



ORDU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Sayı:1

EYLÜL - 2023

e-ISSN: 3023-4158

by_mkyne

**ORDU ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

Eylül/ September - 2023 Yıl/ Year: 1 Sayı/ Issue: 1

**THE JOURNAL OF ORDU UNIVERSITY FACULTY OF
THEOLOGY**

**HAKEMLİ DERGİ
REFEREED JOURNAL**

ORDU ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ
THE JOURNAL OF ORDU UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

e-ISSN: 3023-4158

Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal, hakemli bir dergidir.
The Journal of Ordu University Faculty of Theology is an national, peer-reviewed journal.

İmtiyaz Sahibi / Owner of the Journal

Prof. Dr. Orhan BAŞ- orha.bas@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Medical, Ordu.

Baş Editör / Chief Editor

Dr. Öğr. Üyesi Yunus YAZICI- yunus_yazici61@hotmail.com
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Sayı Editörü / Issue Editor

Dr. Öğr. Üyesi Orhan İYİBİLGİN- o.iyibilgin@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Mizanpaj Editörü / Layout Editor

Arş. Gör. Mehmet KOYUNCU- mehmetkoyuncu@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Kasım KOCAMAN- kasim.kocaman@dpu.edu.tr
Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Studies, Kütahya.
Dr. Öğr. Üyesi Hızır HACİKELEŞOĞLU- hizirhacikelesoglu@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
Dr. Öğr. Üyesi Ufuk DAĞLIOĞLU- ufuk.daglioglu@beun.edu.tr
Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak.
Dr. Öğr. Üyesi Yasin ERDEN- yasinerden@sakarya.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
Öğr. Gör. Gülbahar AVCI- gulbaharavci404@gmail.com
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ali AKDOĞAN- aliakdogan@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
Prof. Dr. Sadık KILIÇ- sadikkilic@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
Prof. Dr. Mehmet Kenan Şahin- msahin@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

- Prof. Dr. Cenan KUVANCI-** cenankuvanci@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
- Doç. Dr. Hasan TANRIVERDİ-** hasantanriverdi@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
- Doç. Dr. Şevket PEKDEMİR-** sevketpekdemir@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
- Doç. Dr. Sait KAR-** saitkar@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
- Doç. Dr. Hatice ÇUBUKÇU-** haticecubukcu@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
- Dr. Öğr. Üyesi Cemal SANDIKCI-** cemalsandikci@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
- Dr. Öğr. Üyesi Feridun TEKİN-** feriduntekin@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
- Dr. Öğr. Üyesi Samet KARAHÜSEYİN-** sametkarahuseyin@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
- Dr. Öğr. Üyesi İdris ERTÜRK-** idriserturk@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu

Danışma Kurulu / Advisory Board

- Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM-** ahmetyildirim@aybu.edu.tr
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Islamic Studies, Ankara.
- Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM-** enbiyayildirim@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.
- Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE-** kozkose@cumhuriyet.edu.tr
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas.
- Prof. Dr. Üzeyir OK-** uzeyir.ok@ihu.edu.tr
İbn Haldun University, Faculty of Humanities and Social Sciences, İstanbul.
- Prof. Dr. Ali SOULI-** Zeytouna2001@yahoo.fr
Zaytouna University, Tunus
- Prof. Dr. Hüseyin ÇELİK-** hcelik@adiyaman.edu.tr
Adıyaman University, Faculty of Islamic Studies, Adıyaman.
- Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ-** ngemici@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul.
- Prof. Dr. Casim AVCI-** casimavci@hotmail.com
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul.
- Prof. Dr. Mehmet DİRİK-** mehmet.dirik@ikcu.edu.tr
Kâtip Çelebi University, Faculty of Theology, İzmir.
- Prof. Dr. Suat ERDEM-** suat.erdem@bozok.edu.tr
Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Yozgat.
- Prof. Dr. İbrahim BAZ-** ibrahim.baz@hotmail.com
Şırnak University, Faculty of Theology, Şırnak.
- Prof. Dr. Ömer ÖZPINAR-** oozpinar@erbakan.edu.tr
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya.
- Prof. Dr. Abdulcebbar KAVAK-** akavak@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Theology, Karabük.
- Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN-** mehmetshahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya.
- Doç. Dr. Yusuf ŞEN-** ysen@bayburt.edu.tr

Bayburt University, Faculty of Theology, Bayburt.
Doç. Dr. Halim GÜL-halimgul@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Theology, Karabük.
Doç. Dr. Rabiye ÇETİN- rceetin@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YEMENİCİ- ahmetyemenici@aybu.edu.tr
Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies, Ankara.

Hakem Kurulu / Referee Board

Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. **The Journal of Ordu University Faculty of Theology** have used the system of double-sided blind arbitration that has the duty of at least two arbitrators. The names of the arbitrators have been hidden and not published.

Türkçe Dil Editörü / Turkish Language Editor

Arş. Gör. Süheybe Rahme YILDIRIM- suheyberahme@outlook.com
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
Arş. Gör. Hamide Hale GÖK- halehamideerdem@gmail.com
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
Arş. Gör. Hilal ANIK- hilalanik@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
Arş. Gör. Raziye SAYAR- raziyesayar@gmail.com
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
Arş. Gör. İsa EREN- erenisa29@gmail.com
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
Öğr. Gör. Mustafa HATİPOĞLU- meynir63@hotmail.com
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Arapça Dil Editörü / Arabic Language Editor

Öğr. Gör. Sümeyye Halime NAS- sumeyye.halime.tr.ar@gmail.com
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor

Arş. Gör. İbrahim Furkan GÜVEN- ibrahimfurkanguven@hotmail.com
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
Arş. Gör. Mahmut Zahit ERGÜN- mahmutzergun@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Almanca Dil Editörü / German Language Editor

Öğr. Gör. Yağızhan GENÇ- genc_oguzhan_007@hotmail.ch
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Farsça Dil Editörü / Persian Language Editor

Dr. Arş. Gör. Aslınur Özcan KOCABEY- aslinurozcan.tie@gmail.com
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Kapak Tasarım/ Cover Designing

**Mehmet KOYUNCU
Fatih Cihad ANGIN**

İrtibat / Contact

T.C. Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, T.C. Ordu Üniversitesi Cumhuriyet Yerleşkesi,
PK: 52200.
Altınordu/Ordu, TÜRKİYE
e-posta: oduifd@odu.edu.tr

Ordu 2023®

**ORDU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ / THE JOURNAL OF ORDU
UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY**

e-ISSN: 3023-4158

Sayı: 1 (30 Eylül 2023) - Issue: 1 (30 September 2023)

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

EDİTÖRDEN | FROM EDITOR

Takdim | Presentation

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

**İmam Hatip Okulları: Türk Eğitim Sistemindeki Yeri, Amaçları ve Program Yapısı
Temelinde Sorunları (3-30)**

*Imam Hatip Schools: Their Problems on the Basis of the Place in Turkish Education System, the
Aims and the Curriculum Structure*

Mehmet KOYUNCU

**İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursu Öğretim Programının Öğretici Görüşlerine Göre
Değerlendirilmesi (31-62)**

*Evaluation of the Needs-Based Qur'an Course Curriculum According to the Opinions of the
Instructors*

İrfan SEVİNÇ

Hız. Âdem Kıssasının İşârî Yorumu (Bursevî Örneği) (63-86)

The Ishari Interpretation of Prophet Adam' Parable (Bursevî Example)

Zafer YILMAZ

Hatâyî Divan'ında Zâhid (87-102)

Zâhid in Khaṭā'î's Dīwān

Semire ARSLAN

Ayrılkçı Zihnin Ürünü: Selefilik-Vehhâbilik İlişkisi Meselesi (103-136)

The Product of The Separatist Mind: The Issue of The Salafism-Wahhâbism Relationship

Ahmet YAĞDI

Antik Mısırda IV. Amenhotep (Akhenaton) Döneminde Sosyokültürel Dini Yapı (137-149)
Sociocultural Religious Structure in Ancient Egypt During The Reign of Amenhotep IV
(Akhenaton)
Enes CEBECİ

ÇEVİRİ MAKALELERİ | TRANSLATE ARTICLES

el-Ahtal'ın Şiirinde Kur'ân-ı Kerîm Kıssalarının İzleri (150-168)
Traces of The Qur'an Parables in al-Ahtal's Poems
Sedat TUNA

Japonya'daki İslam Tarihi'nden Bakışla Japon Maneviyatı (169-190)
Japanese Spirituality With a Viewed From Islamic History in Japan
Yetkin KARAOĞLU

KONFERANS BİLDİRİLERİ | CONFERENCE REPORTS

İdeal Genç Nesil ve Sevginin Gücü (191-218)
İdeal Young Generation and The Power of Love
Sadık KILIÇ

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ | BOOK REVIEW

Garb Menba'larına Göre Garb Medeniyetinin Menba'ı Olan İslâm Medeniyeti (219-224)
Yazar İsmail Hami Danişmend (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1983), 7. Baskı, 79 s.
Veysel ÖZ

“Nûn, Kaleme ve kalemin yazdıklarına andolsun...” (Kalem Sûresi 68/1)

İnsanı var eden ve ona bilmediklerini öğreten, ona kalemle yazmayı öğreten Allah’a hamd, ilmi ve hikmeti ümmetine miras bırakan resulüne salât, O’nun izini takip ederek ilme, hikmete ve bilgiye hizmet etme yolunda gayret sarf eden ilim erbabına selem edip O’nun adıyla başlar, ilmî ve akademik alandaki hayırlı hedeflerimize ulaşmayı murad ederiz.

İnsan, yaratılmış varlıklar içerisinde düşünebilen, öğrenmeye açık olan, merak eden, kâinatı gözlemleyen ve elde ettiği bilgileri nesilden nesile biriktirerek aktaran yegâne varlıktır. Bunu yaparken de kimi zaman sesi ve sözü, kimi zaman yazıyı ve beden dilini kullanır. Ancak şu bir gerçektir ki, bilginin aktarılmasında yazının önemi azımsanmayacak kadar çok ve bir o kadar da önemlidir. İnsanoğlu medeniyetini bilgi ve hikmet üzerine inşa etmiştir. Bu da yazıyla hızlanmış ve gelişmiştir. Yazı, çağımızın en temel iletişim aracı olmuştur. Bilgi, ilim ve hikmet yazı sayesinde nesiller boyu aktarılmıştır.

Bilginin üretildiği, yorumlandığı, işlendiği ve yeni yeni fikir ve düşüncelerin ortaya çıktığı evrensel bir bakış açısı kazandıran Üniversiteler de bilgi paylaşımlarını yazılı materyalleri kullanarak gerçekleştirmektedirler. Bu anlamda ülkemizin genç üniversiteleri arasında yer almakla birlikte her alanda bilimsel, teknolojik ve çağdaş imkanları kullanarak bilgi ve ilim üretmeyi amaç edinmiş olan Ordu Üniversitesi de akademik alanda pek çok dergi çıkarmakta ve ürettiği bilgiyi paylaşmaktadır. Bizler de İlahiyat Fakültesi olarak bu sahaya katkı sağlamak, akademisyenlerimizin kendilerini geliştirmelerini, fikirlerini, araştırmalarını ve ilmî birikimlerini paylaşılabilecekleri, dinî, sosyal ve beşerî alanlarla ilgili çalışmalarını yayımlayabilecekleri bir akademik dergi çıkarmayı hedefledik.

Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Mart ve Eylül olmak üzere yılda 2 sayı olarak yayımlanan akademik, uluslararası ve hakemli bir dergidir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber diğer dillerde de (İngilizce, Arapça ve Farsça) yapılan çalışmalar kabul görmektedir. Dergi, dini araştırmalar alanına dair (Sosyal ve Beşerî Bilimler/Din) makale, kitap kritiği ve sempozyum değerlendirmesi gibi çalışmaları yayınlamayı ve kamuoyu ile paylaşarak bilime katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Derginin hedef kitesini akademisyenler, araştırmacılar, lisansüstü öğrenciler ve ilgili akademik kurum ve kuruluşlar oluşturmaktadır.

Dergimizin kuruluşuna ve yayın hayatına başlamasına katkıda bulunan Ordu Üniversitesi eski rektörü Prof. Dr. Ali AKDOĞAN’a, dergimizin imtiyaz sahibi Ordu Üniversitesi Rektörü ve İlahiyat Fakültesi Dekan vekili Prof. Dr. Orhan BAŞ’a, ayrıca, teknik destek sağlayan Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN’e, danışman hocalarımıza, yönetim kurulumuza, alan, dil ve mizanpaj editörlerimize, hakemlerimize ve katkı sunan tüm yazarlarımıza ayrı ayrı teşekkür ederiz.

Dr. Öğr. Üyesi Yunus YAZICI

Editör

Takdim

Bir toplumda iyi eğitilmiş insanlar, kalkınmayı hızlandırıcı ve üretici bir görev üstlenmektedir. Nitelikli ve kaliteli insan yetiştirmenin de en önemli yolu şüphesiz ki nitelikli donanımlara ve sisteme sahip iyi bir eğitimi almaktır. Bu nedenle üniversiteler ülke, bölge ve şehir kalkınmasında önde olan üst düzey eğitim kurumlarıdır. Ordu Üniversitesi, toplum içerisinde insanların bilgilerini artıran ve daha nitelikli hale getiren bir kurum olduğu kadar, ekonomik ve sosyal kalkınmanın bir sonucu olarak da artan maddi ve manevi alandaki talebi karşılayarak bireylerin yaşam seviyelerini yükselten ve bu konuda yeniliklerin öncüsü olmayı hedefleyen bir kurumdur. Üniversitemiz, bugün toplumumuzun temelini oluşturan eğitimin, kalkınma için bir güç ve değer kaynağı olmasından hareketle nitelikli bireyler yetiştirmeyi, içinde bulunduğumuz bilgi ve teknoloji çağında, toplumumuzun sahip olduğu eğitimin niteliğini artırma noktasında sürekli kendini yenilemeyi amaçlamaktadır.

İlahiyat Fakülteleri bu anlamda çok boyutlu çalışma alanlarına sahip yükseköğretim kurumlarıdır. Öncelikle bu kurumlar, dinin bilimsel yorumunu yaparak dini anlamda bilimsel bilgi üretmektedir. Diğer yandan ilahiyat fakülteleri, yükseköğretim sistemimiz içerisinde din eğitimi-öğretimi gerçekleştirilen kurumlardır. Buralarda aynı zamanda, yaygın din eğitimi alanına personel yetiştirilmektedir. İlahiyat Fakültelerinin eğitim-öğretim tarihimiz içerisinde önemli görevler icra ettiği bir gerçektir. Akademik ortamda bu fakültelerin gerçekleştirilmesi gereken görevler arasında, yükseköğretim düzeyinde din eğitimi ve öğretimi görevini yürütme, nitelikli proje ve araştırmalar gerçekleştirip bilim dünyasına kazandırma ve öğretim elemanları ile mezunlar vasıtasıyla toplumun dini ihtiyaçlarına cevap vermek de bulunmaktadır. Bu kapsamda ilahiyat fakülteleri yaygın din eğitimi alanının kurumsal yönü, ülkemiz insanının manevi bakımdan nitelikli bir biçimde geliştirilmesi açısından büyük bir önemi haizdir. Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2012 yılında kurulduğu günden itibaren, söz konusu hizmetlerin gerçekleştirilmesini özveri ve titizlikle sağlamaya çalışmaktadır. Bununla birlikte gerek din hizmetlerinin gerçekleştirilmesinde gerekse toplumu oluşturan bireylerin din konusunda bilgilendirilmesi, aydınlatılması, sosyokültürel gelişme ve dönüşümler çerçevesinde bireylerin ve toplumun ihtiyaç ve beklentilerini karşılamaya gayret göstermektedir.

Ülkemiz akademisinde ilahiyat fakülte dergileri akademisyenlerin makale düzeyindeki araştırmalarının görünür ve ulaşılabilir olmasını sağlayan, yazarların görüşlerini, araştırma bulgularını müzakereye açtığı ve böylece alanına katkı sağlamayı hedeflediği akademik yazın platformlarıdır. İlk sayısı ile yayın hayatına başlayan dergimiz ise bu amaçların yanında, başta İslami ilimler olmak üzere din, felsefe ve sanat alanlarında özgün ve objektif; dil, yöntem ve kaynak açısından donanımlı; doğru, tutarlı, etik ve objektif niteliklerine sahip araştırmalara yer vermeyi hedeflemektedir.

Bu vesileyle Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergimizin yayın hayatına başlamasını tebrik eder, hayırlara vesile olmasını temenni ederim.

Prof. Dr. Orhan BAŞ

Rektör



**ORDU ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ /
THE JOURNAL OF ORDU UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY**

Sayı: 1

EYLÜL - 2023

İmam Hatip Okulları: Türk Eğitim Sistemindeki Yeri, Amaçları ve Program Yapısı Temelinde Sorunları

Imam Hatip Schools: Their Problems on the Basis of the Place in Turkish Education System, the Aims and the Curriculum Structure

Mehmet KOYUNCU

Arş. Gör., Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Res. Assist., Ordu University, Faculty of Theology, Department of Religious Education
Ordu / Türkiye - **ROR ID:** 04r0hn449

educationalist42@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-8919-8089

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 1 Temmuz / 1 July 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Ağustos / 16 August 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Eylül / 30 September 2023

Atıf / Citation: Koyuncu, Mehmet. "İmam Hatip Okulları: Türk Eğitim Sistemindeki Yeri, Amaçları ve Program Yapısı Temelinde Sorunları" *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (Eylül / 2023), 3-30.

