davranış sonucunda ceza infaz kurumuna gelen mahkûmların sosyal hayata adaptasyonlarının sağlanmasının yeniden sosyalleştirme sürecinin yaşanması ile mümkün olabileceğinin bir gerçek olarak kabul edildiği söylenebilir.

#### 4. Bulgu ve Yorumlar

##### 4.1. Mahkûmların İşledikleri Suç Türleri

Görüşme yaptığımız mahkûmların işlediği suçlar: şiddet suçları, ekonomik suçlar, mala karşı suçlar ve cinsel suçlar olmak üzere dört kategoride incelenmiştir. Görüşme yapılan hükümlüler içerisinde trafik, çevre ve bilgisayar suçundan cezasını infaz eden bulunmamaktadır. Adam öldürme, yaralama, silahlı tehdit, gasp ve yağma suçları, şiddet suçları içerisinde değerlendirilmiştir. Uyuşturucu veya uyarıcı ticareti yapma veya sağlama, silah ve mermi ticareti yapma, uyuşturucu madde ithal etme, uyuşturucu madde satma ve kullanma suçları ekonomik suçlar içerisinde değerlendirilmiştir. Hırsızlık, mala zarar verme, suç eşyasının satın alınması veya kabul edilmesi mala karşı yapılan suçlar içerisinde değerlendirilmiştir. Çocuğun basit cinsel istismarı, livata suretiyle cinsel saldırı, bir kimseyi fuhşa teşvik etmek veya yaptırmak suçları ise cinsel suç kategorisinde değerlendirilmiştir.

Tablo 2. Türkiye Geneli 02/03/2015 Tarihi İtibarı ile Ceza İnfaz Kurumlarında Suçların Dağılımı

SUÇLAR	n	%
Şiddet Suçları	68487	42.7
Ekonomik Suçlar	40970	25.5
Mala Karşı Suçlar	35663	22.2
Cinsel Suçlar	15375	9.6
TOPLAM	160495	100

Kaynak: Adalet Bakanlığı Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü İstatistik Bürosu (02/12/2015, <http://www.cte.adalet.gov.tr>)

Ülkemiz ceza infaz kurumlarında bulunan mahkûmların işlediği suçlar arasında şiddet suçları %42.7 ile birinci sırada gelmektedir. Bunu %25.5 ile ekonomik suçlar izlemektedir.

Tablo 3. Hükümlülerin İşlediği Suçların Dağılımı

SUÇLAR	n	%
Şiddet Suçları	27	42.8
Ekonomik Suçlar	20	31.6
Mala Karşı Suçlar	12	19.2
Cinsel Suçlar	4	6.4
TOPLAM	63	100

Tablo 3'te görüldüğü üzere şiddet suçları %42.8 ile en önde gelmektedir. Bunu %31.6 ile ekonomik suçlar izlemektedir.

Ceza infaz kurumunda bulunan mahkûmlar içerisinde bir kısmı birden fazla suç işleme neticesinde ceza infaz kurumuna girerek cezasını çekmektedir. Bunlara mükerrer suçlu denilmektedir.

Tablo 4. Mükerrer Suç İşleyen Hükümlülerin Suç Türlerine Göre Dağılımı

SUÇ TÜRÜ	SUÇ İŞLEME SAYISI						TOPLAM	
	2	3	4	5	7	14	n	%
Şiddet	3	1	2	1	-	-	7	31.8
Ekonomik	1	2	1	1	-	-	5	22.8
Mala Karşı	2	1	3	1	1	1	9	40.9
Cinsel	1	-	-	-	-	-	1	4.5
TOPLAM	7	4	6	3	1	1	22	100

Tablo 4'e göre: görüşme yapılan hükümlülerin 22'si mükerrer suç işleyerek ceza infaz kurumuna tekrar gelmiştir. Mükerrer suç işleyen 22 hükümlüden 9'u hırsızlık suçu işlemiştir.

Araştırmamızın verilerine göre suç türleri içerisinde ekonomik suç işleyenlerin eğitim durumlarının daha düşük olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte şiddet suçları işleyenlerin, homojen bir eğitim düzeyi dağılımı dikkati çekmektedir.

## 4.2. Mahkûmların Kişisel Özellikleri

Bu bölümde hükümlülerin cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim ve meslekleri bir değişken olarak ele alınmıştır.

Tablo 5. Görüşme Yapılan Mahkûmların Cinsiyetlerine Göre Dağılımı

CİNSİYET	n	%
Erkek	59	93.7
Kadın	4	6.3
TOPLAM	63	100

Tablo 5'te görüldüğü üzere görüşme yapılan mahkûmların %93.7'si, erkeklerden oluşurken; %6.3'ünü kadınlar oluşturmaktadır. Görüşme bilgilerine göre hükümlülerin %58.7'si bekâr, %38.1'i evli, %3.2'si ise boşanmışlardan oluşmaktadır.

Tablo 6. Hükümlülerin Mesleklerine ve Suç Türlerine Göre Dağılımı

MESLEKLER	SUÇ TÜRÜ									
	Şiddet		Ekonomik		Mala Karşı		Cinsel		TOPLAM	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
Çiftçi	3	4.8	5	7.8	2	3.2	-	0.0	10	15.8
Esnaf	6	9.4	4	6.3	3	4.8	-	0.0	13	20.5
İşçi	10	15.8	3	4.8	2	3.2	-	0.0	15	23.8
Usta Tamirci	1	1.6	3	4.8	3	4.8	1	1.6	8	12.8
Şoför	2	3.2	-	0.0	-	0.0	-	0.0	2	3.2
Garson Barmen	-	0.0	4	6.3	-	0.0	1	1.6	5	7.9
Serbest Meslek	1	1.6	-	0.0	-	0.0	-	0.0	1	1.6
Mesleği Olmayan	1	1.6	-	0.0	1	1.6	2	3.2	4	6.4
Diğer	3	4.8	1	1.6	1	1.6	-	0.0	5	8
TOPLAM	27	42.8	20	31.6	12	19.2	4	6.4	63	100

Tablo 6'da görüldüğü gibi mahkûmların %23.8'ini işçiler oluşturmaktadır. Bunu %20.5 ile esnaf, %15.8 ile çiftçi olanlar izlemektedir.

Tablo 7. Hükümlülerin Suç İşleme Yaşı ve Suç Türlerine Göre Dağılımı

Suç İşleme Yaşı ve Aralığı	SUÇLAR ve SAYILARI									
	Şiddet		Ekonomik		Mala Karşı		Cinsel		TOPLAM	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
16-18	-	0.0	-	0.0	1	1.6	2	3.2	3	4.8
19-21	6	9.5	2	3.2	3	4.8	-	0.0	11	17.5
22-29	13	20.7	4	6.3	4	6.3	2	3.2	23	36.5
30-39	4	6.3	8	12.6	3	4.8	-	0.0	15	23.7
40-49	2	3.2	4	6.3	1	1.6	-	0.0	7	11.1
50-59	2	3.2	2	3.2	-	0.0	-	0.0	4	6.4
TOPLAM	27	42.8	20	31.6	12	19.2	4	6.4	63	100

Tablo 7’de görüldüğü üzere 22-29 yaş aralığında %36.5 ile suçluluğun yoğun olduğu görülmektedir. Suç türlerine baktığımızda hükümlülerin %42.8’inin şiddet suçunu işlediği görülmektedir. Hükümlülerin %82.5’i 16-39 yaş aralığındadır.

### 4.3. Kurum İçi Sosyalleşme Faaliyetleri ve İslaha Etkisi

Ceza infaz kurumlarında yapılan faaliyetler, toplu halde yapılması nedeniyle yoğun bir etkileşim ve iletişim aracı haline gelmektedir. Bu çerçevede yapılan yarışmalar, din dersleri, münazaralar, spor turnuvaları, meslek kursları, sinema izleme, konser, konferans, önemli gün ve hafta kutlamaları vb. faaliyetler etkileşim ve iletişim ortamının oluşmasına birer örnektir. Bu tür faaliyetlerin günümüz dünyasında insanlar arası etkileşim ve kaynaşmaya sebep olduğu ve sosyal bir fonksiyon gördüğü söylenebilir. Sosyalleşme açısından son derece önemli fonksiyonlar gören bu tür etkinliklerin önemine ilk işaret edenlerden biri de Emile Durkheim’dir. O, ilkel toplumların dinî yaşayışı üzerine yapmış olduğu incelemede (Durkheim, 1923), toplu halde yapılan dinî törenlerin, merasimlerin ve şenliklerin insanların bir araya gelmelerine ve aralarındaki sosyal bağların güçlenmesine vesile olduğunu belirtmiştir. O halde ceza infaz kurumlarında yapılan faaliyetlerin mahkûmların sosyalleşmesi açısından önemsenmesi gerektiği söylenebilir.

Bir mahkûmun yaşı, bireysel yetenekleri, yetişme tarzı, içinden geldiği sosyal ve kültürel çevrede kazandıkları, katıldığı faaliyetin amacına ulaşmasında etkilidir (Güngör, 1981:15). Dolayısıyla ceza infaz kurumlarında yürütülen faaliyetlerin, mahkûmların bireysel, sosyal ve kültürel özelliklerini de dikkate alarak planlanmasının önemli olduğunu söyleyebiliriz. Bu bölümde ceza infaz kurumlarında yürütülen eğitim-öğretim, sosyal, kültürel, dinî ve sportif faaliyetlerin neler olduğunu ve mahkûmların ıslahına olan katkılarını açıklamaya çalışacağız.

#### 4.3.1. Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve İslaha Etkisi

Toprakkale Açık Ceza İnfaz Kurumunda yapılan eğitim faaliyetlerini ve bu faaliyetlere katılan mahkûmları okuma-yazma kursları, Açık Öğretim Ortaokulu, Açık Öğretim Lisesi ve Açık Öğretim Fakültesi öğrencileri olarak dört ayrı grupta inceleyebiliriz. Örneklem grubu içerisinde uzaktan eğitim alan ve örgün üniversite okuyan mahkûm bulunmamaktadır. Bu

kapsamda hükümlülerin ceza infaz kurumuna girdiklerindeki öğrenim düzeyleri aşağıya çıkarılmıştır;

Tablo 8. Hükümlülerin Ceza İnfaz Kurumuna Girdiklerinde Öğrenim Düzeylerinin Dağılımı

ÖĞRENİM DÜZEYLERİ	n	%
Okuma-Yazma Bilmeyen	11	17.5
Okuryazar	5	7.8
İlkokul	27	42.9
Ortaokul veya İlköğretim	11	17.5
Lise veya Dengi Okul	7	11.1
MYO Fakülte	2	3.2
TOPLAM	63	100

Tablo 8'e göre: ilkokul mezunu %42.9 ile en yüksek oranı oluştururken, yüksekokul/ fakülte mezunu ise %3.2 ile en düşük suçluluk oranını oluşturmaktadır. Bununla birlikte eğitim düzeyi arttıkça suçluluk oranı azalmaktadır.

Tablo 9. Ceza İnfaz Kurumuna Girdikten Sonra Öğrenim Düzeylerindeki Değişmeler

Ceza İnfaz Kurumuna Gelmeden Önceki Öğrenim Durumu	Ceza İnfaz Kurumundaki Öğrenim Durumu	n	%
Okuma-yazma bilmeyen	Okuryazarlık Kursuna Devam Eden	4	16
Okuma-yazma bilmeyen	Okuryazar	1	4
Okuma-yazma bilmeyen	İlkokul Mezunu	1	4
Okuma-yazma bilmeyen	Açık Öğretim Ortaokulu Mezunu	2	8
Okuryazar	İlkokul Mezunu	2	8
Okuryazar	Açık İlköğretim Okulu Öğrencisi	2	8
İlkokul Mezunu	Açık İlköğretim Okulu Öğrencisi	3	12
İlkokul Mezunu	Açık Öğretim Ortaokulu Mezunu	5	20
İlkokul Mezunu	Açık Öğretim Lisesi Öğrencisi	1	4
Ortaokul/İlköğretim Mezunu	Açık Öğretim Lisesi Öğrencisi	2	8
Önlisans Mezunu	Açık Öğretim Fakültesi Öğrencisi	2	8
TOPLAM		25	100

Tablo 9'a göre: örneklem grubumuzda bulunan 63 mahkûmdan 25'inin eğitim faaliyetlerine katıldığı görülmektedir. Hükümlülerin birçoğunun okuma-yazma bilmeyerek veya okuryazar olarak geldikleri ceza infaz kurumunda daha yüksek bir eğitim düzeyine geçtikleri görülmektedir.

Tablo 10. Ceza İnfaz Kurumuna Girdikten Sonra Öğrenim Düzeylerindeki Değişmeler

CEZA İNFAZ KURUMUNDA ÖĞRENİM DURUMU DEĞİŞİKLİĞİ	n	%
Eğitim Durumunda Değişiklik Olan	25	39.7
Eğitim Durumunda Değişiklik Olmayan	38	60.3
TOPLAM	63	100

Tablo 10'a göre: hükümlülerin %39.7'sinin ceza infaz kurumuna girdikten sonra eğitim-öğretim faaliyetlerine iştirak ettikleri görülmektedir. Bu 25 kişiden 11'i ceza infaz kurumunda bulunduğu süre içerisinde her hangi bir eğitim kurumundan belge almış olup eğitimlerine devam etmeyenlerdir. Bununla birlikte 10 hükümlü ise (bkz. Tablo 9) bir eğitim kurumunda eğitimlerine devam etmektedir.

Ceza infaz kurumlarında okuma-yazma bilmeyenler zorunlu olarak Okuma-Yazma 1.Kademe Kursu'na alınmaktadır. Ancak her okuma-yazma bilmeyen okuma-yazmayı öğrenememektedir. Bununla ilgili olarak okuma-yazma bilmeyen ve kursa katıldığı halde öğrenemeyen mahkûmlar özellikle psikolojik sorunlarını dile getirmişlerdir. Bir kısmı anti depresan ilaç tedavisi gördüklerini, bir kısmı ise anlama güçlüğü çektiğini bu nedenle okuma-yazma öğrenemediklerini ifade etmişlerdir.

Tablo 8'de sayılan eğitim faaliyetlerini, salt eğitim düzeyinde değişme olarak algılamamak gerekir. Bu konuda eğitim faaliyetlerine katılan hükümlülerden Açık Öğretim Ortaokulu öğrencisi 22 yaşındaki M.Ç., ceza infaz kurumuna girmeden önce okuldan kaçmasını ve sonradan eğitime başlamasının pişmanlığını şöyle ifade etmiştir:

*Ceza infaz kurumunda Açık Öğretim Ortaokuluna kayıt oldum. Keşke kuruma ilk geldiğim zaman kayıt olsaydım. Okuldan kaçtığım için bu olaylar başıma geldi. Zamanında okumadığıma, okulumu bitirmediğime çok pişmanım. Ceza infaz kurumuna girdiğimde benimle aynı durumda olan fakat daha önce eğitim faaliyetlerine başlayarak şu an Açık Öğretim Lisesinde okuyan arkadaşları görünce çok pişman oluyorum. Ama yine de halime şükrediyorum.*

Açık Öğretim Ortaokulu mezunu 32 yaşındaki T.A., okuma-yazma öğrenerek ortaokul mezunu olması sonucunda yaşadığı değişimi şöyle ifade etmiştir:

*Ceza infaz kurumuna girdiğimde okuma-yazma bilmiyordum. Önce okuryazarlık belgesi aldım. Sonra II. kademe ilkokul bitirme belgesi aldım. Sonra Açık Öğretim Ortaokulundan mezun oldum. Bu sayede bildiğim birçok konuda bilgi sahibi oldum. Beni ceza infaz kurumuna getiren sebeplerin farkına vardım.*

Açık Öğretim Lisesi öğrencisi 21 yaşındaki E.B. ise eğitim faaliyetlerine katılmasının düşünce ve yaşantısına etkilerini şu şekilde ifade etmiştir:

*Açık Öğretim Ortaokulu diplomasını ceza infaz kurumunda sınavlara katılarak aldım. Şu an Açık Öğretim Lisesine devam ediyorum. Okulumu bitirerek KPSS sınavlarına girmeyi kendime hedef olarak belirledim.*

Bu ifadelerden ceza infaz kurumlarında yürütülen eğitim faaliyetlerinin ıslaha etkisinin göz ardı edilemeyeceğini, onların okuma-yazma ve diğer açık öğretim faaliyetleri sonucunda sadece okuryazar veya bir okul mezunu olmadıklarını görmekteyiz. Mahkûmlar bu tür faaliyetlerle; kültür ve bilgi birikimlerinin arttığını, kitap okuma konusunda önemli bir mesafe kat ettiklerini, hayata bakışlarının değiştiğini ve daha donanımlı hale geldiklerini ifade etmişlerdir. Yukarıda ifade edildiği şekliyle eğitim faaliyetlerine katılma sadece bir eğitim kurumundan diploma alma meselesi değil; aynı zamanda bir takım zararlı faaliyetlerden veya kötü alışkanlıklardan kurtulmanın da bir aracı olmaktadır. Bu konuda eğitim faaliyetlerine katılan hükümlülerden:

Açık Öğretim Ortaokulu öğrencisi 21 yaşındaki İ.K., eğitim faaliyetleri sonucunda düşünce ve yaşantısında meydana gelen değişimi şöyle ifade etmiştir:

*Ceza infaz kurumuna girdiğimde okuryazar idim. 2. Kademe İlkokul Bitirme belgesi aldım ve Açık Öğretim Ortaokuluna kayıt oldum. Şu an sınavlara giriyorum. Bu sayede okumamı geliştirdim. Ceza infaz kurumunda yirminin üzerinde kitap okudum. Hayata bakışım değişti. Birçok kötü alışkanlıktan kurtuldum. Ceza infaz kurumuna girdiğimde madde bağımlısı idim; tedavi gördüm. Şu an hiçbir ilaç kullanmıyorum. Sigara içiyordum sigarayı bıraktım. Uyuşturucu ve sigaradan kurtulmak bana huzur ve mutluluk veriyor.*

Açık Öğretim Ortaokulu öğrencisi 29 yaşındaki M.S., eğitime devam etmenin kendisinde meydana getirdiği değişimi şu şekilde ifade etmiştir:



*Ceza İnfaz Kurumuna girdiğimde ilkokul mezunu idim. Şu an Açık Öğretim Ortaokulundan mezun olmak üzereyim. Bu sayede bilgim ve kültürüm arttı. Daha donanımlı hale geldim. Ceza infaz kurumunda sigarayı bıraktım. Bol bol kitap okuyorum.*

Bu ifadeler, hükümlülerin hayatın gerçekleri konusunda bilinçlendiklerini gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla eğitim-öğretim faaliyetleri; kitap okumaya sevk etme, özgüven kazanarak kendini ifade edebilme, zararlı alışkanlıklardan kurtulma, geleceğe yönelik plan ve programlar yapabilme konusunda vizyon sahibi olabilmelerine basamak olmaktadır. Eğitim-öğretim faaliyetleri ile mahkûmların topluma faydalı bireyler olarak dönebilmelerine imkân hazırlandığı söylenebilir. Bununla birlikte %60.3 oranında mahkûmun bu faaliyetlerden uzak kalmasını mahkûmların ilgisizliği olarak da değerlendirebiliriz.

#### 4.3.2. Mesleki Faaliyetler ve İslaha Etkisi

Ceza infaz kurumlarında mahkûmların bilgi ve becerilerini artırmak, boş zamanlarını faydalı bir işle değerlendirmelerine vesile olmak ve bir meslek sahibi olmalarını sağlamak amacıyla halk eğitim merkezleri, üniversiteler, gönüllü kuruluşlar, meslek odaları vb. kurum ve kuruluşlar ile işbirliği yapılarak meslek kursları açılmaktadır. Kurumlarda meslekî faaliyetler kapsamında mahkûmların, yaparak ve yaşayarak öğrenmelerini temin etmek amacıyla atölyeler de oluşturulmaktadır. Mahkûmlara katıldıkları mesleki faaliyetler sonucunda kurs bitirme sertifikası verilmektedir.

Tablo 11. Mahkûmların Meslek Kurslarına Katılma Durumları

MESLEK KURSLARINA KATILMA DURUMLARI	n	%
Meslek Kurslarına Katılan	30	47.6
Meslek Kurslarına Katılmayan	31	49.2
Cevap Vermeyen	2	3.2
TOPLAM	63	100

Tablo 11'e göre: mahkûmların ceza süresi içerisinde %47.6'sının bir meslek kursuna katıldığı görülmektedir. Bununla birlikte örneklem grubunda bulunan 6 hükümlü katıldığı meslek kursu sonunda aldığı sertifika ile bir işyeri açarak veya bir işyerinde çalışarak geçimini sağlayacağını ifade etmiştir. Ayrıca hükümlülerden katıldığı kursta elde ettiği beceriyi

kendi evinin tamir ve tadilat işlerinde kullanabileceğini ifade edenler de olmuştur.

6 yıl 7 aydır ceza infaz kurumunda bulunan 28 yaşındaki R.B., katıldığı meslek kursunda öğrendiklerini sosyal hayatta uygulayacağını şöyle ifade etmiştir:

*Toprakkale Açık Ceza İnfaz Kurumunda Plastik Boru Tesisatçısı Kursuna katıldım ve kurs bitirme sertifikası aldım. Gerekli malzemeler olduğu takdirde evdeki su arızalarını kendim tamir edebilirim. Bir sıhhi tesisatçının yanında çalışarak geçimimi sağlayabilirim.*

R.B.'nin katıldığı meslek kursunda edindiği bilgi ve beceri ile tahliye sonrası aynı işi devam ettirebileceğini ifade etmesi; kurumlarda yürütülen mesleki faaliyetlerin önemini ortaya koymaktadır.

Ortaokul mezunu, 6 yıl 9 aydır ceza infaz kurumunda bulunan 29 yaşındaki A.T. ise katıldığı meslek kursundan edindiği bilgi ve tecrübeleri şöyle ifade etmiştir:

*Ceza infaz kurumunda kaldığım süre içerisinde katıldığım kuaförlük kursunda saç-sakal tıraşı yapmayı, fön çekmeyi ve diğer kuaförlük hizmetlerini öğrendim. Almanca kursuna katılarak yabancı dilimi geliştirdim. Katıldığım kurslarda diğer odalarda kalan mahkûmlarla tanıştım ve arkadaşlık kurdum. Aynı odadan ve katıldığım faaliyetlerden tanıştığım arkadaşlarla halen mektuplaşıyorum.*

Meslek kurslarında aynı zamanda yoğun bir etkileşim ve iletişim sürecinin yaşandığı, kursiyerler arasında yakın diyalogların geliştiği ve ileriye dönük arkadaşlıkların kurulduğu görüşme yapılan mahkûmların ifadelerine yansımıştır.

İlkokul mezunu, 20 aydır ceza infaz kurumunda bulunan 22 yaşındaki S.Ş., katıldığı meslek kursu ile ilgili düşüncelerini şöyle ifade etmiştir:

*Ceza infaz kurumuna girmeden önce içime kapanık bir insandım. Doğalgaz Tesisatçılığı Kursu'nda Ümit isimli bir arkadaş ile tanıştım. Onunla güzel bir dostluğumuz oldu. Kursta bana göre daha ileri bilgiye ve tecrübeye sahip olduğu için bana yardımcı oluyordu. Daha sonra başka ceza infaz kurumuna gittim. Hala bu arkadaşım ile mektuplaşıyorum. Tahliye olunca da bu arkadaşım ile görüşeceğim.*

2 yıl 1 aydır ceza infaz kurumunda bulunan ve 11 Kardeşi olan C.Ö., katıldığı meslek kurslarında edindiği bilgi, tecrübe ve arkadaşlığı şu şekilde ifade etmiştir:

*Aşçılık ve berberlik kurslarına katıldım. Bu kurslara katılan başka odalardan arkadaşlarım oldu. Bu şekilde edindiğim arkadaşlardan ikisiyle halen görüşüyorum.*

Ceza infaz kurumlarında yürütülen mesleki faaliyetler, mahkûmların sosyalleşmelerine ve tahliye sonrası hayata bakışlarına farklı bir pencere açmaktadır. Bu tür faaliyetlerin, mahkûmların sosyalleşmesine, ceza infaz kurumlarında öğrendikleri bilgi ve becerileri tahliye sonrası değerlendirme düşüncesinin oluşmasına önemli katkısının olduğu söylenebilir.

#### 4.3.3. Sosyal ve Kültürel Faaliyetler ve İslaha Etkisi

Ceza infaz kurumlarında konferans, konser, önemli gün ve hafta kutlamaları, bilgi yarışması, münazara, tiyatro oynanması, sinema izletilmesi, ödül ve belge dağıtım töreni düzenlenmesi vb. sosyal ve kültürel faaliyetler yapılmaktadır. Bu faaliyetler kurum imkânları ile yapılabildiği gibi kurum dışından sivil toplum kuruluşları ile kamu kurum ve kuruluşlarının katkıları ile de yapılabilmektedir.

Tablo 12. Mahkûmların Sosyal ve Kültürel Faaliyetlere Katılma Durumları

FAALİYETLERE KATILMA DURUMU	n	%
Sosyal ve Kültürel Faaliyetlere Katılan	56	88.9
Sosyal ve Kültürel Faaliyetlere Katılmayan	6	9.5
Cevap Vermeyen	1	1.6
TOPLAM	63	100

Tablo 12'e göre: mahkûmların %88.9 ile büyük bir kısmı ceza infaz kurumlarında yapılan sosyal ve kültürel faaliyetlere katıldıklarını ifade etmişlerdir. Bununla birlikte %9.5'i ise hiçbir sosyal ve kültürel faaliyete katılmadığını ifade etmiştir. Faaliyetlere katılmadığını ifade edenlerin genel itibarıyla psikolojik sorunları olan ve başkalarıyla sağlıklı iletişim kuramayan kişiler olduğu görülmüştür. Sosyal ve kültürel faaliyetlere katılan mahkûmlar birçok konuda bilgi sahibi olduklarını, düşüncelerinin ve hayata bakışlarının değiştiğini, insanlarla daha güzel diyaloglar geliştirdiklerini, edindikleri bilgi ve tecrübelerin sosyal hayatta kendilerine yol göstereceğini ifade etmişlerdir.

3 yıl 2 aydır ceza infaz kurumunda bulunan 29 yaşındaki M.S., sosyal ve kültürel faaliyetlerden edindiği bilgileri uygulayacağını şu şekilde ifade etmiştir:

*TEDAŞ görevlilerinin verdiği “enerji tasarrufu” konulu konferansa katıldım. Tahliye sonrası kullandığım televizyon, çamaşır ve bulaşık makinesi vb. elektrikli aletlerin, elektrik harcamaması için işi bittiğinde fişlerini çekeceğim. Bu konferans ile tasarruf yaparak ülke ekonomisine katkıda bulunabileceğimi öğrendim.*

9 yıl 2 aydır ceza infaz kurumunda bulunan T.A., katıldığı sosyal faaliyetlerden edindiği bilgi ve tecrübeleri şu sözlerle ifade etmiştir:

*Uzun süre ceza infaz kurumunda olmam nedeniyle tiyatro, konferans, konser, bilgi yarışması, münazara, önemli gün ve hafta kutlamaları vb. birçok sosyal ve kültürel faaliyete katıldım. Kültür merkezine tiyatro izlemeye gittim. Mahkûm olduğumu unutarak özgürlüğün ne kadar güzel olduğunu hissettim. Osmaniye Belediyesi mehter takımının konseri beni çok duygulandırdı.*

Bazı mahkûmlar ise katıldıkları sosyal ve kültürel faaliyetlerde öğrendikleriyle kötü alışkanlıklardan kurtulduklarını ifade etmişlerdir. Nitekim 6 yıl 3 aydır ceza infaz kurumunda bulunan 23 yaşındaki E.Y., bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

*Bundan üç gün önce “Sigaranın Zararları” konulu konferansa katıldım. Öncesinde zararlarını bildiğim halde bir paketten fazla sigara içiyordum. Üç gündür günlük bir paket sigarayı bitiremiyorum. Sigarayı bırakmak istiyorum.*

4 yıldır ceza infaz kurumunda bulunan 23 yaşındaki İ.K., katıldığı faaliyetler sonucunda düşünce ve yaşantısında meydana gelen değişimi şu şekilde ifade etmiştir:

*Küçük yaşta kötü arkadaşlarım sebebiyle madde bağımlısı oldum. Kapalı ceza infaz kurumunda kaldığım süre içerisinde uyuşturucu ve sigaranın zararları ile ilgili iki defa konferansa katıldım ve eğitici CD’ler izledim. Ceza infaz kurumuna geldiğim ilk günlerde tedavi görerek uyuşturucudan kurtulmuştum. Yaklaşık iki yıl sonra ise sigarayı bıraktım. Bu maddelerden kurtulmak gurur ve mutluluk verici, bir daha bu işlere bulaşmayacağım.*

Bu tür faaliyetlerin, mahkûmların pek çok konuda bilgi sahibi olmalarına, bilinçlenmelerini ve zararlı alışkanlıklardan uzaklaşmalarına önemli etkileri olduğu söylenebilir. 4 yıl 5 aydır ceza infaz kurumunda bulunan 25 yaşındaki M.A.B., ceza infaz kurumunda katıldığı faaliyetlerin etkilerini şu sözlerle ifade etmiştir:

*Dinlediğim radyonun program sunucusu söyleşi yapmak üzere kumrma gelmişti. Tanıdık bir sesi karşımda gördüğümde çok sevindim, kendimi dışarıdaymışım gibi hissettim. Birçok konser, tiyatro, konferans, önemli gün ve hafta kutlaması vb. faaliyete katıldım. Özellikle dışarıdan misafirlerin geldiği programlara katıldığım zaman ‘neden bu işleri yaptım?’, ‘benim burada ne işim vardı?’ gibi soruları kendime çok sordum. Burada bizi kültür merkezine tiyatro izlemek üzere götürdüler. Tahliye olduktan sonra tiyatrolara ve sosyal etkinliklere katılmaya çalışacağım.*

5 yıl 5 aydır ceza infaz kurumunda bulunan 27 yaşındaki M.T., katıldığı sosyal ve kültürel faaliyetlerle ilgili olarak duygu ve düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir:

*Burada bir dernek tarafından düzenlenen ‘Şiir ve Türkü Dinletisi’ programına katıldım. Dışarıda bir konserdeymişim gibi özgür olmanın güzelliklerini bir kez daha anladım. Ramazan ayında bir ilahi grubu tarafından iftar öncesinde yapılan etkinlikte “Hacivat-Karagöz ve Sema Gösterisi” izledim. Dışarıdan gelen misafirlerle beraber iftar yemeği yedik. Bizi mahkûm gibi görmeyerek bizlerle bazı şeyleri paylaşmak üzere buraya gelen insanlar beni çok duygulandırdı.*

Bu şekilde mahkûmlar, ceza infaz kurumlarında yapılan sosyal ve kültürel faaliyetler ile bir araya gelerek, yapılan etkinlikleri takip ederek veya bizzat etkinliklerde rol alarak iyi ve güzel davranışları öğrendiklerini ifade etmişlerdir.

Özellikle kurum dışından gelen katılımcılarla yapılan faaliyetler mahkûmların ıslahına doğrudan etki etmektedir. Sivil toplum kuruluşlarının ceza infaz kurumlarında faaliyetler yürütmesi ve hayata susamış olan insanlara kucak açması takdir edilmesi gereken bir durumdur. Kurum dışından birilerinin veya bir ekibin gelerek mahkûmlarla bir arada olması ve etkinlik yapması mahkûmlar için unutulmayan bir anı olarak kalmakta ve onların hayata tutunmalarına destek olmaktadır. Bununla birlikte, onlara darda kalmış olanlara yardım eli uzatmanın örnek bir davranış olduğunu öğrettiğini söyleyebiliriz.

#### 4.3.4. Kitap Okuma ve Islaha Etkisi

Ceza infaz kurumlarında, mahkûmların okuma alışkanlığı ve rasyonel düşünme becerisi kazanmaları amacıyla kütüphaneler ve kitaplıklar oluşturulmuştur. Ülkemizde bulunan ceza infaz kurumlarının hepsinde kütüphane bulunmakta olup kütüphanelerin güncelliğinin sağlanması amacıyla sürekli kitap temin edilmesi teşvik edilmektedir. Ceza infaz kurumlarında mahkûmların kütüphaneden kitap alarak okumalarının takibi ve kütüphane hizmetlerini yürütmek üzere bir personel görevlendirilmektedir. İmkânlar elverdiği ölçüde mahkûmların kütüphaneden faydalanmaları ve bizzat ziyaret ederek o havayı teneffüs etmeleri sağlanmaktadır.