İntihal/Plagiarism: Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. [Mehmet KOYUNCU](#)

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: oduifd@odu.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

İmam Hatip Okulları: Türk Eğitim Sistemindeki Yeri, Amaçları ve Program Yapısı Temelinde Sorunları*

Öz

Türk-İslam eğitim geleneğinde din eğitimi veren resmî eğitim kurumlarının bugünü olarak nitelendirilebilecek olan İmam Hatip Okulları, Cumhuriyet döneminin bir eğitim kurumu olarak çeşitli açılardan bilimsel çalışmalara konu olmuştur. Bu çalışmada ise İmam Hatip Okulları, Türk Eğitim Sistemindeki yeri, amaçları ve program yapısı ile ilgili literatürde yer alan çalışmalardan hareketle tespit edilen mevcut sorunları yönüyle ele alınmıştır. Bu bağlamda İmam Hatip Okullarının Türk Eğitim Sistemindeki yeri, amaçları, program yapısı, paydaş nitelikleri, okul binalarının fiziksel durumları ile bu okullara ilişkin toplumsal beklentiler ve ötekileştirme gibi konular temelinde ortaya çıkan kurumsal ve toplumsal sorunlarının ortaya konması çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Literatür incelendiğinde bu okulların sorunlarına ilişkin çeşitli çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmada ise ilgili literatürde yer alan sorunlar detaylandırılarak daha önce yapılmış saha araştırmalarından hareketle çalışmaya özgün sorunlar belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca çalışmada ele alınan tüm sorunlar, kurumsal ve toplumsal açıdan tasnif edilmiştir. Nitel araştırma yönteminin benimsendiği bu çalışmada, doküman incelemesi yapılmış olup verilerin analizi de bu doğrultuda gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın sonucunda ise İmam Hatip Okullarının kurumsal ve toplumsal sorunları bütüncül bir bakış açısıyla ele alınarak bu sorunlara çözüm önerileri sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Türk Eğitim Sistemi, İmam Hatip Okulları, Kurumsal Sorunlar, Toplumsal Sorunlar

Imam Hatip Schools: Their Problems on the Basis of the Place in Turkish Education System, the Aims and the Curriculum Structure

Abstract

Imam Hatip Schools, which can be described as the present day of the official educational institutions providing religious education in the Turkish-Islamic education tradition, have been the subject of scientific studies from various aspects as an educational institution of the Republican period. In this study, Imam Hatip Schools are discussed the current problems identified based on their place in the Turkish Education System, their aims and the program structure. In this context, the aim of the study is to reveal the institutional and social problems of Imam Hatip Schools on the basis of issues such as their place in the Turkish Education System, aims, program structure, stakeholder qualifications and social expectations regarding these schools. When the literature is examined, it is seen that various studies have been carried out on the problems of these schools. In this study, the problems in the related literature were detailed and the problems specific to the study were tried to be determined based on previous field studies. In addition, all the problems addressed in the study were classified in terms of institutional and social. In this study, in which the qualitative research method was preferred, document review was carried out and the analysis of the data was carried out in this direction. As a result of the research, the institutional and social problems of Imam Hatip Schools were handled as a whole and solutions to these problems were presented.

Key Words: Religious Education, Turkish Education System, Imam Hatip Schools, Institutional Problems, Social Problems.

* Makalede, İmam Hatip Okulları kavramı, bu okulların tarihi serüveni içerisinde geçirmiş olduğu isim değişiklikleri ayırımına gidilmeksizin “İmam-Hatip Mektepleri”, “İmam Hatip Okulları” ve “İmam Hatip Liseleri” için genel olarak kullanılmıştır. Ayrıca kronolojik olarak bu okulların lise statüsüne erişiminden sonraki dönemin ele alındığı yerlerde ise hem İmam Hatip Okulları hem de İmam Hatip Liseleri kullanımı eş güdümlü olarak tercih edilmiştir.

Giriş

Türk-İslam eğitim geleneğinde din eğitimi veren resmî eğitim kurumlarının bugünü olarak nitelendirilebilecek olan İmam Hatip Okulları, Cumhuriyet döneminin bir eğitim kurumu olarak çeşitli açılardan bilimsel çalışmalara konu olmuştur. Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun 4. maddesi gereği 1924-1925 eğitim-öğretim yılında öğretime başlayan İmam Hatip Mektepleri, 1929-1930 eğitim-öğretim yılında öğrenci yetersizliği gerekçesiyle resmî olarak kapatılmıştır. 1931-1932 ders yılı sonunda verdiği son mezunlarıyla birlikte bu okullarda eğitim ve öğretim yeniden açıldıkları 1951 yılına kadar fiilen sonlandırılmıştır. İmam Hatip Mekteplerinin kapatılıp İmam Hatip Okullarının açıldığı sürece kadar geçen 20 yıllık zaman diliminde din görevlisi ihtiyacı konusunda ülkede ciddi sıkıntılar yaşanmıştır. Bu durum halk nezdinde siyasi iktidardan hoşnut olunmayan bir ortamın oluşmasına zemin hazırlamıştır. 1950 seçimlerinde Demokrat Parti'nin %55.2'lik çoğunluğun oyunu alarak tek başına iktidara gelmesi¹ bu hoşnutsuzluğun demokratik yollarla ifade edildiğini göstermektedir.

İmam Hatip Okulları, ikinci kez kurulduğu 1951 yılından 1971 muhtırasına kadar yapısında ve işleyişinde bir değişim yaşamamıştır. 1972'de orta kısımlarının kapatılması, 1973'te lise statüsü kazanması neticesinde mezunlarına üniversitelerin sosyal bilimler bölümlerine giriş hakkının tanınması, yine mezunlarına 1983'te üniversitelerin tüm bölümlerine sınavla giriş hakkının verilmesi, 1997'de 8 yıllık eğitimin zorunlu hâle getirilmesi ile birlikte orta kısımlarının yeniden kapatılması, 1998'de mezunlarına üniversiteye girişte katsayı engelinin getirilmesi ve 2012'de 4+4+4 eğitim reformu ile orta kısımlarının yeniden açılarak lise kısmı mezunlarına üniversiteye girişte uygulanan katsayı engelinin ortadan kaldırılması gibi gelişmeler, bu okullar için birer dönüm noktası olmuştur.² Tüm bu gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda ikinci kez açılışından bugüne değin İmam Hatip Okulları, laiklik temelinde bir tartışma konusu olarak Cumhuriyet döneminde siyasetin odak noktasında yer almış, zaman zaman çeşitli düzenlemeler yapılarak ya da kısıtlamalar getirilerek halk tarafından bu okullara gösterilen teveccüh önlenmeye çalışılmıştır. Bir bakıma, İmam Hatip Okullarının kendi eğitim serüveni içerisinde gelişmesine ve kendini gerçekleştirmesine imkân tanınmamıştır.

Araştırmanın Önemi ve Amacı

Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan ve toplum tarafından teveccühe mazhar olan İmam Hatip Okulları, toplumsal bir eğitim gerçeği olarak ikinci kuruluşundan günümüze değin varlıklarını sürdürme gelmiştir. 70 yılı aşkıncı kurumsallaşma sürecini/serüvenini devam ettiren bu okulların mevcut sorunlarının ortaya konarak bunlara çözüm üretilmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda; İmam Hatip Okullarına ilişkin çözüm bekleyen problemlerin ele alınması, tedavi öncesinde teşhis mahiyetinde araştırmayı önemli kılmaktadır. İmam Hatip Okullarının Türk eğitim sistemindeki yeri, amaçları, program yapısı, paydaş nitelikleri, okul binalarının fiziksel durumları ile bu okullara ilişkin toplumsal beklentiler ve ötekileştirme gibi konular temelinde ortaya çıkan kurumsal ve toplumsal sorunlarının bütüncül olarak ortaya konması bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Literatür incelendiğinde İmam Hatip Okullarının sorunlarına ilişkin çeşitli çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmada ise ilgili literatürde yer alan sorunlar

¹ Türkiye İstatistik Kurumu, "Milletvekili Genel Seçimi Sonuçları (1950-1977)", İstatistik Veri (TÜİK, 2016) (TÜİK).

² İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam-2* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 259-336; Mustafa Öcal, *Osmanlı'da Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017); Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2014), 175-212; İbrahim Aşlamacı, *Pakistan Medreselerine Bir Model Olarak İmam-Hatip Okulları* (İstanbul: DEM Yayınları, 2014), 25-150.

detaylandırılmış ve daha önce yapılmış saha araştırmalarından hareketle çalışmaya özgün sorunlar belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca ele alınan tüm sorunlar kurumsal ve toplumsal açıdan tasnif edilmiştir.

Araştırmanın Problemi ve Sınırlılıkları

İmam Hatip Okulları, kuruluşundan bugüne kadar siyasî tartışmaların odak noktasında olmuştur. Bu okulların hangi amaca hizmet etmesi gerektiği, müfredatları, toplumun beklentileri, öğrenci ve okul sayılarındaki sayısal artış - özellikle de son 20 yılda gerçekleşen gibi sebepler, İmam Hatip Okullarıyla ilgili bazı sorunları da beraberinde getirmiştir. Bunların bilimsel düzlemde ele alınarak çözüm üretilmesi İHO için önem arz etmektedir. Bu bağlamda araştırmanın problemi, “Türk eğitim sistemi içerisindeki yeri, amaçları ve program yapısı temelinde İmam Hatip Okullarının kurumsal ve toplumsal sorunları nelerdir?” şeklinde belirlenmiştir.

Araştırma, mevcut programa öncülük etmesi bakımından İmam Hatip Okullarının ikinci kuruluşunda uygulamaya konan ilk program ile İmam Hatip Okullarının kurumsal ve toplumsal sorunları bölümünde ele alınan öğretim programı meselesinin anlaşılmasına zemin oluşturması açısından yürürlükte olan programın incelenmesi ile sınırlandırılmıştır. Çalışmada, İmam Hatip Okullarının sorunları açısından yer yer İmam Hatip Ortaokullarına ilişkin sorunlara değinilmekle birlikte daha çok İmam Hatip liselerinde var olan mevcut sorunlara yer verilmiştir. Yine Proje İmam Hatip Liseleri, özellikle yüzdelerle öğrenci alan okullar olmaları sebebiyle çoğu faktör açısından bu çalışmanın sınırları dışında tutulmuştur. Ayrıca, ilgili literatürde yer alan ve daha önce yapılmış saha araştırmalarından hareketle bu çalışmada özgün olarak ortaya konan sorunlarla da çalışma sınırlandırılmıştır.

Yöntem

Araştırmada yöntem olarak nitel araştırma tercih edilmiştir. Nitel araştırma, bireylerin veya kitlelerin insanî veya toplumsal bir olay, olgu ya da soruna yükledikleri anlamı araştırma ve anlama yaklaşımıdır.³ Ayrıca nitel araştırmalar, ele aldığı olay, olgu ya da sorunu, kendi bağlamında, yorumlayıcı bir yaklaşımla insanların bunlara yüklediği anlamlar üzerinde durarak inceler.⁴ Nitel araştırmalarda genellikle gözlem, görüşme ve doküman inceleme olmak üzere üç veri toplama aracı kullanılmaktadır. Nitel araştırma yöntemi ile yürütülen bu çalışmada da veri toplama aracı olarak doküman inceleme esas alınmıştır. Doküman inceleme, araştırılması hedeflenen olgu ya da olgular hakkında bilgi içeren yazılı ve görsel materyallerin incelenmesi olarak tanımlanmaktadır.⁵ Yine doküman inceleme, belirli bir amaca dönük olarak belgelerin bulunması, okunması, not alınması işlemlerini içermekte olup “alanyazın” taraması ve “içerik çözümleme” olarak iki çeşit doküman incelemeden söz edilebilir.⁶ Bu bağlamda çalışma için tercih edilen doküman inceleme, bahsi geçen açıklamalar doğrultusunda alanyazın taraması kapsamında gerçekleştirilmiştir.

³ John W. Creswell - J. David Creswell, *Araştırma Tasarımı: Nicel, Nitel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çev. Engin Karadağ (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 4.

⁴ Ali Baltacı, “Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?”, *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 368-388.

⁵ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 189-190.

⁶ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 230-231.

Nitel araştırmalarda gözlem, görüşme ya da doküman inceleme gibi çeşitli veri toplama araçları ile elde edilen verilerin analizinde, genellikle içerik analizi tercih edilmekte olup bu verilerin belli bir düzene konması, özetlenmesi ve yorumlanması, analizin işleyen temel süreçleri olarak görülmektedir.⁷ İçerik analizi de kendi içinde meta-analiz, meta-sentez (tematik içerik analizi) ve betimsel içerik analizi olarak üç farklı şekilde gerçekleştirilmektedir.⁸ Bu tanımlamalar doğrultusunda çalışma için elde edilen verilerin analizinde doküman analizi ve betimsel içerik analizi tercih edilmiştir. Doküman analizi, belli bir amaca dönük olarak incelenen dokümanları değerlendirme işlemidir.⁹ Betimsel içerik analizi ise bir konu ile ilgili yapılmış çalışmaların ele alınarak genel eğilimlerinin ve sonuçlarının tanımlayıcı olarak değerlendirilmesini amaçlayan bir analiz türüdür.¹⁰ Bu bağlamda çalışmanın birinci bölümünde İmam Hatip Okullarının Türk eğitim sistemi içerisindeki yeri, amaçları ve program yapısına ilişkin gerek kanun maddeleri, yönetmelikler ve kurul kararları gerekse alanyazında tespit edilen çalışmalar incelenip değerlendirilerek ikinci bölümde ele alınan sorunların anlaşılmasına zemin oluşturulmuştur. Yine araştırmanın ikinci bölümü için alanyazında yer alan İmam Hatip Okullarının sorunlarına ilişkin çalışmalar incelenerek bunların işaret ettiği genel eğilimler ile çalışmalarda ulaşılan sonuçlar bağlamında tanımlayıcı değerlendirmeler ve tartışmalar yapılarak kurumsal sorunlar ortaya konmuştur. Ayrıca literatürde yer alan saha çalışmalarındaki öğrenci görüşlerinin incelenerek değerlendirilmesi sonucu, çalışmaya özgü olarak da İmam Hatip Okullarına ilişkin toplumsal iki soruna dikkat çekilmiştir.

1. İmam Hatip Okullarının Türk Eğitim Sistemindeki Yeri, Amaçları ve Program Yapısı

1.1. İmam Hatip Okullarının Türk Eğitim Sistemindeki Yeri

İmam Hatip Okulları, Türkiye Cumhuriyeti kanunlarında yer almış ve bu kanunlara dayalı olarak kurulmuş eğitim kurumlarıdır. İmam Hatip Okullarının Cumhuriyet dönemindeki ilk hukuki dayanağı Tevhid-i Tedrisat Kanunudur. 3 Mart 1924 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisinde oy birliği ile kabul edilen bu kanununun ilgili maddesi şu şekildedir:

Madde 4. “Maarif Vekâleti yüksek diniyat mütehasısları yetiştirmek üzere Darülfünûn’da bir İlahiyat Fakültesi tesis ve imamet ve hitabet gibi hidemat-ı diniyenin ifası vazifesiyle mükellef memurların yetişmesi için de ayrı mektepler küşad edecektir.”¹¹

İmam Hatip Okullarının ikinci yasal dayanağı ise 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu’dur. 14.06.1973 tarihli resmî gazetede yayımlanarak yürürlüğe giren bu kanunun 32. maddesinde bu okulların Türk eğitim sistemindeki yeri şu şekilde belirlenmiştir:

Madde 32. “İmam Hatip Liseleri, imamlık, hatiplik ve Kur’an kursu öğreticiliği gibi dinî hizmetlerin yerine getirilmesi ile görevli elemanları yetiştirmek üzere Millî Eğitim Bakanlığınca açılan, ortaöğretim sistemi

⁷ Şener Büyüköztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 258.

⁸ Muammer Çalık - Mustafa Sözbilir, “Parameters of Content Analysis”, *Education and Science* 39/174 (2014), 33-38.

⁹ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, 230.

¹⁰ Çalık - Sözbilir, “Parameters of Content Analysis”.

¹¹ Tevhid-i Tedrisât Kanunu (TTK), *Resmî Gazete* 63 (06 Mart 1340), Kanun No. 430.

içerisinde hem mesleğe hem de yükseköğretime hazırlayıcı programlar uygulayan öğretim kurumlarıdır.”¹²

İlk kuruluş döneminde tahsil süresi 4 sene olarak belirlenen İmam Hatip Mektepleri, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun yürürlüğe girmesinin ardından nitelikli din adamı yetiştirmek amacıyla 29 yerde açılmıştır. Bu okullar, medreseden gelen öğrencilerle dört sınıf birden oluşturularak 1923-1924 eğitim-öğretim yılı başında öğretime başlamış gibi muamele görmüş ve o yılın öğretim yılı sonunda mezun olmayı hak eden dördüncü sınıf öğrencilerine diplomaları verilmiştir.¹³ Daha açılışının üzerinden bir yıl dahi geçmeden öğrenci yetersizliği gerekçesi ile 1924-1925 eğitim-öğretim yılında bu okullardan 5 tanesi kapatılıp yerine 2 yenisi açılarak genel sayı 26'ya düşürülmüştür. 1925-1926 eğitim-öğretim yılında ise 8 İmam Hatip mektebi kapatılıp yerine 2 tane daha açılarak genel sayı bu sefer 20'ye düşürülmüştür. 1926-1927 eğitim-öğretim yılına gelindiğinde ise İstanbul ve Kütahya dışındaki tüm İmam Hatip Mektepleri yine aynı gerekçe ile kapatılmıştır. Son kalan bu iki İmam Hatip mektebi de 1929-1930 eğitim-öğretim yılında yine öğrenci yetersizliği gerekçe gösterilerek resmen kapatılmış, 1931-1932 eğitim-öğretim yılı sonunda verdiği son mezunlarıyla birlikte bu okullarda eğitim-öğretim faaliyetleri yeniden açıldıkları 1951 yılına kadar fiilî olarak sonlandırılmıştır.¹⁴ Kapatıldığı bu tarihten itibaren İmam Hatip Mektepleri 1947 CHP Olağan Kurultayı'na kadar gündeme getirilmemiştir. Öcal, bu mekteplerin kapatılmasına ilişkin olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Mekteplerin kapatılması maksadıyla alınan tedbirler ve yapılan uygulamalar özetle şöyledir:

a) Daha açılışlarının ilk yıllarından itibaren Bakanlık; 'tasarruf tedbirleri' adı altında yalnızca, İmam ve Hatip Mekteplerine verilen maddî yardımı kesmiştir.

b) Mezunlarına devlet, resmî ve maaşlı görev vermemiştir. Çünkü 15.12.1927 tarih ve 846 sayılı Şûray-ı Devlet (Danıştay) kararıyla, din görevliliği devlet memuriyetinden çıkarılmıştır.

c) Din görevliliği bu dönemde bazı kişi veya kesimlerce âdeta adî ve süflî bir meslek olarak değerlendirilmeye başlanmış, görevlilere psikolojik ve sosyal baskılar uygulanmıştır.

d) 1 Kasım 1928 tarihinde gerçekleştirilen harf inkılabı bahane edilerek, öğrencilerin İmam ve Hatip Mekteplerine ilgi göstermedikleri iddia edilmiştir. Oysa harf inkılabı yalnızca son iki (İstanbul ve Kütahya) imam ve Hatip Mekteplerini ilgilendirmektedir. Önceden kapatılan mektepler için böyle bir gerekçe söz konusu değildir. Kaldı ki, harf inkılabı yalnızca İmam ve Hatip Mektebini değil, bütün okulları ilgilendirmekte idi.

e) Birtakım bahanelerle hocalar görevden alınmışlardır.

f) İmam ve Hatip Mekteplerinin kapatılması için ileri sürülen asıl gerekçe - yukarıda da ifade edildiği gibi- 'öğrencisizlik' idi. Peki, bu mektepler için alınıp uygulanan ve maddeler hâlinde sıralanan tedbirler başka okullar için de alınmış ve uygulanmış olsaydı, acaba o okullar öğrenci bulabilirler miydi?

¹² Milli Eğitim Temel Kanunu (METK), *Resmî Gazete* 14574 (24 Haziran 1973), Kanun No. 1739.

¹³ Mustafa Öcal, “İmam Hatip Liselerinde Din Eğitimi”, *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 231.

¹⁴ Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi*, 52.

Oysa alınan bunca tedbire rağmen, en sona kalan iki okuldan biri olan Kütahya İmam ve Hatip Mektebi, o dönemin şartlarına göre her yıl emsali olan orta mektepten çok daha fazla öğrenci bulmuştur. Keza; İstanbul İmam ve Hatip Mektebinin de yeterince öğrenci bulduğu tespit edilmiştir. Buna rağmen söz konusu mektepler öğrencisizlik(!) gerekçesiyle kapatılmışlardır. Neden? Çünkü o dönemin iradesi bu okulların yaşatılarak geliştirilmesini istememiştir...”¹⁵

1940’ların sonlarına gelindiğinde, Türkiye’nin 2. Dünya Savaşı sonrası takip ettiği konjonktür, çok partili hayatın getirdiği rekabet ve vatandaşların -özellikle köylerde yaşayanların- dinî hizmetlerini karşılayacak öncü kimselere ihtiyacın artması gibi siyasî ve sosyolojik gerekçelerle İmam Hatip Mektepleri 1947 CHP Olağan Kurultayı’nda tekrar gündeme gelmiştir. Fakat o günün siyasî otoritesi örgün eğitim sisteminde yer alacak okulların açılmasına izin vermemiştir. Konunun önemi ve birtakım siyasî kaygılar neticesinde okulların yerine öğretim süresi 10 ay olacak ve örgün eğitim sistemi içerisinde yer almayacak şekilde İmam ve Hatip kurslarının açılması kararlaştırılmıştır. Bunu üzerine 1949 yılında toplumun din hizmetlerini yürütecek bireyleri yetiştirmek üzere İmam ve Hatip Kursları açılmıştır.¹⁶

14 Mayıs 1950 tarihinde yapılan genel seçim, bu okullar için yeni bir miladın başlangıcı olmuştur. Seçimlerden galibiyetle çıkarak iktidara gelen Demokrat Parti, seçim döneminde ve öncesinde yürüttüğü seçmenin din ve maneviyat alanındaki isteklerinin karşılanması politikasının bir sonucu olarak bu yönde bazı icraatlar yapmıştır. Bunlardan biri de İmam Hatip Okullarının tekrar açılmasıdır. Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun 4. maddesi dayanak gösterilerek 13.10.1951 tarih ve 601 sayılı Müdürler Komisyonu kararı ile İmam Hatip Okullarının dört yıl öğretim süreli ve ilköğretime dayalı olarak yeniden açılması kararlaştırılmıştır. İkinci kez kuruluşu, mevcut hukukî zeminde karara bağlanan bu okullar, alınan kararın ardından 17 Ekim 1951 tarihinde Adana, Ankara, Isparta, İstanbul, Kayseri, Konya ve Maraş illerinde olmak üzere toplam yedi adet açılmıştır.¹⁷ Bu okullar, birinci kademesinden ilk mezunlarını 1954-1955 eğitim-öğretim yılında vermiştir. Aynı dönemde İmam Hatip Okullarının birinci kademesinden mezun olan öğrencilerin devam edebilmesi için üç yıllık ikinci kademesi açılarak öğretim süresi yedi yıla çıkarılmıştır. İmam Hatip Okullarında, bu okulların kuruluşunda oldukça önemli katkısı bulunan, aynı zamanda bir Osmanlı müderrisi olan Mahmut Celalettin Ökten Hoca’nın büyük emekleri ile oluşturulan müfredat uygulanmış; bu durum İmam Hatip Okullarının orta kısmının kapatılıp müfredatında değişikliğe gidildiği 1971 yılına kadar devam etmiştir. Yine aynı döneme kadar bu okulların sayısı da 72’ye ulaşmıştır.¹⁸

12 Mart 1971 askeri muhtırası, İmam Hatip Okulları için yeni bir sürecin başlangıcı olmuştur. Alınan kararla bu okulların ilk kademesi kapatılmış, kız öğrencilerin kaydı durdurulmuş; bu okullar, 1974 yılına kadar yalnızca ikinci kademesi ile öğretime devam etmiştir. Bu süreçte İmam Hatip Okulları lehine yeni kazanımlar da elde edilmiştir. Bu kazanımların en önemlisi; 14.06.1973 tarihli resmî gazetede yayımlanarak yürürlüğe giren 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanununun 32. maddesinde yer aldığı üzere meslekî nitelik taşıyan İmam Hatip Okullarının, diğer meslek okullarıyla birlikte lise statüsüne alınıp yükseköğretime

¹⁵ Öcal, “İmam Hatip Liselerinde Din Eğitimi”, 231-232.

¹⁶ Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi*, 169-170.

¹⁷ Mustafa Öcal, “Kuruluşundan Günümüze İmam Hatip Liseleri”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, (1999), 216.

¹⁸ Mustafa Öcal, “Türkiye’nin ve İslam Âleminin İnşasında Uluslararası ve Proje Anadolu İmam Hatip Liselerinin Yeri ve Önemi”, *Geleceğin Işığında İmam Hatip Okulları* (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017), 13-45.

hazırlayıcı programlar uygulayan öğretim kurumlarına dönüştürülmesidir. Böylelikle İmam Hatip Okullarından mezun olan öğrenciler, üniversitelerin sosyal bilimlere ilişkin bölümlerine girebilme imkânına kavuşmuştur. Buna ilaveten 1974 yılında da İmam Hatip Liseleri'nin ilk kademeleri tekrar açılmıştır. 1973 yılında kazanılan üniversitelerin sosyal bilimler bölümlerine girebilme imkânı, 1983 yılında meslekî nitelik taşıyan okullarla ilgili yapılan düzenlemelerle daha da genişletilerek üniversitelerin tüm bölümlerine girilebilecek şekilde revize edilmiştir.¹⁹

İmam Hatip Liseleri'ndeki gelişmelere eklenen bir diğer yenilik ise 1985 yılında İstanbul Beykoz'da ilk Anadolu İmam-Hatip Lisesi'nin açılması olmuştur. Bu lise, 1990'da Kartal ilçesine nakledilerek Kartal AİHL adını almıştır. 1990'lı yıllarda müstakil müdürlük hâlinde açılan AİHL'nin sayısı 7'ye ulaşırken, aynı yıllarda İHL bünyesinde 100 adet daha AİHL açılmış, bu şekilde 1998-1999 öğretim yılında AİHL sayısı $7+100=107$ olmuştur.²⁰

16.08.1997 tarihinde yürürlüğe giren 4306 sayılı kanun kapsamında yer alan “sekiz yıllık kesintisiz zorunlu eğitim” kararının 1998-1999 eğitim-öğretim yılı başında uygulamaya konulması sonucu İmam Hatip Liseleri'nin ilk kademeleri yeniden kapatılmıştır. 28 Şubat 1997 tarihinde yaşanan siyasî bazı olaylar sebebiyle adına “28 Şubat süreci” adı verilen döneme girilmiş, bu dönemde alınan tedbirler ve uygulanan yöntemlerle 2000'li yılların başında 67 İHL, Cumhuriyet'in ilk yıllarında İmam Hatip Mekteplerinin kapatılma gerekçesi olarak gösterilen öğrencisizlik(!) sebebiyle kapatılmıştır.²¹

Aynı dönemde YÖK'ün 30 Temmuz 1998 tarihinde aldığı kararla üniversiteye girişte farklı katsayı uygulaması getirilip İmam Hatip Liseleri mezunları için yalnızca bu liselerin yükseköğretimdeki devamı niteliğinde olan İlahiyat Fakülteleri'ne geçişin açık tutulması, İmam Hatip Liseleri için bir yeni sürecin daha başladığını göstermektedir. Buna göre İmam Hatip Lisesi mezunlarının üniversiteye giriş sınavından aldıkları puanları, İlahiyat fakülteleri dışında farklı bir alanı tercih etmeleri hâlinde, 1998-1999 eğitim-öğretim yılından 2003 yılına kadar 0,2 (herhangi bir mesleğe yönelik eğitim veren lise mezunu dışındaki lise mezunları için bu çarpan 0,5) katsayı çarpanı ile çarpılmıştır. Bu durum, 2003'te farklı katsayı uygulamasının daha da katılarak yenilenmesi sonrası 0,3 (herhangi bir mesleğe yönelik eğitim veren lise mezunu dışındaki lise mezunları için bu çarpan 0,8) katsayı çarpanı ile çarpılarak İHO mezunu öğrencilerin başka bir lisans bölümü okumalarının imkânı ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır.²²

Farklı katsayı uygulaması kararının alınması ile başlayan süreç devam ederken 3 Kasım 2002 tarihinde yapılan seçimler sonucunda Adalet ve Kalkınma Partisi (Ak Parti) iktidara gelmiştir. İktidar değişimiyle birlikte imam hatip camiasında yaşanan olumsuzlukların bertaraf edilmesi için bazı girişimlerde bulunulmuştur. Ne var ki 2008 yılında gerçekleşen YÖK Başkanı değişikliğine kadar bu girişimler sonuçsuz kalmıştır. 2008 yılında YÖK Başkanlığında gerçekleşen değişim, İmam Hatip Liseleri için yine yeni bir süreci başlatmış, Ak parti iktidarının da çabaları sonrasında katsayı engeli 2010 yılı için ciddi bir mağduriyet oluşturmayacak şekilde revize edilmiş olup nihayetinde 2012 yılında tamamen uygulamadan

¹⁹ Öcal, *Osmanlı'da Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 210-242; Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 205-210.

²⁰ Öcal, “Türkiye'nin ve İslam Âleminin İnşasında Uluslararası ve Proje Anadolu İmam Hatip Liselerinin Yeri ve Önemi”, 2/14.

²¹ Öcal, “Türkiye'nin ve İslam Âleminin İnşasında Uluslararası ve Proje Anadolu İmam Hatip Liselerinin Yeri ve Önemi”, 2/14.

²² M. Kadir Doğan - Tolga Yuret, “Üniversitelere Yerleşmede Farklı Katsayı Uygulamasının Etkileri”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 70/1 (2015), 200; MEB, *İlköğretimden Ortaöğretime Ortaöğretimden Yükseköğretime Geçiş Analizi* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2012), 24.

kaldırılmıştır. 2012 yılından bugüne kadar İmam Hatip Lisesi mezunları herhangi bir engelleme olmaksızın bugün adı YKS olan üniversite sınavında yeterli puanı almaları dâhilinde üniversitelerin tüm bölümlerine yerleşebilmektedirler.²³

30.03.2012 tarihinde yürürlüğe giren “İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun” un 9. maddesi ile İmam Hatip Liseleri’nin orta kısımları 5. Sınıftan başlayıp 8. Sınıfa kadar devam eden bir nitelikte 4 yıllık eğitim süresi ile yeniden açılmıştır.²⁴ Diğer taraftan bu okullarla ilgili yaşanan bir diğer değişiklik de 2016-2017 eğitim-öğretim yılından itibaren gerçekleşmiştir. Bu değişiklik ile İmam Hatip Liselerine yeni bir format getirilmiş ve 34 imam hatip lisesi proje lisesine dönüştürülerek bu liselerde fen ve sosyal bilimler projesi uygulanmaya başlamıştır. Sürecin devamında ise hafızlık, dil, güzel sanatlar, mûsikî ve spor gibi çeşitli alanlarda da proje uygulayan imam hatip liseleri açılmış olup hâlihazırda bu liseler gerek akademik gerekse sanatsal olarak kendi proje türlerinde eğitim ve öğretime devam etmektedirler.²⁵ İmam Hatip Okullarının günümüzdeki niceliksel durumunun tespiti açısından MEB’in 2021-2022 verilerine bakıldığında 2720’si bağımsız müdürlük hâlinde, 731’i de lise bünyesinde olmak üzere toplam 3451 İmam Hatip Ortaokulu²⁶ ve 1694 Anadolu İmam Hatip Lisesi²⁷ var olduğu görülmektedir. İmam Hatip Okullarının sayıca artışının mevcut iktidara bağlı olarak hâlen devam ettiği de söylenebilmektedir.

1.2. İmam Hatip Okullarının Kurulma Amaçları

Tevhid-i Tedrisat Kanunu incelendiğinde bu okullarla nitelikli din adamı yetiştirmenin amaç edinildiği görülmektedir.²⁸ Yeniden kuruldukları 1951 yılında da benzer bir amacın olduğu aşikârdır. İmam Hatip Okullarının gerek yeniden kuruluşunda gerekse eğitim-öğretim faaliyetlerinde emeği bulunan bazı şahısların İHO’ların kuruluş amacına ilişkin söyledikleri, yukarıda zikredilen amacı destekler niteliktedir. Şöyle ki; İmam Hatip Okullarının ikinci defa kuruluş aşamasında aktif rol üstlenen Mahmut Celâlettin Ökten (Celâl Hoca), bu okulların amacını “modern ilimlerde mücehhez, asrın ihtiyaçlarını müdrik, şarkı ve garbı iyi bilen, tavizsiz fakat müsamahakâr, münevver(aydın) din adamı yetiştirmek”²⁹ olarak ifade etmiştir. Yine dönemin eğitim bakanı Tevfik İleri, İmam Hatip Okullarının kuruluş amacını “münevver din adamı yetiştirmek”³⁰ şeklinde dile getirmiştir. Dolayısıyla halka dinî anlamda öncü olacak, mazi ile ânı harmanlayarak bugüne hitap edebilecek entelektüel din görevlilerinin yetiştirilmesinin, kuruluş dönemi banileri tarafından bu okullara yüklenen temel misyon olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte 1973 yılında yürürlüğe giren Milli Eğitim Temel Kanunu’nun 32. maddesinde yer alan “İmam Hatip Liseleri, ... ortaöğretim sistemi içerisinde hem mesleğe hem de yükseköğretime hazırlayıcı programlar uygulayan öğretim kurumlarıdır” ibaresi ile bu okullara ilişkin amacın devlet tarafından genişletildiği görülmektedir. Öte yandan İmam Hatip Okullarının meslekî bir okul statüsünde olması, zaman içerisinde halk tarafından önemli ölçüde rağbet görmesi ve bu okullarda öğrenim gören öğrenci sayısının meslekî anlamda ihtiyaç

²³ İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (İEBKDYDK), *Resmî Gazete* 28261 (30 Mart 2012), Kanun No. 6287, md. 14.

²⁴ İEBKDYDK.

²⁵ “Millî Eğitim Bakanlığı”, *Din Öğretimi Genel Müdürlüğü* (Erişim 29 Haziran 2023).

²⁶ *Millî Eğitim İstatistikleri 2021-2022* (MEB, 2022), 75.

²⁷ *MEB İstatistikleri*, 58.

²⁸ TTK, md. 4.

²⁹ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi’nde Bir Mesele Olarak İslam* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 218.

³⁰ H. Yusuf Acuner, “İmam Hatip Okullarında Din Eğitimi ve Sorunları”, *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: DEM Yayınları, 2018), 131-167.

duyulandan çok fazla olması gibi hususlar İmam Hatip Okullarının statüsüne ilişkin tartışmaların odak noktasını oluşturmaktadır.

1.3. İmam Hatip Okullarının Program Yapısı

Günümüze kadar geçen süreçte, İmam Hatip Okullarının orta kısımlarının kapatılması ve tekrar açılması, 1985'te Anadolu İmam Hatip Lisesi programının bir ilk olarak uygulanması, İHL öğretim süresinin değiştirilmesi, liselerin Anadolu formatına dönüştürülmesiyle İHL'lerde Anadolu programının uygulanması ve nihayetinde proje okul uygulamasına olanak sunması bakımından seçmeli ders sayısının artırılması gibi revizyon çalışmaları ile bu okulların öğretim programlarında çeşitli değişiklikler yapılmıştır. Bu konuda detaylı bilgiye ulaşmak için Talim Terbiye Kurulu kararları ve konuya ilişkin literatürde yapılan araştırmalar incelenebilir.³¹ Çalışmamızda mevcut programa öncülük etmesi bakımından İmam Hatiplerin ikinci kuruluşunda uygulanan ilk program ile İmam Hatip Okullarının kurumsal ve toplumsal sorunları bölümünde yer alan öğretim programı meselesinin anlaşılmasına zemin oluşturması açısından mevcut program üzerinde durulacaktır.

17 Ekim 1951 tarihinde yeniden açılan İmam Hatip Okullarının açılma sürecinde müfredat programının hazırlanması gündeme gelmiş ve gerekli çalışmalar başlatılmıştır. Nihai olarak da Celalettin Ökten Hoca'nın büyük emekleri ile oluşturulan müfredat ile bu okullarda eğitim ve öğretim başlamıştır. Bu müfredat incelendiğinde;

Orta kısımlarında toplam okutulan 27 farklı dersin bulunduğu, bunların 16'sının kültür dersleri ("Türkçe, Yazı (El Yazısı), Psikoloji ve Din Psikolojisi, Tarih, Coğrafya, Yurt Bilgisi, Kanun Bilgisi, Matematik, Fizik, Kimya, Tabiat Bilgisi, Sağlık Bilgisi, Yabancı Dil(İng., Alm., Fr.) Beden Eğitimi, Resim-İş ve Müzik"), 11'inin ise meslek dersleri ("Kur'an-ı Kerim, Arapça, Akaid, Din Dersi, Siyer ve İslâm Ahlâkı, Tefsir ve Usûlü, Hadis ve Usûlü, Fıkıh ve Usûlü, Kelâm, Türk-İslâm Sanatları Tarihi ve Hitabet") olduğu görülmüştür.³² Haftalık 32 saat olan programın; birinci sınıfta 13 saatinin meslek derslerine, 19 saatinin ise kültür derslerine; ikinci sınıfta 12 saatinin meslek derslerine, 20 saatinin kültür derslerine; üçüncü sınıfta 14 saatinin meslek derslerine, 18 saatinin kültür derslerine; dördüncü sınıfta ise 17 saatin meslek derslerine, 15 saatin de kültür derslerine ayrıldığı tespit edilmiştir.³³ Bu verilere göre toplam 128 saat tutan haftalık ders saatinin 56 saatini (%43,75) meslek dersleri, 72 saatini (%56,25) ise kültür dersleri oluşturmuştur. Yüzdeler dilimlere bakıldığında kültür dersleri, meslek derslerine nazaran daha ön planda durmaktadır.

İmam Hatip Okullarının lise kısımları ise 1954 yılında açılmıştır. Çalışmada daha çok lise incelediğinde ise toplam okutulan 26 farklı dersin bulunduğu, bunların 16'sının kültür dersleri ("Edebiyat, Kompozisyon, Felsefe Grubu Dersleri, Psikoloji, Din Psikolojisi, Tarih, Coğrafya, Matematik, Astronomi, Fizik, Kimya, Biyoloji, Sağlık Bilgisi, Yabancı Dil (İng., Alm., Fr.), Beden Eğitimi ve Millî Savunma (Güvenlik)"), 10'unun ise meslek dersleri

³¹ "Geçmişten Günümüze Kurul Kararları ve Fihristleri", *Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı* (30 Temmuz 2023); Aşlamacı, *Pakistan Medreselerine Bir Model Olarak İmam-Hatip Okulları*; Fatih Çınar, "1924'ten 2000'e Kadar Uygulanmış Olan İmam Hatip Lisesi Öğretim Programlarının Analizi ve Karşılaştırılması", *Millî Eğitim Dergisi* 43/197 (2013), 180-208; Ahmet Doğan, *1997 Yılından Sonraki Dönemde İmam Hatip Liselerindeki Gelişmeler (Adana Örneği)* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

³² Mustafa Öcal, "Dünden Bugüne İmam Hatip Liseleri (1913-2013)", *100. Yılında İmam Hatip Liseleri Sempozyumu*, ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: DEM Yayınları, 2015), 78-79.