Okuma, bireysel bir faaliyettir. Ancak okumanın, toplumun olayları daha rasyonel biçimde yönetebilmesini sağlamak gibi toplumsal bir işlevi de vardır. Okuma, sürekli öğrenme ve dolayısıyla zaman içinde doğan gereksinimleri karşılama yöntemlerinin önemlileri arasında yer alır (Odabaş ve diğerleri, 2008:433). Günümüzde okuma, toplumun küçük bir kesiminin ayrıcalığı olmaktan çıkmış, sosyal hayata uyumun önemli şartlarından biri hâline gelmiştir. Gelişen ve dünyaya yön veren toplumlar, okuyan insanların meydana getirdiği toplumlardır (Coşkun, 2002:234-235). Bu çerçevede ceza infaz kurumlarında kütüphanelerin oluşturulması ve mahkûmların okumaya teşvik edilmeleri sosyal hayata uyumlarına önemli katkı sağladığı söylenebilir.

Kitap okuma, insanın bilgi ve becerilerinin artmasına, donanımlı hale gelmesine ve problem çözme yeteneği kazanmasına vesile olmaktadır. Bu manada mahkûmlardan kitap okuyanların hayata bakış açılarının değiştiği, davranış ve düşüncelerinin olumlu yönde geliştiği görülmektedir. Kitap okumakla sadece bilgileri artmıyor, bunun yanında kültürleri, davranışları, insanlarla sağlıklı ilişki kurmaları, tahammül sınırları da değişiyor. Dolayısıyla kitap okuma insanları olgunlaştırıyor diyebiliriz.

Tablo 12. Kitap Okuma Durumuna Göre Hükümlü Sayıları

KİTAP OKUMA DURUMU	n	%
10 Kitaptan Fazla Okuyan	24	38.1
10 Kitaptan Az Okuyan	26	41.2
Hiç Kitap Okumayan	11	17.5
Cevap Vermeyen	2	3.2
TOPLAM	63	100

Tablo 12'ye göre: 10 kitaptan fazla kitap okuyan hükümlü oranı %38.1 iken 10 kitaptan az kitap okuyan %41.2'dir. Kitap okuyanların hepsini dikkate aldığımızda bu oran %79.3'e ulaşmaktadır. Görüşme yaptığımız mahkûmlardan 13 kişi 50'nin üzerinde kitap okuduğunu ifade etmiştir.

Araştırmamızın sonuçlarına göre: açık ceza infaz kurumunda kitap okumaya başlayan az sayıda hükümlü olmakla birlikte hükümlülerin genellikle kapalı ceza infaz kurumunda kitap okuma alışkanlığı kazandıkları görülmüştür.

5 yıl 5 aydır ceza infaz kurumunda bulunan M.T., kitap okumanın kendisine kazandırdıklarını şu şekilde ifade etmiştir:

*Ceza infaz kurumuna girmeden önce kitap okumazdım. Ama şimdi kitap okumayı çok seviyorum. Bu güne kadar 250'nin üzerinde kitap okudum. Bilgi ve kültürüm arttı. Ceza infaz kurumuna girmeden önce hırçın, geçimsiz ve dövüşmeyi seven bir yapım vardı. Şimdi her insanla oturup sohbet edebiliyorum. Başkaları ile yaşadığım problemleri konuşarak çözmeye çalışıyorum.*

İlkokul mezunu 13 yıldır ceza infaz kurumunda bulunan 45 yaşındaki M.G.A., kitap okumasının düşünce ve yaşantısına yansımalarını şu şekilde ifade etmiştir:

*Özellikle kapalı ceza infaz kurumunda çok kitap okudum. Bunlardan bazıları İnce Memet, Bay Pipo, Sefiller, Kansız Giyotin adlı kitaplardır. Kitap okumam sayesinde eğitim ve kültür düzeyim yükseldi. Okuduğum kitaplar sayesinde bir ortamda açılan konu hakkında konuşabiliyor, fikirlerimi savunabiliyorum.*

Görüldüğü gibi mahkûmların birçoğu okuma alışkanlığını kapalı ceza infaz kurumuna geldikleri ilk dönemlerde edindiklerini ve sürekli olarak kitap okuduklarını ifade etmişlerdir. Mahkûmların edindikleri kitap okuma alışkanlığı ile hayatı daha sağlıklı bir şekilde anlamlandırarak buldukları ortamda arkadaşlarına da iyi birer örnek oldukları görülmektedir. Ayrıca ceza infaz kurumlarında yürütülen okuma-yazma kursları ve yaygın eğitim faaliyetlerinin, hükümlülerin kitap okuma alışkanlığı kazanmalarında önemli birer faktör olarak dikkati çektiği ifadelere yansımıştır.

4 yıl 2 aydır ceza infaz kurumunda bulunan C.B., kitap okuma alışkanlığı kazanmanın hayatında büyük değişime neden olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir:

*Ceza infaz kurumunda bugüne kadar yaklaşık 70 kitap okudum. Birçok konuda bilgi sahibi oldum. Ceza infaz kurumuna girmeden önce hiçbir şeyin sonunu düşünmeden hareket ederdim. Ama şimdi bir konu ile ilgili olarak ne yapmam gerektiğine en az beş defa düşünmeden karar vermiyorum.*

Dil, insanlar arasındaki en önemli iletişim aracı olarak insanların ortak duygu ve düşünceler etrafında bir araya gelebilmelerine, bilgi ve birikimlerini birbirlerine aktarmalarına olanak sağlar. Dil becerilerini etkili kullanabilen insanlardan oluşan bir toplumda, kişiler ve kurumlar arasında daha sağlıklı bir iletişim kurulabilir. Bu bakımdan her devletin eğitim sisteminde, insanların dil becerilerini geliştirmek öncelikli eğitsel amaçlar arasında yer alır. Çünkü dil becerileri, sadece okulda değil hayatın her kademesinde ihtiyaç duyulan etkili iletişimin en önemli aracıdır (Özbay akt. Coşkun, 2002:234). Nitekim ceza infaz kurumlarında kitap okuma alışkanlığı kazanan mahkûmların dil becerilerini geliştirerek diğer arkadaşları ve kurum personeli ile daha sağlıklı iletişim kurduklarına şahit olunmuştur.

3 yıl 1 aydır ceza infaz kurumunda bulunan M.B., kitap okumayla elde ettiği beceriyi şu şekilde ifade etmiştir:

*Son iki ay içerisinde 7-8 kitap okudum. Ayrıca Kur'an Kursu'na katıldım, Kur'an-ı Kerim okuyorum. Kitap okumam bana; insanlarla sağlıklı diyalog kurmayı, konuşarak her türlü problemi çözebilmeyi öğretti.*

Ceza infaz kurumunda kaldığı 7 yıl 6 aylık zamanda birçok kazanım elde eden 36 yaşındaki S.P., kitap okuma ile kazandıklarını şu şekilde ifade etmiştir:

*Ceza infaz kurumunda okuma-yazmayı öğrendim ve ilkokul mezunu oldum. Okuma-yazmayı öğrenmem birçok kitap okumama vesile oldu. Bugüne kadar yaklaşık 150'nin üzerinde kitap okumuşumdur. Ailemi ve çocuklarımı ceza infaz kurumunda olduğum sürece yalnızlığa mahkûm ettim. Onları bir daha asla yalnız bırakmayacağım. Çocuklarımı iyi birer fert olarak yetiştirmeye çalışacağım.*

Önceden okuma alışkanlığı olan mahkûmların da ceza infaz kurumunda bu alışkanlıklarını devam ettirdiklerini görmekteyiz. Bu konuda 3 yıldır ceza infaz kurumunda bulunan 27 yaşındaki G.İ.'nin söyledikleri dik-kati çekmektedir:

*Ceza infaz kurumuna girmeden önce gazete okumayı seviyordum. Bu durum ceza infaz kurumunda kitap okuma alışkanlığı kazanmamda*



*etkili oldu. Bugüne kadar ceza infaz kurumunda 30'un üzerinde kitap okudum. Ceza infaz kurumuna gelmeden önce ileriye göremiyordum; plansız yaşıyordum. Artık ayaklarımı daha sağlam basıyor, attığım her adımı hesaplıyorum.*

Ceza infaz kurumlarında kitap okuma alışkanlığı kazanarak bol bol kitap okuyan ve bilinçlenen mahkûmların hemen hepsinin kurumlarda yapılan diğer eğitim-öğretim, sosyal ve kültürel faaliyetlere de katılanlardan oluştuğunu görmekteyiz. Bu kişilerin hayata pozitif bakabilen, kurum personeli ve mahkûm arkadaşları ile uyumlu olan, sağlıklı bir kişilik yapısına sahip olan bireyler olduğu ifadelerine yansımıştır. Ayrıca gözlemlerimiz de bu hususu desteklemektedir.

#### **4.3.5. Dinî Faaliyetler ve İslaha Etkisi**

Ceza infaz kurumlarında 10 Şubat 2011 tarihinde yürürlüğe giren “Adalet Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı Arasında Tutuklu ve Hükümlülerin Dinî ve Ahlakî Gelişimlerini Sağlamaya Yönelik Protokol” çerçevesinde “Din Hizmetleri, Ahlâki Gelişim ve Manevi Rehberlik Faaliyetleri” yürütülmektedir. Protokol çerçevesinde mahkûmlara yönelik olarak din dersi, Kur’an-ı Kerim öğrenme dersi, ayda bir dinî konferans yapılmakta; bireysel görüşme talebinde bulunanlara manevi rehberlik hizmetleri verilmektedir. Toprakkale Açık Ceza İnfaz Kurumunda 1 cezaevi vaizi ve 1 din görevlisi din hizmetlerini yürütmek üzere görevlendirilmiştir. Bu kapsamda isteyen hükümlülere din dersi, Kur’an-ı Kerim okuma dersi ve tüm hükümlülere dinî konferanslar verilmektedir.

Kapalı ceza infaz kurumlarında Din Hizmetleri, Ahlâki Gelişim ve Manevi Rehberlik Faaliyetleri genellikle mahkûmların odalarında yapılmaktadır. Din görevlisi odalara giderek mahkûmlarla sohbet etmekte ve onlara dinî konularda rehberlik yapmaktadır. Bu durumun, daha çok mahkûma ulaşma, sağlıklı bir etkileşim ve iletişim ortamı oluşturarak sıcak bir ortamda derslerin işlenmesi gibi faydalı yönleri bulunmaktadır. Bununla birlikte koğu sayısının fazla olması nedeniyle bir girilen koğua tekrar iki, üç hatta dört haftada bir ancak girilebilmesi gibi problemler de ortaya çıkmaktadır. Dinî faaliyetler ile ilgili görüştüğümüz mahkûmlar iki haftada, üç haftada hatta ayda bir din dersi hocasının koğuşlarına geldiğini, bununla birlikte bazı mahkûmlar ise uzun bir süre din görevlisini görmediğini ifade etmişlerdir. Açık ceza infaz kurumunda ise din derslerine katılan hükümlü-

ler, imkânların daha iyi olduğunu; din dersine, Kur'an-ı Kerim öğrenme dersine ve yapılan dinî konferanslara katıldıklarını ifade etmişlerdir.

Dinî Sosyalleşme: bireyin, içinde yaşadığı toplumun dinî kültür unsurlarını, değerlerini, sembollerini ve modellerini alarak içselleştirmesi, kendi şahsiyetine mal etmesi ve böylece dinî kişiliğinin oluşması sürecidir (Kirman, 2004:64). Bu bakımdan fertler şahsiyetlerini kazanırlarken toplumun dinî değerlerini ve ideallerini ya kabul ederler veya reddederler ya da nötr bir tutum takınabilirler. Kişi sosyalleşme sayesinde grubun inançları, normları, değerleri, modelleri ve ideallerini öğrenir ve şahsiyetinde özdeşleştirir (Akyüz-Çapçioğlu, 2008:339-340). Ceza infaz kurumlarında bulunan mahkûmların da yaptıkları yanlışların farkına vararak dine yönelebileceği ve dinî bir tecrübe yaşayabileceği söylenebilir.

Tablo 14. Ceza İnfaz Kurumunda Dini Faaliyet Türlerine Katılım

DİNÎ EĞİTİMİN TÜRÜ	n	%
Din Dersleri	50	79,4
Dinî Konferanslar	45	71,4
Kur'an-ı Kerim Öğrenme	8	12,7
Hiçbir Dinî Faaliyete Katılmayan	13	20,6
TOPLAM	116	100

Tablo 14'te görüldüğü üzere 50 hükümlü kurumlarda yürütülen din derslerine, 45 hükümlü ise ayda bir yapılan dinî konferanslara defalarca katıldıklarını ifade etmişlerdir. Bununla birlikte din eğitimi alanlardan 8 hükümlü ceza infaz kurumunda Kur'an Kursuna katıldığını belirtmiştir.

Ülkemizde dindarlık ve suç ilişkisi üzerine yapılan araştırmalardan birinde, özellikle uzun süre ceza infaz kurumunda kalan kişilerde dindarlık durumunun yüksek olmasının sebebi olarak dine sığınma ve ilahi bir varlıktan yardım isteme hususunun olabileceği ifade edilmiştir (Can, 2014:101). Mahkûmlar, özellikle ceza infaz kurumuna ilk geldikleri günlerde kendilerini boşlukta hissetmektedirler. Bu dönemde uzun süre kalacaklarını düşündükleri ceza infaz kurumunda sığınacak bir yer ararlar. Mahkûmların yaptıkları eylemden kaynaklı suçluluk duygusundan kurtulmak için dinî ritüellere ve sembollere yöneldikleri gözlenmiştir. Bu yönelmenin bilinçli olmaktan ziyade suçluluk psikolojisinin verdiği bir arayış ile gerçekleştiğini gözlemlerimiz ve görüşmelerde ifade edilen hususlar desteklemektedir.

Ceza infaz kurumlarında yürütülen dinî faaliyetlerin mahkûmlar üzerindeki etkisinin belirlenmesi amacıyla yapılan görüşmelerde 27 Yaşındaki S.T., dinî faaliyetlerde edindiği bilgilerle yaşantısının değiştiğini şu şekilde ifade etmiştir:

*Ceza infaz kurumuna girmeden önce din eğitimi almadım. Burada din derslerine ve dinî konferanslara katıldım. Dua etmeyi bilmezdim; akşam yatarken abdest alıp, yatağıma giriyorum, dua ediyorum. Takvim yapırlarındaki Hadis-i Şerifleri okuyorum. Helalinden, çalışarak alın teri ile kazancın ne demek olduğunu burada öğrendim. "Hindistan'da Dinler ve İnançlar" konulu konferansa katıldım. Böyle bir ülkede yüce bir yaratıcıya imanı esas alan İslam dinini yaşamaktan gurur duydum.*

6 yıl 9 aydır ceza infaz kurumunda bulunan 29 yaşındaki A.T., ceza infaz kurumuna gelmenin hayatında bir dönüm noktası olduğunu şöyle ifade etmiştir:

*Küçük yaşlarda yaz kurslarına katıldım; Kur'an-ı Kerim okumayı, dua ve sureleri öğrendim. İmam Hatip Lisesi orta kısmından mezun oldum. Ceza infaz kurumuna girmeden önce her türlü kötülük düşünüyor ve tereddütsüz yapıyordum. En son barda çalışıyor ve barmenlik yapıyordum. Ceza infaz kurumunda olduğum süre boyunca din dersleri, dinî konferanslara defalarca katıldım. Dinî faaliyetlerden doğruluğu, dürüstlüğü, küfür yapmamayı vb. birçok konuyu öğrendim. Dinî bilgilerimi artırmak için sürekli ilmihal okudum. Allah'ın 99 ismini ezberledim. Günlük zikirler yapıyorum. Allah'a şükürler olsun çok huzurluyum.*

Toprakkale Açık Ceza İnfaz Kurumunda bulunan mescitte namazlar din görevlisi tarafından mahkûmların katılımı ile kılınmaktadır. Görüşme yaptığımız mahkûmlardan bir kısmı, davranış ve tutumlarından dolayı arkadaş olarak benimsediği mahkûmların çoğunlukla mescitte namaz kılmaya özen gösterenler olduğu ve arkadaşlarından sadece namaz kılmaları nedeniyle değil de doğruluk, dürüstlük vb. diğer sosyal yönlerini de benimsemeleri nedeniyle farklı boyutlarda etkilendiklerini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla mahkûmların arkadaşlarında gördükleri güzel davranışlardan etkilenerik onlar gibi olmaya çalışmak istemeleri bir dinî sosyalleşme süreci yaşadıklarını göstermektedir. Ayrıca yapılan görüşmelerde dinî pratikleri yapma oranında da ceza infaz kurumuna girdikten sonra bir artış olduğu mahkûmların ifadelerine yansımıştır.

6 yıl 8 aydır ceza infaz kurumunda bulunan S.T., dinî konularda ne öğrendiyse ceza infaz kurumunda yapılan dinî faaliyetlerden öğrendiğini şu şekilde ifade etmiştir:

*Önceden namaz kılmazdım, namazın nasıl kılındığını da bilmezdim. Şimdi dört haftadır Cuma namazlarımı kılıyorum. Ceza infaz kurumuna girmeden önce Ramazan'da 1-2 gün oruç tutardım, sonra tutmazdım. Ceza infaz kurumuna girdiğimden beri oruçlarımı sürekli tuttum. Kur'an-ı Kerim öğrenmeyi çok istiyorum.*

29 yaşındaki A.T., dinî faaliyetlerin etkisi ile ibadete ceza infaz kurumunda başladığını şu şekilde ifade etmiştir:

*Ceza infaz kurumuna girmeden önce namaz kılmıyordum. Ceza infaz kurumuna girdikten 2 ay sonra 5 vakit namaz kılmaya başladım, halen namazlarımı aksatmadan kılıyorum. Allah'a çok şükrediyorum.*

4 yıl 10 aydır ceza infaz kurumunda bulunan 27 yaşındaki H.İ.Y., kurumlarda yapılan dinî faaliyetlerden edindiği dinî bilgileri uygulamaya çalıştığını şu şekilde ifade etmiştir:

*Kapalı ceza infaz kurumunda din dersi hocası koğuşumuza geliyordu ama çok fazla ilgimi çekmiyordu. Çok büyük hata yaptığımı ve yaptığım hatayı telafi etmem gerektiğini üç yıl sonra ancak anlayabildim. Burada dinî konferanslara ve din derslerine katıldım. Dinin emir ve yasaklarından birçoğunu; yakın akrabaya bakmayı, başkasının hakkını haksız yere yememeyi, doğruluğu, dürüstlüğü, yalan söylememeyi, insanları sevmeyi, anne babaya hürmet etmeyi, onları görüp gözetmeyi öğrendim. İşlediğim suçun dinimizce yasaklandığını, haram olduğunu öğrendim. Aileme kendimi affettirmeye çalışıyorum.*

Bireylerin dinî konularda bilgi sahibi olarak dindarlık durumlarının artması, dinin gereklerini içten gelerek ve isteyerek uygulaması nedeniyle ceza infaz kurumlarında yürütülen dinî faaliyetlerin önemli bir ıslah yöntemi olduğu söylenebilir. Nitekim görüşme yaptığımız mahkûmların birçoğu katıldığı dinî faaliyetler ve aynı odada kaldığı arkadaşlarından helali haramı, doğruluğu, dürüstlüğü, yalan söylememeyi vb. birçok konuyu öğrendiğini ve uygulamaya çalıştığını ifade etmiştir.

Bu ifadelere göre: tutuklanmanın ilk günlerinde suç işlemenin ve ceza infaz kurumunda olmanın verdiği suçluluk psikolojisi ile bir yerlere sığınma ihtiyacı hissetmeleri sonunda mahkûmların dine yönelmelerin arttığı söylenebilir. Din, bu aşamada denkleştiriciler ve telafi ediciler vası-

tası ile hayatı anlamlandırmada ve meşrulaştırmada çıkış yolları sunmakta, suçluluk duygusundan kurtulma isteği ile birlikte mahkûmların düşünce ve yaşantılarında büyük değişimlere kapı aralamaktadır. Tövbe etme, ahiret inancı, rahmet ve merhametin genişliği vb. dinî formların mahkûmların dine yönelmelerine ve dinî tutum ve davranışlarının yoğunlaşmasına vesile olduğu söylenebilir.

#### 4.3.6. Sportif Faaliyetler ve İslaha Etkisi

Mahkûmların beden sağlığını korumaları için ceza infaz kurumlarında spor yapmaları teşvik edilmektedir. Kapalı ceza infaz kurumlarında küçük bir oda ve bahçesinde günlük hayatını geçiren insanlar için spor etkinliği ayrı bir anlam ve önem taşımaktadır. Kurumlarda mahkûmlar için spor yapabilecekleri uygun mekânlar hazırlanarak imkanlar ölçüsünde masa tenisi, satranç, badminton, bocce, squash, voleybol, basketbol, futbol, hentbol vb. spor dallarında faaliyetler yapılmaktadır. Kapalı ceza infaz kurumlarında bu tür faaliyetler bir program çerçevesinde mevcut olan spor salonu veya futbol sahasında sınırlı süreyle yapılırken; mahkûmlar açık ceza infaz kurumlarında bireysel veya bir araya gelerek serbest zamanlarında spor yapabilmektedirler. Hatta bazı zamanlarda kurum personeli ile beraber spor müsabakaları da yapıldığına şahit olunmuştur. Toprakkale Açık Ceza İnfaz Kurumunda mahkûmların spor yapmaları için 1 adet çim futbol sahası, 1 adet voleybol sahası, 2 adet tenis masası bulunmaktadır.

Ceza infaz kurumu gibi toplumda var olan mikro bir yapı içerisinde de sporun bir “sosyalleştirici ajan” olarak uyuma katkıda bulunabilir. Sporun sahip olduğu değerlerin, kuralların, simgelerin bireyler tarafından içselleştirilmesi biyolojik, duygusal ve zihinsel olmak üzere farklı düzeylerde uyumun gerçekleşmesine neden olur. Spora aktif ya da pasif katılım, verili bir mekân ve verili bir zaman diliminde kişilerin ortak sevinç, ortak hüznün ve ortak gereksinim hissetmelerine neden olmaktadır (Akçalı, 2001:13). Nitekim spor faaliyetlerinden arkadaşlık ve dostluklar edinen mahkûmlar olduğu gibi spor faaliyetleri ile birlikte diğer sosyal ve kültürel faaliyetler sayesinde arkadaşlıklar ve dostluklar edindiğini ifade edenler de olmuştur.

Tablo 15. Sportif Faaliyetlere Katılan Mahkûmların Dağılımı

SPORTİF FAALİYETLERE KATILIM	n	%
Sportif Faaliyetlere Katılan	82	53.2
Sportif Faaliyetlere Katılmayan	72	46.8
TOPLAM	154	100

Tablo 15'e göre: Toprakkale Açık Ceza İnfaz Kurumunda bulunan mahkûmların %53.2'si sportif faaliyetlere katılmıştır. Yaşlı ve spor yapamayacak durumda sağlık sorunları olan mahkûmlar düşünülürken de bu sayı hiç de az değildir. Görüşme yaptığımız mahkûmlardan bazıları önceden içine kapanık, insanlarla konuşmayı ve diyalog kurmayı sevmeyen kişiler olduklarını; bununla birlikte katıldıkları spor etkinliklerinde yeni arkadaşlıklar edindiklerini, spor yaparak sağlıklı bir hayat yaşamakla birlikte, yapılan etkinliklerin kendilerini daha iyi bir şekilde ifade etmelerine yardımcı olduğunu ifade etmişlerdir. Bu konuda yaşadığı değişimi ifade eden hükümlülerden;

4 yıl 2 aydır ceza infaz kurumunda bulunan 25 yaşındaki C.B., katıldığı spor faaliyetlerinin kendisinde ne gibi değişiklikler meydana getirdiğini şöyle ifade etmiştir:

*Kapalı ceza infaz kurumunda koşuşlar arası voleybol turnuvasına katıldım. Önceden tanımadığım kişilerle samimi diyaloglar kurarak yeni arkadaşlar edindim. Spor faaliyetleri sağlıklı ve huzurlu olmama katkıda bulundu. Yaptığım spor sayesinde çok rahatlıyorum, enerjimi böyle güzel faaliyetlere harcayarak kendimi zinde hissediyorum.*

4 yıl 5 aydır ceza infaz kurumunda bulunan 25 yaşında Açık Öğretim Lisesi öğrencisi M.A.B., katıldığı spor faaliyetleri ile yaşadığı değişimi şöyle ifade etmiştir:

*Toprakkale Açık Ceza İnfaz Kurumunda düzenlenen çim saha futbol turnuvasına katıldım. Önceden fazla tanımadığım O.K. ve A.S. adlı arkadaşları turnuvada oyuncu olmamız nedeniyle yakından tanıma imkânı buldum. Bu şekilde tanışmam turnuva sonrası güzel bir arkadaşlık kurmama vesile oldu. Bu tür etkinliklerle kendimi daha güzel bir şekilde ifade edebilmeyi öğrendim.*

Ayrıca spor yapan ve spor yapmayı seven hükümlülerin diğer arkadaşlarına önderlik yaparak onlara sporu sevdirdiğini de görmekteyiz. Nitekim lise mezunu, 3 yıl 9 aydır ceza infaz kurumunda bulunan A.R.A., spor faaliyetlerinin mahkûmların kaynaşmasına vesile olduğunu şöyle ifade etmiştir:

*Bir futbol takımında lisanslı olarak 6 yıl futbol oynadım. Üniversiteden gelen takım ile yapılan voleybol ve futbol müsabakalarına oyuncu olarak katıldım. Oynadığım karşılaşmalarda kendimi dışarıda bir maç atmosferinde hissediyordum. Kapalı ceza infaz kurumunda hükümlülere sporun faydaları konusunda bilgilendirmeler yaptım. Bu sayede kaldığım*

*odadakilerin dışında farklı arkadaşlıklar ve dostluklar edindim. Halen görüştüğüm 50-60 civarında arkadaşım var.*

Uzun bir zamanda elde ettiğimiz gözlemlerimize ve görüşme yapılan mahkûmların ifadelerine göre: ceza infaz kurumlarında sporun sosyalleştirme aracı olarak değerlendirildiği ve mahkûmların birlik ve beraberliğine, biz duygusunun gelişmesine, sağlıklı olmalarına, olumsuz tutum ve davranışlar ile stresten uzaklaşmalarına katkıda bulunduğu söylenebilir.

## 5. Sonuç

5275 sayılı Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkındaki Kanun'un 3.maddesinde infaz hizmetlerinin temel amacı: "...hükümlünün, *yeniden sosyalleşmesini teşvik etmek, üretken ve kanunlara, nizamla ve toplumsal kurallara saygılı, sorumluluk taşıyan bir yaşam biçimine uyumunu kolaylaştırmaktır*" şeklinde ifade edilmiştir. İnfazdaki temel amaç içerisinde, suç işleyen bireylerin yeniden sosyalleşmeleri önemli bir yere sahiptir. Ceza infaz kurumlarında mahkûmların ortak yaşam alanları haricinde farklı ortamlarda sosyalleşmeleri ve rehabilite edilmeleri amacıyla eğitim-öğretim, sosyal, kültürel, dinî ve sportif faaliyetleri planlı ve programlı bir şekilde uygulanmaya çalışıldığı görülmüştür.

Ceza infaz kurumlarında yürütülen eğitim-öğretim, sosyal, kültürel, dinî ve sportif faaliyetlerin ıslaha etkisinin ne olduğu ve ne ölçüde mahkûmları etkilediği amacıyla yapılan bu çalışma sonucunda bu faaliyetlerin ciddi etkilerinin olduğu; mahkûmların, katıldığı faaliyetler sayesinde önemli kazanımlar elde ettiği istatistiklere ve görüşmelere yansıyan ifadelerden anlaşılmaktadır. Ancak burada değişim yaşayan mahkûmların bu faaliyetlere katılım oranının genele göre daha düşük bir oranı ifade ettiğini; mahkûmların tamamının bu faaliyetlere katılmadığını unutmamak gerekir. Dolayısıyla bu faaliyetlerin mahkûmların tamamında olumlu etki bıraktığını söylememiz mümkün değilse de pek çoğunu önemli ölçüde etkilediğini de söyleyebiliriz.

Görüşme yaptığımız mahkûmlardan birçoğu, ıslah faaliyetlerine katıldığını ve katıldığı faaliyetler sonucunda düşünce ve davranışlarında olumlu yönde değişim yaşadığını ifade etmiştir. Mahkûmlar, eğitim-öğretim faaliyetleri sonucunda bilgi ve kültür seviyelerinin arttığını, kendilerini rahatlıkla ifade edebilme becerisi kazandıklarını, sosyal, kültürel ve sportif faaliyetler sonucunda bir arada etkileşim ve iletişim içerisinde olmalarının olumlu yönde davranış değişikliklerine katkıda bulunduğunu, aynı etkinlik-

te beraber olmaları neticesinde arkadaşlıklar ve dostluklar kurduklarını ifade etmişlerdir. Ayrıca dinî faaliyetler ile birçok mahkûm nezdinde dinî sosyalleşmenin gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

Tüm bu gerçeklerle birlikte elde edilen istatistikî bilgilere göre, Ülkemizde suç işleme oranlarının ve suçlu sayılarının gün geçtikçe arttığı, insanların %30 civarında mükerrer suç işleyerek tekrar ceza infaz kurumlarına girdiği ve ceza infaz kurumlarının kapasitesinin üzerinde hizmet vermeye çalıştığı görülmüştür. Dolayısıyla mahkûm sayısında meydana gelen artışla birlikte, ıslaha dönük faaliyetlerin etkin ve verimli bir şekilde yapılmasının daha da önem kazandığının bir gerçek olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz.

### Kaynakça

- Adalı, R. (2010) Cezaevi Koşulları ve Mahkûmlar Sivas E Tipi Kapalı Cezaevi Örneği. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. CÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Akçalı, Ö. (2001). Cezaevinde Bulunan Mahkûmların Sosyal Uyum Süreçlerinde Sorun Yeri. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. MÜ Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Mersin.
- Akyüz, N. & Çapcıoğlu, İ. (2008). *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yay.
- Arslantürk, Z., Amman, M.T. (2011). *Sosyoloji Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*. İstanbul: Çamlıca yay.
- Can, G. (2014). Hükümlülerde Dinî Yaşayış: Psikolojik Bir Yaklaşım (Mersin Örneği). Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. ÇÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Coşkun, E. (2002). "Okumanın Hayatımızdaki Yeri ve Okuma Sürecinin Oluşumu". *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi* (TÜBAR), XI, 231-244
- Durkheim, E. (1923). *Dinî Hayatın İptidai Şekilleri* (Çev. H.Cahit). İstanbul: Tanin Mat.
- Erçetin, Ş.Ş. (2006). *Çocuk ve Suç*. Ankara: Hegem Yay.
- Giddens, A. (2008). *Sosyoloji*, Çev. Cemal Güzel. İstanbul: Kırmızı Yay.
- Güngör, E. (1981). "Eğlencenin Sosyal ve Psikolojik Yönü". *Türk Edebiyatı Dergisi* 94, 14-6.
- İçli, T. G. (1993). Türkiye'de Suçlular Sosyal Kültürel ve Ekonomik Özellikleri. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay.
- İğde, İ. (2009). Mahkûmları Suça Yönelten Faktörler ve Din Anlayışları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş.



- Kirman, M. A. (2004). *Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet yay.
- Kızmaz, Z. & Çopuroğlu, C. (2002). "Doğu Anadolu Bölgesi Cezaevlerindeki Adli Hükümlüler Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma". *Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları*, 1, 15-31.
- Kızmaz, Z. (2003). "Ekonomik Yapı ve Suç: Bazı Araştırma Bulguları Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13 (2), 279-304.
- Kızmaz, Z. (2004). "Öğrenim Düzeyi ve Suç: Suç Okul İlişkisi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14 (2), 291-319.
- Kızmaz, Z. (2005). "Gasp Suçunu İşleyenler Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Elazığ E Tipi Cezaevi Örneği". *Sosyoloji Dergisi, Ege Üniversitesi Edebiyat Fak. Yay.* 14, 133-174.
- Kızmaz, Z. (2006). *Cezaevi Müdavimleri: İnatçı Suçlular*. Ankara: Orion Yay.
- Kızmaz, Z. (2007). "Suçluların Farklılık Arzeden Profilleri: Cinayet ve Hırsızlık Suçlarını İşleyenler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma". *İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1(14), 122-160.
- Kızmaz, Z. (2010a). "Din ve Suç: Cezaevinde Hükümlü Bulunan Bazı Suçluların Dindarlık Durumları". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, (16), 27-58.
- Kızmaz, Z. (2010b). "Cezaevine Girme Sıklıklarına Göre Suçlular: Karşılaştırmalı Bir Araştırma" *e-Journal of New World Sciences Academy*. Volume: 5(4), Article Number: 4C0063
- Odabaş, H. & Odabaş, Z.Y. & Polat, C. (2008). "Üniversite Öğrencilerinin Okuma Alışkanlığı". *Bilgi Dünyası*. 9(2): 431-465.
- Özdemir, Ş. (2006). *Cezaevlerinde Din Eğitimi*, İstanbul.
- Saldırım, M. (2006). *Ceza İnfaz Kurumundan Eğitim Kurumuna. Sesleniş Gaz.* Sayı 53, Ankara: Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Şeker, İ. (2003). *Tarım Açık Cezaevleri ve Cezaevi Hükümlülerinin Faaliyetleri Üzerine Bir Araştırma*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. YYÜ Fen Bilimleri Enstitüsü, Van.
- Yavuzer, H. (2001). *Çocuk ve Suç*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

## **Relation Between Socialization and Rehabilitation in Prisons**

**Citation/©-** Çimen, A. (2015). Relation Between Socialization and Rehabilitation in Prisons, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 15 (2), 159-188.

**Abstract-** *Today metanarratives, like modernization, postmodernization and globalization, which came up by means of technological improvements and industrialization, have affected the structure and functions of the societies. This effect has brought along some problems like individualism, alienation and deprivation with the individuals making up the society. And this has led to social problems that came from the past become larger and more complicated. Crime and criminality are today in our societies quite serious problems that should be solved. This article, handling the reasons of the tendency towards crime, While emphasizing the influence of the activities that are done in prison for the rehabilitation of the criminals, it tries to find out what should be done to rehabilitate them. For that purpose, so as to prevent criminals from committing offence again, on the basis of the activities programmed in the prisons, it is considered that prisoners to be monitored and the issues which were mentioned by the criminals who were interviewed in prison will be evaluated.*

**Keywords-** *Crime, socialization, re-socialization, prison, rehabilitation, religion*

# Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadının Özneliği ve Din

Elife YETER\*

---

**Atıf / ©-** Yeter, E. (2015). Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadının Özneliği ve Din, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2), 189-210.

**Öz-** *Toplumsal cinsiyet, bireyin fiziksel cinsiyetinden öte içinde yaşadığı toplumda sosyo-kültürel olarak var edilmiş özel kimliğidir. Bu kavramın oluşmasında temel öncüller kültürün temel yapı taşları olan aile ve yaşanan dini hayattır. Toplumsal cinsiyet tanımı tartışmaları sosyolojik perspektifte makro ve mikro teoriler etrafında tartışılmış, biyolojik cinsiyet ile toplumun öngördüğü toplumsal cinsiyet sınırları netleştirilmeye çalışılmıştır. Dini hayat ve aile bireyin sosyalleşmesinde, kimliğinin oluşmasında kuşkusuz en önemli toplumsal kurumlardır. Bu bağlamda toplumsal cinsiyetin sınırları toplumdan topluma ve kültürden kültüre göre değişiklik göstermektedir. Genelde her iki cinsiyet için bir yaptırıma dönüşen toplumsal cinsiyet anlayışı, spesifik olarak kadınların kendi varlıklarını ispat etme yolunda engellerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Modernizmin ve sekülerleşmenin etkisi ile değişen toplumsal cinsiyet algısı kadını kamusal alana davet etmiştir. Türk- Müslüman toplumunda da kadının mahremi temsil edişi kısmen sona ermiş özneleşme süreci ivme kazanmıştır. İnsan haklarının son derece önem kazandığı evrensel platformda kadın ve kadının özneleşmesi için atılan adımlar toplumsal cinsiyet kavramının değişen yüzünü açıkça göstermekte ortaya konulan istatistik veriler de bunu destekler mahiyettedir.*

**Anahtar sözcükler-** *Toplumsal cinsiyet, kadının özneliği, din, kültür, aile*

§§§

---

Makalenin gelişi 24.10.2015; Yayına kabul tarihi: 09.12.2015

\* Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens. Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Sosyolojisi Yüksek Lisans Öğrencisi, e-posta: elifsu2014@hotmail.com

## 1. Sosyolojik Açıdan Toplumsal Cinsiyet

Sosyolojide aktör analizi yapılırken cinsiyet teriminden ayrı olarak bireyin fiziksel doğal yaradılışının topluma yansıyan kısmı olarak değerlendirilebileceğimiz toplumsal cinsiyet kavramı toplum tarafından oluşturulmuş bir ayrıştırıcı tanımdır. Toplum yapısı gereği bir sistemler ağıdır ve bu sistemler ağı oluşturduğu gereksinimlerine göre aktörün biyolojik farklılıklarını sosyolojik zemine oturtmak için kendi alt sistemlerini var eder. Var edilen bu sistemlerden biri de toplumsal cinsiyet kavramıdır ve toplumdan topluma kültürden kültüre değişim arz etmektedir. İlk olarak 1972 yılında Ann Oakley tarafından kullanılan kavram, kadın ve erkek arasındaki farklılığın biyolojik unsurlar yanında toplumsal ve kültürel olarak oluşturulduğunu, inşa edildiğini ifade eder (Kirman, 2011:328).

Toplumsal cinsiyetin oluşmasında cinsiyetin ve toplumun nerede başlayıp nerede son bulduğu önemli bir husustur. Kadın erkek arasında oluşan farklılıklar sadece fiziksel olarak mı belirlenir yoksa her toplumda var olan sosyal ve kültürel değişimin bu farklılık üzerinde etkisi var mıdır? Bu ve benzeri sorulardan hareket ederek kavramın sınırlarını çizilebilir ve toplumsal cinsiyet kavramına açıklamalar getirilebilir.

İçerik olarak toplumsal cinsiyet kavramı daha kapsayıcı bir kavram olduğu için cinsiyet terimini de kendi sisteminde bizatihi bulundurmaktadır. Toplumda cinsiyetin ilk belirleyici unsuru fiziksel ve biyolojik farklılıklar olarak belirlenmiş daha sonra aktöre verilen roller gereği cinsiyet toplumsallaşmış daha sonra ise örüntü davranışların bir zemine oturtulması ile toplumsal cinsiyet kavramı ortaya çıkmıştır. Güncel araştırmalar da toplumsal sürecin içerisindeki hiyerarşik düzen ve kavramın toplumun dinamikleri ile sürekli olarak değişen bir yapıda olduğu tartışmaları hız kazanmış küreselliğin etkisi de ayrıca sorgulanmaya başlanmıştır.

Toplumsal cinsiyet kavramı sosyolojinin üç ana kuramında farklı yaklaşımlarla incelenmiş farklı şekillerde açıklanmaya çalışılmıştır. Yapısal işlevselci yaklaşıma göre toplumda var olması gereken denge ve uyumun varlığı toplumsal cinsiyet kavramında oluşan farklılıklara bağlıdır. Toplumsal cinsiyet birbirini tamamlayıcı birtakım rollerin şekillenmesini sağlar ve roller aile içinde kadın ve erkeği birleştirir (Başak, 2013: 225).

Çatışmacı kuramın temel özelliği olan toplumun kurumları arasında var olan çatışma toplumsal cinsiyet kavramının izahında da kendini göstermektedir. Zira bu kavram ilk olarak bir eşitsizliği temsil etmekte, bireyi kadın-erkek olarak bir ayrımcılığa sürüklemektedir. Ayrıca erkeğin

kadından hem fiziksel hem de yaptığı filler boyutunda üstün olarak görüldüğünü, bir hiyerarşinin var olduğunu savunan çatışmacı perspektif sosyal çatışmanın ve yabancılaşmanın kurumlardan önce bireyler arasında oluşmuş bir vakia olduğunu savunmuştur. İnsanlar arası ilişkide baskı ve iktidarın, cinsiyet farklılıklarındaki gücün etkisini ve toplumsal cinsiyet argümanlarının bu bağlamdaki vurgusunu eleştirmişlerdir. Çatışmacı perspektifin bu yaklaşımıyla ortaya çıkan kuram ise şüphesiz Feminizm hareketidir.

“Feminizm 18.yüzyılda İngiltere’de doğan, cinsler arası eşitliği kadın haklarının genişletilmesiyle sağlamaya çalışan toplumsal harekettir” (Marshall, 1999:220). Feminizm terimi ilk olarak 1890’larda özellikle kadınlara oy hakkı verilmesi ve kadınların eğitim ve çalışma olanağına sahip olabilmesi için kampanya yürüten kadınlar ve erkekler tarafından kullanılmıştır (Öztürk, 2011). Türk toplumunda 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren görülmeye başlanan feminist fikirler, Cumhuriyetin ilk dönemlerinde uygulanma imkânı bulmuş ve o zaman birçok Batı ülkesinde dahi olamayan haklar kadınlara verilmiştir (Kirman, 2011:114).

Aydınlanmacı düşüncede akıl erkekle, erkek de aşkın âlemlerle özdeşleştirilmektedir (Öztürk, 2011). Aydınlanmacı düşünürlerin bu kadını indirgemeci tavrı bu grubu oluşturan üyeler arasında gün geçtikçe büyüyen bir karşı konumlanmaya neden olmuştur. Avrupa’da var olan baskının hak-özgürlük boyutunda ikincilliğin kadın üzerindeki etkisini değişen kültür ve modernizmle birlikte ortaya çıkan ve bir başkaldırı olarak nitelendirilebileceğimiz “Feminist Hareket” açıkça göstermektedir. Feminizm genel anlamda sosyolojiye eleştirel bakmakta sosyolojinin toplumsal yaşam hakkında yanlı görüşlere sahip olduğunu savunmaktadır. Klasik ana damar sosyolojinin aslında erkek egemen görüşlere sahip olduğunu iddia etmektedir. Burada esas sorgulanmak istenen sosyolojinin değerlerden arınmış bir bilim olup olmadığıdır. İkinci olarak Feminizm hem işlevselci teorisyenleri hem de çatışmacı düşünürlerin görüşlerini eleştirmektedir. Ayrıca feminist kuramlar aileyi ataerkil bir kurum olarak görmekte bu konuda aralarında oldukça önemsiz farklar bulunduğunu iddia etmektedirler. Feministler, işlevselci sosyologları, ailenin tüm üyelerine sağladığı olanakların ya da çıkarlarının eşit olduğunu iddia ettikleri için eleştirirler. Onlara göre bu yaklaşım toplumsal cinsiyet farklılıklarını görmezden gelmektedir.

Feminizm işlevselci yaklaşımın toplumsal cinsiyet farklarına ilişkin görüşlerinde çelişki ve belirsizlik olduğunu iddia etmekte, işlevselcilerin toplumsal cinsiyet rollerini doğal ve değişmez olarak görmelerini sorgula-

maktadırlar. Feministler, Marksist aile görüşlerini de toplumsal cinsiyete kapalı ya da görmezden gelen tutumları yüzünden eleştirmişler Marksistler sadece bir sınıfın diğer sınıf üzerindeki güç mücadelesini sorun edinerek sermaye ve emek üzerinde odaklanarak toplumsal cinsiyeti ihmal etmektedirler. Feministlere göre aile sadece kapitalizmin ihtiyacı olan emeği üreterek onu destekleyen birim olmanın ötesinde ataerkilliği de yeniden üretmeye geçmekten ileriye gidememiş bir birimdir (Sungur, 2014).

Sembolik etkileşimcilik kuramında ise toplumsal cinsiyetin aktörün fiil ve davranışlarındaki etkisinin boyutu analiz edilmiş bireylerin birbiri ile gerçekleştireceği etkileşimdeki yeri ve süreci irdelenmiştir. İnsanların cinsiyetinin yanı sıra sahip oldukları mesleki konumlarının ve gelir durumlarının etkileşim kurmada ne kadar etkili olduğu toplumsal cinsiyet araştırmalarının esasını oluşturmaktadır (Schaefer, 2007:262).

## **2. Toplumsal Cinsiyetin Temel Öncülleri**

Toplumsal cinsiyetin oluşumunda var olan temel öncül biyolojik cinsiyetten öte kültürel faktörlerdir. Erkek ve kadın olarak tanımlanan aktör kendine vaz edilmiş bir takım görev ve sorumluluklarla toplumun ön gördüğü rollerle kimlik sahibi olmuş, fiziksel belirleyicilerden hareketle sosyokültürel bir gerçekliğin içinde yaşamaya başlamıştır.

Toplumsal cinsiyetin oluşumunda kültürel gelişimin etkisi rasyonel bir gerçekliği ifade ederken bu gerçekliği oluşturan öncüller din ve aile kurumlarıdır. Bu kurumların aktör üzerindeki etkisi doğum öncesi başlamakta ve hayatı boyunca da devam etmektedir.

Ayrıca toplumsal cinsiyet kavramının oluşumunda kontrast olarak değerlendirebileceğimiz tarih ve kadın varlığının unutulduğu tarih sahnesi de önemli bir yer teşkil etmektedir. Her toplumun tarihsel bir yazımı ve anlatımı bulunmakta kimi zaman liderler kazandıkları zaferlerle isimlerinden bahsettirirken kimi zaman da çağ kapatıp çağ açan padişahlar gücün ve iktidarın simgesi haline gelmişlerdir. Savaşlar, barışlar, antlaşmalar ve toplumun zaman mefhumu içerisinde aktörle karşılıklı olan etkileşimi ile meydana gelen eylemlerde kadının rolü gizli özne konumundan ileriye geçememiştir. Toplumsal cinsiyetin oluşumunda tarihin yeri hakkında bir açıklama getirecek olursak tarihin yazıldığı evrensel dilin eril olduğu tezin-den hareketle bu durumun sonucu olarak da kadının geçmişin bir öznesi olmaktan ziyade nesnesi olduğu düşüncesine ulaşılabiliriz.

Toplumsal cinsiyet var ettiği her iki cinsiyet kavramı için belli kalıplar oluşturmuş insanın doğumundan ölümüne kadar yaşam boyu devam eden bir süreci temsil etmiştir. Var olan bu süreci çatışmacı perspektiften değerlendirecek olursak ortaya çıkan hiyerarşik düzen iki cins arasında oluşturulan normlar kalıbına ve bir nevi çatışmaya, daha spesifik olarak bakıldığında da erkek egemen bir söyleme dönüşmüştür diyebiliriz. Oluşan bu durum bir anlamda kadın ve erkeğe ait rollerin zamanla nasıl yerleşip kökleştiğini ve kadın ile erkek arasındaki iktidar ilişkilerinin nasıl kadının aleyhine olacak şekilde biçimlendiğini gözler önüne sermiştir (Gürhan, 2010:75).

### 2.1. Din

Sosyolojik olarak dini hayatın toplumsal cinsiyet kavramının oluşumundaki etkisi, bizatihi toplumda meydana getirdiği meşrulaştırıcı kutsal gücü ile kendisini göstermektedir. Cinsiyet ayrımının dinsel kökenleri bağlamında anlam faktörü, kadınları erkeklere göre daha aşağıda konumlandırarak geleneksel rol kalıplarının devamına katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda kadın erkek eşitsizliğine dayalı geleneksel cinsiyet rolleri kutsallaştırılarak kadınlar erkeğe bağımlı hale getirilmişlerdir( Bodur, 2013: 5). Bu gün toplumsal cinsiyet konusundaki araştırmalarda din boyutu neredeyse bağımsız bir alan halini alma noktasına gelmiş bulunmaktadır (Toker, 2012: 741).

Toplumsal bir dinamik olan kutsalın temsili olan dinin yeri ve meşrulaştırıcı gücü rasyonel bir gerçekliktir. Bireyin kimliğinin oluşmasında din, gelenek, kültür ve bu bağlamda var olan kurallar kuşatıcı bir etkiye sahiptir. Sosyal hayatta dinin meşrulaştırıcı gücü daha çok insanlar arası ilişkilerde, kurumsal ve grupsal ilişkilerde kendini göstermektedir ( Berktaş, 2006: 63-64). Din teori ile pratikte farklı yaşamakla birlikte her dönemde insanlar tarafından algılama biçimlerine göre değişmekte, inananların gereksinimlerine göre yine aktör tarafından farklı söylemler geliştirilmektedir.

Toplumdaki toplumsal cinsiyet kalıplarının dinlere göre nasıl farklılaştığı cinsiyetler arası iktidar ilişkilerinin oluşmasına neden olan dini metinlerden hareketle özellikle cinsiyete dayalı ayrımcılığın yansımalarını görmek din ile cinsiyet rolleri ve cinsiyet ayrımcılığı arasındaki ilişkiyi daha da iyi anlaşılabilir olması açısından belli başlı dinlerde var olan toplumsal cinsiyet kalıplarına göz atmak önem arz edecektir (Tunç, 2013: 49).

İlkel dinlerden günümüz dinlerine kadar toplumları etkisi altına alan dinlerin hepsinde kadının yeri ve cinsiyeti, statüsü, rolü belirlenmiştir.

İkel dinlerden totemizmde kadın totem olarak görülürken erkekler her zaman statü olarak kadınlardan üstün görülmüşlerdir. Hinduizm’de kadına karşı yapılan her türlü şiddet, baskı ve aşağılama kutsallık söylemleri ile meşrulaştırılmıştır. Mülkiyet hakkı bulunmayan kadının ideal evlenme yaşı da 8 olarak bilinmektedir. Ayrıca ne tür haksızlığa uğrarsa uğrasın eşinden boşanamaz. Hindistan da ayrıca eşleri ölen kadınların yakıldığı da bilinmektedir. Budizm’de de kadın anlayışı aynı şekildedir. Kadının herhangi bir hakkı bulunmamakta kutsal metinlerde aşağılanmaktadır. Eski Çinlilerde kadın insan bile sayılmaz ona ad takılmazdı. Erkek çocuklar makbul sayılır, kız çocukları “domuz” diye anılırdı (Topaloğlu, 1988: 18). Çin’de uygulanan atalara tapınma kültürü erkek çocuklarla olacağı için günümüzde Çin kız erkek nüfusunda dengesizliğe yol açmıştır. Haberlere de konu olan bu dengesizlik “Sürekli yükselen erkek sayısının kız sayısına oranını kontrol etmek amacıyla, Çin Devlet Sağlık ve Nüfus Planlama Komitesi ve Kamu Güvenliği Bakanlığı gibi kurumlar, 2011 yılından itibaren bebeğin cinsiyetinin gereksiz tespit edilmesi ve bebeğin cinsiyet nedeniyle aldırılmasına karşı özel uygulamalar başlattı. Bu sayede, erkek sayısının kız sayısına oranındaki yükseliş eğilimi ilk derecede kontrol altına alınması” gibi bir takım tedbirler alınmasına neden olmuştur (<http://turkish.cri.cn>, 2015).

Japon dinlerinden Konfüçyanizm’de ise kadının erkeğe saygı duyup boyun eğmesi gerekmektedir. Bir insanın evlenmeden veya erkek çocuk bırakmadan ölmesi büyük günah sayılır. Çünkü erkek evlat, ata ruhlarına ibadeti devam ettirmekle görevlidir.

Hristiyanlıkta 4. yüzyıl kilise vaizlerine göre kadınlar öncelikle Havva’nın çocuklarıydı ve isteyerek ya da istemeyerek doğaları gereği bir erkeği baştan çıkarabilirlerdi. Özellikle 4. yüzyıl vaizi İoannes Hrisostomos kadınları “gerekli bir kötülük” olarak değerlendirmiştir (Hill, 2003: 18). Onlara göre kadın “Vaftiz edildiği, evlendiği ve öldüğü zaman dışarı çıkmalıdır.”

Yahudiliğin kadına bakış açısını ise her sabah yaptıkları “Ezeli İlahımız, kâinatın kralı, beni kadın yaratmadığın için sana hamdolsun” duası açıkça ifade etmektedir (Okiç, 1978:7). Yine Yahudiliğin kutsal metinlerinde geçen “Rab Tanrı kadına “Çocuk doğururken sana çok acı çektireceğim” dedi. “Ağrı çekerek doğum yapacaksın. Kocana istek duyacaksın, seni o yönetecek”. (Tevrat: 2/21-22) Sözleri de kadının toplumdaki yerini gözler önüne sermektedir.



Uygulama itibari ile İslamiyet'in kadın sorununu çözdüğü; ilerici ve devrimci çabalarla kadına ilişkin cahili kabulleri değiştirerek insanlığın yarısını teşkil eden kadın cinsini yeniden insanlığa kazandırdığı, bilinen genellikle de kabul gören bir gerçekliktir (Aktaş, 1991: 252). Bu gerçeklikten hareketle tekst ile kontekstin farklılığının bariz biçimde kendini hissettirdiği ve Türk- İslam sentezinin ortaya koyduğu muhafazakâr ve gelenekçi söylemde kadının hala bir özgürlük ve özne arayışı içinde olduğu sonucuna varabiliriz.

İslam dininde hem Kur'an ayetleri ile hem de hadislerle vurgulanan kadının, nefis olarak aynı fakat dünyada var edilen yaşamda kendine biçilen bir takım roller gereği ki -özellikle annelik- daha duygusal ve bedenen de farklı şekilde yaratıldığı izah edilmiştir. Öncelikle tek nefis yaratan Allah daha sonraki nesilleri de bu nefislerden yaratmıştır. Kadının her şeyden önce insan olduğu ve başta yaşama hakkı olmak üzere birçok temel hakkının bulunduğu bizzat Hz. Muhammed tarafından ifade edilmiştir (İbn Mace, 1986:50). Özellikle değinilmesi gereken konulardan biri de İslam'da kadının ne ilk günah sebebi sayılması ne de diğer dinlerdeki gibi aşağılanması temel hak ve özgürlüğünün elinden alınması gibi bir durum söz konusu olmuştur. Allah İslam dinini kadın ve erkek olarak bir ayırım yapmadan tüm insanlığa indirmiştir. Seçme özgürlüğü bulunmayan cinsiyet, ırk, aile gibi insan hayatında yerinin hiçbir şeyle dolmayacağı insana bizzat kim olduğu bilgisini veren bu özellikler hiçbir zaman tartışma konusu da olmamıştır.

İslam dininin kadına ve özneliğine yaklaşımı ilahi metinlerde açıkça izah edilirken İslam medeniyetinin hüküm sürdüğü coğrafyalarda oluşan temel farklılıklara göre oluşan yorumlar teori ile pratiğin farkının barizliğini yine gözler önüne sermiştir. Zira kadını bir emanet olarak gören İslam dini onu hem varlık olarak hem de annelik görevi dolayısıyla statü olarak yüceltirken bu durumun sosyal hayata yansması oldukça faklı olumsuz bir eksende kendini göstermiştir. Modernizmin İslam ile çatışmasından kendini kurtaramayan Müslüman kadın kendine bir sentez oluşturmuş gelenekçi modern yapısıyla geçmişinden bağını koparmadan gelecekle bütünleşmiştir. Çünkü İslam modernliğin karşısındaki bir şey değil, modern toplum ile baş etmenin bir aracı ve yaşam pusulası olarak işlev görmektedir ( Özbolat, 2015:120). Kültürün de etkisiyle İslam dininin yaşadığı toplumlarda kadın imajı kendine biçilen indirgemeci rolü kabul etmek zorunda kalmış toplumsal cinsiyet bağlamında oluşan hegemonyaya yenik düşmüştür. Küresel değişimden ve özellikle de sekülerleşmeden

(Kirman, 2005) etkilenen İslami yorumlar, kadın üzerinde hararetli tartışmalar yapmışlar geleneksel anlayışları terk ederek kısmen de olsa kadına hak ve özgürlükler vermişlerdir. “Eve” yani mahrem alana kapatılan kadın kamusa alanda kendi varlığını var gücüyle göstermeye çalışırken nesneliliğinden kurtularak öznellik arayışını da sürdürmüştür.

## 2.2. Aile

Toplumun vazgeçilmez unsuru olan aile kurumu şüphesiz bu temel öncüllerin içinde yerini korumakta, aktörün rol ve kimlik kazanımında ilk adımlarını attığı toplumsal gerçekliği temsil etmektedir. Bu bağlamda toplumdaki topluma değişiklik gösteren aile tiplerinin incelenmesi toplumsal cinsiyetin nasıl bir süreç içerisinde değiştiğini, kendi iç dinamiği ile insan doğasının ve toplumun itici gücünün bu kavrama nasıl etki ettiğine ulaştığımız bilgiler ve yapılan değerlendirmeler sonucu ulaşabilmekteyiz.

Toplumlarda var olan aile tiplerinin gelenekten gelen ön kabullerin ve dini metinlerin yeri oldukça önemlidir. İktidar ve güç prensibinden hareketle ortaya çıkan aile tipleri bireylere çeşitli roller ve kimlikler sunmuş, sunulan bu statünün değişmezliğini de din ile meşrulaştırmışlardır. Toplumlarda oluşturulan aile tipleri otorite çeşitlerine göre ataerkil ve anaerkil olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ataerkil aile yapısında mutlak otorite ve güç babanın elindedir. Ailenin diğer üyeleri baba tarafından oluşturulmuş kurallara verilen statüye uymak zorundadır. Ataerkil aile tipi dünyanın pek çok yerinde var olan toplumsal cinsiyetin oluşumunda etkin bir güç ve dinamik bir mekanizma olarak güncelliğini sürdürmektedir. Anaerkil aile tipi mutlak gücün ve otoritenin kadında olduğu mülkiyet hakkının kadından kızına geçtiği genel olarak toplumlarda çok fazla görülmeyen tiptir. Bu araştırmalar sonucunda erkek ve kız çocukların yetiştirilme biçimi gençlik kültürü istihdam kalıpları ve aile ideolojisi alanlarındaki toplumsallaşma süreci gözler önüne serilmiştir.

### 3. Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları ve Kadının Özneleşmesi Önündeki Engeller

Toplumsal cinsiyet tartışmaları daha öncede açıkladığımız gibi farklı kuramsal yaklaşımlarda var olan temel görüşler cihetinde izah edilmeye çalışılmıştır. Tarih sahnesine baktığımızda çok da eski bir kavram olmadığı anlaşılan toplumsal cinsiyet, küreselleşen dünyada teknolojinin ve kültürel şartların da evrilmesi ile oldukça güncel ve çokça yorum getirilen bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kadının özneleşmesinden maksat Touraine'nin deyimiyle özgürlüğe ve insanın kendi yaşamını sorumlu bir biçimde yönetmesi olarak değerlendirilmelidir (Touraine, 2002: 231). Bireyin kişisel olarak yaşamını sürdürebilmesi ve bunu da bilinçli bir biçimde yapabilmesi için kendi özgür alanına sahip olması gerekir. Bu özgürlüğün edinimi tüm toplumlarda cinsiyet bağlamında değil aktör olarak değerlendirilmeli toplumsal cinsiyet gibi ihlali mümkün olmayan kuralların engellediği bir duruma dönüşmemelidir.

Toplumsal cinsiyet tartışmaları genelde kadın algısının değişimi ile özelde ise kadınların kendi varlıklarını ve özelliklerini sorgulamaya başladıkları, cinsiyetleriyle değil cinsellikleriyle mahrem alana çekildiklerini fark etmeleri ve özgürlük bilinçlerinin oluşmasıyla başlamıştır diyebiliriz. Bu bilinçlilik hali ve sorgulayıcı yönüyle kadın kendine biçilen -insani açıdan- sınıfsal farklılığı artık kabul etmeyerek kendi hak ve özgürlüğünü bizatihi kendinin savunması gerektiği sonucuna varmıştır.

Toplumsal cinsiyet rolleri, kadının biyolojik cinsiyetine atfen ona asıl olarak ev içi alanı ve anneliği uygun görmektedir. Toplum içinde adeta kemikleşmiş bir düşünceye dönüşen kadın bedeninin zayıflığı ve annelik konumu kendisini hiyerarşik bir düzlemde ikinci sınıf konumuna getirmiştir. Bu düşünce kadının kendinden menkul ve kendi arzu ve etkinlikleri doğrultusunda hareket eden bir "özne" olmak yerine, kaderi topluluğun kaderine bağlı bir "anne" olarak varlık bulma noktasına getirmektedir. Bu düşünceden hareketle Touraine'in kadınlara yönelttiği soru ve aldığı cevaplar düşüncemizi destekler mahiyettedir. Kadınlardan kendilerini tanımlamaları istenmiş ve ilk cevap olarak "Ben bir kadınıam" yanıtını vermişlerdir. "Ben bir kadınıam" demek şu anlama gelir: "Kadın olarak, kadın olma ve bu simgeye kendi seçtiğim içeriği yükleme hakkına sahibim. Bu seçim benim özgürlüğüm kendimi kendime göre tanımlama ve değerlendirme yeteneğimin kanıtıdır (Touraine, 2007: 44). Luce Irigaray da kadınlara özne ko-

numunun tanınmamasının, erkek özne için görece istikrarlı nesnelere kurulanmasına yol açtığını söyler (aktaran Berktaş, 2006: 131).

Her toplum için kadının özneleşmesi problemi farklılıklar gösterse de küreselleşen dünya ve var olan bilginin evrensel boyuta ulaşarak sınır tanımıyor olması kadınların özgürlük ve hak arama mücadelesinin tüm toplumlarda etkili olmasını sağlamıştır. Oysa toplumsal cinsiyette eşitlik; fırsatları kullanma kaynaklarının ayrılması ve kullanımında hizmetleri elde etmede bireyin cinsiyeti nedeniyle ayrımcılık yapılmamasıdır. Toplumun paradokslarından biri de şüphesiz gerçek ile ideal arasında yaşanan uyumsuzluktur. Kadınların zaman içerisinde toplumda belirlenmiş statülere göre hareket etmeleri beklenmiştir. Kadının hem “rasyonel akla sahip olmayışı”, hem kamusal varlığının sınırlı olması nedeniyle kolektif eyleme katılamayışı, hem de doğaya yakın olmasından dolayı gerçek, içkin bir akılsal yolculuğa çıkmaktan yoksunluğu nedeniyle bir sözleşmenin “ergin” tarafı olmaktan uzak görünmektedir (Lloyd, 1996: 60, 73, 90). Bu düşüncenin yansımaları da kadının özneliğinin sadece bir yansıma olarak kalmasıdır. Hâlbuki insan varlığı ile oluşan özgürlük düşüncesi günümüz açısından son derece önemli bir konu olarak kamusal alanda demokrasi, liberalizm, gibi düşünceler ile vücut bulurken kadın haklarının göz ardı edilmesi ve öznelik tartışmaları evrensel olarak çözüm bulunamamış bir sorunsaldır. Toplumsal cinsiyette eşitlik ilkesi bu göz ardı edilmesi teoride çürütüyor olsa da pratikte etkili olmayan bir suni kurallar bütününden ileriye gidememiştir.

Toplumsal cinsiyet bağlamında dikkat çekilmesi gereken ve her yıl üzerinde çok sayıda eleştiriler yazılan, medyada dâhil evrensel düzlemde ses getiren 8 Mart Dünya Kadınlar Günü, modern kent ve iş yaşamında yeni bir kimlik ile varlık bulan modern kadının ağır trajedisi anısına kutlanmaktadır. New York'ta bir tekstil fabrikasında 8 Mart 1857 tarihinde daha iyi çalışma koşullarına kavuşmanın mücadelesini verirken can veren 129 ‘emekçi kadının’ trajedisi. Kadını bu ve benzeri yaşam trajedilerine mahkûm eden zihniyetin tarihi kökleri oldukça derinlerdedir. Antik felsefeden modern felsefeye, kadim kültürlerden modern kültürlere ve dinlere kadar, kadını aşağılayan eril bir tarihsel söylem hüküm sürmektedir. Otoriter bir dil ile örülmüş olan bu ataerkil söylem, nakıslar, zaaf ve kusurlarla bezeli ‘sorunlu bir kadın imgesi’ üretmiştir. Ontolojisi çarpıtılmış bir insan tasavvuruna dayalı olan söz konusu tarihsel imgeyi Roger Garaudy şu ifadesi ile veciz biçimde ortaya koymuştur: “Altı bin yıllık ataerkil toplum yapısı kadın boyutu yönünden kötürüm kalmıştır” (Kılıç, 2015: 20-5).

Kadın hakları savunusu bağlamında küresel bir plan dâhilinde cinsiyet ayrımcılığını önleme ve toplumsal cinsiyet eşitliğini temin etme amacına matuf olarak geliştirilen feminist kuramlar ve eylem stratejilerine rağmen, ne yazık ki kadınlar, şiddetin en geniş mağdur ve sesi halen yeterince çıkamayan kesimdir. Dünyada giderek artan düzeyde toplum sağlığı sorunu olarak karşımıza çıkan kadına yönelik şiddet olgusu toplumsal, kültürel ve sosyo-psikolojik travmalara yol açmakta bu da gerilim içinde mutsuz yaşayan bir kadın topluluğuna neden olmaktadır. Cinsiyet ayrımcılığına dayalı bir insan hakları ihlali olduğu kabul edilen 'kadına yönelik şiddet', yıkıcı bedensel, sosyal ve ekonomik bilanço olarak ortaya çıkmakta yeni yetişen nesiller açısından son derece önemli tehlikelerin göz ardı edilmesine, geleceğin inşasında temelin güçsüz kalmasına neden olmaktadır.