³³ Çınar, "1924'ten 2000'e Kadar Uygulanmış Olan İmam Hatip Lisesi Öğretim Programlarının Analizi ve Karşılaştırılması", 188; Öcal, "Dünden Bugüne İmam Hatip Liseleri (1913-2013)", 79.

(“Kur’an-ı Kerim, Arapça, Farsça, Tefsir ve Tefsir Usûlü, Hadis, Fıkıh ve Fıkıh Usûlü, Kelâm, İslâm Tarihi, Dinler Tarihi ve Türk-İslâm Sanatları Tarihi”) olduğu görülmüştür.³⁴ Lise kısmında haftalık ders saati, her sınıf düzeyi için 32 saat olacak şekilde planlanmış olup birinci sınıfta haftalık toplam ders saatinin 12 saati meslek derslerine, 20 saati kültür derslerine; ikinci sınıfta 14 saati meslek derslerine, 18 saati kültür derslerine; üçüncü sınıfta ise 14 saati meslek derslerine, 18 saati kültür derslerine ayrılmıştır.³⁵ Bu verilere göre lise kısmında toplam 96 saat tutan haftalık ders saatinin 40 saatini (%41,7) meslek dersleri, 56 saatini (%58,3) ise kültür dersleri oluşturmuştur. Derslerin yüzdelik dağılımlarına bakıldığında lise kısmında da kültür derslerinin, meslek derslerinden daha yoğun olduğu anlaşılmaktadır. Oluşturulan bu müfredattan hareketle İmam Hatip Okullarının, kuruluş amaçlarına uygun bir şekilde modern ilimleri haiz, çağın gerekliliklerini idrak eden, hem modern ilimleri hem de İslâmî ilimleri bilen aydın din adamı yetiştirme konusunda tutarlı bir öğretim programına sahip olduğu söylenebilir.

Çeşitli zaman dilimlerinde dönemin ihtiyaçlarına ya da mevcut iktidarın İmam Hatip Okulları’na yaklaşım tarzına göre İHO müfredat ve ders çizelgelerinde değişiklik yapılmış olup müfredat ve ders çizelgeleri yenilenmiştir. İmam Hatip Okullarının yürürlükte olan müfredatına bakıldığında;

4 yıllık ortaokul eğitiminde programın, tüm şubelerde haftalık 36 saat ders olacak şekilde toplamda 144 saat olarak düzenlenmiş olduğu görülmektedir. Programın 139 saatini zorunlu dersler (Türkçe, Matematik, Fen Bilimleri, Sosyal Bilgiler, T.C. İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük, Yabancı Dil, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi, Görsel Sanatlar, Müzik, Beden Eğitimi ve Spor, Teknoloji ve Tasarım, Bilişim Teknolojileri ve Yazılım, Rehberlik ve Kariyer Planlama, Kur’an-ı Kerim, Arapça, Peygamberimizin Hayatı, Temel Dini Bilgiler), 5 saatini ise seçmeli dersler oluşturmaktadır. Programda, öğrenciyi İHL’ye hazırlayıcı olan ve meslekî nitelik taşıyan Kur’an-ı Kerim, Arapça, Peygamberimizin Hayatı dersleri tüm şubelerde haftalık 2’şer saat yer tutarken yine aynı nitelikte olan Temel Dini Bilgiler dersine 6 ve 7. Sınıflarda 1’er saat olacak şekilde yer verilmiştir. Programda yer alan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ise tüm ortaokullarda zorunlu olarak okutulduğu için bir kültür dersi olarak programda yer almaktadır. Dolayısıyla 144 saatlik programda meslekî nitelik taşıyan derslerin %18,05, kültür derslerinin %78,47, seçmeli derslerin ise %3,4 yer tuttuğu görülmektedir.³⁶

4 yıllık lise eğitiminde ise programın, tüm şubelerde, haftalık 40 saat ders olacak şekilde toplamda 160 saat olarak düzenlendiği görülmektedir. Buna göre programda; meslek dersleri (“Kur’an-ı Kerim, Meslekî Arapça, Temel Dinî Bilgiler, Siyer, Fıkıh, Tefsir, Dinler Tarihi, Hadis, Akaid, Kelam, Hitabet ve Meslekî Uygulama, İslam Kültür ve Medeniyeti, Osmanlı Türkçesi”), haftada 41 saat yer tutarken kültür dersleri (“Türk Dili ve Edebiyatı, Tarih, T.C. İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük, Coğrafya, Matematik, Fizik, Kimya, Biyoloji, Felsefe, Yabancı Dil, Beden Eğitimi ve Spor/Görsel Sanatlar/Müzik, Sağlık Bilgisi ve Trafik Kültürü, Arapça”), haftada 84 saat yer tutmaktadır. Ek olarak -özellikle proje okul uygulamasına imkân verecek şekilde 2016 müfredat değişikliği oluşturulan- seçmeli dersler de haftada 34 saat olarak programda yer almıştır. Yine Rehberlik ve Yönlendirme Dersi de 9. sınıflarda 1 saat olacak şekilde programa yerleştirilerek İmam Hatip Lisesi müfredatı haftalık toplamda 160 saat olarak

³⁴ Öcal, “Dünden Bugüne İmam Hatip Liseleri (1913-2013)”, 79-80.

³⁵ Öcal, “Dünden Bugüne İmam Hatip Liseleri (1913-2013)”, 79-80.

³⁶ “İmam Hatip Ortaokulu Haftalık Ders Çizelgesi’nde Değişiklik Yapılması” (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 23 Aralık 2021), 1.

(40+40+40+40) son şeklini almıştır.³⁷ Buna göre meslek dersleri, kültür dersleri ve seçmeli dersler yüzdeler dağılımına bakıldığında toplam ders yüzdesinin %25,62'sini meslek dersleri (41), %52,5'ini ortak kültür dersleri (84), %21,25'ini seçmeli dersler (34) ve geri kalan %0,62'lik kısmını ise rehberlik çalışmaları (1) oluşturmaktadır. 2016 öncesi yürürlükte olan programlara kıyasla 2016 sonrası uygulanan programlarda ve yürürlükte olması hasebiyle son programda meslek derslerinde önemli düşüş olduğu, buna karşın seçmeli derslerde önemli bir artış olduğu görülmektedir. Bu dersler, A ve B gruplarına ayrılmıştır. A grubunda yer alan seçmeli dersler, “Temel İslam Bilimleri”, “Türk İslam Sanatları”, “Dil ve Anlatım”, “Matematik ve Fen Bilimleri”, “Sosyal Bilimler”, “Yabancı Diller ve Edebiyatı”, “Spor ve Sosyal Etkinlik”, “Güzel Sanatlar” ve “Bilişim” şeklinde gruplandırılırken B grubunda yer alan dersler “Spor”, “Musiki”, “Geleneksel ve Çağdaş Görsel Sanatlar” olarak sınıflandırılmıştır. Buradaki önemli bir ayrıntı ise şudur: A grubunda yer alan seçmeli dersleri, Anadolu İmam Hatip Liseleri, fen ve sosyal bilimler ve yabancı dil programı uygulayan Anadolu İmam Hatip Liseleri ile sanat ve spor programı uygulayan Anadolu İmam Hatip Liseleri seçebilirken B grubundaki seçmeli dersleri, yalnızca sanat ve spor programı uygulayan Anadolu İmam Hatip Liseleri'nin seçmesi kısıtlaması getirilmiştir.³⁸ Bunun sebebi bazı AİHL'lerin 01.09.2016 tarihli Resmi Gazete'de yayınlanan karar gereği proje uygulayıcı liselere dönüştürülmesidir.

Yukarıda verilen her iki müfredat, meslek dersleri ve kültür dersleri yüzdeleri temelinde değerlendirildiğinde, meslek derslerine verilen yüzdeler önemli ölçüde aşağıya çekildiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar Anadolu İmam Hatip Liselerinde seçmeli derslerle bu yüzdeler ilk müfredata yakın bir programın oluşmasına imkân verse de derslerin seçmeli olması ve öğrencilerin YKS alan tercihlerine (sayısal, sözel ve eşit ağırlık) göre ders seçiminde bulunulması, AİHL'de öğrenim gören öğrencinin meslek dersleri dışında ders seçimine imkân tanımaktadır. Bu durum ise İmam Hatip Okullarının önemli bir amacı olan “... münevver (aydın) din adamı yetiştirme”nin ne kadar gerçekleşeceğine ilişkin soruları akla getirmektedir.

2. İmam Hatip Okullarının Kurumsal ve Toplumsal Sorunları

Kuruluşundan günümüze İmam Hatip Okullarının siyasî tartışmaların odak noktasında olması, hangi amaca hizmet etmesi gerektiği, müfredatları, toplumun beklentileri, öğrencilerine yönelik ötekileştirme ve özellikle son 20 yılda gerçekleşen öğrenci ve okul sayısındaki niceliksel artış gibi meseleler, bu okullara ilişkin bazı sorunların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İmam Hatip Okullarının bu sorunlarını, mevcut durumlarına ilişkin literatürde yer alan çalışmalardan hareketle kurumsal sorunlar ve toplumsal sorunlar olarak sınıflandırmak mümkündür.

2.1. Kurumsal Sorunlar

2.1.1. Misyon ve Vizyon Sorunu

Misyon, bir kurumun varoluş nedeni ve kuruluş amacı olarak tanımlanabilmektedir. Vizyon ise bir kurumun geleceğe dair hedefleri olarak ifade edilebilmektedir.³⁹ Dolayısıyla bir

³⁷ “Anadolu İmam Hatip Lisesi ve Hazırlık Sınıfı Bulunan Anadolu İmam Hatip Lisesi Haftalık Ders Çizelgesi” (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 05 Ağustos 2022), 1-3.

³⁸ Millî Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi (MEBTD), 2722 (2017).

³⁹ Şükrü Muslu, “Örgütlerde Misyon ve Vizyon Kavramlarının Önemi”, *Hak İş Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi* 3/5 (2014), 152,164.

kurumun değerlerini, varlık sebebini ve kuruluş amacını açıklayan ifadeler, o kurumun misyon belgesi niteliği taşımaktadır. Yine bir kurumun geleceğe ilişkin ulaşılması arzu edilen hedeflerini ortaya koyan ifadeler ise o kurumun vizyon belgesi niteliğindedir. Bu bağlamda İmam Hatip Okullarının 1951 yılında yeniden açılmasında üstlendiği aktif rolün yanı sıra okul programının işleyişinde önemli gayretleri olan ve ismi âdetâ İmam Hatip Okullarıyla özdeşleşen Mahmut Celâlettin Ökten ile İHO'ların yeniden kuruluşunda önemli bir katkısı bulunan dönemin Millî Eğitim Bakanı Tefvik İleri'nin bu okullara ilişkin misyon tanımlamalarının, önemine binaen tekrar zikredilmesi yerinde olacaktır. Ökten, bu okulların amacını “Modern ilimlerle mücehhez, asrın ihtiyaçlarını müdrük, şarkı ve garbı iyi bilen tavizsiz fakat müsamahakâr, münevver din adamı yetiştirmek”⁴⁰ olarak ifade etmektedir. Bakan İleri ise bu okulların misyonuna ilişkin “...Türk milletine hitap edecek nitelikli ve yetkin imam hatipler yetiştirmek”⁴¹ ifadesini kullanarak aynı amacı vurgulamaktadır. Yine İmam Hatip Okullarının bağlı olduğu Din Öğretimi Genel Müdürlüğü ise “Öğrencilerimizin zihninde, insana, düşünceye, özgürlüğe, ahlâka, kültürel mirasa saygıya dayanan bir din anlayışının yayılmasına katkıda bulunmak.”⁴² şeklinde bir misyon tanımlaması yapmaktadır. Diğer taraftan İmam Hatip Okullarının birer paydaşı olarak yönetici, öğretmen, öğrenci ve velilerin misyon algılarının ne olduğu da ayrıca önem arz etmektedir.

Yukarıda belirtildiği üzere, İmam Hatip Okullarının üstlendiği misyon, Türk siyasi tarihinde tartışma konusu olmuş; gerek laik kesim gerekse bazı muhafazakârlar bu okullara mesafeli yaklaşmışlardır. Laik kesim, kuruluşları kanunî olmasına rağmen bu okulları laikliğe aykırı görerek olumsuz propaganda yaparken bir kısım muhafazakârlar –biraz da cumhuriyetin kuruluş devrindeki dine ve din eğitime karşı izlenen olumsuz politikaların etkisinden olsa gerek- devlet kontrolünde din eğitime mesafeli yaklaşmış, kimi muhafazakârlar ise bu okulları, ülkenin ihtiyaç duyduğu nitelikli insanı yetiştirecek yegâne kurumlar olarak görüp okulların laik eğitim sisteminin bir parçası olduğu gerçeğinden uzak hareket etmiştir. Bu tür yaklaşım tarzı, İmam Hatip Okulları'na yönelik gerçekçi politikaların belirlenmesinin önünde engel teşkil etmektedir.⁴³ Dolayısıyla bu okullar, zikredilen bakış açısı farklılıklarının neden olduğu ideolojik çekişmeler altında yukarıda belirlenen misyonu ve vizyonu yerine getirme, bunun için kendini geliştirme ve kendini gerçekleştirme sorunu yaşamaktadır.

2.1.2. Nitelik Sorunu

Eğitim uygulamalarında kalite, eğitim sistemini oluşturan girdi, süreç ve çıktı göstergeleriyle ele alınabilmektedir.⁴⁴ Eğitimin birçok girdisi olmakla birlikte insan kaynağı açısından yönetici, öğretmen ve öğrenci özellikleri, kurum paydaşları açısından ise veli, temel girdilerdir.⁴⁵ Çıktı ise temelde topluma katkı sağlaması beklenen eğitim görmüş bireyler yani öğrencilerdir.⁴⁶ Burada öğrenciden kasıt, öğrenci davranışlarında gözlenen değişim, tutum ve öğrenci tarafından edinilen değerler, öğrencinin akademik başarısı ve yeterlilikleridir. Bu

⁴⁰ Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, 218.

⁴¹ Mehmet Tarhan, *Religious Education In Turkey: A Socia Historical Study of The Imam Hatip Schools* (Philadelphia, USA: Temple University, Ph.D., 1996), 77.

⁴² Nazif Yılmaz, “Takdim”, *Almanak* 4/9 (2020), 3.

⁴³ Acuner, “İmam Hatip Okullarında Din Eğitimi ve Sorunları”, 148.

⁴⁴ Servet Özdemir, “Eğitimde Toplam Kalite Yönetimi”, *Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2001), 260-263.

⁴⁵ Süleyman Göksoy, “Eğitimde Etkililiğin Artırılabilmesi İçin Sistem Modelinin Okul ve Öğrenme Ortamına Uyarlanabilirliği”, *Uluslararası Liderlik Eğitimi Dergisi* 3/3 (2018), 8.

⁴⁶ Göksoy, “Eğitimde Etkililiğin Artırılabilmesi İçin Sistem Modelinin Okul ve Öğrenme Ortamına Uyarlanabilirliği”, 10.

bağlamda verimlilik ya da nitelik, zikredilen girdiler ile çıktı arasındaki ilişkinin paralelliğine bağlı olmaktadır.⁴⁷ Eğitim politikalarındaki değişim ve gelişim, yatırım, planlamalar ve teknoloji kullanımı kalitenin kısmi bir göstergesi olup mevcut durum göz önüne alındığında eğitim çıktılarının gelişimi yakalayıp ona ayak uydurmada ne kadar yeterli olacağı da bir soru işareti olarak zihinlerde yer etmektedir. Bu bağlamda İmam Hatip Okulları'nda girdi ve çıktılarının paralelliğinin ya da zıtlığının neler olduğunun ortaya konması önem arz etmektedir. Dolayısıyla nitelik sorununu; “Yönetici Niteliği”, “Öğretmen Niteliği”, “Öğrenci Niteliği” ve “Veli Niteliği” başlıkları altında ele almak gerekmektedir.

2.1.2.1. Yönetici Niteliği Sorunu

Okul yöneticiliği ya da idareciliği, eğitimin niteliğini belirleyen unsurlardan biridir. Okul idareciliği, profesyonel bir şekilde yapılan bir iş olmayıp yine unvanı öğretmen olan Millî Eğitim personeli tarafından yerine getirilmektedir.⁴⁸ Dolayısıyla okullarda görev yapan her yönetici aynı zamanda öğretmendir, eğitimcidir. Bu yönüyle okul idarecilerinin gerek etkili iletişim gerekse hoşgörü ve müsamaha gibi öğretmen özelliklerine sahip olması beklenmektedir. Burada bir okul idarecisinin yönetim kabiliyeti ve yetkinliği, okula aidiyeti ayrıca önem taşımaktadır. Bunların eksikliği ise yöneticiler açısından nitelik sorunu olarak değerlendirilebilmektedir.

İmam Hatip Okullarında öğrenci sorun ve beklentileri ile çeşitli okul paydaşlarına ilişkin yapılan saha araştırmaları incelendiğinde okul idarecilerinin baskıcı ve sert bir yönetim gerçekleştirdikleri,⁴⁹ yönetici-öğrenci veya yönetici-öğretmen sorunlarına yönelik ilgisiz kaldıkları⁵⁰ ya da adaletli davranmadıkları⁵¹ ve bazı öğretmenlere göre rol model olmada yeterli görülmedikleri,⁵² bu araştırmalarda yer alan yönetici sorunları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tür sorunlar, idarecinin yönetim kabiliyet ve yetkinliğiyle alakalı sorunlar olup yönetici-öğrenci ve yönetici-öğretmen iletişimlerinde kopukluğa sebep olarak yönetici niteliği açısından İHO'larda eğitimin kalitesini olumsuz etkileyebilmektedir.

2.1.2.2. Öğretmen Niteliği Sorunu

Eğitimin kalitesini belirleyen unsurlardan biri de öğretmen nitelikleridir. Bu sebeple eğitimin kalitesi, öğretmenin kalitesiyle doğru orantılıdır. ir eğitim kurumu olarak İmam Hatip Okulları için de öğretmen kalitesi önem arz etmektedir. Özellikle imam hatip liselerinin aynı zamanda bir meslek lisesi olması, bu okullarda görev yapan meslek dersleri öğretmenlerinin kalitesini akla getirmektedir. Kalite her ne kadar göreceli bir kavram olsa da belli nitelikler

⁴⁷ Acuner, “İmam Hatip Okullarında Din Eğitimi ve Sorunları”, 151.