Günümüz bağlamında cinsel bir obje olarak metalaştırılan, kapitalist liberal ekonomik ve sosyal düzen içerisinde çaresiz bırakılan kadın, nesne olmaktan öteye gidememektedir. Cinsiyetçi bir paradigma ile kadını kamusal alanda cinselliğe mahkûm eden bir rekabet düzeni üretilmiştir. Kadın kimliği, küresel ekonomik düzende erkek egemen kültüre hizmet amacıyla araçsallaştırılmış, modern kent ve iş yaşamının hoyrat erilliği ile mücadele eden 'kadın kimliği' örselenmiştir. Kapitalist düzenin ağır rekabet koşulları altında kamusal alanda var olabilme çabasında olan kadın, kadınsı özelliklerinden feragat etme ve hatta erilleşme tutumlarını benimsemek durumunda kalmıştır.

Modernizm, mahrem alana çekilmiş olan ve özgürlüğü üzerine farklı senaryolar yazılan kadına bir yer belirlemeye çalışmıştır. Kadına uygun görülen yer, modernliğin kıstaslarına uygun olarak oluşturulan unsurlara göre şekil vermekten başka bir eylem olmamıştır. Kadın, siyahla beyaz arasında gri rengiyle arafta kalmıştır. Bir taraftan modern çizgiye ulaşmak diğer taraftan mahremiyetini koruma çabasında kalan kadın özneleşme yolunda hayli çaba göstermek durumunda olmuştur. Batıyı temsil eden modernlik toplumsal cinsiyet algısını kısmen değiştirmiş kadın için maddi değerlerle ortaya koyduğu yeni kurallardan oluşan farklı ama basıkıcı bir düzen yaratmıştır.

Medyanın kadın bedeninin metalaşmasındaki yeri kuşku götürmez bir gerçek olmakla birlikte kadınlara modernizmin de desteğiyle dikte ettiği cinselliği ve bir kalıp olarak var ettiği beden ölçülerini, hayatın tek kıstası olarak sunmakta bir nevi maddeye bağımlı ruhunu varlığını unutan sadece nesne olarak istenildiği şekilde kullanılan araçlara dönüşmesini sağlamış-

tir. Medyada reklam pazarı günümüzde adeta kadın bedeninin basit bir ürün gibi her alanda teşhir edildiği, mütemadiyen cinselliğine vurgu yapıldığı bir oyun sahnesine dönüşmüştür. Var edilen reklam stratejileri kapitalizmin ideolojisinin kadın cinselliği ile bir bedene kavuşması kendi değerlerini yaratmasında bir itici gücü temsil etmektedir.

Soley ve Kurzbart tarafından 1986'da yapılan bir araştırmada, Amerikan iletişim araçlarında cinsel konuların reklamlarda daha sık kullanıldığı, cinselliğin çok belirgin bir biçimde sergilendiği, çıplaklığın giderek arttığı, cinsel beraberlik imajının çoğaldığı saptanmıştır (Barokas, 1994: 130). Bedenin nesneleştirilmiş ve ürünün fetişleştirilmiş hali, bu şekli ile sorgulanmalardan uzaklaştırılıp ve hatta sanatsal görüntüler eşliğinde onaylanarak tüketime sunulmaktadır (Taşkaya, 2009: 120). Bu bağlamda günümüz kadınının en büyük çıkmazı kendisine kendi bedenini bir meta olarak kullanması bilinci medya ve özellikle de reklamlar aracılığı ile suni bir dille dikte edilmekteyken, kadınların öznellik anlayışı maddesel nesnelige doğru hızlı bir şekilde yol almaktadır.

Toplumun değişen yüzü sosyolojik yapısı dini ve kültürel veçhesinin medeniyet ve çağdaşlaşma sürecine girmesiyle toplumsal cinsiyet kavramında da erkek egemen anlayıştan kadın hakları söylemine doğru bir geçiş yaşanmıştır diyebiliriz. Rönesans ile birlikte insanın "mutlak özne" karşı, bireysel özne olarak ayakları üzerinde durmaya başladığı dönemde kadının özneleşme süreci için önemli adımlar atılmıştır. İnsan haklarına dayalı olarak ortaya çıkan demokrasi de kadının özneliği bağlamında elinden alınan pek çok hakkı geri almasına totaliter ve indirgemeci yaklaşımdan kısmen de olsa kendini kurtarmasına yardımcı olmuştur. Daha önce nüfus sayımlarında dahi sayılmayan kadın artık eğitim hakkı, seçilme hakkı, kamusal alanda özgürce var olma hakkına kavuşmuş özne olma yolunda önemli ilerlemeler gerçekleştirmiştir. Avrupa da dinin de etkisiyle ilk günah sayılan kadın günümüz açısından elinde bulundurduğu haklar ve yaşam kalitesi düşünüldüğünde aradığı özgürlüğe bir nebze de olsa kavuşmuş görünmektedir.

Bugün modern kadın kimliği, geleneksel kültürel kodlar ile küresel sosyo-ekonomik düzenin öngördüğü kadın imajları arasında sıkıştırılmış; kadın hakları da cinsel kimlik, kamusal görünürlük ve istihdam meselelerine indirgenen yaklaşımlarla kuşatılmış bulunmaktadır. Bu kuşatmayı ortadan kaldıracak bir bilinçlilik düzeyine ihtiyacımız olduğu gibi aynı zamanda ortaya konulacak çözümlerin stratejisi rasyonel bir zemin üzerine inşa

edilmeli, toplum tarafından oluşan bu söylem yine toplum tarafından bir dönüşüme doğru ilerlemelidir sonucuna varabiliriz.

Gelenekselliğinden kopmadan modernliği kendi sosyal yaşamında baştan yazan Türk-Müslüman kadının özneleşme süreci de var olan engellerden fazlasıyla etkilenmiştir. Mahremin topluma yansması olarak görülen Türk-Müslüman kadını özgürlüğünü elde etmede her dönem belirli ilerlemeler kaydetmiştir diyebiliriz.

#### **4. Türk Toplumunda Toplumsal Cinsiyet Ve Kadının Özneleşmesi**

Türk toplumunda kadın; değişen medeniyetler, kurulan devletler ve var olan sosyal hayatta her zaman varlığını korumuştur diyebiliriz. Özel bir konuma sahip olan Türk- Müslüman kadını mahrem alanı temsil etmiş, annelik görevi ile kutsalla kuşatılmış ayrıca ahlakın da toplumsal cinsiyet nazarında taşıyıcılığını üstlenmiştir.

Osmanlı da kadın imajı ve kadının özneleşmesi bir sorun olmaktan ziyade mahrem alanı ifade eden, dile getirilmeyen bir konu idi. Aile açısından son derece önemli olan kadının rolü ve görevleri kendisine verilen hak ve değer ile de doğru orantılıydı. Bu bağlamda toplumda kadın için oluşturulan kimlik ve statü sorgulanamaz temel değerler, geleneksel söylemler ve dinin yansımalarının da birlikte ortaya koyduğu kurallar çerçevesinde kadın yaşamını sürdürürdü. Kuruluş döneminde konar-göçer bir kültüre sahip Türk toplumunda büyük bir fonksiyona sahip olan kadın yaylaya gidiş ve dönüşlerdeki tüm düzenlemeler ona aittir ( Turan, 1992:82). Osmanlı kuruluş döneminde var olan kadın örgütü Bacıyan-ı Rum teşkilatı ile toplumsal hayatın ayrılmaz bir parçasını oluşturmuşlardır. Anadolu Selçukluları döneminde kurulan bu teşkilat varlığını Osmanlı devletinin ilk yıllarına kadar devam ettirmiştir. Kadınların üretimde ve sosyal hayatta organize olmasını sağlayan bu teşkilatın, Anadolu'daki Ahilik teşkilatının kurucusu olan Ahi Evren'in eşi Fatma Bacı tarafından kurulduğu tahmin edilmektedir( Kurt, 1999: 445). Eğitim alanındaki eksikler giderilmemiş olsa da Osmanlı'da kadının rolü ve yeri gelenekçi bir duruş sergilemektedir.

Batıda modernizmin ortaya çıkmasıyla süreç Osmanlı için de bir vakıya dönüşmüş fert-toplum bazında etkilenmeler zaman içerisinde kendini göstermeye başlamıştır. Osmanlı-Türk modernleşme hareketleri, kadın haklarını esas alarak Müslüman toplumlarla Batı arasındaki karşıtlığı aşmaya çalışmıştır (Göle, 2014:43).

Osmanlı'nın yıkılışı ve Cumhuriyetin ilanıyla kadınlar, yeni toplumda ağırlıklarını hissettirmeye başlamışlardır. Tevhid-i Tedrisat sayesinde laik eğitime geçilmiş ve erkekler ile kadınlar bir arada ve eşit eğitim olanağına kavuşmuştur. Kıyafet Yasası, Medeni Yasa, Seçme-Seçilme Hakkı ve Ceza Yasası ile "cumhuriyet kadını" denilen, modern kadın anlayışı yerleşmiştir. 1950'lerde Mecliste kadınların temsil oranı, 1930'lara oranla düşse de; 1960'ların ortalarından itibaren dünyada baş gösteren gençlik ve bununla örtüşen kadın hareketleri, etkisini Türkiye'ye de taşımıştır. 1980'li yıllarda ise, gerek Türkiye'de gerekse dünyada feminizm büyük aşama kaydetmiş; birbiri ardına konferanslar düzenlenmiş, yayınlar yapılmış ve uluslararası toplantılar organize edilmiştir (Tanilli, 2010: 133).

Eğitim alanında, siyaset sahnesinde, kamusal alanda hala var olma çabası içerisinde olan Müslüman kadın, kendi kimliğini oluşturma da bazı yaptırımlarla her dönem kısıtlanmış, geçmiş ile gelecek inanç ile modernizm arasında gelgitler yaşamak zorunda kalmıştır. Kemalist feminizm ile kamusal görünürlüğünü kısmen de olsa elde eden Müslüman kadın çağdaş dönüşüm noktasında yaşanan tüm gerilimlere rağmen "mahrem" ortamından çıkarak sosyal hayatta varlığını sürdürmek için elinden geleni yapmıştır. Yapılan her devrim bir "ideal erkek" tasviri yaparken Kemalist devrim, Batılı görüntü ve yaşam biçimine sahip yeni toplum rolleri ve kamusal görünürlükleriyle kadın figürlerinin temsili ve idealizasyonu yoluna gitmiştir (Göle, 2013: 24). Türkiye'de "kadın olarak doğan" kadınlarımız; özellikle Cumhuriyet dönemiyle özneleşme sürecine girmiştir. Fakat bu özneleşme sürecinde de ortaya çıkan bir takım engeller sebebiyle aktif hale gelemeyen öznellik var olmadan öteye geçememiştir. Zira Türk modernleşmesi kadının kamusal alandaki varlığına dair tasarımı, "sadece orada bulunmay" yeterli bir hedef olarak çizmiştir. Kadının toplumsal, siyasal, kadınlık hallerine dair talepleri değişik stratejilerle bertaraf edilmiş, etkisizleştirilmiştir (Durna, 2008: 80).

Kadınlar da, başlangıç itibarıyla, "medeniyetin taşıyıcı bedenleri" olarak algılanmışlar (Kadioğlu, 1999: 108). 20. yüzyılın Türk kadını ise, Cumhuriyet döneminden, bugünlere gelene dek ve günümüzde de çok çeşitli sorunlarla, tepkilerle ve olumsuzluklarla karşılaşmaya devam etmektedir. Cinsel bir obje olarak görülmekte töre ve geleneklerle şiddete maruz bırakılmakta; hapsedilip öldürülmekte ve nihayet siyasal bir nesne biçiminde algılanmaktadır. Bu yüzden ülkemizde kadının özneleşme süreci elbette, kimileri tarafından karşı çıkılıp, yadırganacak öğelerle dolup taşmaktadır (Bulunmaz, 2008). Tüm bu negatif düşünce ve eylemlere



rağmen Müslüman-Türk kadını özneliğini elde etme yolunda bir hayli yol kat etmiş toplum tarafından örülen toplumsal cinsiyet duvarlarını vazgeçmeyen dirençli ruhuyla yıkmayı başarmıştır.

Çalışma alanındaki kamusal görünürlüğünden hareketle kadın varlığına dair bir mesafenin kat dildiği görülmekle birlikte, henüz bu mesafenin çok yetersiz olduğu kabul edilmelidir. Kat edilen mesafenin çok hızlı ve uzun olmamasına karşın özellikle mahrem alanın tek temsili olan kadın, günümüz Türkiye'sinde geleneklerden bağını koparmadan türban eklentisiyle çağdaş zaman argümanlarının tüm kapıları aralamakta, var olan eski zihniyetlere karşı toplumun her alanında kendini göstermeye çalışmaktadır. Müslüman-Türk kadınının geçmişi ile geleceği birbirinden koparmama kaygısı kendini çift yönlü bir strateji olarak ortaya koymuştur. Modernizmin baskısına ve dikte ettiği yeni nesneliğe rağmen Müslüman kadın aktörler, toplumda geleneğinden tamamen vazgeçmeden şimdiki yeni bir bağ ile geçmişe eklenmişler özneleşme arayışlarını "türban" ile temellendirmişlerdir. Bir simge, bir duruş, bir karaktere dönüşen türban, topluma kadının kadın olarak verdiği bir mesaj olarak anlam kazanmıştır. Bu mesaj hem özgürlük, hem cinsiyet, hem de özneleşme adına Müslüman kadının evrensel olarak ortaya koyduğu açık ve kabul edilmiş bir realiteye dönüşmüştür. Tesettür, dindar kadınlar için, kadınlar ve erkekler arasında toplumsal alanda görünürlükte eşitlenmenin işareti haline gelmektedir ( Özboilat, 2015:124).

Kadının özneleşmesi yolunda ciddi bir adım olarak ifade edebileceğimiz önemli hususlardan biri de sivil toplum örgütlerinin içerisinde kadının kendine yer bulması ve bu doğrultuda özneleşme çabasını kamuya sözlü ve yazılı bir şekilde çeşitli faaliyetlerde bulunarak duyurmaya başlamasıdır. Eğitimden siyasete, istihdam konularından toplumsal cinsiyete ve özellikle ailevi problemlerin çözümlenmesinde artık bir kurtarıcı beklemek yerine kendi hakkını kendi savunmaya akademik ve bilimsel çalışmalarla da bu durumu destekleyerek adeta özneliğini küresel ölçekte ilan etmektedir. Birlikte hareket etmenin çok önemli olduğunu bilen, haklarını arayan, seslerini duyurmak isteyen kadınlar çok çeşitli örgütlenmeler meydana getirmişlerdir. Genelde kadın ve kadın haklarını savunan bu sivil toplum kuruluşları olabildiğince aktif çalışmakta kendi öznellikleri için her türlü çabayı göstermektedirler.

Önüne çıkan tüm olumsuzluklara rağmen kendi varlığını toplumda bir cinsten öte insan olarak ortaya koymaya çabalayan Türk-Müslüman kadınının başarısı istatistiksel olarak da kendini göstermektedir. Eğitim

alanından siyaset sahnesine, ekonomik platformdan uluslararası ilişkiler düzlemine kendine ait rolleri ve kimliği üstlenen kadın özneliğini özellikle trafikte yoğunlaşan nüfusuyla elde etmiş görünmektedir.

Türkiye’de 2013 yılında 25 ve daha yukarı yaşta olan ve okuma yazma bilmeyen toplam nüfus oranı %5,7 iken bu oran erkeklerde %1,9, kadınlarda %9,4’tür. Lise ve dengi okul mezunu olan 25 ve daha yukarı yaştakilerin toplam nüfus içindeki oranı %18,2 iken bu oran erkeklerde %22,2, kadınlarda %14,4’tür. Yüksekokul veya fakülte mezunu olan toplam nüfus oranı %12,9 olup bu oran erkeklerde %15,1 kadınlarda ise %10,7’dir (TÜİK, 2013).

Tablo: Okuma-Yazma Durumu ve Cinsiyete Göre Nüfus (6+ Yaş) 2014 Türkiye

Okuma-Yazma Durumu	Kadın	Erkek	Toplam
Okuma-Yazma Bilmeyen	2.208.336	454.760	2.663.096
Okuma-Yazma Bilen	32.098.958	33.967.372	66.066.330
Bilinmeyen	472.278	456.027	928.305
<b>Toplam</b>	<b>34.779.572</b>	<b>34.878.159</b>	<b>69.657.731</b>

Kaynak: TÜİK Ulusal Eğitim İstatistikleri Veri Tabanı 2014 Sonuçları

Bitirilen eğitim düzeyi	Kadın	Erkek	Toplam
Okuma yazma bilmeyen	2.208.336	454.760	2.663.096
Okuma yazma bilen fakat bir okul bitirmeyen	5.107.529	3.812.082	8.919.611
İlkokul mezunu	10.849.690	8.862.205	19.711.895
İlköğretim mezunu	4.641.034	6.049.410	10.690.444
Ortaokul veya dengi okul mezunu	2.556.852	3.397.197	5.954.049
Lise veya dengi okul mezunu	5.334.164	7.268.758	12.602.922
Yüksekokul veya fakülte mezunu	3.306.335	4.140.934	7.447.269
Yüksek lisans mezunu	239.834	339.896	579.730
Doktora mezunu	63.520	96.890	160.410
Bilinmeyen	472.278	456.027	928.305
<b>Toplam</b>	<b>34.779.572</b>	<b>34.878.159</b>	<b>69.657.731</b>

Kaynak: TÜİK ADNKS Eğitim, Kültür ve Spor Veritabanı 2014 Sonuçları

TÜİK sonuçlarından hareketle kadınların eğitim alanındaki oranları kat edilen ilerlemeyi gözler önüne sermekte ve Türk toplumundaki toplumsal cinsiyet algısının değiştiğine kanıt olmaktadır. Kadınların aldığı eğitimle doğru orantılı olarak siyasi hayata katılımı artmakta, istihdam oranı yükselmekte sosyal hayat perspektifi de evrensel olarak değişim göstermektedir.

Türkiye Büyük Millet Meclisi'ndeki kadın milletvekili oranı 1935 yılında %4,5 iken, 79 yıl sonra bu oran %14,4'e yükseldi. Türkiye'de 2014 yılında toplam bakan sayısı 25 olup kadın bakan sayısı 1'dir (TÜİK). Oranların miktarı halen kadının siyasi alanda yeterince söz sahibi olmadığını gösterse de önceki yıllardan günümüze yavaş da olsa bir ilerleme kaydedilmiştir.

Kadınların siyasal karar mekanizmalarında eksik temsili, demokrasinin anlamına uygun bir biçimde çalışmasına imkan bırakmadığı gibi, "yönetime katılma" konusunda da, cinsler arası eşitsizlik sorununu da gündeme getirmektedir. Ayrıca kadınların siyasal karar mekanizmalarında eksik temsilin bir başka olumsuz sonucu da, statüleri konusundadır. Zira kadının yer almadığı karar mekanizmalarında kadın sorunlarına duyarlılık yeterince oluşmamakta; bu sorunların yeterince bilincine varılamamakta ve dolayısıyla kadının statüsünü yükseltecek çözümlere ulaşılamamaktadır. Bu sorunların çözülmesi, kadının siyasi hayatta çok daha aktif olmasını gerektirmektedir.

Türkiye'de 2004 yılında kadınların işgücüne katılma oranı %23,3 iken, 2009 yılında %26'ya ve 2014 yılında ise %30,3'e yükselmiştir. Ayrıca, 2004 yılında %20,8 olan kadın istihdamı, 2009 yılında %22,3'e, 2014 yılında ise %26,7'ye yükselmiştir (<http://kadininstatusu.aile.gov.tr/>). Eğitimli kadın çalışma hayatında da kendini göstermekte kendine biçilen rollerin kalıplarını aşarak evin dışındaki ekonomik hayatta da var olduğunu açıkça ispat etmektedir. Kadınların işgücüne katılımı ve istihdamı, sürdürülebilir kalkınmanın önemli bir unsurudur. Ülkemizde kadınların işgücü piyasalarında yer alımlarına ilişkin istatistikler dikkate alındığında rakamların halen istenilen düzeyde olmadığı, ancak önemli gelişmelerin kaydedildiği açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Kanunlardaki eşitlikçi yapıya rağmen, kadının niteliksel gelişimini, işgücü piyasasına girişini ve işgücü piyasasında devamlılığını sağlayacak mekanizmaların yetersiz oluşu, kadınların işgücüne katılımının düşüklüğünün önemli nedenlerinden biridir ve Türkiye'de kadın istihdamı temel sorun alanlarından biri olarak varlığını sürdürmektedir. (<http://kadininstatusu.aile.gov.tr/> 06.12.2015)

Emniyet Genel Müdürlüğü'nün verilerinden derlediği bilgiye göre, erkek sürücülerin çoğunlukta bulunduğu trafikte kadın sürücülerin sayısı artmaya başladı. Trafikte araç kullanan kadınların sayısı, 2014'te 5 milyon 917 bin 309 olarak gerçekleşti. Buna göre, 2005-2014 yılları arasında kadın sürücü sayısında yaklaşık iki kat artış sağlandı (<http://www.aa.com.tr> 25.05.2015). Kamusal alanda kısmen de olsa özgürlüğüne kavuşan kadın

sosyal hayatın getirdiği tüm yükümlülükleri yerine getirmeye çalışırken erkeklere sunulan hizmetlerden aslında kendinin de istifade edebileceğini, trafikte yaşanan tüm olumsuzluklara rağmen farkına varmış ve bu hakkı sonuna kadar da kullanmıştır.

“Türkiye İstatistik Kurumu, Türkiye’de toplum içerisinde kadın ve erkek arasındaki farklılıkların ortaya konulması, toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması, kadının toplum içindeki yerinin belirlenmesi ve sosyo-ekonomik kalkınma içinde kadının katkısının güçlendirilmesi amacıyla ulusal ve uluslararası politikaların üretilmesi, geliştirilmesi ve değerlendirilmesi için gerekli olan güvenilir ve güncel istatistikleri üretmektedir. Bu kapsamda, ilk olarak 1995 yılında “1927-1992 Kadın İstatistikleri” adlı yayın çıkarılmıştır. 2008 yılından itibaren ise gerek kurumun mevcut araştırmalarından gerekse çeşitli kamu kurum ve kuruluşları ile üniversitelerden derlenen veriler ile oluşturulan “İstatistiklerle Kadın” adlı yayın çıkarılmış olup, bu konudaki istatistikler “Toplumsal Cinsiyet İstatistikleri Veri Seti” başlığıyla TÜİK web sayfasında yayımlanmaktadır” (TÜİK, 2014: 3).

Kadının küresel ekonomiye olacak pozitif etkisinin farkına varılması da kadına yönelik istihdam oranının artırılmasına bu alanda ülkelerin bir araya gelerek önemli organizasyonlar düzenlemesine sebep olmuştur. Zira küresel ekonomik krize çare üretmeye çalışan ekonomistler toplumsal cinsiyetin paradigmalarını aşmışlar kadını iş sahasına çıkarma fikri ile kadının özneliğinin sadece kendisine değil toplum üzerindeki pozitif yansımalarının da farkına varmışlardır. 14-16 Kasım da Antalya’da yapılmış olan G-20 zirvesinin ana konusu küresel ölçekte finansal istikrarın artırılması ve kadın istihdam oranının bu istikrardaki yeri olmuştur. Zira Dünya çapında kadın istihdamının yüzde 1 artması küresel GSMH’nın 80 milyar dolar artması anlamına geliyor. Türkiye’de kadın istihdamının yüzde 6-7 oranında arttırılması yoksulluğun yüzde 15 azaltılması demek oluyor. Ortaya konulan sayısal veriler de konunun önemini bir kez daha gözler önüne seriyor ve 2013’teki G-8 Zirvesine davet edilen, BM Vakfı’nın 2030 toplantılarına “mutfak toplantıları” adını veren ve katılan G-20 Vakfı Türkiye Direktörü Barış Zafer Öner, “Kadın yüzyılı geliyor. Yeni dünya kadının ekonomiye önceliğini zorunlu kılıyor” sözüyle de kadının ve özneliğinin küresel boyuttaki önemini açıkça ifade etmiş bulunuyor.

## Sonuç

Toplumsal cinsiyet kavramı aktör için fiziksel cinsiyetten öte kültürel olarak inşa edilen bir kimliktir diyebiliriz. Bu kimliği oluşturan, kişiyi doğumundan ölümüne kadar etkileyecek olan toplumsal cinsiyet normlarının temel öncülleri, yaşanan dini hayat ve sosyal hayatın ilk adımının atıldığı aile ortamıdır. Bu temel kurumların ortaya koyduğu değerler, sosyo-kültürel olgular ve gelenekler toplumdan topluma değişiklik göstermektedir. Aktörün yaşamını çok yakından takip eden toplumsal cinsiyet sosyolojik perspektiften de sürekli olarak incelenen makro ve mikro teoriler ışığında açıklanmaya çalışılan bir kavramdır.

Dinamik bir yapıya sahip olan toplum, değişen evrensel değerler, modernizmin kuşatıcı etkisi ve kutsalın değişen yüzünün temsilcisi sekülerleşme ile daha önce toplumsal cinsiyet için yapılmış tanımları kabul etmemekte, küresel ölçekte aktörle birlikte yeni söylemler geliştirmektedir. Kapitalizmin baskıcı maddi değerleri, medyanın sınır tanımaz gücü ile birlikte yeni dünya kanunlarını ortaya koyarken toplumlara da bu kanunlar ekonomik ve kültürel düzlemde dikte edilmektedir. Siyasi, ekonomik, kültürel ve millî konjonktür düşünüldüğünde kadının özneleşmesi probleminin neden var olduğu sorusunun cevabı netlik kazanacaktır. Bu kurumlarda var olan erkek egemen düşünce sistemi içinde, yaşanan toplumun kültürel izdüşümü kadınla erkek arasında hiyerarşik bir düzen yaratmış bu da kadını nesne konumundan özneleşme sürecine geçmek zorunda bırakmıştır. Bu düşünce ile yola çıkan kadınlar eğitim, siyaset, istihdam gibi kamusal görünürlük anlamında ilerlemeler kaydetmiş özgürlüğünü elde etme serüveninde sivil toplum kuruluşları ile de güç kazanmıştır.

Türkiye de dahil olmak üzere tüm dünya ülkelerinde kadınların özneleşmesi ve özgürlüklerini kazanmaları için hukuki olarak yeni düzenlemeler yapılmış, kadın değerleri üzerine zirveler düzenlenmiş ve bu mahalde ilerlemeler kaydedilmiştir. Lakin toplumsal cinsiyet algısı, içinde bulunduğu meşrulaştırıcı kutsal güç olan dini hayat ve ailenin sarsılmaz kuşatıcılığı ile kadının özneliği önündeki aşılammış bir duvar mahiyetinde varlığını her zaman hissettirecektir. Önüne geçilemeyen kadın cinayetleri, kadına yönelik fiziksel ya da psikolojik şiddet, çalışma hayatındaki negatif tutum ve davranışlar toplumun bir an önce çözüme kavuşturması gerektiği sorunlardan sadece birkaç tanesidir.

Toplumdaki kadın erkek farklılığının bireyler arasında bir ötekileşme olarak ortaya çıkmaması ve kadının zayıf olarak haklarının elinden

alınmaması için toplumu oluşturan her kurum üzerine düşeni yapmalıdır. Kadın ve erkek arasındaki farklılığın bizatihi bireye ait müstakil değerler olduğunun farkına varılması da çözüm noktasında önemli bir etken olacaktır. Ontolojik olarak değerlendirme yapıldığında varılacak sonucun “İnsan” kavramında birleşeceği yapılacak tek ayrımın biyolojik cinsiyet olacağı kanaatindeyiz. Toplumsal cinsiyet, kültürün ortaya koyduğu negatif algı yüklü bir kavram olarak kadının özneleşmesi önünde bir engel olarak durmakta toplumun bizatihi kendisinin çözmesi gereken bir sorun olarak varlığını korumaktadır.

## Kaynaklar

- Aktaş, Cihan (1997). “*Kadının Toplumsallaşması ve Fitne*”, İslami Araştırmalar Dergisi. C.10. S. 4 Ekim, ss.241-248 İstanbul, İSAM Yayınları.
- Başak, Suna.(2013). *Sosyolojiye Giriş*, Ankara, Grafiker Yayınları.
- Barokas, Safiye K. (1994). *Reklam ve Kadın*. İstanbul, Türkiye Gazeteciler Cemiyeti Yay.
- Berktaş, Fatmagül (2006). *Tarihin Cinsiyeti*. İstanbul, Metis Yayınları.
- Bodur, Hüsnü E. (2014). “*Dünya Değerler Araştırması Verilerine Göre İslam Medeniyeti Algısı ve Kadın-Erkek İlişkileri: Neo-Oryantalist Bir İnşaa mı?*”. Uluslararası Medeniyet ve Kadın Kongresi. Muğla
- Bulunmaz, Ali (2008). “*Kadının Özneleşme Süreci*”  
<http://bulunmazali81.blogspot.com.tr/2008/06/kadinin-zneleme-sreci-ali-bulunmaz-kadn.html> ( 16.04.2015)
- Göle, Nilüfer (2013). *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul, Metis Yayınları.
- Göle, Nilüfer (2014). *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul, Metis Yayınları.
- Gürhan, Nazife (2010). “*Toplumsal Cinsiyet Ve Din*” . e-Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi. Mardin, S. IV, Kasım, ss.58-80
- Hill, Barbara (2003). Bizans İmparatorluk Kadınları (1025-1204) *İktidar, Hima-ye ve İdeoloji*, çev. Elif G. Tut, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları  
<http://kadininstatusu.aile.gov.tr/> 06.12.2015  
<http://turkish.cri.cn/781/2013/08/23/1s151401.htm> (23.08.2013)  
<http://www.aa.com.tr/tr/tag/516105--trafikte-kadin-surucu-sayisi-artiyor>  
 (25.05.2015)
- İbni Mace (2012). *Sünen-i İbni Mace Tercemesi ve Şerhi*, çev. Haydar Hatipoğlu, İstanbul, Kahraman Neşriyat.
- Kadıoğlu, Ayşe (1999). *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi, Türkiye’de Demokratik Açılım Arayışları*, İstanbul, Metis Yayınları.
- Kılıç, Muharrem (2015). “*Kadın Hakları ve Kadın Kimliği*”

- www.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/muharrem-kilic/585130.aspx  
(5.04.2015 )
- Kirman, M. Ali (2011). *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, 2. baskı, İstanbul, Rağbet Yay.
- Kirman, M. Ali (2005). *Din ve Sekülerleşme*, Adana, Karahan Yay.
- Kurt, Abdurrahman (1999). “ *Osmanlı Kadınının Sosyo-Ekonomik Konumu*”, Osmanlı Ansiklopedisi, C.V, Ankara.
- Lloyd, Genevieve (1996). *Erkek Akıl*, Batı Felsefesinde “Erkek” ve “Kadın”, çev. M. Özcan. İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Marshall, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. O. Akınhay, D. Kömürücü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları.
- Okiç, M. Tayyip (1978). *İslamiyette Kadın Öğretimi*, Anlara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Öztürk, Emine (2011). *Feminist Teori ve Tarihsel Süreçte Türk Kadını*, İstanbul, Rağbet Yayınları.
- Özbolat, Abdullah (2015). *Kapitalizme Eklemlenme Dindar Orta Sınıfta Tüketim Kültürü*, Adana, Karahan Yayınları.
- Schaefer, R. T. (2007). *Sociology*, New York: McGraw- Hill Company.
- Sungur, Zerrin. (2014), *Sosyolojinin Tarihsel Gelişimi ve Kuramsal Yaklaşımlar*, İstanbul. (<http://slideplayer.biz.tr/slide/2287944/>)
- Taşkaya M. (2009). “*Kitle İletişim Araçlarında Kadın Bedeninin Nesneleştirilmesi: Ürün Ve Marka Fetişizminde Cinsellik Kullanımı*”, *Toplumbilim Beden Sosyolojisi Özel Sayısı S. 24. Ss. 121-131* İstanbul, Bağlam Yayınları.
- Tanilli, Server (2010). *Ne Olursa Olsun Savaşıyorlar*, İstanbul, Cumhuriyet Kitapları
- Tevrat/Yaratılış 2/21-22
- Toker, İhsan (2012). “Toplumsal Cinsiyet ve Din” Ed. Akyüz, N. Çapçioğlu, İ. *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Ankara, Grafiker Yayınları.
- Touraine, Alain (2007). *Kadınların Dünyası*, çev. M. Morali, İstanbul, Kırmızı Yayınları.
- Touraine, Alain (2002). *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, İstanbul, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Topaloğlu, Bekir (1988). *İslam’da Kadın*, İstanbul, Ensar Neşriyat.
- Tunç, Harun (2013). *Toplumsal Değişim Sürecinde Din ve Toplumsal Cinsiyet: Liseli Gençliği Üzerinde Sosyolojik Bir Araştırma*, Kahramanmaraş, Yüksek Lisans Tezi
- Turan, Refik (1992). “*Osmanlılarda Kuruluş Yıllarında Türk Ailesi*”, *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, C.I, Ankara. Aile Araştırma Başkanlığı Yay.

## **The Subjectivity Of Female in The Context of Social Gender**

**Citation** / ©- Yeter, E. (2015). The Subjectivity Of Female in The Context of Social Gender, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 15 (2), 189-210.

**Abstract-** *Social gender is the private identity of an individual beyond his physical gender- existed as socio cultural in society he lives. The basic premises in occurring of this concept are family and religious life that they are basic units of culture. The debates of social gender description has been discussed around macro and micro theories in sociological perspective and has been tried to clear the biological gender and social gender limits predicted by society. During socialization and identity formation of an individual religious life and family are obviously the most important social foundation in the context the limits of social gender has varied from culture to culture and from society to society. In general that social gender approach which transformed to a sanction for both male and female has specifically caused to occur some obstacles in the way of proving the existence of female herself. Changing social gender perception by effects of modernism and secularization has invited female to public space. In Turk-Muslim society as well the confidential representation of female has partially expired and the subjectivity process has gained acceleration. In universal platform which human rights have extremely gained importance female and steps into female subjectivity have clearly shown the changing face of social gender concept and statistical data as well are in the nature or support.*

**Keywords-** *Gender, subjectivity or female, religion, culture, family*



## •ÇEVİRİ

# Seküler Yolda Geri Adım: İslam Dünyasında Demokrasi- Sekülerizm Tartışması\*

Prof. Dr. John L. ESPOSITO\*\*

Çev. Prof. Dr. M. Ali KİRMAN\*\*\*

---

**Atıf / ©-** John L. Esposito. (2015). Seküler Yolda Geri Adım: İslam Dünyasında Demokrasi-Sekülerizm Tartışması, çev. M. Ali Kirman, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1), 211-239.

**Öz-** Son 20-30 yıl içerisinde modernleşme, küreselleşme ve sekülerleşme gibi meta anlatıları veya küresel olguları ve onların din ile ilişkisini tartışmaktayız. Aynı zamanda modernliğin ve modern olmanın veya sekülerliğin veya seküler olmanın sadece Batı toplumlarına özgü olup olmadığını da tartışmaktayız. Ancak günümüzde “çoklu modernlikler” olarak bilinen daha kozmopolitan bir dünyada yaşamaktayız; bu yüzden “Batı dışı modernlikler” tabirinden daha çok bahsetmekteyiz. Bu bağlamda hem küresel olarak Müslümanların görüşü hem de birçok İslamcı entelektüel aktivist arasında İslam’ın yeniden düşünülmesi, gerek İslamî devlet oluşumunu ve gerekse İslam ve sekülerleşme ilişkisinin yeniden ele alınması gereğini yansıtır. Bu makalede, İslam dünyasında demokrasi-sekülerizm tartışması ele alınmakta ve bir din olarak İslam’ın sekülerleşmeyle uzlaşıp uzlaşmayacağı tartışılmaktadır.

**Anahtar sözcükler-** Din, sekülerleşme, modernlik, İslam, İslamî devlet



---

Makalenin gelişi: 10.11.2015; Yayına kabul tarihi: 09.12.2015

\* John L. Esposito, “Retreat from the Secular Path: The Democracy-Secularism Debate in the Muslim World”, *Quaderni di Relazioni Internazionali*, No 12 April 2010, s.50-68. Burada sunulan abstract ve özet çevirene aittir.

\*\* Georgetown Üniversitesi, Washington

\*\*\* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, e-posta: makirman@cu.edu.tr

Modernliğin veya modern olmanın yalnızca Batılı bir seküler paradigmaya eşitlenmiş olduğu geçmişin tersine bugün standart ve homojen bir Batılı seküler modernleşme paradigmasının ötesine uzanan daha kozmopolit bir “çoklu modernlikler” dünyasında yaşıyoruz. 20. yüzyılda modern bir devlette sekülerizmin önemli olduğunu varsayan ve dini sadece özel bir mesele olarak gören geleneksel anlayışa İslam dünyasının birçok yerinde itiraz edilmektedir. Müslüman siyasetinde ve toplumunda İslam’ın yeniden canlanması “Seküler Yoldan Dönüş”e işaret eder. İslam otuz yılı aşkın bir zamandır kamusal hayatta, yani yeni kurulan İslamî devletlerde ve cumhuriyetlerde, ana akım siyasî ve toplumsal hareketlerde ve büyük cihatçı hareketlerde büyük bir güç konumundadır. Bazıları toplumsal değişme yoluyla yukarıdan İslamlaştırma peşindeyken, giderek sayıları artan bir kısmı da aşağıdan bir İslamlaşma sürecini benimserler.

Bugün sosyal bilimciler, akademisyenler ve siyasî uzmanlar sekülerizmin anlamları ve onun devlet ve toplumla ilişkisini yeniden düşünüyorlar. Birçokları dinin sekülerizm ve demokrasi ile ilişkisini tartışıyor ve müzakere ediyor. Bununla birlikte çoğu zaman bu tartışmalar çeşitli Müslüman sesler (dinî liderler ve entelektüeller, Araplar ve Arap olmayanlar, yeni gelenekselciler ve İslamcı yeni modernistler ya da post-modernistler) “hakkında” olmasına rağmen onları yeteri kadar dinleme, dikkate alma ve yansıtmada başarısızdır. Bu tartışma, daha geniş bir bağlamda, sessiz ve çoğu zaman sesleri kısalmış Müslüman çoğunlukların Gallup araştırmasında –Kuzey Afrika’dan Güneydoğu Asya’ya kadar Müslümanlarla ilgili en büyük, en kapsamlı ve en sistematik anket– belirtmek zorunda kaldıkları gerçeklikler bağlamında yapılacaktır.

### **İslam ve Devlet Oluşumu: Sekülerleşmenin Zaferi mi?**

Kuzey Afrika’dan Güneydoğu Asya’ya kadar İslam dünyasının birçok yerinde bağımsızlık hareketleri, mücadelelerini (*cihat*) meşrulaştırmak ve halk desteğini harekete geçirmek için İslamî semboller, sloganları, partileri ve aktörleri kullandılar. Bu yüzden mesela Kuzey Afrika’da Cezayir uleması *cihat* çağrısı yaptı ve İslamî yayınlar Fransız yönetimini eleştirmede ve Cezayir’in Arap-İslam mirasını yeniden onaylamada önemli bir rol oynadı. Hint alt-kıtasında Müslüman milliyetçilik, iki kanatlı Pakistan (Batı ve Doğu Pakistan) yaratılmasında *en önemli sebep* oldu. 20. yüzyılın

ortaları itibariyle İslam dünyasının pek çok kısmı siyasî bağımsızlığını elde etti. Bağımsızlık sonrası dönemde, gelişme modelleri Batılı seküler paradigma tarafından çok fazla etkilenen ve bu paradigmaya medyun olan modern Müslüman devletlerin zuhuruna şahit olundu. Bunlardan bir kısmı, modernleşmeyi ilerlemeci Batılılaşma ve toplumun sekülerleşmesi anlamında ele alan tanınmış anlayışı sorguladı. Modernleşme hükümetler ve Batılılaşmış seçkinler tarafından yukarıdan dayatılıyordu. Avrupa dilleri, modern elitler arasında çoğu kez tercih edildi ve ikincil dil olarak kullanıldı.

Suudi Arabistan ve Türkiye din ve sekülerizmin devletle ilişkisini yansıtan iki zıt kutbu temsil eder. Suudi Arabistan kendini Kuran'a ve onun anayasasına dayalı bir İslamî devlet olarak ilan etti. Karşı kutupta ise Atatürk (Mustafa Kemal) seküler bir Türk cumhuriyeti kurdu. Osmanlı İmparatorluğu'nun kalıntıları –Halife/Sultan, Şeriat, İslamî kurumlar ve okullar [medreseler]– Avrupa'dan mülhem siyasî, hukukî ve eğitim sistemleriyle yer değiştirdi.

Müslüman ülkelerin çoğunluğu, ulus inşa ederken, büyük ölçüde Batı'dan ödünç alma ile yabancı danışmanlara ve Batılı eğitim almış seçkinlere itibar etme arasında orta bir yol tercih etti. İslam ülkeleri daha seküler yönelimli Tunus ve İran'dan Pakistan İslam Cumhuriyeti'ne kadar geniş bir dağılım gösterdi. Parlamenter hükümetler, siyasî partiler, kapitalist ve sosyalist ekonomiler ve modern (Avrupalı ve Amerikan) müfredat örnek alındı. Din ve siyaset tamamen ayrılmasa da (aslında Batılı birçok seküler ülkede de ayrı değildi), iktidarları, devletleri ve hükümet kurumlarını meşrulaştırma kaynağı olarak İslam'ın devlet ve toplum katındaki rolü büyük ölçüde sınırlandı. Birçok hükümet, anayasalarında yöneticinin Müslüman olması gerektiği ve –öyle olmasa da– şeriatın bir hukuk kaynağı olduğu şeklinde İslam'a bazı atıflar yapmak suretiyle ılımlı bir İslamî görünümü muhafaza etti. Merkezî hükümet İslamî kurumları (cami, dinî olarak bağışlanan mülkler veya *vakıflar*, dinî mahkemeler vs.) devlet kontrolü altına almaya da çalıştı. Ancak birçok Müslüman hükümet İslam hukukunu Batılı seküler yasalardan mülhem hukuk sistemleriyle değiştirirken, Müslüman aile hukuku (evlilik, boşanma ve miras) yürürlükte kaldı. Kaldırılmasının zorluğu düşünüldüğü için aile hukuku reforme edildi, değiştirilmedi. Hukukun *ulemanın* (din bilginlerinin) yetkisinde olduğu İslamî geleneğin tersine modern reformlar, hükümetlerin ve parlamentoların ürünü idi. Bir-

çok durumda *ulema* dışlandı ve marjinal bir rol oynadı. Devletin rolünü ve yönünü belirleyen ve Batılı gelişme modellerini (fikirler, değerler ve kurumlar) dayatan Batı yönelimli seçkinler ve otoriter modernleştirici hükümetler modeli, değişmez bir hayat gerçeği gibi görüldü. Birçokları, Müslüman rolünün önemli bir kısmının, gerçekte, süreklilik arz eden seküler bir aşamada yerine getirileceği sonucuna vardılar.

### **Seküler Yoldan Dönüş mü? Toplumun De-Sekülerleşmesi**

20. yüzyılın son çeyreğinde dinlerin küresel düzlemde siyasî canlanması, modernliğin peygamberlerinin inancına, daha doğrusu dogmasına meydan okudu –bazıları itibar kaybettirdiğini söyleyebilir. Seküler paradigmaların itibar kaybetmesi özellikle İslam dünyasında etkili olmuştur. İran devrimi; İran, Afganistan ve Sudan’da yeni İslamî cumhuriyetlerin kurulması ve İslam’ın Müslüman hükümetler ve muhalif hareketler tarafından kullanılması; yerel ve ulusal seçimlere İslamcı adayların ve hareketlerin katılması ve başarılı olması Müslüman toplumlarda ve siyasette İslamcı ideoloji ve söylemin varlığını ve gücünü teyit etmiştir. Bazı eleştirmenler sekülerizmin çöküşünden veya iflasından ve onu din temelli devletlerle yer değiştirmesi gerçeğinden söz ederler. Diğerleri de, onun aşırılıklarını törpülemeyi ve dinî değerler zerk ederek modern seküler devletleri kısmen islah etmeyi umarlar.

### **Sekülerizm ve Din İlişisini Yeniden Düşünmek mi?**

İslam ve sekülerizm hakkında yapılan tartışmada temel anlaşmazlık konularından biri, seküler devleti neyin oluşturduğudur. Yaygın bir tanımlamaya göre sekülerizm, kilise/din ile devletin siyasî ayrılığı şeklindedir. Ancak tarih bu sürecin İslam dünyasında ve başka yerlerde çok daha karmaşık olduğunu kanıtladı. Mesela Fransa ve Türkiye gibi modern devletlerde sekülerizm (veya *laisizm*) çoğu zaman bütün dinî ifade ve sembollerini kontrol etmeye ve onları kamusal alandan uzaklaştırmaya çalışan belirgin biçimde din ve ruhbanlık karşıtı bir doktrini temsil etti. “Seküler fun-

damentalist” bir rejimde “din ve siyasetin karışımı zorunlu olarak anormal (normdan sapma), irrasyonel, tehlikeli ve aşırı olarak düşünülür.”<sup>1</sup>

Hristiyan Avrupa’da gelişen bir siyasî doktrin olan sekülerizm, Ortadoğu’da yabancı sömürge yayılcılığının ve işgalinin tarihiyle içli dışlı bir ilişki içinde oldu. Birazdan göreceğimiz gibi, birçok Müslümana göre, sömürge rejimlerinin seküler siyasî doktrinleri yukarıdan dayatma çabaları çok sinsî bir eğilimin ilk aşamasıydı. Bu aşamada sekülerizm “... hayatın her alanına egemen oldu ve hatta özel hayatlarımızın en uzak, en derin noktalarına kadar nüfuz etti.”<sup>2</sup>

Tarafkarları çoğu zaman sekülerizmi herhangi bir dinî ideolojinin hükümete egemen olmadığı bir toplumda hoşgörü, çoğulculuk ve doğruluğu teşvik etmenin en iyi aracı olarak görmüştür. Bununla birlikte Talal Asad’ın da uyarıda bulunduğu gibi sekülerizm, Ortaçağ Avrupasına acı veren din savaşlarına karşı bir tepki şeklindeki kökenine ve tarihine rağmen barışı ve hoşgörüğü zorunlu olarak garanti etmez: “Dünyada bir savaş ve barış doktrini olarak sekülerizmin zorluğu, Avrupalı –bu yüzden Batı dışına yabancı– olması değil, bilakis kapitalist ulus devletler sisteminin yükselişiyle yakından ilişkili olmasıdır –güç ve refah bakımından hiç eşit olmayan ve birbirine güven vermeyen ulus devletlerin her birinin farklı şekillerde uzlaştırılan ve bu yüzden farklı şekillerde güvence altına alınan veya tehdit edilen bir kolektif kişiliği vardır.”<sup>3</sup> “Cemaatçi ayaklanmalar”dan acı çeken, seküler anayasasıyla liberal demokrat bir devlet örneği olan Hindistan’ı zikretmek suretiyle Asad bize şunu hatırlatır: “Seküler bir devlet hoşgörüğü garanti etmez; tutku ve korku ile ilgili farklı yapıları devreye koyar. Hukuk her zaman şiddetle ilgili *düzenlemeyi* amaçladığı için asla şiddeti ortadan kaldırmaya çabalamaz.”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> J. L. Esposito, “Islam and Secularism in the Twenty-First Century”, A. Tamimi – J. L. Esposito (eds.), *Islam and Secularism in the Middle East*, New York, 2000, s.9 (Türkçesi: *Ortadoğu’da Modernleşme: İslam ve Sekülerizm*, çev. G.Bayır, İstanbul, Mana Yay. 2009).

<sup>2</sup> A. el-Messiri, “Secularism, Immanence and Deconstruction”, *Islam and Secularism in the Middle East*, s.52

<sup>3</sup> T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, 2003, s.6-7 (Türkçesi: *Sekülerliğin Biçimleri*, çev. F.B. Aydar, İstanbul, Metis Yay. 2007) Türkçesi s.17-8

<sup>4</sup> a.g.e., s.8 Türkçesi s.19

## İslam ve Sekülerizmi Yeniden Düşünmek: Müslüman Reformist Sesler

İslam ve sekülerizm konusu çağdaş bilim ve siyaset çevrelerinde en çetin tartışmalardan biridir. Son yıllarda artan sayıda Müslüman bilgin, seküler bir devlette İslam'ın rolü ve demokrasi, çoğulculuk ve din özgürlüğüne bakışı gibi konuları yeniden gözden geçirmek için titiz tarih ve metin analizlerinden yararlanmaktadır. Bu bilginler, İslamî geleneğin kitabî [Kur'anî], siyasî ve hukukî mirasıyla uzlaşma girişimlerinde çok farklı görüşlerle çelişen bakış açılarını tartışırken genellikle aynı yolu kullanırlar.<sup>5</sup>

Hangi inanca mensup olursa olsun bütün din reformcularının karşılaştığı önemli bir sorun, onların reformist düşüncesi ile birçoklarına göre geleneğin otoritesinin mahiyeti arasındaki ilişkidir, yani gelenek ile değişim arasında belli bir devamlılık gösterme ihtiyacıdır. Hedef kitlenin genel durumuna ilişkin bir söylem oluşturma, toplumsal hareketlerin başarısı ve etkinliği için önemli olmaktadır. Müslüman çoğunluğa göre, topluluğun (daha doğrusu din bilginlerinin) konsensüsü –*icma*– ile meşrulaştırılan klasik gelenek bağlayıcıdır. Tarihî olarak Peygamberin Sünneti Kuran'ı anlamada etkili olmuş, dinî otoritenin kaynağını temsil eden ulema (*icma*) da Sünnet üzerinde egemen olmuştur. Bir diğer ifadeyle, tarihî olarak Sünnî İslam'da geçmişin konsensüsü (*icma*) egemendir ve başka her şeyi geçersiz kılar. Bu yüzden mesela Kuran *örtünmeyi* (*hicab*) savunmasa veya kadınların kadın ve erkekten oluşan cemaatle namaz kılmasını yasaklamasa, hatta hadislerin bir kısmı veya çoğu uydurma olsa bile geçmişin *icmasıyla*, klasik İslam geleneğiyle onaylanan yorumlar ve uygulamalar hâkimdir. Bu pratikleri takip etmemek, gelenekten ayrılmak ve geçmişin otoriter icma ile modern değişme arasında zorunlu bir bağ ve devamlılık kurmada başarısız olmak demektir. Bu bakış açısı şu yaygın ifadenin somut örneğidir: “İcma dinin dayandığı temel direktir.” Çok sayıda ulema, medrese ve Müslüman nüfustan oluşan muhafazakâr ve neo-gelenekçi kuşak, bu ifadeyi, önerilen değişime karşı geleneğe bağlı olmanın şartı, hatta zorunluluğu haline getirdi. Hedef kitlenin genel durumuna ilişkin bir anlatı ve söylem oluşturma, toplumsal hareketlerin başarısı ve etkinliği için önemlidir.

---

<sup>5</sup> Bu yorum için bkz. J. L. Esposito, *The Future of Islam*, New York, 2010

Birçok Müslüman, özellikle İslamcılar sekülerizmi sömürgeci güçler tarafından İslam dünyasına dayatılan tamamen yabancı bir doktrin olarak görürler. Geleneksel İslam toplumunu, özellikle hayatın siyaset dâhil her alanında yol gösteren dinî ilkeleri topluluğa yansıtan ideal bir model olarak İslam'ın ilk asrını savunurlar. Mesela ünlü yargıç ve Arap tarihi uzmanı Tarık el-Bişrî, Mısır'da Mehmet Ali (Paşa) rejiminin seküler olmadığını ileri sürerek modernleşme ve sekülerleşmenin birbiriyle irtibatlı olması gerektiği fikrini reddeder. Zira bu rejimde askerî bilim ve teknoloji esas itibarıyla İslam'ın siyasî yapısını desteklemek için Avrupa'dan alınmıştır.<sup>6</sup> Bişrî'ye göre, 20. yüzyıl başlarına kadar batılı fikirler yaygınlaşmamıştır; zira misyoner okullar ve Batı yanlısı sekülerist yazılı medya bu dönemde yayılmıştı.<sup>7</sup> Toplumda tevarüs eden ve canlanan İslam ile nevezhur sekülerizm arasında bir ayrışma olduğu anlaşılınca, coğrafi temelli seküler milliyetçi hareketlere paralel olarak mezhepçi olmayan İslamî hareketler de gelişmeye başladı. Bişrî'ye göre bu ilk ayrışma, iki taraf arasında hiç değişmeyen ve günümüze kadar süren bir "fikir savaşına" dönüştü.<sup>8</sup>

Tıpkı daha neo-modernist veya post-modernist sesler (Mustafa Ceriç,<sup>9</sup> Tarık Ramazan,<sup>10</sup> Nurçoliş Mecit,<sup>11</sup> Abdülaziz Saçedina<sup>12</sup> ve Abdullahî Ahmet en-Naim<sup>13</sup>) gibi Yusuf el-Kardavî, Tarık el-Bişrî, Adbülvehhab el-Messirî ve Raşit el-Gannuşî gibi ünlü İslamcı dinî liderler, entelektüeller ve aktivistler de modern devletlerde teori/teoloji/hukuk ile siyasî ve

<sup>6</sup> T. Al-Bishri, *Al-Hiwar al-islami al-ilmani*, Cairo, 1996, s.12

<sup>7</sup> a.g.e., s.19

<sup>8</sup> a.g.e., s.28

<sup>9</sup> Mustafa Ceriç (1952- ) Lisans eğitimini Mısır Ezher Üniversitesi'nde, doktorasını Chicago Üniversitesi'nde tamamlamış olup, 1999 yılından beri Bosna Hersek müftüsüdür. (ç.n.).

<sup>10</sup> Tarık Ramazan (1962- ) Hasan el-Benna'nın torunudur. Halen Oxford Üniversitesi'nde profesör olarak görev yapmaktadır. (ç.n.).

<sup>11</sup> Nurcholish Madjid (1939-2005) Endonezya'da doğmuş, doktorasını Chicago Üniversitesi'nde tamamlamıştır. 1998 yılından ölümüne kadar Jakarta Paramadina Üniversitesi'nde rektörlük yapmıştır. (ç.n.).

<sup>12</sup> Abdulaziz Saçedina (1942- ) Hindistan kökenli Müslüman bir ailenin çocuğu olarak Tanzanya'da doğmuştur. Türkçe de dâhil on yabancı dil bilen Saçedina halen Virginia Üniversitesi'nde görev yapmaktadır. (ç.n.).

<sup>13</sup> Abdullahî Ahmet en-Naim (1946- ) Sudan'da doğdu. Emory Üniversitesi'nde hukuk profesörüdür (ç.n.).

tarihî gerçeklikler arasındaki gerilim ve çatışmaları örneklerle göstermişlerdir. Fakat temel gerçeklik neye benziyor? Aynı zamanda bugün Müslümanların ne düşündüğünü anlama entelektüel/dinî düşünürleri ve fetvaları aşar. Bir akademisyenin gözlemlediği gibi, “İslam ve onun demokrasi/şiddetten kaçınma/çoğulculuk ve hoşgörü ile sözde uyumsuzluğu hakkındaki tartışma yanlış ifade edilmiştir. Gerçek sorun, İslam’ın ne olduğu değil, Müslümanların neye inandığı ve ne istediğidir.”<sup>14</sup> Bu yüzden bu incelemede Kuzey Afrika’dan Güneydoğu Asya’ya kadar Müslümanlarla ilgili en büyük, en kapsamlı ve en sistematik anket olan Gallup’un verileri esas alınmıştır.<sup>15</sup>

### İslamcı Entelektüel-Aktivistlerin Görüşleri

Yakın tarihte İran ve Türkiye’den Pakistan, Malezya ve Endonezya’ya kadar görüldüğü üzere İslam dünyasında İslamcı hareketlerin ortaya çıkışı ve dinî duyarlılığın güçlenmesi, gerek İslam dünyasında gerek Batı’da hükümetler tehlikeye düştüğü zaman göz ardı edilmiştir. İslamcı siyasetin alamet-i fârikası, İslamî ilkelerin ve değerlerin hayatın bütün yönlerini idare ettiği ve *Şeriat*’ın gerek kamusal gerek özel alanda bütün beşerî faaliyetler için bir çerçeve görevi gördüğü inancıdır. Bu inanç “modern bir devletin meşruluğu, herhangi bir dinî geleneğe bağlı olmamalıdır” fikrine karşıdır. Bu yüzden mesele, sadece sekülerizmin nasıl anlaşılacağı değil, Müslümanların *Şeriatı* ve onun değişim yeteneğini nasıl algılayacakları ve çağdaş anlayış ve şartlara nasıl uyum sağlayacaklarıdır.

Bugün dünyada en etkili ve saygın dinî otoriteler arasında yer alan Şeyh Yusuf el-Kardavî’ye göre, klasik İslam geleneği merkezî ve otoriterdir. O, nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan bir ülkede sekülerizm ile İslam’ın birbiriyle uyuşmayacağına inanır. Baskıcı ve despot gördükleri seküler Mısır yönetimine karşı İslamcı bir hareket olan Müslüman Kardeşler’in eski bir üyesi olması ve halen bağı devam etmesi nedeniyle Kardavî’nin sekülerizme bakışı, sadece dinî değil, bilakis baskın bir şekilde siyasîdir.

---

<sup>14</sup> N. A. Hashemi, “Inching Towards Democracy: Religion and Politics in the Muslim World”, *Third World Quarterly*, 24 (3) 2003, s.577

<sup>15</sup> J. L. Esposito - D. Mogahed, *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*, New York 2007



Kardavî, aslında sadece modern devletlerin ilahî yönetim ile beşerî yönetim arasında bir tercihle karşı karşıya kalmadığını, zira Peygamber zamanından beri insanların ilahî kuralları yorumlamak ve uygulamak durumunda kaldığını ileri süren seküler Müslümanlara itiraz eder.<sup>16</sup> İnsanların yardımseverlik ve danışma gibi yaldızlı ilkeleri kullanarak hukuku değişen şartlara göre basitçe yorumladıkları iddiasını da reddeder. Kardavî, yöneticinin bir beşer olması anlamında 'ilahî kural'ın olmadığını kabul ederken, ilahî kaynaklara dayalı olduğu için kuralları ilahî olarak görür.<sup>17</sup> İnsanların hukuk ekolleri (*mezhep*) farklılıklarına rağmen görünüşte olduğu kadar muğlak olmayan ilahî yönelimlere dayalı kurallar oluşturmayı becerdiklerini ileri sürer.<sup>18</sup> Mesela Kuran'daki hırsızın ellerinin kesilmesi mecburiyeti Peygamber'in Sünnet'i tarafından tahsis edilmiş ve sınırlandırılmış, fakat temel yönelim aynı kalmıştır ve bu yüzden beşerî yoruma maruz kalmamıştır.<sup>19</sup>

Bununla birlikte daha muhafazakâr ulemanın tersine Kardavî'nin uzuv kesilmesi ve diğer konularla ilgili verdiği fetvalar şu iki ilkeyle de bilinir: Kuran ve Sünnet'e dayandırdığı inancından biri, İslam hukukunun amacının insanlar için kolaylaştırmak olup, zorlaştırmamak, diğeri ise İslam'ın yetkili uzmanlarının işinin de geçmişe yapışmak ve reformlara karşı çıkmaktan ziyade değişimi kolaylaştırmaktır. Bu yüzden Kardavî, ceza hukukunda azami cezanın değil, daha azının uygulanmasında, mesela pişmanlığın *had* cezasını (el kesme, recm...) iptal etmeye yeterli olduğunda ve şarap içme cezasının isteğe bağlı ele alınmasında ısrar eder.<sup>20</sup>

Birçok İslamcı ve sekülerist gibi, Kardavî de, Hristiyanlık ve İslam'ı dinin siyasetten ayrılmasını kabul etme noktasında esas itibarıyla farklı görür. Sezar'ın hakkının Sezar'a verilmesi, Tanrı'nın hakkının Tanrı'ya verilmesi konusunda İsa'nın İncillerdeki emrine dayanan yaygın ayrımı, Hristiyanlığın, hayatın biri dine diğeri devlete ait olan iki parçaya ayrılmasını kabul ettiğinin kanıtı olarak zikreder.<sup>21</sup> Öte yandan şunu da ileri sürer:

<sup>16</sup> Y. Al-Qaradawi, *Al-Islam wa-al-'almaniya wajhan li-wajh*, Cairo, 1987, s.126

<sup>17</sup> a.g.e., s.143

<sup>18</sup> a.g.e., s.128

<sup>19</sup> a.g.e., s.139

<sup>20</sup> Al-Qaradawi, *The Lawful and Prohibited in Islam*, Indianapolis, 1980, s.14

<sup>21</sup> a.g.e., s.103

İslam, yeryüzünün ve gökyüzünün efendisi olan Tanrının tek başına yönettiği bir hayatta ayrılmaz bir birliği temsil eder.<sup>22</sup> Kardavî'ye göre sekülerizm, İslam'ı tali bir duruma düşürmeye ve onun doğal üstünlüğünü hayatın bir köşesine indirgemeye çalışır ki, bu, İslam'ın reddetmesi gereken bir husustur.<sup>23</sup>

Birçok İslamcı entelektüel-aktivist, sekülerizmi çağdaş siyasî gerçeklikler ile modern iktidar dinamikleri bağlamında anlar ve yargılar. Değişmez bir şekilde bu anlayış, Avrupa'da gelişen sekülerist doktrin ile Ortadoğu ve Kuzey Afrika'nın birçok yerinde demokratik olmayan seküler rejimlerin mirasına sahip İslam dünyasındaki Avrupa'nın sömürgeci yayılmacılığı arasında güçlü bir bağ kurar. İslamcıların, birçok rejimin "Batılı seküler" yönelimine ve müttefiklerine atfedilen marjinalliği ve bastırılmışlığı, toplumda seküler rejimlerin sebep olduğu bütün başarısızlıklara ve sorunlara İslam'ın çözüm olduğu iddiasını güçlendirir.

Tunuslu entelektüel ve Nahda (Rönesans) Partisi'nin başkanı olan ve şu an Londra'da sürgünde yaşayan<sup>24</sup> Raşit el-Gannuşî, sömürge sonrası seküler hükümetler ile onların muhalifleri arasındaki siyasî savaşta İslamcı bir sesin öncü örneğidir. el-Gannuşî, seküler Tunus rejiminin veya kendi kavramıyla "sözde seküler" hükümetin, alternatif bir modernlik vizyonu sunan bir sesi boğma çabalarına bizzat şahit oldu. O, modernlik öncesi Avrupa'nın teokrazi ve mutlakiyetçilik çağına özgü rejimlerinden daha iyi olmayan "ultra sekülerist Arap Mağrip hükümetleri" tarafından desteklenen militan sekülerizmle karşılaştırıldığında, Türkiye'nin Kemalist rejiminin daha ılımlı olduğunu ileri sürer.<sup>25</sup>

Seküler seçkinler tarafından desteklenen Cezayir ordusunun, İslamcı partilerin başarılı olduğu 1992 yılındaki meşhur seçimlere nasıl müdahale ettiğini ve seçimleri iptal ettiğini ve ardından sert önlemler aldığını birçok İslamcı acıyla hatırlar. Birçok İslamcının da dâhil olduğu Müslüman demokratların tutumunu yansıtan el-Gannuşî, Cezayir'in demokrasi tecrübesinin ironisine işaret eder: "İslamcıların seçimle iktidara gelmelerine izin

---

<sup>22</sup> a.y.

<sup>23</sup> a.g.e., s.104-5

<sup>24</sup> Gannuşî 22 yıl süren bu sürgünden 30 Ocak 2011 tarihinde dönmüştür. (ç.n.).

<sup>25</sup> R. Al-Ghannouchi, "Secularism in the Arab Maghreb", *Islam and Secularism in the Middle East*, s.105

verilirse demokrasiyi sona erdireceklerini iddia eden sözde sekülerizm taraftarları, koruduklarını iddia ettikleri şeyin altını oyma konusunda kendilerini haklı gördükleri gibi, yapmış oldukları her bir insan hakkı ihlalinin de meşrulaştırırlar.”<sup>26</sup>

Kardavî de dâhil diğerleri ise, sekülerizmin İslam dünyasında görüldüğü kadarıyla kendi ilkesine ihanet ettiğini ve aslında demokratik ideal talepler gibi halkın iradesini de temsil etmediğini ileri sürerler.<sup>27</sup> Kardavî ayrıca seküleristlerin, sonuçlar kendi lehlerinde ise demokrasi ve serbest seçimler istediklerini, ancak İslamcı bir grubun iyi işler yapması durumunda sonuçları bir bahaneyle veya bahanesiz reddettiklerini iddia eder ve sorar: “Hoşgörü ve doğruluk nerede?”<sup>28</sup> Filistin’de demokratik olarak seçilmiş Hamas hükümetine ve Lübnan’da Hizbullah’ın parlamenter rolüne tepki gösteren Amerikan hükümeti ve Avrupalı hükümetler Kardavî’nin endişesini yansıtır.