⁴⁸ Servet Özdemir (ed.), *Türk Eğitim Sistemi ve Okul Yönetimi* (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 34.

⁴⁹ İsa Altundaş, *Amasya Örneğinde İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları* (Amasya: Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 58; Şahin Çalışkanoğlu, *İmam hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Çorum Örneği)* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 61; Timav, “İmam Hatip Liseleri Sorunlar ve Çözüm Önerileri” *Çalıştay Sonuç Raporu* (Konya: TİMAV (Türkiye İmam Hatipliler Vakfı), 2015), 8.

⁵⁰ Esra Sali, *İmam Hatip Liselerindeki Kız Öğrencilerin Sorunları ve Beklentileri (İstanbul-Güngören Örneği)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 186; Çalışkanoğlu, *İmam hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Çorum Örneği)*, 61; Gülüşan Göcen - Zeynep Kaya, “İmam-Hatip Liselerinde Çalışan Öğretmen ve Yöneticilerin Okul İklim Algısı ve Bu Algıya Etki Eden Faktörler (İstanbul Örneği)”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2014), 93.

⁵¹ Yusuf Batar, “İmam Hatip Lisesinde Çalışan Rehber Öğretmenlerin Öğrencilerin Beklenti ve Sorunlarına İlişkin Tespitleri”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2019), 398.

⁵² Göcen - Kaya, “İmam-Hatip Liselerinde Çalışan Öğretmen ve Yöneticilerin Okul İklim Algısı ve Bu Algıya Etki Eden Faktörler (İstanbul Örneği)”, 93.

kalitenin belirlenmesinde ayırt edicidir. İmam Hatip Okullarında özellikle meslek dersleri öğretmenleri din eğitimi vermektedir. Din eğitiminde de öğrenciye etki etmek, onun gönlüne dokunmak için rol model olmak gerekmektedir ve öğrenciye rol-model olmaları, imam hatip öğretmenlerinden beklenen bir özelliktir. Bu açıdan özellikle meslek dersi öğretmenlerinin uygulama noktasında daha duyarlı olmaları gerekmektedir. Öğrencilerine namazı anlatan bir meslek dersleri öğretmenin, öğrenciler tarafından namaz kılarken hiç görülmemesi, hâl ve hareketlerinin anlattığı değerlere tezat oluşturması din eğitiminde önemli bir sorundur.

Meslek dersleri öğretmenlerinin Kur'an-ı Kerim ve Arapça gibi bazı meslek derslerini vermedeki isteksizliği ya da yetersizliği⁵³ öğretmen niteliği açısından karşımıza çıkan bir başka önemli sorundur. Bazı okullarda yeterli sayıda meslek dersleri öğretmenin bulunmadığı ve bu ihtiyacın ücretli öğretmenler aracılığıyla karşılanmaya çalışıldığı bilinmektedir.⁵⁴ Ücretli öğretmenlerin başta kadrolu ya da sözleşmeli öğretmenlerin sahip olduğu maddî imkânlar olmak üzere özlük hakları, okul içi statü vb. öğretmeni motive eden temel imkânlardan yoksun olmaları düşük motivasyonla öğretmenlik mesleğini icra etmelerine sebep olmaktadır.⁵⁵ Bu da yine çözüm bekleyen bir başka öğretmen niteliği sorunudur. Bir diğer öğretmen sorunu da meslek dersleri öğretmenlerinin son yıllarda ağırlıklı olarak kadın olmalarına ilişkindir. Kadın öğretmenlerin erkek öğrencilere özellikle meslekî tatbikat açısından rol model olmakta sıkıntı yaşadıkları ve derslere devamları konusunda çeşitli problemlerle karşılaştıkları ifade edilmiştir.⁵⁶

Ayrıca yapılan saha araştırmaları incelendiğinde bazı meslek dersleri öğretmenlerinin, öğrenciler üzerinde etkili olmada, öğrencilerle iyi iletişim kurmada, kendilerini ve girdikleri dersleri sevdirmede sıkıntılar olduğu, bazı öğretmenlerin özverili çalışma konusunda yetersiz kaldığı, yapılan işlerin önemine inanmadıkları veya angarya gördükleri, sınıf yönetiminde ve teknoloji kullanımında problem yaşadıkları ve İmam Hatipli Ruh'uyla⁵⁷ bağdaşmayan yaşantılara sahip oldukları da belirtilen hususlar arasında yer almaktadır.⁵⁸ Tüm bu sorunlar

⁵³ İbrahim Aşlamacı, "İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliği İle İlgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma", *Turkish Studies* 12/10 (2017), 60; Tuncay Karateke, "İmam-Hatip Liselerinde İdarecilerin Karşılaştıkları Sorunlara Yönelik Nitel Bir Çalışma", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 154-155; Timav, "İmam Hatip Liseleri Sorunları ve Çözüm Önerileri" Çalıştay Sonuç Raporu, 7; Mehmet Korkmaz, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2013), 27.

⁵⁴ Türk Eğitim-Sen, *Türkiye'de Din Eğitimi Çalıştayı: Komisyon Raporları* (Ankara: Türk Eğitim-Sen, 2015), 51; Karateke, "İmam-Hatip Liselerinde İdarecilerin Karşılaştıkları Sorunlara Yönelik Nitel Bir Çalışma", 155; Aşlamacı, "İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliği İle İlgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma", 61.

⁵⁵ Selda Polat, "Ücretli Öğretmenlik İstihdamının Yarattığı Sorunlar Üzerine Nitel Bir Araştırma", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 28 (2013), 67-88.

⁵⁶ Karateke, "İmam-Hatip Liselerinde İdarecilerin Karşılaştıkları Sorunlara Yönelik Nitel Bir Çalışma", 155; Aşlamacı, "İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliği İle İlgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma", 62.

⁵⁷ Mehmet Koyuncu, *Anadolu İmam Hatip Liselerinde Örtük Programın Tespiti (Konya İli Örneği)* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 155.

⁵⁸ Mustafa Sarı, "İmam-Hatip Liselerini Tercih Eden Öğrenci ve Velilerin Beklentileri ve Bu Beklentilerin Karşılanma Düzeyi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2021), 98-120; Ömer Alper Karasubaşı, *Öğrenci ve Mezunlarının Perspektifinden İmam Hatip Liselerinin Değerlendirilmesi* (Tokat: Tokat Gazi Osmanpaşa Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Altundaş, *Amasya Örneğinde İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları*; Ali Baltacı, "Okul Yöneticilerine Göre İmam-Hatip Liselerinde Karşılaşılan Sorunlar", *Bilimname* 11/4 (2019), 375-406; Batar, "İmam Hatip Lisesinde Çalışan Rehber Öğretmenlerin Öğrencilerin Beklenti ve Sorunlarına İlişkin Tespitleri"; Çalışkanoğlu, *İmam hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Çorum Örneği)*; Aşlamacı, "İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliği İle İlgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma"; Karateke, "İmam-Hatip Liselerinde İdarecilerin Karşılaştıkları Sorunlara Yönelik Nitel Bir Çalışma".

sebebiyle İHL meslek dersleri öğretmeni yetiştirme, öncelikli çözüm bekleyen önemli bir sorun -hatta eğitimin kalitesinin, öğretmenin kalitesini aşamayacağı gerçeğinden yola çıkarak en önemli mesele olduğu da söylenebilir- olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.1.2.3.Öğrenci Niteliği Sorunu

Eğitimin niteliğini belirleyen önemli unsurlardan bir diğeri ise öğrenci özellikleridir. Okul türüne göre öğrencinin okula aidiyeti ve uyumu, ahlâkî özellikleri, akademik yeterliliği ve meslekî yetkinliği öğrenci niteliği açısından temel unsurlar olarak sıralanabilir. Bu bağlamda özellikle son yıllarda İmam Hatip Okulları'nda öğrenim gören öğrenci profiline bakıldığında - öğrencilerin kendileri de dâhil olmak üzere çeşitli okul içi paydaşların gözünden- aile faktörü gibi sebeplerle kendi isteği dışında okula kayıt yaptırmış azımsanmayacak bir öğrenci varlığından söz edilebilir.⁵⁹ Öğrencinin, öğrenim gördüğü okulda kendi isteği ile bulunmasının, öğrenim gördüğü okul türüne ait olma, bu okulun gerekliliklerini yerine getirme ve öngördüğü yeterliliklere sahip olma gibi konularda öğrenciyi motive eden önemli bir unsur olduğu dikkate alındığında mezkûr durum, bir öğrenci niteliği sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine öğrencilerin çoğu İmam Hatip Liseleri'nin devamı niteliğindeki İlahiyat fakülteleri dışındaki alanlarda okumak istemektedirler⁶⁰ ve öğrenciler, okul içi diğer paydaşlar tarafından da yükseköğretime ilişkin bu yönde yönlendirilmektedirler.⁶¹ Bu bakımdan meslek derslerinin müfredatta %40 gibi bir orana⁶² karşılık gelmesi ve YKS'de karşılığının bulunmaması gibi sebeplerle öğrencilerin önemli bir kısmı, bu dersleri bir yük olarak görmektedirler.⁶³ Bunun da öğrencileri, okula aidiyet ve meslekî yetkinlik kazanma uğraşı anlamında olumsuz etkilediği söylenebilir.

28 Şubat süreci ile birlikte İHL mezunlarına uygulanan katsayı engeli sebebiyle bu okullara kaydolun öğrenci profilinde hem sayısal olarak hem de akademik başarı yönüyle önemli bir düşüş olduğu görülmektedir. Bu konuda 2000-2012 yılları arasında İHL öğrenci sayılarına ve yükseköğretime geçiş sınavında İHL başarısına ilgili istatistiklerden erişilebilmektedir.⁶⁴ 2012 yılında meslekî eğitim veren tüm liseler için üniversiteye geçişte katsayı engelini kaldırılmasının ardından İHL'nin öğrenci sayısında artış olmasına rağmen akademik başarı açısından öğrenci profili istenen düzeye erişmemiştir. Bu sebeple Proje İmam Hatip Liseleri açılarak akademik başarısı yüksek öğrencilerin bu okullara kaydolması

⁵⁹ Batar, "İmam Hatip Lisesinde Çalışan Rehber Öğretmenlerin Öğrencilerin Beklenti ve Sorunlarına İlişkin Tespitleri", 419; Sali, *İmam Hatip Liselerindeki Kız Öğrencilerin Sorunları ve Beklentileri (İstanbul-Güngören Örneği)*, 180; Fatih Çınar, "İmam Hatip Liselerinden Beklentiler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/60 (2018), 1258; Aşlamacı, "İmam Hatip Lisesindeki Din Eğitiminin Niteliği İle İlgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma", 59; Karateke, "İmam-Hatip Liselerinde İdarecilerin Karşılaştıkları Sorunlara Yönelik Nitel Bir Çalışma", 158.

⁶⁰ Batar, "İmam Hatip Lisesinde Çalışan Rehber Öğretmenlerin Öğrencilerin Beklenti ve Sorunlarına İlişkin Tespitleri", 420; Altundaş, *Amasya Örneğinde İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları*, 59; Çınar, "İmam Hatip Liselerinden Beklentiler", 1257; Çalışkanoğlu, *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Çorum Örneği)*, 89; Korkmaz, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri", 30.

⁶¹ Koyuncu, *Anadolu İmam Hatip Liselerinde Örtük Programın Tespiti (Konya İli Örneği)*, 201-203.

⁶² Çınar, "1924'ten 2000'e Kadar Uygulanmış Olan İmam Hatip Lisesi Öğretim Programlarının Analizi ve Karşılaştırılması".

⁶³ Sali, *İmam Hatip Liselerindeki Kız Öğrencilerin Sorunları ve Beklentileri (İstanbul-Güngören Örneği)*; Altundaş, *Amasya Örneğinde İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları*; Çalışkanoğlu, *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Çorum Örneği)*.

⁶⁴ Yunus Vehbi Karaman, "Bir İmam-Hatip Panoraması: İstatistiksel Verilerle İHL'lerin Tarihsel Gelişimi ve Dönüşümü", Bilgilendirici Siteler, *İlke Analiz* (2022).

amaçlanmış⁶⁵ ve bu uygulamada başarılı da olunmuştur.⁶⁶ Ancak sınavsız öğrenci alan İmam Hatip Liselerine bakıldığında her ne kadar sayısal olarak önemli bir öğrenci artışının varlığı söz konusu olsa da bunun akademik başarıya ne derecede yansıdığı tartışmaya açık bir konudur. Öyle ki literatürde İmam Hatip Liselerine ilişkin yapılmış çeşitli saha araştırmalarına bakıldığında İHL öğrencilerinin diğer lise öğrencilerine –meslek liseleri dışında- nazaran akademik başarı yönüyle daha düşük düzeyde olduğu⁶⁷ görülmektedir. Bu durum İHL için eğitimin kalitesini olumsuz etkileyen önemli bir diğer öğrenci nitelik sorunu olarak kendini göstermektedir. Yine öğrencilerin mesleki açısından yeterli düzeyde yetkinliğe sahip olmadıkları hem öğrenciler hem öğretmenler hem de idareciler tarafından belirtilen hususlar arasında yer almaktadır.⁶⁸ Bu durum da İmam Hatip Okullarının kuruluş amacı dikkate alındığında öğrenci niteliği açısından önemli bir sorun olarak gündeme gelmektedir.

2.1.2.4.Veli Niteliği Sorunu

Veli niteliği de eğitimin kalitesini etkileyen bir diğer unsurdur. Velinin öğrencinin eğitimiyle ilgili tüm sorumluluğu okula yükleyerek ilgisiz davranması ya da okula düşen sorumluluğu da aşarak aşırı ilgili gibi görünmesi eğitimin niteliğine etki eden unsurlar olarak değerlendirilebilir. Sorumluluğunun bilincinde olmayan ve öğrencinin eğitimiyle ilgili kendi sorumluluklarını da okula yükleyen ilgisiz velilerin; okuldan beklentilerinin yüksek olması, farklı sosyo-kültürel yapı içerisinde bulunmaları sebebiyle aidiyetlerinin farklı toplum kesimlerine ilişkin olması, ekonomik ve pedagojik yetersizlikleri, okula ve okulda yaşananlara ilişkin önyargılı davranarak sürekli çocuğunu haklı çıkarma peşinde olmaları, okula düşen sorumluluğu aşarak idarenin ve öğretmenin işini zorlaştırmaları, ergenlik çağındaki çocuklarına karşı aşırı korumacı davranmaları ve yanlış dindarlık yorumları sebebiyle çocuklarına baskı uygulayarak onları kontrol altında tutmaya çalışmaları velilerden kaynaklı nitelik sorunları olarak değerlendirilebilir.⁶⁹ Velilerin bu tutum ve davranışları, gerek öğrencinin akademik başarısına engel teşkil etmesi gerekse okul idaresinin ve öğretmenin işini yapmasını zorlaştırması sebebiyle İmam Hatip Liselerinde eğitimin kalitesini olumsuz etkileyebilmektedir.

⁶⁵ Davut Karaman, “Yöneticilerine Göre Anadolu İmam Hatip Liselerindeki Program Çeşitliliği ve Proje Okul Uygulamasının Değerlendirilmesi”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11 (2021), 32-33.

⁶⁶ Millî Eğitim Bakanlığı, “2022 Yılı Merkezi Sınav Puanı İle Öğrenci Alan Liselerin Taban/Tavan Puanları ve Yüzdeler Dilimleri” (MEB, 2022).

⁶⁷ Sena Ay, *Velilere Göre İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitimi (İstanbul Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 102-103; Altundaş, *Amasya Örneğinde İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Beklentisi ve Sorunları*, 30; Karasubaşı, *Öğrenci ve Mezunlarının Perspektifinden İmam Hatip Liselerinin Değerlendirilmesi*, 160; M. Fatih Genç, “İmam Hatip ve İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Din Eğitiminde Kalite Sorunu”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2019), 156; Batar, “İmam Hatip Lisesinde Çalışan Rehber Öğretmenlerin Öğrencilerin Beklenti ve Sorunlarına İlişkin Tespitleri”, 406-408; Baltacı, “Okul Yöneticilerine Göre İmam-Hatip Liselerinde Karşılaşılan Sorunlar”, 389; Korkmaz, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri”, 36.

⁶⁸ Altundaş, *Amasya Örneğinde İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları*, 59; Çalışkanoğlu, *İmam hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Çorum Örneği)*, 86; Aşlamacı, “İmam Hatip Lisesindeki Din Eğitiminin Niteliği İle İlgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma”, 58-59; İbrahim Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam Hatip Liseleri: Profiller, Algular, Memnuniyet, Aidiyet* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 155-156; Timav, “İmam Hatip Liseleri Sorunlar ve Çözüm Önerileri” *Çalıştay Sonuç Raporu*.

⁶⁹ Baltacı, “Okul Yöneticilerine Göre İmam-Hatip Liselerinde Karşılaşılan Sorunlar”, 392; Batar, “İmam Hatip Lisesinde Çalışan Rehber Öğretmenlerin Öğrencilerin Beklenti ve Sorunlarına İlişkin Tespitleri”, 399-402; Aşlamacı, “İmam Hatip Lisesindeki Din Eğitiminin Niteliği İle İlgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma”, 65-67; Timav, “İmam Hatip Liseleri Sorunlar ve Çözüm Önerileri” *Çalıştay Sonuç Raporu*, 8; Karateke, “İmam-Hatip Liselerinde İdarecilerin Karşılaştıkları Sorunlara Yönelik Nitel Bir Çalışma”, 164-165.

2.1.3. Öğretim Programı (Müfredat) Sorunu

Öğretim programı, “bir eğitim kurumunun, çocuklar, gençler ve yetişkinler için sağladığı, milli eğitim ve kurumun amaçlarının gerçekleştirilmesine dönük tüm faaliyetler” olarak tanımlanabilir.⁷⁰ Öğretim programları tanımlarına bakıldığında bir öğretim programının hedef, içerik, öğrenme-öğretme süreci ve değerlendirme olmak üzere dört temel bileşeni olduğu söylenebilir. Yine program geliştirme modellerine göre bir öğretim programında öncelikli olarak ihtiyaç ve amaçların belirlenmesi gerekmektedir.⁷¹ Buna göre “hem mesleğe hem de yükseköğretime hazırlayıcı programlar uygulayan öğretim kurumları”⁷² olması sebebiyle İmam Hatip Okullarının hangi ihtiyaca yönelik nitelikli insan yetiştireceğine dair bir belirsizlik oluşmaktadır.