Gannuşî, İslam dünyasında sekülerizmin ve despotizmin neredeyse el ele gittiğini vurgular. Otoriter hükümetler sekülerist doktrinin en kötüsünü örnek alırlar ve İslam’ı fundamentalizm ve aşırılıkla denk tutarak, sekülerizmi de demokrasinin ön şartı kabul ederek onu İslamcılara karşı bir silah olarak kullanırlar.<sup>29</sup> Gannuşî’ye göre, Mağrip’in otoriter hükümetlerinin dayattığı sekülerizm, sivil toplumu teşvik etmediği gibi, bilakis “sivil toplumun korunmasına ve gelişmesine engeldir.”<sup>30</sup>

Gannuşî, aradaki farkı göstermek üzere ideal, İslamî bir sivil toplumu, “sözde seküler” ve “sözde modern” rejimlerin sivil toplumuyla karşılaştırır. İslamî bir sivil toplumda vatandaşlar, inançlarına rağmen değil, inançlarından dolayı hukuka uymayı tercih ederler. Bireyler, dünyevî ceza korkusuyla değil, bilakis dürüstlük ve Tanrı’ya yakınlık (*takva*) amacıyla, buna ilaveten öte dünyada ebedî bir ödül elde etmek için kendi bencil arzularından ziyade halkın çıkarına hizmet edecek insanları seçerler.<sup>31</sup>

<sup>26</sup> a.g.m., s.103

<sup>27</sup> Al-Qaradawi, *The Lawful and Prohibited in Islam*, s.86

<sup>28</sup> a.g.e., s.93

<sup>29</sup> Al-Ghannouchi, “Secularism in the Arab Maghreb”, s.110

<sup>30</sup> a.g.m., s.119

<sup>31</sup> a.y.

Gannuşî, sekülerizmi liberalizmle irtibatlandırır ve Batılı sekülerizmin şiddet, suç, tecrit, komşular arasında işbirliği ve güven eksikliği vb. sivil toplumu yok eden başarısızlıklarının farkındadır: “Bencilik, açgözlülük ve bireycilik ile benzer olan liberalizmin müttefiki olan sekülerizm sadece sivil toplum fikrini yok etmekle kalmaz, er geç toplumun kendisini de, ürkütücü derecede ayrıştırılmış adacıklara dönüştürerek ortadan kaldırır – bugün Batı’nın büyük şehirlerinde egemen durum budur.”<sup>32</sup>

“Din, şiddet ve aşırılığı besler ve bu yüzden politik kararlardan dışlanması gerekir” şeklinde sekülerist ‘varsayımı’ reddeden Gannuşî, dinî ilkelere dayalı ideal bir İslamî devletin barışçıl bir devlet olduğunu kabul eder. Ancak bu ideale mevcut şartlarda ulaşılması imkânsız değilse bile çok zor olduğunun da farkındadır.<sup>33</sup> Bu yüzden şu sonuca varır: *Şura* ilkelere dayalı gerçek bir İslamî devlet kuruluncaya kadar bir sonraki en iyi adım, “İbn Haldun’a göre aklın üstünlüğü kategorisini karşılayan seküler demokratik bir rejimdir”. Zira böyle bir rejim “İslamî olduğu iddia edilen despotik bir hükümet sisteminden daha az kötüdür.”<sup>34</sup>

### **Müslümanlar seküler bir gayrimüslim devlette sadık vatandaşlar olabilir mi?**

11 Eylül rüzgârı, Batıda bazılarının, Müslümanların sadık vatandaşlar olup olamayacağını sorgulamasına yol açtı. Öte yandan Batıdaki bazı Müslümanlar da farklı sebeplerden dolayı iyi Müslüman ve sadık vatandaş olup olamayacaklarını sorguladı. Müslümanlar, kanunları Batılı seküler ve Yahudi-Hristiyan geleneğe dayalı ‘yabancı’ gayrimüslim devletlerde yaşayabilirler ve oranın meşruiyetini tanıyabilirler mi? Daha ayrıştırıcı ve militan Müslümanlar, Batılı ülkeler ve toplumlar hakkında sakınılması, din değiştirilmesi veya saldırılması gereken inançsızlar, kâfir olarak söz etme eğilimindedir. Bununla birlikte Amerika’daki Müslümanların çoğu, Avrupa’dakilerin daha azı kendilerinden önce diğer dinî ve etnik grupların geçtiği zorlu bir süreci aşmışlardır. İzolasyon ve militanlık yerine entegras-

---

<sup>32</sup> a.g.m., s.120

<sup>33</sup> Al-Ghannouchi, “Secularism in the Arab Maghreb”, *Islam and Secularism in the Middle East*, s.121

<sup>34</sup> a.g.m., s.123

yonu giden yol, Müslüman göçmenler için reformist düşünceden beslenen ve büyük ölçüde ona bağlı olan bir geçiş sürecinin kat edilmesine bağlıdır.

### Post-Modernist İslam'da Reform

Avrupa'da ve Amerika'da Müslüman bilginler ve dinî liderlerin farklı bir grubu, inanç ve kimlik, entegrasyon veya asimilasyon, dinî çoğulculuk ve hoşgörü sorunlarıyla ilgili etkili fikirler ortaya koydular. Bu konuda Avrupalı Müslümanlar, söz gelimi Oxford Üniversitesi'nden, Avrupalı Müslüman bir entelektüel-aktivist Tarık Ramazan çok değerli görüşler serdettiler. Ezher ve Chicago Üniversitesilerinde eğitim almış Bosna-Hersek müftüsü Mustafa Ceriç ve ünlü Endonezyalı bilgin ve kamusal entelektüel Nurçoliş Macit, 'Müslümanları' 'Batı karşıtı' olarak konumlandıran veya İslam ile Batılı değerleri ve sekülerizmi çatıştıran ve dünyayı kutuplaştıran bir görüşü reddetmek suretiyle vatandaşlık esası olarak ortak değerlere dayalı bir kimlik, bir sentez savunurlar. Kararların, hukukun üstünlüğü, dine bakmaksızın eşit vatandaşlık, evrensel oy hakkı ve liderlerin hesap verebilirliği gibi paylaşılan ilkeler adına alındığı, tamamen dinî kimliğe dayalı olmayan bir "vatandaşlık ahlakı"na ihtiyaç vardır.<sup>35</sup>

Ceriç'e göre, seküler bir Avrupa'da yaşamak ve bir İngiliz, Alman veya Fransız vatanseveri olmak, dindarlığı yadsımadığı gibi bilakis aslında bir Müslümanın dinî görevidir de: "İslam'ın Avrupalı vatanseverliğimi tanımasından gururluyum."<sup>36</sup> Tarihî olarak İslam, yerli kültürlerle sentezlenmiş ve dolayısıyla bu kültürlerin eşsiz geleneklerini geliştirmiştir. Hristiyanlık'ta "Polonya, Avusturya veya Fransa'daki Katolikler arasında veya onlarla diğer Hristiyan kiliseler arasında farklılıklar bulunabildiği gibi, İslam'ın da farklı biçimleri vardır."<sup>37</sup>

Tarık Ramazan'a göre, Batı'daki Müslümanlar, diğer Avrupalılar ve Amerikalılar gibi, çoklu alt-kültürlerin beslediği bir kimliği paylaşırlar. Müs-

<sup>35</sup> T. Ramadan, "Europe's Muslims Show the Way", *New Perspectives Quarterly*, Winter 2005, s.29-30

<sup>36</sup> Mustafa Ceriç ile mülakât, "The West Does Not Want to Share its Values", *Qantara.de Dialogue with the Islamic World*, 6 May 2004, 2 November 2006, [http://www.qantara.de/webcom/show\\_article.php/\\_c-478/\\_nr-105/i.html](http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-478/_nr-105/i.html)

<sup>37</sup> D. Casciani, "Islamic encounters of the third kind", BBC News, 21 February 2005, [http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk\\_news/magazine/4283717.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/magazine/4283717.stm)

lûmanlar din olarak Müslüman, kültür olarak Fransız, İngiliz, Alman, Amerikandır. Ramazan, bütün vatandaşların bir arada yaşamasını mümkün kılan ve Müslümanlar ve diğerleri için dinî özgürlüğün zorunlu şartı olan sekülerizmi ve açık toplumu kabul etmenin Müslüman ilkelere ihanet olmadığına inanır. Dolayısıyla Batılı Müslümanları yurt içinde ve dışında şu mesajı yaymaya çağırır: “Biz demokrasi içinde yaşıyoruz, hukuk devletine saygılıyız, siyasî diyaloga açığız ve bunu bütün Müslümanlar için istiyoruz.” Ceriç de benzer bir hususu vurgular: “Araplar İslam’ı kendi millî çıkarları için kullanırlarsa, o zaman Avrupa’da yaşayan bizler de aynı şeyi yapabiliriz. Eğer bir Mısırlının İslam adına kendi ülkesi için vatansever olma hakkı varsa, Avrupalı Müslümanlar olarak bizler de İslam adına Avrupalı vatanseverler olabiliriz...”<sup>38</sup>

Şu halde Avrupalı bir Müslüman olmak ne anlama gelir? Ramazan, entegrasyonun bütünüyle asimilasyon anlamına gelmeyeceğini söyler. Müslümanların Avrupalı Müslüman kimliklerini ve kültürlerini geliştirmelerine müsaade edilmedi, tıpkı kendilerinden önceki diğer inançlara ve etnik gruplara edilmediği gibi.<sup>39</sup> Bu kültürün ayrılmaz bir parçası, yaşanılan Avrupa ülkesinin anayasasını, kanunlarını ve yapısını kabul etmektir. Bu yüzden Ramazan Fransızların *örtünme* yasağına karşı çıkarken, Müslümanlar Fransız kanununa saygılı olmayı sürdürmek zorundadır. “Hiç kimse bir kadını örtünmeye veya örtünmemeye zorlayamaz” ilkesine rağmen Ramazan, kızların hukuka saygılı olmak adına şimdilerde bandana takmaya çalıştıklarını ileri sürer: “Müslümanlar için temel amaç, her ne kadar şu an katılmasalar da, dünyanın her yerinde hukuka saygılı iyi vatandaşlar ve Müslümanlar olduklarını göstermektir.”<sup>40</sup>

Mustafa Ceriç, Avrupa ile İslam’ın başarılı karşılaşmasının birbirine bağlı iki öncülü olduğunda ısrar eder: Müslümanlar Avrupalı kimliklerini kabul etmek ve Avrupalı hükümetler de barınma ve dinî ihtiyaçlarını kurumsal olarak karşılayarak Müslümanların entegrasyonunu kolaylaştırmak zorundadır.<sup>41</sup> Ramazan gibi Ceriç de, Müslümanların şunu fark etmesini

<sup>38</sup> Mustafa Ceriç ile mülakât, “The West Does Not Want to Share its Values”.

<sup>39</sup> T. Ramadan, “Muslim Minorities in Western Europe”, Georgetown Üniversitesi’nde verdiği ders, 11 Nisan 2007

<sup>40</sup> Ramadan, “Europe’s Muslims Show the Way”, s.30

<sup>41</sup> Mustafa Ceriç ile mülakât, “The West Does Not Want to Share its Values”.

tavsiye eder: Batı'nın demokrasi ve hukukun üstünlüğü gibi değerler üzerinde bir tekeli yoktur, bunlar evrensel değerlerdir. "Eğer Avrupa doğumlu Müslümanlar, insan hakları ve bireysel özgürlük gibi Batılı değerler olarak ne sunuyor diye kendi dinlerine bakarlarsa onları orada bulacaklardır."<sup>42</sup> Ceriç, Avrupalı Müslümanların korku ve yoksulluktan kurtulurlarsa, sadece bunu başarmakla kalmayacaklarını, aynı zamanda Ortadoğu'da Müslümanlar için de örnek olabileceklerine inanır.

Eğitim ve imam yetiştirme yoluyla Müslümanların entegrasyonuna yol gösterme ve kolaylaştırma konusunda seküler Avrupalı hükümetlerin rolü bugün Avrupa'da ve Amerika'da eleştirilen ve tartışılan bir konudur. Birçokları devletin zorla müdahale etmesi ve yeni bir melez yapının – Amerikan İslamı, Fransız İslamı, İngiliz İslamı gibi hükümet destekli İslam– ortaya çıkması konusunda uyarır. Bununla birlikte Ceriç, hükümet desteği veya eleştirmenlerin müdahale ve toplumsal mühendislik olarak niteleyeceği şey lehine güçlü bir tavır takınılması kanaatindedir. Avrupalı hükümetler, Müslüman okullarını, resmî kurulları ve camileri parasal olarak desteklemek suretiyle İslam'ı devlet kanalıyla kurumsallaştırdıkları zaman sadece Müslüman cemaatin güvenini kazanmayacağını, bilakis devlet tarafından kurumsallaştırılmış İslam'ın Müslümanları sadık vatandaşlar olmasını onaylayacağını ve bütün olarak Avrupa kültürüne ve medeniyetine katkı yapacağını savunur.<sup>43</sup>

Çok dinli toplumlar tarafından etkilenmiş olan Ceriç ve Macit'in ikisi de, güçlü bir dinî çoğulculuk politikası yürüten seküler bir demokrasiyi savunur. Çok-kültürlü, çok-dinli ve çok-uluslu hayata karşı çıkanları Kuran'da çoğu zaman ifade edilen "Eğer Tanrı isteseydi, sizi bir tek ümmet yaratırdı, fakat O sizleri farklı milletler halinde yarattı..." ayetine atfen eleştirirler.<sup>44</sup>

Nüfusu fazla bir ülke olan Endonezya'da demokrasiye geçişte önemli rol oynamış olan Macit, bu çok ethnili toplumdaki değerli görüşler sunar. Onun İslamcı bir aktivist öğrenci lideri olarak ve hem Sukarno hem Suharto rejimlerine, hem de İslamcı siyasî partilerin birlikte çalışma beceriksizliğine ve savaştığı olmayışına muhalif olarak tecrübeleri, kendisini din

<sup>42</sup> a.y.

<sup>43</sup> a.y.

<sup>44</sup> a.y.

ve devletin karışımının kutuplaştırıcı olduğu sonucuna götürür. Onun meşhur sloganı şudur: “İslam’a evet, İslamî siyasî partilere hayır!”

Bir İslam devleti kurulurken hiçbir Kuranî esasın olmamasında ısrar eden Macit, modern bir İslam devleti inşasının İslam’ı profan bir ideoloji indirgeyeceği, din adına kendi görüşlerini dayatmak isteyenler tarafından kolayca maniple edileceği konusunda uyarıda bulunur. Bunu çoktanrıcılık (şirk) veya putperestlik günahı ile eşit tutar.<sup>45</sup> Bu yüzden modern İslamcıların, Şeriatı bir hukuk kuralı olarak dayatmanın Endonezya toplumu zorunlu olarak daha İslamî yapacağı şeklindeki tezlerini de reddeder. Zira ona göre, gerçek manevî yaşantı ve dindarlık içsel (bireysel ve ulusal) dönüşümden kaynaklanır. İhtiyaç duyulan şey, İslam hukukunu dayatmak değil, toplumda İslamî bir devletten ziyade ahlakı besleyen manevî ve kültürel bir yoldur.<sup>46</sup> Bu yolun öncelikli araçları, bireyleri ve toplumu dönüştürecek olan eğitim ve Müslümanlarla diğer dinî topluluklar arasındaki ilişkileri geliştirecek olan diyalogdur, tıpkı İslam dünyası ile ‘Batı’ arasında olduğu gibi.<sup>47</sup>

Macit, demokrasinin Kuran’ın önceliklerine sahip olduğuna, *müşavere* ve *şura* gibi Kuranî ve geleneksel İslamî fikirleri içerdiğine inanan ünlü bir demokrasi savunucuydu. Bununla birlikte o, bir tek hükümet modelinin olmadığına ve bunun da istenmediğine, bunun yerine farklı ülkelerin kendi şartlarına uygun modelleri formüle etmeye muhtaç olduğuna inanırdı.<sup>48</sup> Macit, dinî çoğulculuk ve hoşgörünün basit bir teolojik konu olmadığına, bilakis Yahudiler, Hristiyanlar ve Sabîiler de dâhil bütün inanların öte dünyada eşit şekilde ödüllendirileceğini öğreten Kuran ayetlerinde (2:62; 5:69) kökleşmiş ilahî bir emir olduğunda ısrar ederdi. Bütün

<sup>45</sup> N. Madjid, *The True Face of Islam: Essays on Islam and Modernity in Indonesia*, Ciputat 2003 (reviewed by Y. Sikand), <http://www.renaissance.com.pk/SeptBore2y5.htm>

<sup>46</sup> A. F. Bakti, “Nurcholish Madjid and the Paramadina Foundation”, *IIAS Newsletter*, 34, July 2004

<sup>47</sup> G. Barton, “Peaceful Islam and Nurcholish’s lasting legacy”, *The Jakarta Post*, 6 September 2005, <http://www.thejakartapost.com/news/2005/09/06/peaceful-islam-and-nurcholish039s-lastinglegacy.html>

<sup>48</sup> Madjid, *The True Face of Islam*.



dinler İslam'la eşit derecededir ve kişiye ilahî kurtuluşu Tanrı verir.<sup>49</sup> Etik değerlere ve sosyal adalete bağlı oldukları için sadece İslam'ın değil, bütün dinlerin sosyal adalet ve demokratik yönetim gibi dinî değerlerin siyasette ve toplumda uygulanmasında oynayacakları bir rolü vardır.<sup>50</sup>

### Şeriat, Sekülerizm ve Devlet

Daha önce belirtildiği gibi, İslam'ın modern devlette gelecekte üstleneceği rolünü öngörme, büyük ölçüde geçmişin otoritesiyle ilgili yoruma bağlıdır. Nitekim Şeriatın yeri ve siyasî otoriteyle ilişkisi sorununun, geçen yüzyıldaki Müslüman bilginler arasında keskin anlaşmazlıklara ve çetin müzakerelere yol açmış olması şaşırtıcı değildir. İki ünlü Müslüman bilgin Abdullahî Ahmet en-Naim ve Abdülaziz Saçedina, çeşitli alternatif post-modernist bakış açıları sunar.

Ünlü bir Sudanlı-Amerikan Müslüman bilgin ve insan hakları aktivisti en-Naim, İslamî reform, insan hakları ve seküler devlet konularında gür bir ses olmuştur. en-Naim, hocası Mahmut Muhammet Taha (1909-1985) kadar Ali Abdürrazık'ın<sup>51</sup> (1888-1966)<sup>52</sup> fikirlerinden de etkilenmiş ve büyük ölçüde yararlanmışır. Bu ikisi de, dinî hukukun yorumunu ulusal hukuk gibi dayatmaya çalışmayan seküler bir devlet ve Şeriat reformu savunucusudur. İkiisi de fikirlerinden dolayı sıkıntı çekmiştir. Abdürrazık Ezher'deki hocalık görevini kaybetmiş, Muhammet Taha da Gafaar Numeyrî hükümeti tarafından irtidat suçlamasıyla idam edilmiştir. Bununla birlikte seküler, ahlaken tarafsız bir devleti savunmadıklarını belirtmek önemlidir.

en-Naim, son kitabı *Islam and Secular State*'de anayasacılık, insan hakları ve vatandaşlık gibi kaynaklar üzerine inşa edilmiş seküler bir

<sup>49</sup> A. Kull, *Politics and Piety: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam and Modern Indonesia*, Lund Studies in History of Religions, 31, 2005, s.5

<sup>50</sup> Madjid, *The True Face of Islam*.

<sup>51</sup> Ali Abdürrazık (1888-1966) Ezher Üniversitesi rektörlüğü ve reisü'l-uleması görevlerinde bulunmuştur. İslam laisizmi ve sekülerizminin (din ve devlet ayrımının, toplumun sekülerleşmesinin değil) entelektüel babası olarak da değerlendirilebilir. (ç.n.).

<sup>52</sup> Ali Abdürrazık'ın Peygamberin otoritesiyle ilgili görüşleri için bkz. "The Caliphate and the Bases of Power", J. Donahue – J. Esposito (eds.), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, New York 1982, s.29-38

devleti savunur ve bu kaynakların modern çağa kadar dünyanın hiçbir yerinde ve hiçbir toplumda bulunmadığını belirtir.<sup>53</sup>

‘Sekülerizm’in İslam dünyasındaki yabancı sömürge egemenliğiyle ilişkisinin farkında olan en-Naim, Tarık Bişrî gibi, görüşlerini desteklemek için modern öncesi ve modern İslamî tarihten kanıtlar arar. Fakat Bişrî’nin tam tersine en-Naim, kendisinin seküler, yani dinî doktrini göz önüne almada tarafsız bir devlet görüşünün, “20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bazı Müslümanlar tarafından önerilen sözde İslamî devlet modeline nazaran İslam tarihiyle daha tutarlı olduğunu” ileri sürer.<sup>54</sup> Anlaşılan en-Naim, sekülerizmin din konusunda ‘tarafsız’ olduğu fikrinin günümüzde tartışmalı bir konu olması boyutunu ihmal eder.

en-Naim, dinî ve siyasî otoritenin kökenlerinin farklı olduğunu ve farklı melekelere ihtiyaç duyduğunu ve bu yüzden ikisini birleştirmenin tehlikeli bir karışıklığa yol açacağını ileri sürer. en-Naim’e göre bu birliklik ancak Peygamber zamanında mümkündü, “zira [sahabeden] başka hiçbir insan Peygamberin dinî ve siyasî otoriteyi birleştirmesine erişemez.”<sup>55</sup> Böyle bir uyum artık mümkün olmadığı için dinî ve siyasî liderler kendi özerkliklerinin peşinden koşmalıdır ki, iki taraf da güçlensin ve yekdiğeri tarafından hükmedilme ve zorlanmaya maruz kalmasin.

en-Naim’in, devlet gibi hiçbir beşerî kurumun dinî hukuku uygulamayacağı veya zorlamayacağı iddiası, devletin atadığı yargıçların devlet otoritesiyle bazen anlaşıp bazen de ters düşse de nihayetinde paralel bir yönetim sistemi yürüttükleri modern öncesi İslam tarihiyle çelişir. Siyasî ve dinî taraflar, ahlakî meşruiyet ve destek için yekdiğerine dayanır.

Ünlü İslam hukuk tarihçisi Wael Hallaq,<sup>56</sup> otoritenin hassas dengesini şöyle niteler: “Kaynaklarımız halifelerin ve maiyetinin genellikle hukuka riayet ettiklerini gösterir, şayet siyasî meşruluklarını sürdürmekten başka bir sebep yoksa. Yine de onların riayetlerinin, dinî hukuku toplumun ve imparatorluğun en üst düzenleyici gücü olarak kabul etmelerinden kaynak-

<sup>53</sup> A. A. An-Na’im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*, Cambridge 2008, p.53

<sup>54</sup> a.g.e., s.45

<sup>55</sup> a.g.e., s.53

<sup>56</sup> Wael B. Hallaq (1955- ) Nasıra’da doğdu. Doktorasını Washington Üniversitesi’nde tamamlamıştır. Halen Columbia Üniversitesi’nde ders vermektedir. (ç.n.).

landığını varsaymak makul görünür.”<sup>57</sup> Farklı bir ifadeyle, “Denge konusunda modern öncesi dönemde hukukun üstünlüğü ilkesini gayet güzel koruyan hukukî ve siyasî kültür var olmuştusa, o kültür İslam kültürüydü.”<sup>58</sup>

en-Naim’in yorumlayıcı çerçevesinde belki de en tartışmalı unsur, *Şeriat*’in İslam tarihindeki rolü ve doğası ile ilgili, özellikle önerdiği seküler devlet izahı bağlamındaki anlayışıdır. en-Naim, “korumak adına” Şeriatın marjinalleştirildiğini ileri sürer. Daha açık olarak, hiçbir devletin, vatandaşlarının dini bile olsa, dinî hukuku dayatma hakkında sahip olmadığını da iddia eder: “Doğası ve amacı itibarıyla Şeriat sadece inananlar tarafından özgürce gözlenebilir, devlet tarafından dayatıldığı zaman ilkelerinin otoritesi ve değeri kaybolur.”<sup>59</sup> İslam hukukunun kökenleri üzerine çalışan birçok çağdaş akademisyenin tersine en-Naim, İslam hukukunun hem bir ilahî, değişmeyen unsur (*Şeriat*, kutsal kaynaklarda kökleşmiş ilkeler ve değerler) hem de beşerî bir yorum ve uygulama (*fıkıh*) içerdiğini kabul etmez. Şöyle yazar: “*Şeriat* ve *fıkıh* Kuran’ın ve Peygamber Sünnetinin özel bir tarihsel bağlamda yapılmış beşerî yorumunun ürünleridir. Belli bir çıkarım –ister Şeriat’a ve fıkıha dayalı olduğu söylensin ister söylenmesin– aynı beşerî hata, ideolojik ve siyasî önyargı veya o çıkarımda bulunanların ekonomik çıkarlarından ve toplumsal kaygılarından etkilenme gibi risklere konu olur.”<sup>60</sup> Her ikisinin de beşerî boyutu inkâr edilemese de kutsal metinler ile beşerî yorumlar arasında önemli farklılıklar vardır. en-Naim’in reformist gündemini *Şeriat* ile *fıkıh*, akıl ile vahiy veya İslam’daki hukuk, ilahî hukuk ile beşerî inşa –ki, İslam hukukunu üretti– arasındaki önemli farklılık bağlamında kabul etmede ve formüle etmedeki başarısızlığın önemli bir kusur olduğu ispatlanabilir. en-Naim’in, İslamî geleneği göz ardı etme eğiliminde olan geniş temelli reformu için (önerdiği) “yorumlayıcı çerçeve”nin kabulü, az sayıda seçkin bir Müslüman ile gayrimüslim kitle tarafından okunacak ve kutlanacak olmakla birlikte reform için bir temel olarak kabul edilmesi için önemli bir engelle karşılaşır.

Abdülaziz Saçedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* eserinde en-Naim’den farklı bir yol izler; İslamî bir çerçevede demokratik

<sup>57</sup> W. B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge 2005, s.191

<sup>58</sup> a.g.e., s.193

<sup>59</sup> An-Naim, *Islam and the Secular State*, s.4

<sup>60</sup> a.g.e., s.35

bir çoğulculuk örneği oluşturmak için geleneksel kaynakları (Kuran, *Hadis*, *Tefsir*) inceler.

Klasik geleneğin öneminin farkında olan ve savunan Saçedina, kendisini modern fikirleri geleneksel kaynaklara sokmakla ve esas itibariyle onları bağlamları dışında yorumlamakla itham edenlere seslenir. Tefsirin (Kuran'ın yorumu) amacının metnin anlamını daima "topluluk için yararlı ve canlı bir rehberlik kaynağı" olarak ortaya koymak olduğuna karşı çıkar.<sup>61</sup> Sonuç olarak Saçedina, kendisinin demokrasi, çoğulculuk ve insan hakları alanında Kuran'ın ve geleneğin rehberliğini takip etmesini modern ve modern öncesi Müslüman bilginler arasındaki daha geniş müzakereler bağlamına konumlandırır. Buna rağmen geleneksel tefsirler hakkındaki yorum ve kanaatleri, âlimlerin vermiş oldukları hükümlerin/fetvaların güncelliği yitirdiğini ve kutsal metnin 'dışlayıcı' okumalarını teşvik etmede yarıdan daha zarar verdiğini söylemesine mani değildir. Kutsal metne yeni bir bakış açısı sergilemekten ziyade Ortaçağ'daki seleflerinin uygunsuz yorumlarını dogmatik olarak savunmaya devam eden âlimleri de eleştirir.

Saçedina'nın temel argümanı şudur: Kur'an, çoğulcu ve kapsayıcı bir toplum oluşturmak için sağlam bir dayanaktır. Saçedina, Kuran'ın üç temel anlayışını tahlil eder: "insanlık tek ümmettir", "farklı dine mensup insanlar iyi işler yapmak için aralarında yarışmalıdır" ve "şefkat ve bağışlama zorunluluğu". Bu üç ilkenin sadece kişisel inanç veya ahlakîlik ile ilgili olmadığını, bilakis "kamusal alanda bir din olarak" İslam'ın rolüyle uyumlu bir ahlakî kamusal düzen kurma ihtiyacı ile de ilgili olduğunu ileri sürer.<sup>62</sup>

Saçedina, Müslüman çoğunluklu bir devlette gayrimüslimlerin (*zimmî*) yasal hakları, irtidat ve ceza ile ilgili kurallar, cihat uygulaması ve onun isyan ve şehitlik ile ilişkisi gibi çağdaş İslam düşüncesinde çok tartışmalı bazı konularla meşgul olur. Müslüman toplulukta ciddi hoşgörü örneklerinin ve yasal esnekliğin varlığı gerçeğine rağmen yine de o, Müslüman yargıçların gayrimüslimlerin statüsü ile ilgili ayrımcı uygulamalara izin veren yasal kodlar formüle etmiş olduklarını ileri sürer. Bu yasalar modern çoğulculuk ve kapsayıcılık anlayışlarıyla uyumlu olmadığı için reddedilmelidir: "Gayrimüslim azınlıklara yönelik geçmişteki yargı kararları-

<sup>61</sup> A. Saçedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, New York 2001, p.17

<sup>62</sup> a.g.e., s.24

rının çoğu, beşerî ilişkilerin bir köşe taşı olan çağdaş dinî çoğulculuk bağlamıyla uyumsuz hale gelmiştir.”<sup>63</sup>

Saçedina İslam’daki din özgürlüğü ve affetmeye karşı irtidat ve cihatla ilgilenir. İkisi de insanoğlunun *fitrat* –adalete ve iyi-kötü bilgisine doğal yatkınlık– anlayışına dayanır. Bu doğal ahlak, “tarihte Tanrının iradesini gerçekleştirmek için ilahî olarak yetkilendirilmiş bir mesleğin bireysel olduğu kadar topluluksal da olduğu” şeklinde “Müslüman kimliği için temel” bir inancı pekiştirir.<sup>64</sup> *Fitrat* sadece “Tanrı merkezli bir kamusal düzen” temelini oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda dinler arası diyalog için anahtar da sağlar. Zira inanç esaslarını dikkate almaksızın insanoğlunun doğasından söz eder. Bu yüzden Saçedina 21. yüzyıl için Tanrı’nın vahiyne dayalı hukukun toplumda adalet ve barışın bir aracı rolü üstlendiği İslamî bir dinler teolojisi önerir.<sup>65</sup>

en-Naim ve diğerlerinin tersine Saçedina, gerçek adaletin olması için devletin, dinî ve siyasî otoriteyi tamamen ayırması gerektiğine inanmadığı gibi, fundamentalistlerin önerdiği ve İslam’ın topluluktaki otorite üzerinde dışlayıcı bir talebi olduğu din devleti tipini de kabul etmez. O, daha ziyade Peygamberin “evrensel bir topluluk” temelini hazırladığını, akabinde bunun diğer din mensuplarını bastırmaya yönelik siyasî zorlamalarla ve asıl çoğulcu amacıyla ilgili görüşünü kaybeden geleneksel kaynakların okunmasıyla yozlaştırıldığını ileri sürer.<sup>66</sup> Müslüman topluluk bütün insanların “yaratılıştta eşit olduğu” inancını yeniden devreye sokarak çoğulcu ve demokratik kurumların oluşturulması yoluyla toplumda doğruluk çağrısında da bulunan bir dinî inanç modeli görevi görebilir.<sup>67</sup>

---

<sup>63</sup> a.g.e., s.68

<sup>64</sup> Donahue - Esposito (eds.), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, s.4

<sup>65</sup> Saçedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, s.43-4

<sup>66</sup> a.g.e., s.135

<sup>67</sup> a.g.e., s.139

### **Geleneğe Sahip Çıkma: Kutsallaştırma ve Kutsallığı Yitirme**

Önceden tartışıldığı üzere bütün reformcular için kritik konu geleneğe bakıştır. en-Naim gibi, klasik geleneği devre dışı bırakan veya göz ardı edenler, hem temeldeki gerçeklikle hem de çabalarının etkisini Müslüman toplumlardaki değişimin bir katalizörü olmaktan ziyade kitap rafına indirgeyen riskle baş etmede başarısız olurlar. Endonezyalı reformcu Nurçolish Macit, bu olguyu İslam'daki geleneğin 'kutsallaştırılması' olarak ifade eder ve geleneğin kutsallığını yitirmesini ister. Bununla birlikte geleneğin önemini reddetmez, ama gelenek ve icmanın devamlı ve birikimli olduğunu ileri sürerek sabit, statik bir gelenek fikrini reddeder.

en-Naim, dinin devletle ilişkisini ve bir Müslüman ülkenin aynı zamanda seküler de olabileceğini yeniden ele almada ve geleneği körü körüne takip etmeyi reddetmede yalnız değildir. Bununla birlikte Nurçolish Macit gibiler (Mustafa Ceriç ve Tarık Ramazan) ise, çok kapsamlı reformist düşünceyle meşgul olmaya devam etseler bile, geleneğin gücünü tanıma ihtiyacını yakinen bilirler.<sup>68</sup> Klasik İslam'ın ve onun mirasının değerini vurgulamakla birlikte onu soyut bir referans noktası veya dinî otorite olarak dikkate almazlar, sadece modern problemleri çözenin bir aracı olarak görürler.<sup>69</sup> Yeni gelenekselci reformcular ile Ali Gomaa, Katar müftüsü Yusuf Kardavî ve Mısır müftüsü gibi uluslararası takipçileri olan müftüler, klasik geleneğin otoritesini kabul etmelerine rağmen esasa dair reformları meşrulaştırma yöntemlerini de benimserler. Oysa modern reformcular klasik geleneği rahatlıkla devre dışı bırakırlar ve yeni anlayışlar ve yorumların ilk temeli olarak Kuran'a dönerler.

### **Lakin Müslümanlar Gerçekten Ne Düşünürler ve Ne İsterler?**

Müslüman entelektüeller ve dinî liderler arasındaki mevcut tartışmadaki konular ve farklı görüşler bir bütün olarak dünya Müslümanlarını ne kadar temsil eder? Müslüman yöneticiler ve din adamları sıkça kendilerini İslam'ın sözcüsü olarak konumlandırırken, modern eğitilmiş, fakat İslam'a yönelimli seçkinler ve İslamî hareketlerin önderleri –ister anayol ister

---

<sup>68</sup> Barton, "Peaceful Islam and Nurçolish's lasting legacy".

<sup>69</sup> Kull, *Politics and Piety*, s.2

militan olsun– İslam adına konuşmaya çalışırlar. Müslümanlar neye inanırlar, ne isterler ve gerçekten ne düşünürler?

11 Eylül sonrası siyasî liderler, akademisyenler, uzmanlar ve medya yorumcularının siyasallaşması, Müslümanların Batı, demokrasi, Şeriat ve insan haklarına yönelik tutumları hakkındaki temel sorular karşısında çatışan ve tezat görüşlerle karşılaşan siyasetçiler, akademisyenler ve genel kamuoyu için bir mayın tarlası yaratmıştır. Gallup araştırmaları (2001-2007), özellikle Müslüman çoğunluklu 35’i aşkın ülkenin sakinleriyle yapılan 2007 Gallup araştırması, bize küresel bir temsil düzeyi olan cevaplara daha kesin erişme imkânı verir. Anketin örneklemini “dünyada 1.3 milyar Müslümanın % 90’dan fazlasını kapsar, günümüz Müslümanlarıyla ilgili daha kapsamlı bir çalışma hiç yapılmadı.”<sup>70</sup>

Gallup araştırması, dini ve dinin sekülerizm ve demokrasi ile ilişkisini günümüz Müslümanlarının çoğunluğunun nasıl gördüğüne ışık tutar.

Müslümanların büyük çoğunluğu, dinin günlük hayatlarında önemli bir unsur olduğunu ve zengin bir manevî hayata sahip olmanın esas olduğunu söylerler. Müslümanların “Kendinizle ilgili en çok neyi beğenirsiniz” sorusuna verdikleri yaygın cevap “dinî inançlarına sadakat” olmuştur. Arap/Müslüman milletlerle en yakın ilişkilendirdikleri ifadede, “ahlakî ve manevî değerlerine bağlılık, ilerlemeleri için önem arz etmektedir”. Birinci öncelik Arapların İslam’ın manevî ve ahlakî değerlerini savunmaya verilir ki bu ilerlemeleri için önemli bir husustur.

Demokrasi ile ilgili tutumları sorulduğunda, Müslümanların cevabı açık ara olumludur. Cevap verenlerin çoğu, Batı’da en fazla beğendikleri vasıfların siyasî bağımsızlık ve özgürlük olduğunu ifade etmiştir.<sup>71</sup> Daha âdil bir toplum ve ilerleme için demokrasinin anahtar oluşu da, en fazla verilen cevaplar arasındadır.<sup>72</sup> Farklı Müslüman ülkelerin, toplumsal sınıfların ve cinsiyet farklılığının kesiştiği nokta, incelenen bütün uluslardaki ezici çoğunluk (Mısır’da % 94, İran’da % 93, Endonezya’da % 90), yeni bir ülke için bir anayasa hazırlayacak olurlarsa, “Bütün vatandaşların güncel

<sup>70</sup> Esposito - Mogahed, *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*, s.xi

<sup>71</sup> a.g.e., s.34

<sup>72</sup> a.g.e., s.47

siyasî, sosyal ve ekonomik konularda görüşlerini ifade etmelerine izin verme” şeklinde tanımlanan ifade özgürlüğünü garanti altına alacaklarını belirtmiş olmalarıdır.

Bununla birlikte ABD'nin doğrudan müdahale etmeden bölge halkına kendi siyasî geleceklerini istedikleri gibi şekillendirme konusunda izin verip vermeyeceği sorulduğunda, Müslüman ülkelerdeki çoğunluk bu fikre katılmamıştır. Ürdün (% 65.8), İran (% 65.6), Pakistan (% 54.5), Fas (% 67.7) ve Lübnan'da (%67.7) çoğunluk, ABD'nin, siyasî geleceklerini belirlemek için bölge halkına izin vermeyeceğine, müdahale edeceğine inanıyor. Benzer bir şekilde Müslümanların büyük bir çoğunluğu, ABD'nin Ortadoğu'ya demokrasi getirme kampanyasında inandırıcı olmadığına inanıyor. Ürdün, Mısır, İran, Pakistan, Türkiye, Endonezya, Fas ve Lübnan'da çoğunluk, bölgelerinde ABD'nin demokrasiyi yayma konusunda ciddi olduğuna inanmıyor.

Yine Müslümanlar, bölgelerinde ABD'nin öz yönetim ve demokrasi konusunda ciddi olduğuna inanmasalar da, birçokları siyasî özgürlüğün ve ifade özgürlüğünün Batı'da en fazla beğendikleri şey olduğunu söylerler. Büyük bir oran da, “adil bir yargı sistemi” ve “özgürlüklere sahip vatandaşlar” ifadelerini Batı toplumlarıyla ilişkilendirir. Aynı zamanda Müslümanlar, İslam/Arap dünyasında da en az beğendikleri şeyin siyasî özgürlük eksikliği olduğunu belirtmek suretiyle kendi toplumlarını eleştirirler.

Birçok Müslümanın siyasî ve sivil özgürlüklere ve ifade özgürlüğüne önem vermesine rağmen, ankete katılanların Batılı demokrasi ve sekülerizm modellerinin bütünüyle benimsenmesini tercih etmediklerini belirtmeleri de ilginçtir.<sup>73</sup> Şu halde alternatif nedir? Anket verileri göstermiştir ki, dünyadaki Müslümanların çoğunluğu ülkelerinde dine dayalı bir demokrasi biçimi görmek isterler veya en azından *Şeriatın* yasamanın yegâne kaynağı olmasa da ‘bir’ kaynağı olmasını isterler.<sup>74</sup>

Amerika'nın Hristiyan bir millet olduğuna inanan ve Kitab-ı Mukaddes'in bir hukuk kaynağı olmasını isteyen ve % 55 gibi çoğunluğu oluşturan Amerikalılar gibi, *Şeriat'ı* anayasalarında bir hukuk kaynağı olarak gören Müslümanlar da çok farklı anlayışlara sahip olabilirler. Azınlık bir

<sup>73</sup> a.g.e., s.47-8

<sup>74</sup> a.g.e., s.48



kesim, klasik veya Ortaçağ İslam hukukunun aynen uygulanmasını beklerken, çoğunluk ise devlet başkanının Müslüman olması veya Müslüman aile hukukuna (evlilik, boşanma ve miras) dair olaylarla ilgilenmek üzere şeriat mahkemeleri kurulması ya da alkolün yasaklanması gibi daha kısıtlı bir yaklaşım ister. Bir diğer kesim de, hiçbir hukukun Kuran'da yer alan İslam'ın ilkelerine ve değerlerine karşı olmamasını güvence altına almak isterler.

Müslümanlar arasında *Şeriat*'ı destekleme düzeyinin yüksekliği teokratik bir devlet talebine dönüştürülemez. Tam tersine birçok ülkede büyük çoğunluklar, bir ülkenin anayasasının hazırlanmasında, ulusal yasanın yazılmasında, yeni kanunların hazırlanmasında, dış politikanın ve uluslararası ilişkilerin belirlenmesinde ve kadınların kamusal alanda nasıl giyinmesine ve televizyon ve gazetelerde nelerin yayınlanmasına karar vermede dinî liderlerin doğrudan rol oynaması gerektiğini söylerler.<sup>75</sup>

## Sonuç

Hem küresel olarak Müslümanların düşüncesi hem de birçok İslamcı entelektüel-aktivist arasında İslam'ın yeniden düşünülmesi, İslam'ın sekülerizmle ilişkisinin şu an yeniden ele alınması gereğini yansıtır.

İslam dünyasının her tarafında etkili İslamcı entelektüel-aktivistler ve dinî liderler –gerek yeni gelenekçi gerek post-modernist– Avrupa ve Amerika'nın gayrimüslim ve seküler ülkelerinde Müslümanların vatandaşlık sorunları kadar İslam'ın sekülerizm ve modern Müslüman devletler ile ilişkisini yeniden düşünme süreciyle de meşguldürler.

Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerdeki vatandaşlar, kendi tarzlarına sahip olsalardı, tamamen seküler bir devlet değil, daha büyük siyasî katılım, özgürlükler, hukuk yönetimini tercih ederlerdi. Şeriat'ın neyi temsil ettiği ve kurallarını toplumda icra edebilme derecesiyle ilgili Müslüman algıları ciddi farklılık gösterebilir de, birçok Müslüman dinî ilkelerin ve demokratik değerlerin bir arada bulunduğu bir hükümet sistemi arzu etmektedir. Bir diğer ifadeyle, birçok Müslüman dinî ve siyasî otoritenin birbi-

---

<sup>75</sup> Esposito - Mogahed, *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*, s.50

rini karşılıklı dışladığını düşünmez, devletin yasama formülasyonunda dinî ilkelerin bir rolü olduğunu kabul eder.

21. yüzyıldaki –gerek seküler gerek İslamî yönelimli– Müslüman reformcular iki gerçeklikle veya reform engeliyle uğraşırlar: Hem daha fazla demokratikleşmeyi hem de ‘bir’ hukuk kaynağı olarak Şeriat’ı tercih eden geniş tabanlı Müslüman kamuoyu ve klasik İslam hukuku geleneğinin devam eden önemini ve otoritesini muhatap alma ihtiyacı.

Seküler reformcular, günümüzde bir Müslüman ülkenin aynı zamanda seküler de olabileceğini ileri sürerek dinin devletle ilişkisinin azalmasını isterler veya görmezden gelirler. Buna karşın Batılı seküler demokrasilerle ilişkili birçok ilke ve kurumları beğenen ve arzu eden bir başka kesim de ne Batılı seküler ne de İslamî/teokratik bir devlet isterler. Bunun yerine geniş kapsamlı reformcu düşünceyle meşgul olmaya devam ettikleri için İslamî ilkelerin ve değerlerin önemini ve gücünü de yansıtan bir devleti tercih ederler.<sup>76</sup> İslam’ın sekülerizm ve demokrasiyle ilişkisini yeniden düşünmeyle meşgul olan başarılı reformcuların ve toplumsal hareketlerin –gelenekselden daha liberal yönelimlere kadar–halkın desteğini meşrulaşmak ve harekete geçirmek için halkın kuşatıcı anlatılarına önem verme ihtiyaçları sürecektir.

---

<sup>76</sup> Barton, “Peaceful Islam and Nurcholish’s lasting legacy”.

## Kaynakça

- A. A. An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*, Cambridge 2008, p.53.
- A. El-Messiri, "Secularism, Immanence and Deconstruction", *Islam and Secularism in the Middle East*, s.52.
- A. F. Bakti, "Nurcholish Madjid and the Paramadina Foundation", *IIAS Newsletter*, 34, July 2004.
- A. Kull, *Politics and Piety: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam and Modern Indonesia*, Lund Studies in History of Religions, 31, 2005, s.5.
- A. Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, New York 2001, p.17.
- Ali Abdürrazık, "The Caliphate and the Bases of Power", J. Donahue – J. Esposito (eds.), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, New York 1982, s.29-38.
- Al-Qaradawi, *The Lawful and Prohibited in Islam*, Indianapolis, 1980, s.14.
- Al-Qaradawi, *The Lawful and Prohibited in Islam*, s.86.
- D. Casciani, "Islamic encounters of the third kind", BBC News, 21 February 2005,  
[http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk\\_news/magazine/4283717.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/magazine/4283717.stm)
- G. Barton, "Peaceful Islam and Nurcholish's lasting legacy", *The Jakarta Post*, 6 September 2005,  
<http://www.thejakartapost.com/news/2005/09/06/peaceful-islam-and-nurcholish039s-lastinglegacy.html>
- J. L. Esposito - D. Mogahed, *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*, New York 2007.
- J. L. Esposito, "Islam and Secularism in the Twenty-First Century", A. Tamimi – J. L. Esposito (eds.), *Islam and Secularism in the Middle East*, New York, 2000, s. 9 (Türkçesi: *Ortadoğu'da Modernleşme: İslam ve Sekülerizm*, çev. G.Bayır, İstanbul, Mana Yay. 2009).
- J. L. Esposito, *The Future of Islam*, New York, 2010.
- Mustafa Ceriç ile mülakât, "The West Does Not Want to Share its Values", *Qantara.de Dialogue with the Islamic World*, 6 May 2004, 2 November 2006,

[http://www.qantara.de/webcom/show\\_article.php/\\_c-478/\\_nr-105/i.html](http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-478/_nr-105/i.html)

- N. A. Hashemi, "Inching Towards Democracy: Religion and Politics in the Muslim World", *Third World Quarterly*, 24 (3) 2003, s.577.
- N. Madjid, *The True Face of Islam: Essays on Islam and Modernity in Indonesia*, Ciputat 2003 (reviewed by Y. Sikand),  
<http://www.renaissance.com.pk/SeptBore2y5.htm>
- R. Al-Ghannouchi, "Secularism in the Arab Maghreb", *Islam and Secularism in the Middle East*, s.105.
- T. Al-Bishri, *Al-Hiwar al-islami al-ilmani*, Cairo, 1996, s.12.
- T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, 2003, s.6-7 (Türkçesi: *Sekülerliğin Biçimleri*, çev. F.B. Aydar, İstanbul, Metis Yay. 2007) Türkçesi s.17-8.
- T. Ramadan, "Europe's Muslims Show the Way", *New Perspectives Quarterly*, Winter 2005, s.29-30.
- T. Ramadan, "Muslim Minorities in Western Europe", Georgetown Üniversitesi'nde verdiği ders, 11 Nisan 2007.
- W. B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge 2005, s.191.
- Y. Al-Qaradawi, *Al-Islam wa-al-'almaniya wajhan li-wajh*, Cairo, 1987, s.126.

**Retreat from the Secular Path:  
The Democracy-Secularism Debate in the Muslim World**

**Citation** / ©- John L. Esposito. (2015). Retreat from the Secular Path: The Democracy-Secularism Debate in the Muslim World, translate: M. Ali Kirman, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 15 (2), 211-239.

**Abstract-** *In last two or three decades, we have discussed some meta-narratives or global phenomenon, for example modernization, globalization and secularization and their relations with religion. And we have also discussed whether modernity and becoming modern or secularity and becoming secular are equated solely with the western societies, yet we live in a more cosmopolitan world today known as “multiple modernities”; so we hear much talk these days of concept of “non-western modernities”. In this context, both Muslim opinion globally and the rethinking of Islam among many Islamic intellectual-activists reflect the current rethinking of the Islamic state formation and the relationship between Islam and secularization. In this paper, after examining the democracy-secularism debate in the Muslim world, whether Islam, as a religion, will compromise to secularization has been discussed.*

**Keywords-** *Religion, secularization, modernity, Islam, Islamic state*



## • KİTAP TANITIMLARI

# Emanet Ahlakı- Türk Ahlak Felsefesine Giriş (Süleyman Dönmez)

Tuğba YILDIZBAKAN\*

---

*Emanet Ahlakı- Türk Ahlak Felsefesine Giriş*, Süleyman Dönmez,  
Karahan Yayınları, Adana 2015, 124 sayfa

### §§§

“Emanet Ahlakı, Türk Ahlak Felsefesine Giriş” adlı kitap bir giriş iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında ahlak kavramı üzerinde durulmuş, ahlak kavramının etimolojisi dikkate alınmış ve ahlakın mirasçısı insanın varlık düzlemindeki değerine değinilmiştir. “Antik çağ ve emanet ahlakı” üst başlığını taşıyan birinci bölümde antikçağda ahlakın kaynağı üzerinde durulmuş ve insanların inançlarına kaynak olan kavramlar incelenmiştir. Bu bağlamda logos, nous ve mantike kavramları irdelenmiş ve Türk ahlakının ne ‘ligi bu kavramlar üzerinden incelenmiştir. Birinci bölümün devamında Platon, Aristoteles ve Platinos’un logos ve nous bağlamında durdukları nokta üzerinde durulmuştur. “Emanet ahlakı ve gönül felsefesi” üst başlığını taşıyan ikinci bölümde ise “emanet ahlakı” daha detaylı incelenmiş; emanet ahlakına kaynak eden iç unsurlar mevzubahis olmuştur.

Yazar kitabının giriş kısmında felsefenin üç saçı ayağını vurgulayarak kendi felsefesini bu düzlemde okumaktadır: varlık, bilgi, değer. Önce varlık düzleminde kendimizi tanırız, sonra biliriz ve ardından duyuşa geçerez. Duyuş aşamasında ahlaki olgunluğumuza göre bir duruş, bir tavır ser-

---

\* Çukurova Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı (Din Felsefesi) Yüksek Lisans Öğrencisi, e-posta: tuba-yb@hotmail.com

gileriz. Sağlam bir duruş için sağlam bir inanç ve ahlaki olgunluk gerek. Bu da ancak emanet ahlakını içselleştirmekle mümkün olur. Yazar Türk ahlak felsefesini bilgikuramsal açılımı hakkında “ inanca yer bulmak için sınırlandıran bir bilgi değil, inancı aşan bilgiden beslenen imanın güven esasında temellendirilmesidir.” şeklinde ifade etmiştir. Özellikle 13. yy. dan bugüne gelen bir kültür mirasımıza baktığımızda bilgi- inanç- güven üçlüsünün Türk ahlakına yön verdiği görülmektedir. Yazarımızda bunu hak ve hakikatin bütünlüğü ile ifade etmektedir. Zira hak hakikate dayanır ve hak çokluktan; hakikat ise birlikten beslenir. Hakikat evrenseldir. Türk ahlakının kaynağının da hakikat olduğunu düşündüğümüzde değer düzlemindeki varlığının ehemmiyeti anlaşılmaktadır. Zira değer düzlemindeki varlığımız ancak bilmek ile olur. Farkındalık ise harekete geçirir. Ancak hareketin veya tavrın ahlaki olmasını özgür irade belirler.

“Antikçağ ve emanet ahlakı” üst başlığını taşıyan birinci bölümde logos, nous ve mantıke kavramları ele alınmış ve Türk ahlak felsefesinin bu kavramlar üzerinden değerlendirilmiştir. Yazar logosu tenden tine yolculuk diye tarif etmiştir. Nous için ise tinden tene yolculuk diye açıklamıştır. Yazar birliğin logos ile okunamayacağını nous ile okunabileceğini ifade etmiştir. Birlik, hakikat ancak nous ile okunabilir. Çünkü logos hesabidir. Nous ise hasbidir. Hesap edilerek, tartılıp biçilerek hakikate varılamaz. Hakikat kayıtsız şartsız teslimiyet ister. Hakikat ancak logosun nous üzerinden okunması ile anlaşılabilir.

Emanet ahlakı olarak isimlendirilen Anadolu Türk ahlakı, ahlakın dıştan değil içten kurulmasını esas alır. İç, dışı kurar. Mahrem olan mahşeri alandan kopuk değildir, olmaması gerekir. Eylemlerin değeri ancak failer tarafından tayin edilebilir. Ahlak ve ahlaklı olmak birbirinden tamamen bağımsızdır. Ahlakın mevzusu epistemik iken ahlakın eylemselleşmesi onto- etik bir tavidir. Ahlakı bilmek ahlaklı olmak için yeterli değildir. Zira ahlak hakkında herkes kendince bir tarifte bulunurken ahlaki davranış maalesef söz konusu değildir.

Yazar “içimdeki ben” diye tanımladığı vicdan hakkında “Kişinin Rabbini mahremane olarak doğrudan hissetmesidir” diye açıklamaktadır. Emanet ahlakında vicdan önemli bir yere sahiptir. Vicdan Türk ahlakında maddenin manaya dönüşmesindeki mihenk taşıdır. Emanete hıyanetin haram olduğunu hatırlatan candır. Senin olmayana tamah etmemen gerektiğini sana öğretendir. Vicdan öznedir bu yüzden tezahürleri farklı olabilir. Ancak tezahürlerin farklı olması vicdanın ölçü olmayacağı anlamına gelmez. Nitekim tezahürler çeşitlense de hakikat daima birdir.



Emanet ahlakı varolanla karşılaşabilmeyi, yüzleşebilmeyi gerektirir. Karşılaşma kişide farkındalık oluşturur. Farkındalıkta kişinin ne olduğu ve ne olması gerektiği hakkında bilgi verir. Karşılaşma içimdeki ben ile dışımdakilerin bir olmasını gerektirir. Birliğin birde yok olmasıdır. Bir ve diri olmaktır. En önemlisi emin olmaktır. Emanet ahlakını içselleştirir.

Yazar eserinde emanet ahlakını bir olma esası ile özdeşleştirmiştir. Türklerin İslam ile müşerref olduktan sonra adlarının İslam ile özdeşleştiğini ifade eden yazar "Türk"ün bir ırktan ziyade daha fazla anlama geldiğini ve daha geneli kapsadığını ifade etmiştir. Bir olabilmenin Türklük ile anlam kazanacağını ifade eden yazar bir olmanın içten dışı bir yolculuk olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda Türk olmak adem olmaktan âdem olmaya yolculuktur.

Birlikte olmak marifet değildir. Önemli olan birlikte bir olabilmektir. Bu da ancak İslam ile kendinden geçen Yunus'u en derinden bilmek ve düşünmek ile mümkün olur. Yazarımız da bunun ancak Yunus şerbetini içmekte mümkün alacağını her defasında ifade etmiştir. Çünkü o zaman içten dışı bir yolculuk ile bir olmanın verdiği huzur ile âdem olabiliriz. Âdem olmakta bizim özümüz olup kendimizi bulmaktır.



# Eğitim Felsefesi (Hilmi Ziya Ülden)

Şadiye KORKMAZ\*

---

*Eğitim Felsefesi*, Hilmi Ziya Ülden,  
Ankara, Doğu Batı Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2013

§§§

## **Hilmi Ziya Ülden'in Eğitim Felsefesi Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme: Eğitim Felsefesini Kapsayan Kavramlar, Alanlar, Kuramlar ve Teoriler**

5 Haziran 1974 tarihinde yaşamını yitiren yazar, İstanbul'da 1901 yılında doğdu. Babası Mehmet Ziya Ülden kimyager doktordu. Anne tarafı Kazan'ın tanınmış müderrislerinden Kerim Hazret'e uzanır. İlk bilgileri aile dostu İbn-ül Emin Mahmut Kemal Bey'in sohbetlerinden alır. Hilmi Ziya, ilk öğrenimini "Tefeyyüz" mektebinde; orta öğrenimini İstanbul Sultani'sinde tamamladı. Gençlik yıllarında ateşli bir Anadoluçuluk taraftarıdır. 1919'da Reşat Kayı ile Anadolu Dergisi'ni çıkarır. *Anadolu'nun Bugünkü Vazifeleri* birçok eseri arasında ilkidir. 1921'de Mülkiye Mektebi'nden mezun oldu. Ardından İstanbul Edebiyat Fakültesi Beşeri Coğrafya Kürsüsü asistanlığına tayin edildi. Diğer bölümlerin derslerini takip ederek felsefe bölümünden ahlak, ahlak-sosyoloji ve felsefe tarihi sertifikaları aldı. Çeşitli liselerde tarih, felsefe, psikoloji ve coğrafya dersleri verdi. *Umumi İçtimaiyyat ve Türk Tefekkür Tarihi* kitaplarıyla ilgi çeken Ülden, 1933 yılında Berlin Üniversitesi Devlet Kütüphanesine gönderildi. Türkiye'ye dönüşünden hemen sonra, Edebiyat Fakültesi Türk Tefekkür Tarihi Doçentliğine atandı,

---

\* Çukurova Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Din Eğitimi) Doktora Öğrencisi, e-posta: sadiyekorkmaz@gmail.com

1936'da İçtimai Doktrinler Tarihi öğretim üyesi oldu. 1940'da Von Aster'in isteğiyle Felsefe Profesörlüğüne, 1944'de İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Bölümü Sanat Tarihi Profesörlüğüne getirildi. 1957'de Ordinaryüs Profesör oldu. Yaşamının her safhası doymak bilmeyen bir hevesle kitap ve kütüphaneler arasında geçti. Yüzlerce makale yazdı, kitaplar hazırladı, çeviriler yaptı. Fransızca ve Türkçe kitap eleştirileri kaleme aldı. Dergiler yayımladı. Sabahattin Eyüboğlu ve Celalettin Ezine ile uzun zaman beraber çıkardıkları hümanist karakterdeki *İnsan* dergisi entelektüel kesimde ses getirdi. Hemen hemen ilgi göstermediği alan yoktu. Başta İslam Felsefesi, Türk tefekkür tarihi, Doktrinler tarihi, sosyoloji, sistematik felsefe, bilim felsefesi, mantık, sanat, estetik derslerini okuttu, binlerce öğrenci yetiştirdi. Tüm bunların yanında o, tekdüze bir akademisyen profilinin dışındaydı. Sanatçı duyarlılığıyla *Posta Yolu*, *Şeytanla Konuşmalar*, *Yarım Adam* adlı romanlarını yazdı. Şiirle ilgilendi. Resimler çizdi. 1918-1920'lerde kara kalem; 1940-1945 yılları arasında yağlı boya ve 1967-1970 yıllarında kompozisyon çalışmaları yaptı. Hat sanatıyla uğraşan yazarın, müzik bilgisi de son derece genişti.

### **Hilmi Ziya Ülken'in Eğitim Felsefesi Adlı Eserinin Yazım Amacı**

Eserin, yazım amacı yazıldığı yıllara ait olan ülkemizdeki eğitim sisteminin nasıl olduğunu açıklamak, bireyin erken yaşlarına ait olan biyolojik ve psikolojik süreçleri ve bununla birlikte eğitim sisteminin dayandığı kuramlar, felsefe ve kavramlar üzerinde açıklama yaparak, yazarın kendi fikirlerini dayandığı referanslarla birlikte açıklamaktır. Yazar, insanın değişmesi denen büyük eseri öğretmenin (eğitiminin) yetiştirdiğini ve felsefenin, kültür üzerinde düşünce olduğunu, onun en önemli cephesinin eğitim ve öğretim felsefesi olduğunu ifade etmektedir. Ve insanın, doğadaki bütün canlı ve cansız varlıklardan üstün olduğunu, yetişmesinin ve eğitiminin uzun yıllar aldığını ifade etmektedir. Eğitim felsefesinin, felsefenin çatısı olduğunu belirterek, bu eseri yazma amacını ve neden bu konu üzerine yazdığını ifade etmiştir (açıklamıştır). Konu alanı Eğitim Felsefesi olan Ahmet Cevizci'nin (2012) "Eğitim Felsefesi" isimli eser, Veysel Sönmez'in (2012) "Eğitim Felsefesi" ve İbrahim Arslanoğlu'nun (2014) "Eğitim Felse-

fesi" isimli eserleri göz önüne alındığında, Cevizci'nin kitabının kuramları ve teorileri kapsadığı, Sönmez ve Arslanoğlu'nun kitabının ise Türk eğitim sistemini de kapsayan kuram ve teori sunumu şeklinde olduğu görülmektedir.

Yazar, Eğitim Felsefesi isimli eserinde, eğitim ve öğretimin kişilerin dinamik gelişmesini sağlayan, insanla alem arasındaki diyalektik bir faaliyete dayandığını belirtmekle birlikte tarih ve verasetin tecrübe içindeki devamlı gelişmesidir şeklinde belirterek, eğitimde kutuplaşmaların lüzumsuz olduğunu belirterek bilgi vermeyi amaçlamıştır. Kitap bu amaçla "insan"ın gelişimi, eğitimi, öğretimi, eğitim-öğretim, ve eğitim felsefesi ile ilgili kuram ve teoriler, vb. ile ilgili literatürü inceleyen ulusal ve uluslararası literatüre hakim olan eğitimcilere hitap etmektedir. Şu anda tüm hakları Doğu Batı Yayınları'na ait olan eser'in 1. baskı: Milli Eğitim Basımevi, 1967; 2. baskı: Ülken Yayınları, 2001 ve 3. baskı: Doğu Batı Yayınları, Ocak 2013 olmak üzere üç baskısı bulunmaktadır.

### **Himi Ziya Ülken'in Üslubu ve Eğitim Felsefesi Adlı Eseri'nin Bölümleri**

Yazar, kitabını yazarken resmi, estetik ve entelektüel bir dil kullanmaktadır. Yazarın ifadeleri oldukça açık, cümleleri uyumlu ve eğitim terminolojisi açısından değerlendirildiğinde oldukça kuvvetli ve akıcı, kavramları açıklayan, dil yönünden ulusal ve uluslararası literatüre hakim olduğu görülmektedir. Kitabın "*İçindekiler*" bölümü incelendiğinde "*Giriş*" bölümünün, Eğitim Felsefesi ile başladığı, *Doktrinler Tarihi I*, *Doktrinler Tarihi II- Doktrinler Tarihi III* ile devam ettiği, *İnsanın İki Yüzü I*, *İnsanın İki Yüzü II*, *Birey ve Toplum*, *Başkasında Var Olmak*, *Bireycilik ve Toplumculuktan Doğan Karşıt ve Yanlış Görüşler*, *İnsani Varlığın Özel Karakteri ve Ona Dayanan Eğitim*, *Kültür Çevreleri ve Eğitim*, *Kültürün ve Eğitimin Konstantları*, *Eğitim Yaşları*, *Ortaöğretim Yaşı*, *Ortaöğretimde Değerler Eğitimi*, *Düşünce Mekanizması Eğitimi*, *Beden Eğitimi* ve *Sonuç* bölümlerinden oluştuğu görülmektedir.

Ülken'in Eğitim Felsefesi kitabını incelediğimizde, kitabın "Doktrinler Tarihi I-II-III"\_bölümlerinde İlk çağ ve Orta çağ'da düşünürlerin akıl (nous) ile ilgili düşüncelerinin ve görüşlerinin "eğitim" kavramı kapsamında sunulduğunu, bilgiye ve akla ait olan bakış açısı ile birlikte incelendiğini görmekteyiz.

"İnsanın İki Yüzü-I" bölümünde aktif akıl olarak ifade edilen gerilme manzarası, "İnsanın İki Yüzü-II" bölümünde eğitimin konusu olan insan bütünü'nün öteki yüzü olan, insanın psiko-biyolojik hayat ritminde, hedefe ulaşmak için, bir yayın gerilmesine benzetilen ve gerilme kavsi şeklinde tanımlanan, bununla birlikte insanın hedefine ulaşması ile ilgili olan genişleme ve gevşeme kavşinden bahsedilmektedir. "Kültürün ve Eğitimin Konstantları" bölümünde, kültürün ve eğitimin sabitleri (değişmezleri) açıklanmaktadır. İnsan tiplerinin ve değerlerin kültüre göre değiştiğini ve bu durumun da çocuğun (insanın) gelişimini ve yetişmesini etkilediğini fakat bununla birlikte hem kültür hem de eğitimin yalan söylememek, dürüst olmak, vb. gibi sabitleri (değişmezleri) olduğunu yazar bu bölümde belirtmektedir.