Çalışmanın “İmam Hatip Okullarının Program Yapısı” kısmında yer verilen İmam Hatip Okullarının ilk müfredatı (okulların kuruluş amacına uygunluğunu yansıtmaması ve sonraki programların öncüsü olması açısından) ile yürürlükte olan müfredatı, meslek dersleri ve kültür dersleri yüzdeleri temelinde kıyaslandığında meslek derslerine verilen yüzdelik dilimin önemli ölçüde aşağıya çekildiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar İHL müfredatında yer alan seçmeli derslerle bu yüzdeler ilk müfredata yakın bir programın oluşmasına imkân verse de derslerin seçmeli olması ve öğrencilerin YKS alan tercihlerine (sayısal, sözel ve eşit ağırlık) göre sınıfların oluşturulması, öğrencinin meslek dersleri dışında ders seçimine imkân vermektedir. Bu durum ise İmam Hatip Okullarının önemli bir amacı olan “... münevver (aydın) din adamı yetiştirme”nin ne kadar gerçekleşeceğine ilişkin soruları akla getirmektedir. Ayrıca Aşlamacı tarafından sunulan verilere göre araştırmaya katılan meslek dersleri ve kültür dersleri öğretmenlerinin %85’i de yürürlükte olan müfredatı din görevliliği için yeterli görmemekte ve din görevlisi olmak isteyen öğrenciler için farklı bir meslekî alan programı uygulanması gerektiğini düşünmektedirler.⁷³

Genel eğitim içerisinde verilen din eğitimini yetersiz bulan ebeveynler çocukları için bu okulları tercih ederken bu okulların öğrenciye kazandırmayı hedeflediği yeterliliklere ilişkin mesleğe yönelmelerini çoğunlukla istememektedirler. Bununla birlikte öğrenciler de okullarında aldıkları din eğitimini din görevlisi olabilme açısından yeterli görmemektedirler.⁷⁴ Dolayısıyla gerek yürürlükteki müfredatta yer alan meslek derslerinin yüzdesi, gerek ailelerin bu okullardan beklentisi gerekse program çıktısı olarak öğrencilerin meslekî yeterlilik düzeyi İmam Hatip Okullarının amaçları ile uyumsuzdur. Bu da İmam Hatip Okullarının hangi amaca hizmet ettiği ya da kuruluş amaçlarını ne kadar yerine getirdiği konusunun tam olarak çözümü kavuşturulamadığını göstermektedir. Bu konu açıklığa kavuşturulmadığı sürece de İmam Hatip Okullarının öğretim programlarına ilişkin belirgin bir belirsizlik sorunu varlığını hissettirecektir.⁷⁵ Yine İmam Hatip Liselerinde müfredatın yoğun/ağır olması, uygulanmasının güçlüğü, ders saatinin fazlalığı ve meslek derslerinin son sınıflarda yoğunlaşması da birer

⁷⁰ Fatma Varış, *Eğitimde Program Geliştirme, Teori ve Teknikler* (Ankara: Alkım Yayınları, 1994), 18.

⁷¹ Özcan Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme: Kuramdan Uygulamaya* (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 65-67.

⁷² METK.

⁷³ Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet*, 90.

⁷⁴ Altındaş, *Amasya Örneğinde İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları*, 59; Çalışkanoğlu, *İmam hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Çorum Örneği)*, 86.

⁷⁵ Acuner, “İmam Hatip Okullarında Din Eğitimi ve Sorunları”, 158.

öğretim programı sorunu olarak çözüme kavuşturulması gereken sorunlardır.⁷⁶ Ayrıca İmam Hatip Okullarının müfredatında önemli bir yer tutan Hitabet ve Mesleki Uygulama dersinin kız öğrencilere hitap etmemesi de ayrı bir program sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷⁷

2.1.4. Fiziksel Ortam ve Çevre Sorunu

Eğitimde niteliği etkileyen bir diğer unsur da fiziksel ortam ve bu ortamın yeterlilikleridir. Son dönemde devlet bütçesinden ayrılarak yaptırılan okul binaları bir tarafa bırakılırsa, İmam Hatip Okullarının binalarının çoğu -özellikle ilçelerde varlığını sürdüren binalar-, 1950’li yıllardan bu yana hayırsever vatandaşlar tarafından yaptırılan binalardır. İlk dönemde yapılan binalar, artan öğrenci sayısına istinaden daha ziyade derslik ihtiyacını giderme amacıyla inşa edilmiştir. Ne var ki, imam hatip okullarındaki öğrenci sayılarındaki artış ve çağın imkânları göz önünde bulundurulduğunda inşa edilen bu binaların yetersiz kaldığı bir eğitim gerçeğidir. Ayrıca mevcut binaların çoğu derslik yetersizliğinin yanı sıra teknolojik imkânlar ile spor ve konferans salonu gibi sosyal etkinlik alanlarından ve çeşitli diğer imkânlardan mahrum olarak faaliyetlerini devam ettirmektedir.⁷⁸ Bununla birlikte yeni yapılan bazı binalarda gerek bina donatıları ve müstemilatı gerekse binanın dekorasyonu açısından gereksiz bir israf görülmekte olup bu tür okul binaları eğitimde fırsat eşitliğini ortadan kaldırması açısından Türk Eğitim Sistemini yaralayabilmektedir. Yine MEB’in 2021-2022 istatistiklerine göre 731 İmam Hatip Ortaokulu İHL bünyesinde varlığını sürdürmektedir.⁷⁹ Eğitim öğretim yapılan binaların içindeki öğrenci yaş aralığının ciddi fark oluşturduğu (5. ve 12. sınıflar aynı binada eğitim görmektedir) bu yapılar, fiziksel ortam bağlamında sorun olarak çözüm beklemektedir.

Eğitimin nitelik unsurlarından biri de çevredir. Çevre, aynı zamanda okulun örtük programının temel unsurları arasında yer almakta olup⁸⁰ eğitimin kalitesine etki eden bir yapıya sahiptir. Nitelikli bir din eğitimi için çevre önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu okullarda okuyan öğrencilerin oturduğu ya da vakit geçirdiği çevrenin bu okulların ruhuna uygun olmaması da niteliği düşüren etmenler arasında görülmelidir.

2.2. Toplumsal Sorunlar

2.2.1. Toplumsal Beklenti Sorunu

İmam Hatip liseleri, Türk millî eğitim sistemi içerisinde “hem mesleğe hem de yükseköğretime hazırlayıcı programlar uygulayan öğretim kurumları” şeklinde tanımlanmış okullardır. Bu okullar toplum içerisinde “dinî kültür takviyeli eğitim kurumları”⁸¹ olarak algılandığı gibi “hoca/imam” yetiştiren kurumlar olarak da algılanmaktadır. Her iki durumda da toplumun İmam Hatip öğrencilerine yüklediği bir anlamdan ve bu anlama dönük beklentilerinden söz etmek mümkündür. Öğrencilerden İmam Hatip Okullarının gerektirdiği meslekî yeterliliklere hem bilişsel hem de duyuşsal anlamda sahip olarak mezun olmaları

⁷⁶ Türk Eğitim-Sen, *Türkiye’de Din Eğitimi Çalıştayı: Komisyon Raporları*, 45-65; Timav, “İmam Hatip Liseleri Sorunlar ve Çözüm Önerileri” *Çalıştayı Sonuç Raporu*, 13; Karateke, “İmam-Hatip Liselerinde İdarecilerin Karşılaştıkları Sorunlara Yönelik Nitel Bir Çalışma”, 163.

⁷⁷ Karateke, “İmam-Hatip Liselerinde İdarecilerin Karşılaştıkları Sorunlara Yönelik Nitel Bir Çalışma”, 162.

⁷⁸ Altundaş, *Amasya Örneğinde İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları*, 37-38; Aşlamacı, “İmam Hatip Lisesindeki Din Eğitiminin Niteliği İle İlgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma”, 69; Türk Eğitim-Sen, *Türkiye’de Din Eğitimi Çalıştayı: Komisyon Raporları*, 61-62; Karateke, “İmam-Hatip Liselerinde İdarecilerin Karşılaştıkları Sorunlara Yönelik Nitel Bir Çalışma”, 161-162.

⁷⁹ *MEB İstatistikleri*, 75.

⁸⁰ Sedat Yüksel, *Örtük Program: Eğitimde Saklı Uygulamalar* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2004), 65.

⁸¹ Ertan Özensel vd., *Türkiye’de İmam Hatip Lisesi ve İmam Hatipliler Algısı*, Araştırma Raporu (Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı, 2012) (Türkiye İmam Hatipliler Vakfı).

toplum beklentilerinin temelini oluşturmaktadır. Bu beklentilerin öğrenciler tarafından istenen düzeyde karşılanamaması ise öğrenciye bakan yönüyle İmam Hatip Okulları için bir sosyo-kültürel beklenti sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Öğrenciler bu sorunu,

Sali'nin çalışmasında,

“İHL okuyan herkesin hoca çıkacağı düşüncesi / İmam Hatip misyonu yükleyip çok üstümüze geliyorlar / Karşı cinsle her ortamda bulunduğumuzda iğneleyici ve ters bakılması / Kendini kapalı olmak zorundaymış gibi hissetme baskısı / Toplumsal baskı yüzünden beklentilerin yüksek olması / İHL'liler ayrıcalıklı değildir”

gibi ifadelerle dile getirirken⁸² Kanburoğlu'nun çalışmasında,

“...Düz liseliler her şeyi yapıyor, tek onlara laf söylüyorlar; ama bizde bir İmam Hatipli kötü bir şey yapınca hemen tüm İmam Hatipliler şöyle böyle diyorlar / ... Arkadaşlarla nargile içiyorduk. Bize 'İmam Hatipli hiç nargile içer mi?' dediler...”

gibi ifadelerle dile getirmişlerdir.⁸³ Yine Akpınar'ın çalışmasında bu durumla ilgili

“Ben sigara içiyorum. Biri beni sigara içerken görünce, 'Sen ne biçim İmam Hatiplisin?!' diyerek eleştiriyor. Veya kızlarla konuştuğumda, 'Ne biçim İmam Hatiplisin, kızlarla konuşuyorsun!' diyorlar...”

şeklinde öğrenci ifadelerine yer verilmiştir.⁸⁴

Dolayısıyla İmam Hatip öğrencilerinin, okul mensubiyetleri sebebiyle toplumsal beklenti sorunu yaşadıkları anlaşılmaktadır. Yine bu okul öğrencilerinin, kuşak farklılığından kaynaklı toplumsal beklentilere uymayan gerek bireysel yaşantı tercihlerine gerekse toplumsal düzeyde sergiledikleri bazı davranış biçimlerine verilen tepkiler de bu sorun kapsamında değerlendirilebilir.

2.2.2. Toplumsal Ötekileştirme Sorunu

İmam Hatip Okullarının siyasî tartışmaların odak noktasında olması, bu okulların ya taassup derecesinde savunulmasına ya da anlaşılmasına imkân tanınmadan eleştiri ve yaptırımlara maruz kalmasına sebebiyet vermiştir. Anlaşılmasına imkân tanınmadan gerek okulların gerekse mensup ve mezunlarının ideolojik sebeplerle çeşitli eleştirilere ve katsayı gibi yaptırımlara maruz kalması toplumsal ötekileştirme sorununun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Toplumu bir bütün olarak kucaklaması gereken kimi siyasîlerin İmam Hatip Okulları'na ilişkin lehte ya da aleyhteki sözleri ya da eylemleri toplumun farklı kesimleri tarafından bu okullara, mensup ve mezunlarına karşı nasıl bir tutum sergileyeceklerinin alt yapısını oluşturmuştur. Öğrenciler bu sorunu,

“Çevresel sorunlar (insanların dışlaması gibi)/Dış görünüş itibariyle karşılaşılan tavır, önyargı kırılmalı / Dışardan insanlar İHL' de okuyanları yobaz ve çomar olarak tepki gösteriyor / Dışlanmaları / İmam Hatip'e

⁸² Sali, *İmam Hatip Liselerindeki Kız Öğrencilerin Sorunları ve Beklentileri (İstanbul-Güngören Örneği)*, 180-186.

⁸³ Ümmü Betül Kanburoğlu, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Benlik ve Kurum Algıları: 'Öteki' Olmadan 'İmam Hatipli' Olmak Mümkün mü?”, *100. Yılında İmam Hatip Liseleri Sempozyumu*, ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: DEM Yayınları, 2015), 375-379.

⁸⁴ Aylin Akpınar, “The Making of a Good Citizen and Conscious Muslim through Public Education: The Case of İmam Hatip Schools”, *Education in 'Multicultural' Societies – Turkish and Swedish Perspectives*, ed. Marie Carlson vd. (Stockholm: Swedish Research Institute in Istanbul, 2007), 18/168.

gidiyorum deyince herkesin neredeyse küçümsemesi / İmam Hatip olması yüzünden dalga geçiliyor / Toplumda bazı insanların farklı gözlerle bakması / Toplumda dışlanma / Toplumda hoş karşılanmayan okullar olduğu için zorluk çekiyorum / Toplumda küçük görülme / Toplumdaki İmam Hatip hakkında bilinçsizce konuşmalar.”

gibi ifadelerle dile getirirken⁸⁵ Kanburoğlu'nun çalışmasında ise

“İmam Hatip'e gidenler fakir-gariban olur.’ gibi bir anlayış var toplumda / ...Hangi lisede okuduğumu duyunca insanların bakışları hemen değişiyor... /

gibi ifadelerle dile getirmişler.⁸⁶

Dolayısıyla İmam Hatip öğrencilerine bakan yönüyle öğrencilerin gerek okul aidiyet durumlarını olumsuz etkilemesi gerekse bireysel açmaza düşmesinin engellenmesi adına bu noktada toplumsal algının yeniden inşası önem arz etmektedir.

Ayrıca Yıldırım'ın ulaştığı sonuçlara göre İmam Hatip liselerinde görev yapan öğretmenler de ötekileştirmeyi toplumsal bir sorun olarak görmektedirler.⁸⁷

Toplumsal olarak ele alınan her iki sorun da öğrencinin kendi isteğiyle İmam Hatip Okullarına yönelmesinde ve okullara aidiyet hissini oluşmasında, çözülmesi gereken önemli iki sorun olarak durmaktadır. Bu bağlamda 2005 yılında vizyona giren ve bir imam hatip mezunu olan Eşref Ziya Terzi'nin başrol oyuncusu olduğu “The İmam” filmi bu sorunlara ışık tutması bakımından önem arz etmektedir.⁸⁸ Filmde, ilk olarak farklı tür okul öğrencileri tarafından “ölü yıkayıcı” olarak dalga geçilmesi sonucu kendi kimliğinden vazgeçen, toplumun seküler kesimi tarafından kabul görme adına “Emrullah” olan ismini “Emre” olarak değiştiren ve “İmam Hatip” mezunu olduğunu iş ortağından hatta eşinden bile gizleyen bir bireyi var eden toplumsal bir sorun olarak “toplumsal ötekileştirmeye” dikkat çekilmektedir. Sonrasında ise Harley Davidson motosiklete binmesi ve uzun saçlı olması gibi saiklerle toplumun muhafazakâr kesimi tarafından yadırganan ve çeşitli eleştirilere maruz kalan bir İmam Hatipli olarak içine doğduğu topluma kendini anlatma problemi yaşayan bireyin kendini gerçekleştirmesine engel teşkil etmesi sebebiyle ikinci bir toplumsal sorun olarak da “toplumsal beklentiye” vurgu yapılmaktadır. Dolayısıyla “The İmam” filmi, her iki sorunu da ele alması ve bu sorunların etkilerini izleyiciye sunması yönüyle manidar bir yapıt olarak değerlendirilebilir.

“The İmam” filminin çekildiği dönem filmle ilgili gazeteci-yazar Ahmet Hakan da kaleme aldığı “The İmam Filmi Ortılığı Karıştırır” başlıklı yazısında;

“İLK kez benden duyuyorsunuz:

‘The İmam’ adlı bir film çekiliyor ve bu filmde ‘imam hatipli’ olgusu çok farklı bir düzlemde ele alınıyor.

Filmde:

Okulda anlatılan hayat ile sokaktaki hayat arasında sıkışıp kalmış...

İki dünyanın da içine tam olarak kabul edilmemiş ve girememiş...

İmam hatipte okuduğunu gizleyen...

⁸⁵ Sali, *İmam Hatip Liselerindeki Kız Öğrencilerin Sorunları ve Beklentileri (İstanbul-Güngören Örneği)*, 180-186.

⁸⁶ Kanburoğlu, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Benlik ve Kurum Algıları: ‘Öteki’ Olmadan ‘İmam Hatipli’ Olmak Mümkün mü?”, 375-379.

⁸⁷ Rabia Yıldırım - Hüseyin Yılmaz, *Ötekileştirme ve Anadolu İmam Hatip Liseleri* (Ankara: Son Çağ Yayınları, 2021), 190.

⁸⁸ *The İmam*, Dram, haz. İsmail Güneş (Sinema, 2005), *Özen Film* (2005).

Bir yandan okuduğu okul nedeniyle üzerine yapışıp kalan kimlikle, bir yandan da o kimliğe yönelik aşağılamalarla mücadele eden...

Yani ‘insan’ imam hatipliden söz ediliyor.

Nasıl?

İlginç değil mi?”

cümleleriyle İmam Hatip Okullarının toplumsal sorun gerçekliğine işaret etmektedir.⁸⁹ Yine filmle ilgili kaleme alınan yazılar ve bilimsel çalışmalar da aynı gerçekliğe ışık tutmaktadır.⁹⁰

Sonuç ve Öneriler

Cumhuriyet döneminin resmî bir eğitim kurumu olan İmam Hatip Okulları, kuruldukları günden itibaren kendine yönelik bakış açısı farklılıklarının neden olduğu ideolojik çekişmeler altında misyon ve vizyonunu yerine getirme, kendini geliştirme ve gerçekleştirme sorunu ile karşı karşıya kalmıştır. Kuruluş amacı, 1973’e kadar nitelikli din görevlisi yetiştirmek olan bu okulların misyonu, mezkûr tarihten itibaren Milli Eğitim Temel Kanunu’nda yer aldığı şekliyle devlet tarafından genişletilmiştir. Bununla birlikte bu okulların program yapısı, 2000’li yıllara kadar yaklaşık %40 (meslek dersleri) - %60 (kültür dersleri) olacak şekilde hazırlanmıştır. 2000’li yıllardan sonraki programlarda ise kademeli olarak meslek derslerinin yüzdeler oranı %25’lere düşürülmüş, ortaya çıkarılan yüzdeler oran ise meslekî nitelik taşıyan dersler ile kültür derslerinden oluşan seçmeli derslere kaydırılmıştır. Zikredilen bu hususlar temelinde İHL’nin güncel sorunlarına bakıldığında ise bu sorunları, kurumsal yapıyı ve bu kurumsal yapı içerisinde gerçekleşen eğitim-öğretimi doğrudan etkileyen sorunlar olması sebebiyle kurumsal sorunlar ve öğrencilere etkimesi açısından da toplumsal sorunlar olarak iki başlıkta toplamak mümkündür. Kurumsal sorunlar; misyon-vizyon sorunu, nitelik sorunu (yönetici niteliği, öğretmen niteliği, öğrenci niteliği, veli niteliği), öğretim programı (müfredat) sorunu, fiziksel ortam ve çevre sorunu olarak sıralanmıştır. Toplumsal sorunlar ise toplumsal beklenti sorunu ve toplumsal ötekileştirme sorunu olarak iki başlık altında işlenmiştir.