"Eğitim Yaşları" ve "Ortaöğretim Yaşları" bölümünde yazar, eğitim yaşlarını ilk yaş (birinci çocukluk), doğumdan iki-iki buçuk yaşına kadar olan devre, ikinci yaş; çocuğun ikinci çocukluk yaşı 2,5 yaşından 6 yaşına kadar olan süre, okul yaşına hazırlık; ilkokul yaşı; 7-14 yaşları arasında geçen süre olarak ayırmakta ve bu yaşlara ait olan objektifleştirici yetiler, dikkat, yeti kazanma, algı, zeka, irade ve tutku gibi kavramlar yazar tarafından ulusal ve uluslararası literatür oldukça ayrıntılı bir şekilde göz önüne alınarak açıklanmıştır. "Ortaöğretimde Değerler Eğitimi" bölümünde değerlerin öğrencilere nasıl sunulacağı, değerlerin sunuş yolu ile verilmesi gerektiği, oyun ve tecrübe yolu ile kazandırılması gerektiği vurgulanmakla birlikte Ülken, insanın ya kendini tamamlama, ya yok olma zorunda olduğunu ve hayvandan farklı olarak tabiatın esirgediğini kendi çabalarıyla kazandığını eserinde belirtir. Buna ek olarak, oyun; teknik, sanat değerlerine ait icatlar ve yaratışların temelidir.

Değerler için değerler (teknik, sanat, fikir), aşkın değerler (ahlak, din) ve normatif değerler (dil, hukuk, iktisat) olmak üzere eserde üçe ay-

rılmaktadır. Bu üç değer alanında birincisi duyular, ikincisi duyular ve duygulara, üçüncüsü onlar yardımı ile kavramlara dayanır. Değerlerin kazanılma süreci, önce aile ile başlar sonra okulda devam eder. Birey toplumda nasıl davranacağını önce ailede öğrenmeye başlar, sonra bu davranış sürecini okulda devam ettirir.

"Düşünce Mekanizması Eğitimi" bölümünde, düşüncenin tahlil-terkip (analiz-sentez) sürecinde oluştuğu belirtilerek, eleştirel düşünme becerileri ifade edilmiştir, şeklinde ifade edebiliriz.

Beden Eğitimi bölümünde çocukta kafa yetişmesinin (zihnin gelişmesinin) ve karakterin kurulmasının sadece ruh eğitimine bağlı olmadığı, ruh-beden bütünlüğüne ait eğitimin bu yetişme sürecinde önemli olduğu belirtilmektedir. Spencer'ın da "Sağlam kafa sağlam bedende bulunur." sözü de vurgulanmaktadır. Yazar, aynı zamanda iyi bir eğitmenin de yalnız öğrencilerinin ruh ve beden yapısını değil, kendi ruh ve beden yapısını da tetkik etmesi gerektiğini, kendisini devamlı bir eleştiri süzgecinden geçirmesini, öğrencilerini yetiştirirken kendisini de yetiştirmesi gerektiğini bununla birlikte "Yaş ağaç bükülür!" şeklinde düşünmemesi gerektiğini, her yaşta insanın değişebileceğini ifade ediyor.

Kitabın içindekiler bölümünden sonra, "İnsani Varlığın Özel Karakteri ve Ona Dayanan Eğitim bölümünde Aristoteles'in "insan akıllı hayvandır", Franklin ve Marx'ın "insanı alet yapan hayvan" şeklinde tanımlayan tanımı ve bu tanımlardan ayrı olarak "insan konuşan hayvandır" tanımında eksik olduğu, yazar tarafından ifade edilmiştir. Bu tanımın eksik olduğu şu şekilde açıklanmıştır: sinekler, yumurtadan çıkar çıkmaz uçuyorlar. Civcivler aynı başarıyı gösteriyor. Ördek yavruları hemen yüzmeye başlıyor. Bazı hayvanlarda annesinin yardımı ile bir *dressage* (yetiştirme) safhasından geçiriliyorsa da bu çok kısa sürüyor, İnsanda ise bu safha uzun seneler sürüyor. Kültür çevrelerine göre oranları değişmekle birlikte 10 yaş ile 20 yaş arasında tamamlanıyor. İnsan çocukluk devresi en uzun süren canlıdır. İnsanda ihtiyarlıkta geç gelir. Üreme fonksiyonu bitince hayvanlar ölürler. İnsan ise daha uzun süre yaşar. Bununla birlikte foetal (cenin) kendini ya tamamlamak ya yok olmak zorundadır. Hayvandan farklı olarak insan, tabiatın esirgediğini kendi çabalarıyla kazanır.

Yazar, Darwinci teoriden doğan görüşlerle ilgili olarak kitabında, oldukça önemli açıklamalar yapmıştır. Nietzsche, Darwinci görüşten esinlenerek insanlığın evrimini biyolojik temele dayandırmak istemiştir. Genetik araştırmalar ise, Darwin'in bir kısım iddialarını desteklememiştir. Evrimin yalnız hayat mücadelesi ve kuvvetlinin zayıfı ezmesi eseri olduğu fikrini sarsacak birçok deliller meydana çıktı. Evrimde sinir sisteminin gelişmesi ve zekanın doğuşuna doğru belirli bir ilerleme olduğu görüldü. Fakat daha önemlisi evrimde gençleşmeyi sağlayan doğuştaki gecikme veya cenin halinde (foetal) doğuş olayının tespiti oldu. Buna embriyolojide *néotenie (türün gençleşmesi)* şeklinde ifade etmekte ve Garstang, daha genel bir terimle *pédomorphose (çocuk şekilli)* olarak ifade ediyor, şeklinde belirtmektedir.

Bu kitapta ele alınan konular "Sonuç" bölümünde özetlenmiştir. Konuları özetlerken eski görüşlerden hangi noktalarda ayrı düşüldüğü, hangi noktalarda onların tamamlandığı belirtilmiştir. Son zamanlarda oluşturulan eğitim görüşlerine uyulma yüzünden düşülen çıkmazlar, bunlardan ne dereceye kadar kurtulma imkanı olduğu üzerinde durulmuştur.

1. Eğitimde başlıca dayanak ilgi merkezi değil çabadır. Amerika'da birçok pedagog "ilgi merkezi" derken çocukta uyanan ilgileri kendiliğinden bir merkez etrafında yöneltme fikrini vurgulamaktadırlar. Halbuki çocukta ilgiler çok dağınık ve çok çeşitli olarak uyanmaktadır.

2. Okulda ve Okul dışı yetiştirmede eğitime tabi öğretim değil, eğitim ve öğretim bağımsızlığı temel olmalıdır. Çünkü eğitim, gençliğe değer bilinci ve inanç verecektir. Öğretim gence objektif bilinci, tenkit zihniyeti (eleştirel düşünme) ve görelilik fikri verecektir. Eğitime tabi bir öğretim kafa teşekkülünü (zihinsel işlemler sürecinin oluşumunu) inancın hükmü altına koyar. Ortaçağ böyle bir eğitim sistemi kurmuştu. Zamanımızda ideolojiler bunu başka bir şekilde tekrarlamaktadır.

3. Kültür değişmesi okula tesir ettiği kadar, okul reformu da kültür değişmesine tesir eder.



4. Objeleştirme ve Soyutlama öğretimde birinci mihver olmalıdır. Öğretimde somut kavramların ve soyut kavramların öğretim sırası, ve zihinsel süreçlerde oluşumu dikkate alınmalıdır.

5. Süjeleştirme (hayalleri birleştirme), fiilleştirme ve somutlaştırma da ikinci mihver olmalıdır. İki süreç birbirini tamamlayan ve kontrol eden aynı ritmin iki devresi olarak gerçekleşmelidir.

6. Öğretim ve eğitim tek tip insan yetiştirmeyi değil, gerçeğin çeşitliliğine uygun, iş ve düşünce hayatının farklılaşmasına cevap veren çok tipte insan yetiştirmeyi hedef edinmelidir.

7. Öğretim ve eğitim demokratlaştırma idealine esir olmamalı, onun gerçekleşmesini sağlayacak kuvvet olmalıdır.

8. Öğrenci sabit, öğretmen hareketli değil, öğretmen sabit, öğrenci hareketli olmalıdır.

9. Kaliteyi sayı çokluğuna kurban etmenin ve tek tipte okulun vahim bir sonucu olan, ilköğretimi bitirenlerin mutlaka liseye, liseyi bitirenlerin mutlaka üniversiteye veya yüksekokula girmek için çalışmaları, üretici yerine tüketici insan ve memur yetiştirmek sisteminin kökleşmesidir. Az gelişmiş ülkeleri bekleyen büyük tehlikelerden biri aydın işsizliği böylece kaçınılmaz bir surette doğmaktadır. Üretici değil, tüketici olmak isteyen büyük bir kitlenin doğmasını önlemek için, kitapta belirtilen hususlara uyduktan sonra orta ve yüksek öğretimde her ne pahasına olursa olsun mezun sayısını arttırmak değil, ilköğretimden liseye, liseden yükseğe geçişteki sınav barajlarını ve meslek yönetim sistemini kuvvetlendirmek ve çok ciddiye almak gerekmektedir.

10. Liselerde verilen bilgi ve kültür bütünlüğü sağlandığı takdirde edebiyat-fen kollarına ayrılmayı gereksiz kılacaktır.

11. Hızlı kültür değişmesi içinde bulunan toplumlarda okulun görevi bu nedenle, yalnız öğretim ve eğitim vermek değil, aynı zamanda sokağın, hatta evin veremediği "terbiyeli" insan yetiştirmek, öğrencilere davranış, kıyafet, muamele, maddi ve manevi temizlik (sözel şiddet içeren konuşmadan kaçınma), başkalarının haklarına saygı gösterme eğitimi vermek olacaktır.

## Sonuç

Kitap, yazarın engin ulusal ve uluslararası literatüre dayanan derin bilgisiyle yazılmış bir eser olmakla birlikte eğitim ve öğretim ile ilgili oldukça önemli kavramlar, oldukça sağlam ulusal ve uluslararası kaynakça ile, nesnel (objektif) bir şekilde değerlendirilmiş ve sunulmuştur.

Eğitim ve öğretimde üzerinde sıkça tartışılan konulara oldukça doğru ve net bir şekilde açıklık getirilmiş ve Ülken, çocuğun (insanın) bir bütün olarak düşünülmesi gerektiğini, ruh ve bedenin birbirinden ayrı olmadığını, karakter gelişiminin, akademik bilgi kazanımı ile birlikte geliştiğini, bu nedenle eğitim ve öğretimin birbirinden ayrı olan iki süreç değil, bir bütün olduğunu, ayrı işleyen süreçler olarak düşünülmemesi gerektiğini belirtmiştir.

Eserin, eğitim ve öğretim ile ilgili literatürde en önemli kaynaklardan biri olduğu kadar literatürde en kapsamlı kaynaklardan biri olduğu da görülmektedir. Eser, yazılış amacına ulaşmış ve eğitim-öğretim alan yazınına eğitim-öğretim ile ilgili bütün kavramları, kuramları, düşünce akımlarını, yaklaşımları, vb. açıklayarak çok önemli bir katkı sağlamıştır.

# Hapsedilme, İyileştirme ve Yeniden Suç İşleme (Şükrü BİLGİÇ)

Ömer Faruk IŞIKLI\*

---

*Hapsedilme, İyileştirme ve Yeniden Suç İşleme*, Şükrü Bilgiç,  
Vadi Yayınları, Ankara, Ekim 2012, 352 sayfa

§§§

## **Yazar Hakkında**

Bilgiç, Adıyaman'da doğmuş, ilk, orta ve liseyi burada okumuştur. Lisans eğitimini Cumhuriyet Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde, yüksek lisansını Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlamıştır. 2006 yılında Adalet Bakanlığı'na Sosyolog olarak atanmış ve bu unvanla; İnebolu, Siverek ve Kahramanmaraş Denetimli Serbestlik Müdürlüğü'nde sosyolog olarak çalışmıştır. 2009 yılında unvan değişikliğiyle Yozgat E tipi kapalı ceza evine öğretmen olarak atanmıştır ancak daha sonraki süreçte bu görevinden feragat ederek, eski görevi olan Kahramanmaraş Denetimli Serbestlik Müdürlüğü'ne Sosyolog olarak dönmüştür. Halen Kahramanmaraş Denetimli Serbestlik Müdürlüğü'nde çalışmaktadır.

## **Eser Hakkında**

Yapılan çalışma, Türkiye'nin yedi coğrafi bölgesinde, her bölgede üç merkez seçilmesi, toplam 28 ilde bulunan 32 ceza infaz kurumunda

---

\* KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi, e-posta: isikli.omerfaruk@gmail.com

anket çalışmasının yapılması, anket uygulanan 32 ceza infaz kurumlarının 15'i büyükşehir, 12'si il, 5'i ilçede olmak üzere toplam da 3555 kişiye ulaşılarak anket uygulanmıştır( Bilgiç,2012: 193s). Çalışma Türkiye çapından önemli derece ilk olarak yapılan bir uygulamadır. ceza ve infaz kurumlarında bulunan mahkumların hapsedilme, iyileştirme ve yeniden suç işleme konuları, nicel araştırma yöntemi olan, anket yöntemini kullanarak ortaya konmuştur. Bu çalışmanın temel amacı, cezalandırma türlerinden hapsedilme(özgürlüğün kısıtlanması) cezasının temel amaçlarından biri olan topluma kazandırma işlevini yerine getiremediğini, bu hükümlülerin ceza evlerinden tahliye edildiğinde; toplum nazarında etiketlenmesi, sosyal yaşamdan dışlanması, iş bulamaması v.b durumların olması ve ceza infaz kurumlarından tahliye edilmesine yakın süreçte sosyal yaşama uyum sağlamaya yönelik çalışmanın yetersiz olması veya hiç olmaması, bu kişilerin suça çevre şartlarına bağlı olarak tekrar suç işlemesiyle ceza ve infaz kurumuna dönmesi üzerine olmuştur.

Eser yedi bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde kitapta kullanılan temel kavramlar ve anayasal süreçte olan Türk Ceza Kanunu'nda geçen yasal süreçlerin anlatılmış (s.25-40). İkinci bölümde literatürde olan suç teorileri yönelik öne sürülen temel teorileri detaylandırılmış (s.41-62). Üçüncü bölümde hapsedilmenin tarihsel gelişimini dünyada ve Türkiye'de uygulanan hapsedilme sistemlerini(koğuş, hücre, karma, müşahede ve sınıflandırma) açıklamıştır. Ayrıca Avrupa ve Amerika'da ceza infaz sistemlerini ve Türkiye'deki ceza infaz kurum tiplerini(kapalı ceza evi ve açık ceza evi) açıklamış ve son olarak da bu bölümde Çağdaş Dönem'de hapis cezalarına yaklaşımları -lehte ve aleyhteki- dile getirilmiştir (s.63-114). Dördüncü bölümde ceza ve infazın temel amacı, iyileştirme (islah etme) konusunun kavramsal tanımının, ceza infaz kurumlarının iyileştirme çalışmalarının (eğitim-öğretim, destek programları vb. eğitimlerin) yapılması ve bunun yanında Eğitim Birimi ve Psiko-Sosyal Servis çalışmalarına değinilmiştir (s.115-152). Beşinci bölümde yeniden suç işlemenin kavramsal tanımını, bu alanda yapılan suç işlemeyi önlemek amacıyla yapılan uygulamaları ve suç önleme teorileri açıklanmıştır (s.153-190). Altıncı bölümde 32 ceza infaz kurumunda yapılan anket çalışmasının değerlendiril-

dirilmesi yapılmıştır (s.191-332). Son olarak yedinci bölümde ise sonuç, değerlendirme ve önerilerin oluşturulduğu görülmektedir (s.333-348).

Yapılan bu çalışma üç temel başlık üzerine oturmaktadır. Bunlar hapsedilme, iyileştirme ve yeniden suç işleme şeklindedir. Neden üç temel başlık altında oluşmaktadır? Çünkü ceza evlerinde var olan sorunların neler olduğunu, hapsedilen mahkumların ne gibi sorunlarla karşılaştığını, cezaevlerinde var olan yaşam şartlarının neler olduğunu, hapsedilme koşullarının yaşama alanı olarak uygun olup olmadığını, hapsedilen kişilere ne gibi iyileştirmelerin yapıldığını ve cezaevlerinin asıl amacı; işlenen suçtan dolayı, bireyi ıslah etme, düzeltme ve topluma kazandırma amacını yerine getirip getiremediğini, iyileştirme varsa, yeniden neden suç işlediğini, toplumun buradaki etkilerinin neler olduğunu, yeniden suça teşvikin cezaevlerinin engel olmadığını mı, yoksa devletin yasal süreç eksiklikleri mi? gibi sorularla, var olan sorunların bu üç başlık altında oluşmasına neden olduğunu görmekteyiz.

Hapsedilme konusunda kişinin temel bilgilerinin alındığı (cinsiyet, medeni durum, yaşı, doğum yeri ve eğitim durumu) gibi temel sorular sorulduğunu görmekteyiz, özellikle hapsedilme bölümünde sorulan soruların, bu konudaki sorunların daha açıklayıcı olduğunu, soruna çözüm oluşturma amacıyla sorulduğu kanaati oluşmaktadır. Hapsedilme bölümünde sorulan diğer sorular ise; hapsedilmeyle ilgili olarak hukuki statünüz nedir, suç işlemenizde etkili olan faktörler nelerdir, toplamda kaç defa cezaevine girdiniz, suçunuz nedir, işlediğiniz suçu kabul ediyor musunuz, işlediğiniz suçtan pişmanlık duyuyor musunuz, çevrenizde sizden başka cezaevine giren var mı, cezaevi ortamında kendinizi nasıl hissediyorsunuz, cezaevi personelinin size karşı davranışlarını nasıl değerlendiriyorsunuz, cezaevinde bulunduğunuz sürede aile ve yakın çevrenizden maddi manevi destek görüyor musunuz, cezaevinde karşılaştığınız en büyük sorun veya sorunlar nelerdir? (Bilgiç, 2012: 196). Şeklinde soruların sorulduğu ve alınan cevapların cezaevlerindeki hapsedilme ve ortam şartlarının neler olduğuna dair bizlere bilgiler vermektedir.

İyileştirme bölümünde soruların temel sorular olduğunu, iyileştirme kavramının ne anlama geldiğini, soruları gördüğümüzde daha net çıkarım-

ların olabileceğini düşünmekteyim, iyileştirmede sorulan sorular ise: Bulduğunuz cezaevinde hangi iyileştirme/topluma kazandırma çalışmaları yapılmaktadır ve bu çalışmaları yeterli görüyor musunuz, cezanın amacına ulaşabilmesi(yeniden suç işlenmesinin önlenmesi) için hapis cezası yerine size hangi tür cezanın verilmesini isterdiniz, cezaevlerinde hangi iyileştirme/topluma kazandırma çalışmaları yapılmalıdır, sizce birçok Avrupa ülkesinde olduğu gibi ülkemiz cezaevlerinde zorunlu çalıştırma olmalıdır, mahkumların tahliyeden sonra, sorumluluk sahibi bir birey olarak suç işlemekten yaşamlarını sürdürebilmesi için cezaevinde hangi iyileştirme çalışmaları yapılmalıdır, bulunduğunuz cezaevinde tahliye sonrası sosyal yaşama uyum sağlamaya yönelik programlar yapılıyor mu, infaz sürecinde kaç kursa katıldınız? (Bilgiç, 2012: 197). Gibi soruların sorulduğu ve bu sorulara alınan cevapların o ceza evlerinde var olan durum tespiti yapıldığı ve sorunlara da çözüm arandığı görülmektedir. Mahkumlar açısından bu durum, toplumsal hayata kazanımını sağlayan eğitimlerin bu sorular aracılığıyla çözüme kavuşturmak ve iyileştirme adına durum tespiti yapmak açısından önemlidir.

Yeniden suç işleme bölümünde iyileştirme bölümünün sorularıyla benzer olmakta veya iyileştirmede sorulan sorularla birleştirilerek sorulduğunu görmekteyiz, buradaki sorular ise: tahliye olduktan sonra yaşadığınız veya yaşayacağınızı düşündüğünüz sıkıntılar/kaygılar nelerdir, tahliye sonrası devletten beklentileriniz nelerdir, cezaevlerinden tahliye olanlara yardım etmek amacıyla kurulan 'koruma kurulu başkanlığı' adlı bir birimin olduğunu biliyor musunuz? (Bilgiç, 2012:197). Burada soruların amacı, mahkumların tahliye edildikten sonra tekrar suça bulaşmaları sonucunda tekrar cezaevine girdiklerinde veya tekrar suç işlemekten/bulaşmadan toplumsal hayata nasıl adapte edilmesi gerektiğini ve bu konuda mahkumların koruması için ne gibi tedbirler alınması gerektiği ve bazı birimlerden haberdar olmasını sağlamaktır.

### Metodolojik Bir Değerlendirme

Eserin adı "*Hapsedilme-İyileştirme ve Yeniden Suç İşleme*"dir, ilk bakışta eser, var olan cezaevlerinin sorunları ve burada yatan mahkumların problemlerini ortaya koymak amacıyla yazıldığını düşündürmüştür. Kitabı okuduğumda içeriğin tamamen cezaevlerindeki mahkumların sorunlarına ve cezaevlerinde tahliye olan mahkumların toplumsal hayatta yaşadıkları sorunları, tekrar sosyal çevrenin etkisi ve toplumsal sebeplere bağlı olarak suça teşvik edilmeleri, suça teşvike edilmelerinin nedenlerini yapılan anket sayesinde görmekteyim. Yapılan saha çalışmasının 32 ceza ve infaz kurumunda yapılmış olması, erkek, kadın ve çocuk mahkumların üzerinde yapılması, var olan sorunlara genel bir bakış açısı kazandırdığını söyleyebilirim. Ayrıca literatürde var olan tüm kaynakların iyi tarandığını ve yansımalarını kitabın bölümlerinde görülmektedir. Özellikle yasal ve anayasal çerçevede suç ve ceza tanımlarının iyi tarandığını, dünyada suç işleyen kişilerin ve onların ıslahının nasıl olduğunu, yapılan uygulamaların ve yöntemlerin neler olduğunu da literatür açısından araştırılması kitaba bilimsel anlamda değer kattığını söyleyebilirim.

Kitap başlığına bakacak olursak, bu çalışmanın suç sosyolojisi merkezli yazıldığını düşünebiliriz. Ancak yapılan çalışmanın sosyolojik temelle ve suç sosyolojisi üzerine yazılması, kitabın genel anlamda sosyolojik dil kurgusuna uymadığını söyleyebilirim, çünkü; kitabın birinci bölümünde teorik olarak aktarılan ; suç nedir, ceza nedir, cezanın amacı nedir, cezalandırmanın ilkeleri nelerdir, cezanın özellikleri, cezanın türleri, hukuki olanlar (asli-ek cezalar) , yöneldikleri değere göre cezalar ve mevzuata göre cezalar gibi başlıkların teorik olarak alt yapı oluştursa da, çoğunlukla hukuksal terimlerin kullanıldığı ve hukuki normlar üzerinden ifade edilmesi, genel sosyoloji açısından sosyolojik dilin kullanılmadığı kanaati oluştuğunu söyleyebilirim. Buradaki temel düşüncemizin gerekçesi, hukuksal kavramlarla sosyolojik temel oluşturulmasıdır (s. 25-40).

Eserde suç sosyoloji teorileri olması eserin metodolojik olarak bize katkı sağladığını, suç teorilerinin bir arada görmemizi sağlamaktadır. Yapılan bu bölüm çalışmasının teorik boyutunun, sosyolojik temel üzere inşa

edilmiş olması, esere bilimsel anlamda değer kattığını söyleyebiliriz (s. 41-62).

Yapılan bu kapsamlı çalışmanın sosyolojik temelli olması her ne kadar bazı noktalarda desteklense, içerik bağlamında bunu görememekteyiz, buradaki düşüncemiz üçüncü bölümde hapis cezasının tarihsel gelişimi, Türkiye, Avrupa ve ABD'deki hapsedilme uygulamalarının teorik anlamda ifade edilmesi, yine sosyolojik açıdan değil o kurumların anayasal ve ceza hukuku sistemi üzere kurgulanmış ve metne bu şekilde yansıtılmıştır. Özellikle de Türkiye'deki Türk Ceza hukukunda hapis cezasının tarihi gelişimi, Türkiye'deki ceza ve infaz kurumlarının özelliklerini ve çağdaş dönem hapis cezası uygulamaları bize sosyolojik anlamda bir veri vermediğini sadece bize suç işleyen kişinin bulunacağı durumu (islah edilecek yer) ve o ortamı aktarmaktadır (s. 63-114).

Eserde var olan çalışmanın eğitim-öğretim açısından değerlendirildiğini bu bağlamda cezaevlerindeki eğitim öğretim faaliyetlerinin mahkuma kattığı değeri, onun sosyal hayata hazırlama, meslek edinme kurslarında eğitilmesi ve isteğe bağlı olarak da olsa din kültürü ve ahlak öğretimi alabildiklerini, kütüphane ve kitap çalışmaları olduğu, özellikle de psiko-sosyal programların olması, mahkumların cezaevlerinde iyileştirme çabasında olduğunun temel amacı mahkumları topluma kazandırmak olduğunu görmekteyiz. Burada ceza evlerinin, mahkumları psiko-sosyal açıdan desteklediğini, sosyolojik bağlamda kısmi veri sağlamakla birlikte, mahkumları sosyal yaşama kazandırılması onların sosyal-psikolojileri açısından toplumla kaynaşması, mahkumlar nazarında önemli yer ettiğini söyleyebiliriz. Bu uygulamaların yapılması tekrar suça meyletmemesini sağlamaktadır. Ayrıca iyileştirmeyle birlikte yeniden suç işlemeyi önlemek amacıyla yapılan etkinlikler, sosyal-psikoloji açısından mahkumlara değer kattığını düşünebiliriz (s.115-185).

Bu çalışmada önemle vurgulanması gereken yer ise, anket yöntemi ile yapıldığı ve değerlendirildiği kısmıdır. Hapsedilme, iyileştirme ve



yeniden suç işleme konu başlıkları altında önemli sorular sorulup<sup>1</sup> ve cevaplarla nicel veriler ortaya koyarak mahkumların sorunlarını çözmek veya var olan durumu tespit etme amacını taşıdığını görmekteyiz. Bu anket çalışmasının özellikle sosyolojik boyutunun olmasıyla birlikte sosyopsikolojik durum çerçevesinde gelişmektedir ki, suç işlemede ve sorulara verilen cevaplar, sosyal hayatın içindeki durumun psikolojik yansımalarıdır. Bu durumu anket verilerinin değerlendirmesinde ve açıklanmasında görmekteyiz (s. 191-332).

Özellikle eserde, eleştireceğimiz nokta ise, anket sorularında kişinin suç işleme konusunda dini boyutu veya dini hayatına dair soruların olmamasıdır. Kişinin dini yaşantısı suçtan uzak kalmasını sağlar mı ya da suça iter mi? Dini yaşantısına dair anketlerde herhangi bir sorunun görülmemesi, din konusunun pas geçildiği kanaatini taşımaktayım. Ayrıca talep edilen iyileştirme ve topluma kazandırma çalışmalarında yani tablo 23 de, din eğitimi maddesi, tabloda ikinci sırada olması, bu konunun önemini gösterir, bu açıdan din eğitiminin dahil edilmesi veya dini yaşamın (dindarlığın) bu alana girmesi din sosyolojisi açısından da katkılarının olacağını düşünmekteyim. Öneriler kısmında beyan edilen, dördüncü öneri: Genel kabul gören bilgiye göre hükümlü tutukların manevi değerleri zayıftır. Manevi değerleri zayıf olan hükümlü tutuklulara zorunlu din dersleri sınıfı ve ibadethanelerde verilmek suretiyle maneviyatları güçlendirilmelidir. Konuyla ilgili yapılan araştırmalarda da görüldüğü üzere dindarlık suç işlemeyi engellemektedir (Kızmaz 2010: 52s./ Bilgiç. 2012: 399s). Beyanın yer almasına rağmen eserin tamamında dini hayata dair bir sorunun dahi olmaması ama öneriler kısmına bu önerinin konması bu konuda tutarlı bulunmadığını söyleyebiliriz.

Sonuç olarak, hükümlülere dair yapılan saha çalışması cezaevinde sorunlarını görmek açısından katkı sağladığını söyleyebilirim. Yapılan bu çalışmanın çok zahmetler içinde yapıldığını, yaklaşık üç yıl gibi bir sürede hazırlandığını bu alana dair literatürün tarandığını, özellikle anketlerin bir çok infaz kurumunda uygulandığını da göstermektedir. Bu çalışmanın

---

<sup>1</sup> Birinci kısım eser tanıtım bölümünde 'hapsedilme, iyileştirme ve yeniden suç işleme' başlıklarının soruları detaylı bir şekilde verilmektedir.

bilimselliği açısından bir problem olmadığını, sosyolojik dil kurgusu anlamında sorunlar teşkil ettiğini, yukarıdaki bölümlerde gerekçeleriyle ifade ederek aktardığımı düşünmekteyim. Esasen çalışmanın tamamı suç sosyolojisi araştırmasından çok, sosyal-psikoloji araştırması olduğunu düşündürmüş ve bunun nedeni ise var olan şartların sosyal yaşama ve sosyal yaşam durumuna göre bireyin pozisyon alması, verilen cevapların gerekçelerinin buna göre verilmesi sosyal-psikoloji yansıması olduğunu da düşündürmüştür.

## YAYIN İLKELERİ ve YAZIM KURALLARI

1. *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* yılda iki defa (Haziran ve Aralık) yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.
2. *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nde telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap, tez, sempozyum değerlendirmeleri, tenkitli neşir, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Dergiye gönderilen yazılar daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olmalıdır.
4. Dergiye gelen yazılar öncelikle Yayın Kurulu tarafından şekil açısından incelenir, uygun görüldüğü takdirde içerik incelemesi için hakemlere gönderilir.
5. Makaleler üç farklı üniversiteden birer hakeme gönderilir, en az iki hakemin oluruyla yayımlanır. Uygun görülmediği için yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
6. *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nde Türkçe, İngilizce, Fransızca, Almanca ve Arapça dillerinde yazılar yayımlanır.
7. Yazımda Türk Dil Kurumu'nun İmla Kılavuzu ve dergimizin belirlediği esaslar dikkate alınır.
8. Yazılarda, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere uygun görülen ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir ve gerektiği takdirde başlıklar numaralandırılabilir. Başlık ve numaralandırmada yazar tarafından uygun görülen tercihlerde bulunulabilir.
9. Yapılan göndermelerde APA ve CHICAGO yazım sistemlerinden herhangi birisi tercih edilebilir. Örnek;  
APA:
  - Yapıcı, Asım (2007). Ruh Sağlığı ve Din. Adana: Karahan Yay.
  - Albayrak, Kadir (2008) "Yazısız Halklarda ve Antik İnanışlarda Renk Fenomeni". Dini Araştırmalar Dergisi. C.11, S. 31: 99-123.CHICAGO:
  - Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Düşün Yay., İstanbul 2011, s. 150.
  - Yusuf Gökçalp, "İmamet Nazariyesi Bağlamında Zeydiyye'nin İmamiyye'ye Yönelik Eleştirileri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, sayı: 1, ss. 89-126.
  - İsmail Hakkı İzmirli, "Tabiplerin Üstadı: Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî", sad. Tuna Tunagöz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: 13, sayı: 1, ss. 247-265.
10. Makalelerde kullanılan kaynakların, makale sonunda ayrıca "Kaynaklar" listesi olarak verilmiş olması gerekir.
11. Yazıların sonuna en az 100-150 kelime arasında Türkçe Öz ve İngilizce Abstract eklenmelidir. Öz/Abstract'ın altına yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak Türkçe ve İngilizce anahtar sözcükler/keywords yerleştirilmelidir.
12. Çeviriler orijinal metinleri ile birlikte gönderilmelidir.
13. Yazılar bilgisayar çıktısı olarak (3 nüsha) Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü, Adana adresine posta yoluyla; ayrıca Word dosyası halinde [ilahiyatdergi@gmail.com](mailto:ilahiyatdergi@gmail.com) adresine elektronik posta olarak gönderilmelidir. Sadece e-posta olarak gönderilen yazılar dikkate alınmayacaktır.
14. Dergide yayımlanan yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.