Kurumsal sorunların başında diğer sorunların çözümü için de kilit noktası gibi duran misyon-vizyon sorunu gelmekte olup İmam Hatip Okullarının hangi amaca hizmet edeceğinin Millî Eğitim Bakanlığı tarafından netleştirilmesi gerekmektedir. Bir diğer sorun nitelik sorunudur. Yönetici niteliği açısından liyakat sahibi, geleneksel eğitim metodolojisini aşmış, çağın gerekliliklerinin ve öğrenci gelişim dönemlerinin farkında, hoşgörülü ve pedagojik yetkinliği üst düzey yöneticilerin tercih edilmesi önem arz etmektedir. Öğretmen niteliği söz konusu olduğunda İmam Hatip Liseleri için öncelikli olarak akla gelen meslek dersleri öğretmenleri ve bu öğretmenlerin niteliği olmuştur. Özellikle bazı meslek dersleri öğretmenlerinin alan yeterlilikleri konusundaki eksikleri bu okulların niteliğini düşüren sebeplerdendir. Bununla birlikte kültür dersleri öğretmenlerinin niteliği de öğrencilere rol model teşkil etmeleri açısından önem arz etmektedir. Yine öğrencilerin bu okullarda çeşitli sebeplerle okumak istememeleri ve kendi rızaları ile bu okullara gelmemiş olmaları çözüm bekleyen bir öğrenci sorunu olarak varlığını devam ettirmektedir. Çoğu eğitim kurumunda olduğu gibi İmam Hatip Okullarında da veli sorunu gerek aşırı ilgi gerekse ilgisizlik boyutuyla kendini göstermektedir. Meslekî bir okul olması sebebiyle müfredatının öğrenciyi yorucu olması ve uygulanmasının güçlüğü, meslek derslerinin şube bazında homojen olarak dağılması, Hitabet

⁸⁹ Ahmet Hakan Coşkun, “The İmam Filmi Ortallığı Karıştırır”, *Hürriyet* (2005).

⁹⁰ Erol Erkan, “The İmam Sosyolojik Bir Analiz”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/30 (2014), 78-89; Hale Kaplan Öz, “The İmam Filmi İçin Ne Dediler?”, *Yeni Şafak* (2005).

ve Mesleki Uygulama dersinin cinsiyet odaklı olarak kız öğrencilere hitap etmemesi gibi sorunlar, birer öğretim programı sorunu olarak çözüm beklemektedir. Eğitim öğretim için gerekli olan laboratuvar, spor salonu gibi donatıların eksikliği de İmam Hatip Liselerindeki fiziksel temel sorunları oluşturmaktadır.

Toplumsal sorunlara bakıldığında ise İmam Hatip Okullarının meslekî okul olma statüsünde bulunması sebebiyle toplumun muhafazakâr kesimi tarafından öğrencilerden meslekî kimi yeterliliklere sahip olmaları beklenmektedir. Bunun yanında kuşak farklılığından kaynaklı geleneksel dinî-kültürel yaşantının öğrenciden beklenmesi ve bu beklentinin öğrenciler tarafından karşılanamaması öğrenciye bakan yönüyle sosyo-kültürel beklenti (toplumsal beklenti) sorunu olarak varlığını hissettirmektedir. Yine toplumun seküler kesimi tarafından İmam Hatip öğrencilerine önyargı ile yaklaşılması, öğrencilerin yobaz, gerici gibi ifadelerle dışlanmaları, kılık kıyafetleri ile yargılanmaları (özellikle başörtülü öğrencilerin) da toplumsal ötekileştirme sorunu olarak toplumdaki varlığını sürdürmektedir.

Tüm bu sorunlar, İmam Hatip Okulları özelinde din eğitiminde kaliteyi artırmak adına çözüm beklemektedir.

İmam Hatip Okullarının çalışmada ele alınan sorunlarına ilişkin olarak şu önerilerde bulunmak mümkündür:

- 1- Dayanağını Tevhid-i Tedrisat Kanunu'ndan almakta olan İmam Hatip Liseleri, bu ülkenin kendi eğitim tecrübesi olup diğer liseler gibi eğitim sisteminin bir parçasıdır. Bu bağlamda siyasi çekişmelere ve ideolojik kavgalara kurban edilmemelidir.
- 2- İmam Hatip Liselerinin misyon ve vizyonu, toplumsal normlar ve eğitim sistemimizin son dönemdeki öğrenci yeterlilikleri bağlamında yeniden revize edilerek bu okullara kendini geliştirme ve gerçekleştirme imkânı verilmelidir.
- 3- Öğrencilerle etkili iletişim kurma ve onlara karşı empatik yaklaşım konularında öğretmenler ve okul idaresi daha hassas davranmalıdır.
- 4- Bu okullarda görev yapan öğretmenlere meslekî yetkinlik için nitelikli hizmet içi eğitimler verilmelidir.
- 5- İmam Hatip Okullarına devam edecek öğrencilerin kendi tercihleriyle bu okullarda eğitim ve öğretim görmesi, öğrenci niteliği açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla aile isteği/baskısı, sınav sisteminin yanlış yerleştirme politikaları gibi öğrencinin bu okullarda zorunlu olarak bulunmasına sebep teşkil eden uygulamalardan vazgeçilmeli, bu konuda aileler bilinçlendirilmelidir.
- 6- Eğitimin önemli bir paydaşı olan velileri bilinçlendirmek ve okul-veli-öğrenci diyalogunu güçlendirmek için çalışmalar yapılmalıdır.
- 7- Son sınıflardaki öğrenciler üniversite sınavına gireceğinden bu sınıflarda meslekî ders yoğunluğu azaltılmalı, öğrencinin sınav alanına uygun (Sözel-Sayısal-Eşit Ağırlık) dersler konulmalıdır.
- 8- İmam Hatip Okullarının niceliksel olarak hızlı artışının, nitelik problemini ve din eğitiminin geleceğine ilişkin tereddütleri beraberinde getirdiği göz önüne alınmalı ve bu konuda çözüm üretilmelidir.
- 9- Fiziksel ortam sorunlarının çözümü için çalışmalar yapılmalı, yeni dersliklerin yanı sıra öğrencilerin spor ve sosyal ihtiyaçlarını karşılayacak donatı alanları israf yolunu tutmadan oluşturulmalıdır.

- 10- Okul çevrelerinde öğrenci davranışlarını olumsuz etkileyecek ortamların zararlarını azaltmak için gereken çalışmalar yapılmalı, bu noktada ilgili birimlerden ve velilerden destek alınarak gerekli adımlar atılmalıdır.
- 11- İnsana dair olumsuz özelliklerin temayüz ettiği bir çevrenin içinde bulunan öğrenciler ile gerek öğretmen-öğrenci gerekse idare-öğrenci arasında daha yakın ilişkilerin kurulmasına özen gösterilerek öğrenci niteliğinin artmasını sağlayacak şekilde öğrencinin içinde bulunduğu kötü ortamın etkileri azaltılmalıdır.
- 12- Toplumsal sorunlar, çözümü zor sorunlar gibi görünmektedir. Özellikle siyasiler tarafından toplumsal açıdan ötekileştirmenin değil bütünleştirmenin tercih edilmesi, bu tür toplumsal sorunların giderilmesinde etkili olabilecek bir çözüm yoludur.

Kaynakça

- Acuner, H. Yusuf. “İmam Hatip Okullarında Din Eğitimi ve Sorunları”. *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü. 131-167. İstanbul: DEM Yayınları, 2018.
- Akpınar, Aylin. “The Making of a Good Citizen and Conscious Muslim through Public Education: The Case of Imam Hatip Schools”. *Education in ‘Multicultural’ Societies – Turkish and Swedish Perspectives*. ed. Marie Carlson vd. 18/161-178. Stockholm: Swedish Research Institute in Istanbul, 2007.
- Altundaş, İsa. *Amasya Örneğinde İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları*. Amasya: Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aşlamacı, İbrahim. “İmam Hatip Lisesindeki Din Eğitiminin Niteliği İle İlgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma”. *Turkish Studies* 12/10 (2017), 49-80.
- Aşlamacı, İbrahim. *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Aşlamacı, İbrahim. *Pakistan Medreselerine Bir Model Olarak İmam-Hatip Okulları*. İstanbul: DEM Yayınları, 2014.
- Ay, Sena. *Velilere Göre İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitimi (İstanbul Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Ayhan, Halis. *Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2014.
- Baltacı, Ali. “Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?” *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 368-388.
- Baltacı, Ali. “Okul Yöneticilerine Göre İmam-Hatip Liselerinde Karşılaşılan Sorunlar”. *Bilimname* 11/4 (2019), 375-406.
- Batar, Yusuf. “İmam Hatip Lisesinde Çalışan Rehber Öğretmenlerin Öğrencilerin Beklenti ve Sorunlarına İlişkin Tespitleri”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2019), 381-423.
- Büyükoztürk, Şener vd. *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 31. Basım, 2021.
- Coşkun, Ahmet Hakan. “The İmam Filmi Ortalığı Karıştırır”. *Hürriyet* (2005). <https://www.hurriyet.com.tr/the-imam-filmi-ortaligi-karistirir-338719>
- Creswell, John W. - Creswell, J. David. *Araştırma Tasarımı: Nicel, Nitel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. çev. Engin Karadağ. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.
- Çalık, Muammer - Sözbilir, Mustafa. “Parameters of Content Analysis”. *Education and Science* 39/174 (2014), 33-38.
- Çalışkanoğlu, Şahin. *İmam hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Çorum Örneği)*. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Çınar, Fatih. “1924’ten 2000’e Kadar Uygulanmış Olan İmam Hatip Lisesi Öğretim Programlarının Analizi ve Karşılaştırılması”. *Millî Eğitim Dergisi* 43/197 (2013), 180-208.
- Çınar, Fatih. “İmam Hatip Liselerinden Beklentiler”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/60 (2018), 1243-1259.
- Demirel, Özcan. *Eğitimde Program Geliştirme: Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Pegem Akademi, 30. Baskı., 2021.

- Doğan, Ahmet. *1997 Yılından Sonraki Dönemde İmam Hatip Liselerindeki Gelişmeler (Adana Örneği)*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Doğan, M. Kadir - Yuret, Tolga. “Üniversitelere Yerleşmede Farklı Katsayı Uygulamasının Etkileri”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 70/1 (2015), 195-220.
- Erkan, Erol. “The İmam Sosyolojik Bir Analiz”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/30 (2014), 78-89.
- Genç, M. Fatih. “İmam Hatip ve İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Din Eğitiminde Kalite Sorunu”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2019), 145-166.
- Göcen, Gülüşan - Kaya, Zeynep. “İmam-Hatip Liselerinde Çalışan Öğretmen ve Yöneticilerin Okul İklim Algısı ve Bu Algıya Etki Eden Faktörler (İstanbul Örneği)”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2014), 67-102.
- Göksoy, Süleyman. “Eğitimde Etkililiğin Artırılabilmesi İçin Sistem Modelinin Okul ve Öğrenme Ortamına Uyarlanabilirliği”. *Uluslararası Liderlik Eğitimi Dergisi* 3/3 (2018), 1-15.
- Kanburoğlu, Ümmü Betül. “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Benlik ve Kurum Algıları: ‘Öteki’ Olmadan ‘İmam Hatipli’ Olmak Mümkün mü?” *100. Yılında İmam Hatip Liseleri Sempozyumu*. ed. Recep Kaymakcan vd. 373-389. İstanbul: DEM Yayınları, 2015.
- Kaplan Öz, Hale. “The İmam Filmi İçin Ne Dediler?” *Yeni Şafak* (2005). <https://www.haber7.com/kultur/haber/116821-the-imam-filmi-icin-ne-dediler>
- Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam-2*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Karaman, Davut. “Yöneticilerine Göre Anadolu İmam Hatip Liselerindeki Program Çeşitliliği ve Proje Okul Uygulamasının Değerlendirilmesi”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11 (2021), 11-37.
- Karaman, Yunus Vehbi. “Bir İmam-Hatip Panoraması: İstatistiksel Verilerle İHL’lerin Tarihsel Gelişimi ve Dönüşümü”. Bilgilendirici Siteler. *İlke Analiz*. 2022. <https://www.ilkeanaliz.net/2022/10/18/bir-imam-hatip-panoraması/>
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Karasubaşı, Ömer Alper. *Öğrenci ve Mezunlarının Perspektifinden İmam Hatip Liselerinin Değerlendirilmesi*. Tokat: Tokat Gazi Osmanpaşa Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Karateke, Tuncay. “İmam-Hatip Liselerinde İdarecilerin Karşılaştıkları Sorunlara Yönelik Nitel Bir Çalışma”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 145-171.
- Korkmaz, Mehmet. “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2013), 7-40.
- Koyuncu, Mehmet. *Anadolu İmam Hatip Liselerinde Örtük Programın Tespiti (Konya İli Örneği)*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

- MEB. *İlköğretimden Ortaöğretime Ortaöğretimden Yükseköğretime Geçiş Analizi*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2012. https://www.meb.gov.tr/duyurular/duyurular2012/90/9584_mebgecis_2012_7_5_13_19_1.pdf
- Millî Eğitim Bakanlığı. “2022 Yılı Merkezi Sınav Puanı İle Öğrenci Alan Liselerin Taban/Tavan Puanları ve Yüzdelik Dilimleri”. MEB, 2022. https://www.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2022_07/25103752_2022_ilk_yerlestirme_taban_tavan_yerlesme_bilgileri.pdf
- Muslu, Şükrü. “Örgütlerde Misyon ve Vizyon Kavramlarının Önemi”. *Hak İş Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi* 3/5 (2014), 150-171.
- Öcal, Mustafa. “Dünden Bugüne İmam Hatip Liseleri (1913-2013)”. *100. Yılında İmam Hatip Liseleri Sempozyumu*. ed. Recep Kaymakcan vd. İstanbul: DEM Yayınları, 2015.
- Öcal, Mustafa. “İmam Hatip Liselerinde Din Eğitimi”. *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş. 224-267. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Öcal, Mustafa. “Kuruluşundan Günümüze İmam Hatip Liseleri”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 201-204.
- Öcal, Mustafa. *Osmanlı’da Günümüze Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Baskı., 2017.
- Öcal, Mustafa. “Türkiye’nin ve İslam Âleminin İnşasında Uluslararası ve Proje Anadolu İmam Hatip Liselerinin Yeri ve Önemi”. *Geleceğin Işığında İmam Hatip Okulları*. 2/13-45. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017.
- Özdemir, Servet. “Eğitimde Toplam Kalite Yönetimi”. *Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2001), 253-270.
- Özdemir, Servet (ed.). *Türk Eğitim Sistemi ve Okul Yönetimi*. Ankara: Pegem Akademi, 2012.
- Özensel, Ertan vd. *Türkiye’de İmam Hatip Lisesi ve İmam Hatipliler Algısı*. Araştırma Raporu. Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı, 2012. Türkiye İmam Hatipliler Vakfı.
- Polat, Selda. “Ücretli Öğretmenlik İstihdamının Yarattığı Sorunlar Üzerine Nitel Bir Araştırma”. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 28 (2013), 67-88.
- Sali, Esra. *İmam Hatip Liselerindeki Kız Öğrencilerin Sorunları ve Beklentileri (İstanbul-Güngören Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Sarı, Mustafa. “İmam-Hatip Liselerini Tercih Eden Öğrenci ve Velilerin Beklentileri ve Bu Beklentilerin Karşılama Düzeyi”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2021), 98-120.
- Tarhan, Mehmet. *Religious Education In Turkey: A Socia Historical Study of The Imam Hatip Schools*. Philadelphia, USA: Temple University, Ph.D., 1996.
- Timav. “İmam Hatip Liseleri Sorunlar ve Çözüm Önerileri” *Çalıştay Sonuç Raporu*. Konya: TİMAV (Türkiye İmam Hatipliler Vakfı), 2015.
- Türk Eğitim-Sen. *Türkiye’de Din Eğitimi Çalıştay: Komisyon Raporları*. Ankara: Türk Eğitim-Sen, 2015. <https://turkegitimsen.org.tr/storage/2021/10/395-pdf-1.pdf>
- Türkiye İstatistik Kurumu. “Milletvekili Genel Seçimi Sonuçları (1950-1977)”. İstatistik Veri. TÜİK, 2016. TÜİK. <https://data.tuik.gov.tr/Kategori/GetKategori?p=adalet-ve-secim-110&dil=1>
- Varış, Fatma. *Eğitimde Program Geliştirme, Teori ve Teknikler*. Ankara: Alkım Yayınları, 1994.

- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018.
- Yıldırım, Rabia - Yılmaz, Hüseyin. *Ötekileştirme ve Anadolu İmam Hatip Liseleri*. Ankara: Son Çağ Yayınları, 2021.
- Yılmaz, Nazif. “Takdim”. *Almanak* 4/9 (2020), 3-4.
https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2020_04/14112042_Almanak_9.pdf
- Yüksel, Sedat. *Örtük Program: Eğitimde Saklı Uygulamalar*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2004.
- “Anadolu İmam Hatip Lisesi ve Hazırlık Sınıfı Bulunan Anadolu İmam Hatip Lisesi Haftalık Ders Çizelgesi”. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 05 Ağustos 2022.
https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2022_08/22161029_AYHL_HDC_2022-63_UygulamalY_22082022_1.pdf
- Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı. “Geçmişten Günümüze Kurul Kararları ve Fihristleri”. 30 Temmuz 2023. <https://ttkb.meb.gov.tr/www/gecmisten-gunumuze-kurul-kararlari/icerik/152>
- İEKBKDYDK, İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (Kanun No. 6287). *Resmî Gazete* 28261 (30 Mart 2012).
<https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/04/20120411-8.htm>
- “İmam Hatip Ortaokulu Haftalık Ders Çizelgesi’nde Değişiklik Yapılması”. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 23 Aralık 2021.
https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2022_09/12111909_YHO_HDC_2021-50.pdf
- Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. “Millî Eğitim Bakanlığı”. Erişim 29 Haziran 2023.
https://dogm.meb.gov.tr/bilgisistemi/okul_listesi
- MEBTD, Millî Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi. 2722 (2017).
- Millî Eğitim İstatistikleri 2021-2022*. MEB, 2022.
https://sgb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2022_09/15142558_meb_istatistikleri_orgun_egitim_2021_2022.pdf
- METK, Millî Eğitim Temel Kanunu (Kanun No. 1739). *Resmî Gazete* 14574 (24 Haziran 1973). Erişim 13 Mart 2023. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.1739.pdf>
- TTK, Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu (Kanun No. 430). *Resmî Gazete* 63 (06 Mart 1340). Erişim 03 Nisan 2023. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.3.430.pdf>
- The İmam*. haz. İsmail Güneş (Sinema, 2005). *Özen Film*.
https://www.youtube.com/watch?v=n96x_N9pIyI



**ORDU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ /
THE JOURNAL OF ORDU UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY**

Sayı: 1

EYLÜL - 2023

**İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursu Öğretim Programının Öğretici Görüşlerine Göre
Değerlendirilmesi**

*Evaluation of the Needs-Based Qur'an Course Curriculum According to the Opinions of
the Instructors*

İrfan SEVİNÇ

Dr. Öğr. Üyesi., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Asst. Prof. Dr., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Religious Education

Çorum / Türkiye - **ROR ID:** 01x8m3269

irfansevinc@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-5288-6008

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Temmuz / 16 July 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Eylül / 12 September 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Eylül / 30 September 2023

Atf / Citation: Sevinç, İrfan. "İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursu Öğretim Programının Öğretici Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi" *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (Eylül / 2023), 31-62.

İntihal/Plagiarism: Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. **İrfan SEVİNÇ**

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: oduifd@odu.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursu Öğretim Programının Öğretici Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi

Öz

Kur'an kursları, Diyanet İşleri Başkanlığının en önemli yaygın din eğitimi kuruluşlarıdır. Diyanet İşleri Başkanlığı istatistiklerine göre Kur'an kurslarına devam eden öğrenciler yetişkin olarak tanımlanabilecek bireylerden oluşmakta ve Kur'an kurslarında büyük ölçüde bir yetişkin din eğitimi faaliyeti yürütülmektedir. Yetişkinlerin Kur'an kursu hizmetlerinden daha geniş çapta yararlanabilmesi konusundaki talepler doğrultusunda Başkanlıkça hizmet çeşitliliği adı altında İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursu Öğretim Programı hazırlanarak uygulanmaya başlanmıştır. Bu çalışmanın amacı programı yürüten Kur'an kursu öğretmenlerinin tecrübeleri ışığında bu programı değerlendirmektir. Çalışma nitel bir çalışma olarak tasarlanıp, Ankara ili Çankaya ve Yenimahalle ilçelerinde görev yapan Kur'an kursu öğretmenleriyle yürütülmüştür. Çalışma grubu toplam 24 öğreticiden oluşmakta olup, yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile katılımcılardan veri toplanmıştır. Toplanan veriler içerik analizi ile değerlendirilip, yorumlanmıştır. Öğretim programının içerik yönünden kapsamlı olmakla birlikte, hedef kitlenin ihtiyacını karşılama açısından önemli ölçüde yeterli olduğu, öğrencilerin belirli ölçüde Kur'an-ı Kerim'i hatasız okuma becerisi kazanabildikleri, ibadetlere hassasiyet, doğru bilgiyi arama ve öğrenme, öğrenilen temel bilgilerle günlük yaşantılarında dini meselelerle ilgili problemlerine çözüm üretebilme becerisi, sosyalleşme, tecrübe paylaşımı, sevgi, saygı, görgü kuralları öğrenmeleri konusunda da olumlu kazanımlar sağladıkları ulaşılan sonuçlar arasında sayılabilir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Yaygın Din Eğitimi, Yetişkin Din Eğitimi, Kur'an Kursu, İhtiyaç Odaklı Öğretim Programı

Evaluation of the Needs-Based Qur'an Course Curriculum According to the Opinions of the Instructors

Abstract

Qur'an courses are the most important non-formal religious education institutions of the (Turkish) Presidency of Religious Affairs. According to the statistics of the Presidency of Religious Affairs, the students attending Qur'an courses consist of individuals who can be defined as adults and in these courses, activities of religious education for adults are largely carried out. In line with the demands for adults to benefit from services of the Qur'an courses on a wider scale, the Presidency has started to prepare and implement a needs-oriented Qur'an course curriculum under the name of service diversity. The aim of this study is to evaluate this program in the light of the experiences of the Qur'an courses' instructors who carry out the program. The study was designed as a qualitative study and conducted with Qur'an courses' instructors working in Cankaya and Yenimahalle districts of Ankara. The study group consisted of a total of 24 instructors and the data were collected from the participants with semi-structured interview technique. The collected data were evaluated and interpreted by content analysis. Although the curriculum is comprehensive in terms of content; it is sufficient in terms of providing the needs of the target audience, students were able to gain the ability to read the Holy Qur'an without mistakes to a certain extent, sensitivity to worship, the ability to search and learn the correct information, the ability to produce solutions to problems related to religious issues in their daily lives with the basic knowledge learned, socialization, experience sharing, love, respect, etiquette can be counted among the results reached.

Keywords: Religious Education, Non-Formal Religious Education, Religious Education for Adults, Qur'an Course, Needs-Based Curriculum

Giriş

Kur'an Kursları, Diyanet İşleri Başkanlığının en önemli yaygın din eğitimi kuruluşlarıdır. 1925 yılında hafız yetiştirmek üzere Diyanet İşleri Başkanlığı'na 10 kadro tahsis edilerek 9 Kur'an kursu açılması ile başlayan süreçte¹ zaman zaman iniş çıkışlar görülse de son rakamlara göre toplam Kur'an kursu sayısı 16.122'ye, öğrenim gören öğrenci sayısı da 158.871 erkek ve 615.665 kadın olmak üzere toplam 774.546 öğrenciye ulaşmıştır.²

Sayısal artışın yanı sıra Kur'an kurslarının işleyişi ve öğretim programlarıyla ilgili gelişmeler de önemlidir. Bu bağlamda 1971, 2000 ve 2012 yıllarında hazırlanan Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları Yönetmeliği ile Kur'an kurslarının amaçları, programı ve işleyiş sisteminin kısmen belirginlik kazanması gerçekleşmiştir. 2000 tarihli yönetmelikle de kurslardaki eğitim-öğretim faaliyetlerinin yürütülmesi ile ilgili iş ve işlemler; ayrıca yaz kursları ve camilerde din eğitiminin nasıl yürütüleceği belirlenmiştir. 2012 yılında çıkarılan yönetmelikte de Yaz Kursları ve Yaygın Din Eğitimi tanımlarına yer verilerek, kapsam biraz daha genişletilmiştir.

Diğer yandan Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanan bir istatistikte³ Kur'an kurslarına devam eden öğrencilerin %80'i 18 yaş ve üzeri kesim, yani yetişkin olarak tanımlanabilecek bireylerden, bu sayının %40'ının da 45 yaş üzeri kesimden oluştuğu görülmektedir. Bu da Kur'an kurslarında büyük ölçüde bir yetişkin din eğitimi faaliyeti yürütüldüğünü söylemeyi mümkün hale getirmektedir.

Günümüzde ülkemizde yetişkinlerin din öğretimi görmeleri konusunda Kur'an kursları önemli işlev görmekte, bu da kursların; yeterli öğretim mekânı, ısınma, aydınlanma gibi fiziksel mekan sorunlarının yanı sıra, araç-gereç, ders materyali ve uygulanacak programlar konusunda katılımcıların beklenti ve ihtiyaçlarına cevap verecek gelişmelerin yapılmasını gerekli kılmaktadır. Bu çerçevede eğitim ve öğretim yaklaşımlarında ortaya çıkan çağdaş gelişmeler doğrultusunda hedef kitlenin ihtiyaçları dikkate alınarak program çeşitliliğine gidilmesi hedeflenmiştir.

Hazırlanan programlarda yetişkin öğrenci profilinin öğrenme özellikleri ve ihtiyaçlarının⁴ yanı sıra iş ve çalışma durumları, ev işleri, aile ve çocuk, okul çocuğu vb. sorumluluklarının da dikkate alınması önem arz etmektedir. Zira yetişkin öğrencilerin önemli bir kısmı, Kur'an kurslarında ekim ayından mayıs ayı sonuna kadar devam eden öğretim sürecinin tamamına devam etme konusunda sorun yaşamakta, bazı kişiler de haftanın her günü yerine belirli günlerinde kursa gelip, kurslardan yararlanmak istemektedir. Bunlara ilaveten mesai saatleri içinde Kur'an kurslarına gelemeyen kişiler kendilerine uygun hafta sonu veya akşam mesai saatleri sonrasında Kur'an kursu hizmetlerinden faydalanmak istemektedirler. Bu durum çalışanların akşam veya hafta sonları yararlanabilecekleri kısa süreli ve esnek programlara ihtiyaç duyduğunu ortaya koymaktadır. Bu ve benzeri ihtiyaçlar göz önünde bulundurularak Diyanet İşleri Başkanlığı

¹ Cahit Baltacı, "Cumhuriyet Döneminde Kur'an Kursları", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (1999), 183; Fahri Kayadibi, "Yetişkin Din Eğitimi (Sorunlar - Çözüm Önerileri)", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 49; Zeki Salih Zengin, *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 6.

² Diyanet İşleri Başkanlığı, *Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Kur'an kursu sayısal verileri* (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022).

³ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Kur'an kursu sayısal verileri* (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017).

⁴ Kasım Kocaman, "Yaygın Din Eğitimi İletişimi Sürecinde Hedef Kitlenin Özelliklerini Bilmenin Önemi", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/12 (2013), 737-749.

tarafından 2010 yılında “Hizmet Çeşitliliği” adı altında İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursu Öğretim Programı geliştirilip, uygulamaya koyulmuştur. 2010-2011 ile 2011-2012 eğitim-öğretim yılında pilot olarak seçilen Ankara, Düzce, İzmir, Kayseri, Rize, Tekirdağ ve Van illerinde uygulamaya konulmuştur. 2012-2013 eğitim-öğretim yılında da İhtiyaç Odaklı Öğretim Projesi olarak tüm Türkiye genelinde uygulanmaya başlanmıştır.⁵

Program, mümkün olduğunca daha geniş katılım sağlanabilmesi amacıyla 18 saatlik temel program ve 6’şar saatlik ek programlardan oluşmaktadır. Temel programda 14 saat Kur’an-ı Kerim, 4 saat dini bilgilere yer verilmektedir. Temel programda yer alan Kur’an dersi ile itikat, ibadet, ahlak ve siyer derslerinden oluşan dini bilgiler dersleri 4 kurulu sisteme göre düzenlenmektedir. Programın dikkat çekici bir yönü, derslerin, mahalli şartlara ve ihtiyaca göre cumartesi ve pazar günleri da dahil olmak üzere yapılabilmesidir.⁶

İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursu Öğretim Programında 2019 yılında yapılan düzenlemelerle önceki programda 18 saat olarak yer almakta olan temel program 18 ve 12 saat olarak iki seçenek, yine önceki programda 6 saat olan ek programların da 2 saate indirilmesi şeklinde bazı değişiklikler yapılmıştır. Bunlara ilave olarak bir de cuma dersleri programı koyulmuştur. Programda yapılan bu düzenlemelerin yanı sıra kursa kayıt ve sınıf açma işlemleri ile ilgili de yeni düzenlemeler yapılarak kursa kayıt tarihleri ve sınıf açma işlemlerinin başlangıç tarihleri ilk ve orta dereceli okulların başlangıç tarihlerine endekslenmiştir. Özellikle kursa kayıt tarihlerinin ilk ve orta dereceli okulların başlangıç tarihleri ile birleştirilmesi nedeniyle, kurslara öğrenci talebini olumsuz etkilediği yönünde şikayetler duyulmaya başlanmıştır.

Problem Cümlesi

Yukarıda yazılanlar çerçevesinde çalışmamızın temel problemi “İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursu Öğretim Programı ve uygulanması hakkında öğrencilerin görüşleri nelerdir?” sorusu üzerinde şekillenmektedir.

Çalışmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışmanın amacı İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursu Öğretim Programının;

Öğretim programı çerçevesinde temel ve ek programlar, ders saati dağılımları, programların içeriğine ve konularına göre ders saatlerinin yeterli olup olmadığı; programın, uygulamada amaçlara ulaşabilme düzeyi; uygulamada karşılaşılan sorunların, programı uygulayan kişiler olarak Kur’an kursu öğrencilerinin görüşleri çerçevesinde incelenmesidir. Amaç ifadelerinde görüldüğü gibi araştırmanın nitel kısmında programın içerik yönü değil uygulanma yönüyle değerlendirilmesi daha fazla öne çıkarılmıştır.

Din eğitimi literatüründe Kur’an kursları ile ilgili yapılan çok sayıda çalışma olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra dindarlık ve dini başa çıkma konuları üzerinde yapılmış örnekler ile Din Psikolojisi alanında çalışmalar da bulunmaktadır. Literatür incelendiğinde ise Kur’an kursları ile ilgili çalışmaların büyük çoğunluğunun 4-6 yaş grubu Kur’an kurslarına yönelik olduğu da dikkat çekmektedir. Kur’an kursları ile ilgili yapılan çalışmaların önemli bir kısmının

⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı, “İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursları Öğretim Programları (Yüzünden Okuyanlar İçin), Ankara, 2012,” (Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2012).

⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı, “Kur’an Kursları Öğretim Programı, Pilot Uygulama” (Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2011).

yüksek lisans az bir kısmının doktora düzeyi olmak üzere tez çalışmaları, sınırlı sayıda kitap ve az sayıda da bilimsel makale olduğu görülmektedir.

Yetişkin Kur'an kursları ve ihtiyaç odaklı program ile ilgili çalışmaların ise oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Bu çalışmalara örnek olarak Korkmaz'ın⁷ ihtiyaç odaklı Kur'an kursu öğretim programlarının öğretici görüşlerine göre değerlendirilmesinin konu edildiği 2013 tarihli kitap çalışması; Karataş'ın⁸ Kur'an kursları öğretim programında ve derslerde okutulan *Dinim İslam* kitabında Hz. Muhammed'in nasıl yer aldığı ve hangi özelliklerinin ön plana çıkarıldığına incelendiği 2020 tarihli çalışması; Çınar'ın⁹ ihtiyaç odaklı Kur'an kurslarının amaçlarının gerçekleşme düzeylerinin belirlenmesi amacıyla güden 2018 tarihli çalışması; Ekici'nin¹⁰ "Kur'an kurslarına katılan yetişkinlerin, ihtiyaç odaklı öğretim programı ile ilgili memnuniyet durumlarını" incelemek amacıyla 2016-2017 eğitim-öğretim döneminde yürütülen alan araştırmasına dayalı çalışması; Zengin'in¹¹ İhtiyaç odaklı Kur'an kursları öğretim programı amaçlarının gerçekleşme düzeyinin incelendiği 2019 tarihli çalışması zikredilebilir.

İhtiyaç odaklı programda 2019 yılında yapılan düzenlemeleri konu alan bir çalışma bulunamamıştır. Bu çalışmanın özgünlüğü ihtiyaç odaklı Kur'an kursları öğretim programında 2019 yılında yapılan düzenlemeleri konu edinerek, öğretici görüşleri doğrultusunda değerlendiriyor olmasıdır.

1. Kuramsal Çerçeve

İslam eğitim tarihi Kur'an'ın nüzülü ile başlar. Başlangıçta yeni bir vahiy olması itibarıyla konu ve muhteva Kur'an öğretimi üzerine odaklanmıştır.

Öğrenme ve öğretme faaliyeti ilk yıllarda tüm Müslümanların yapması beklenen bir görev olarak görülüyordu ve yürütülen eğitim faaliyetleri bir yetişkinler eğitimi idi. Konusu da, "Kur'an ayetlerinin belenmesi, anlaşılması, hedeflerinin ve uygulandığının gösterilmesi idi."¹² Hz. Muhammed'in müminlere Kur'an'ın ilkelerini açıklamanın yanı sıra uygulandığını kendi yaşantısı ile göstermesi, başka topluluklara öğretmen olarak gönderilen kişilere öğretim işinde uyulması gerekli talimatlar vermesi ve prensipler ortaya koymuş olması, sünnet olarak tanımladığımız Hz. Peygamber'in söz, fiil ve davranışlarının da Kur'an'la birlikte İslam'ın esasını oluşturduğu inanç ve düşüncesi ile Kur'an ve sünnet birlikte öğrenim konusu yapılmıştır.

Bu anlayışla İslam'ın anlaşılması ve hayata uygulanmasının Kur'an ve sünnetin doğru anlaşılmasına bağlanması eğitimin; Kur'an'ın öğrenilmesi, öğretilmesi, hayata uygulanması şeklinde programlanmasına ve uygulanmasına neden olmuştur. Dolayısıyla İslam toplumlarında; her tür eğitim ve öğretim aşamasında öğretim müesseselerinde kurumlarında Kur'an öğretimine öncelik ve ağırlık verilmiştir.¹³ Bu husus din eğitimi ve öğretimi konularında yazılan klasik İslam

⁷ Mehmet Korkmaz, *İhtiyaç Odaklı Yaygın Din Eğitimi, Kur'an Kursları: Kayseri Örneği* (Kayseri: Tezmer Kitap Kırtasiye, 2013).

⁸ Meryem Karataş, "İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programlarında Hz. Muhammed İmajı –Dinim İslam Kitabı Özelinde", *ANTAKIYAT/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2020), 279-291.

⁹ Enes Çınar, *İhtiyaç Odaklı Kur'an Kurslarında Yetişkinlerin Eğitimi (Ankara Örneği)* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

¹⁰ Kübra Kamer Ekici, *Kur'an Kursları Öğretim Programının Yetişkin Din Eğitimi Kapsamında Değerlendirilmesi (Osmaniye İli Örneği)* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

¹¹ Hatice Zengin, *Öğrenci ve öğreticilerine göre Kuran Kurslarının Amaçlarını Gerçekleştirme düzeyi: Sakarya Örneği* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹² Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Yeni Çizgi yayınları, 1995), 22.

¹³ Ramazan Buyrukçu, *Kuran Kurslarında Din Eğitimi Ve Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001), 26.

din eğitimi kaynaklarında da “Eğitim ve öğretimden amaç Kur’an öğretimidir” şeklinde yer almaktadır.¹⁴

Kur’an eğitim ve öğretiminin tarihsel süreci ile ilgili olarak Hz. Peygamber dönemi ve sonrası, Emeviler, Abbasiler, Selçuklular ve Osmanlı Devleti dönemlerindeki uygulamalar da önemlidir. Ancak bu çalışmanın hacmi ve sınırlılığı nedeniyle bu çalışmada sadece Türkiye’de Cumhuriyet döneminden günümüze kadar yürütülen faaliyetlere kısaca değinilerek, İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursu Öğretim Programı ele alınacaktır.

1.1. Türkiye’de Kur’an Kursları

İslam eğitim tarihinde genel anlamda Kur’an okunmasının ve Kur’an ilimlerinin öğretildiği ve dini bilgilerin verildiği “Küttab”, “Daru’l-Kur’an”, “Daru’l- Huffaz”, “Daru’l-Kurra” gibi isimler verilen kurumlar Cumhuriyet döneminde “Kur’an Kursu” olarak adlandırılmışlardır.¹⁵

Cumhuriyet döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde ilk olarak 1925 yılında açılan Kur’an Kursları¹⁶ imam hatip okullarının kapatılmasına ve okullardan din derslerinin kaldırılmasına rağmen çok sıkı denetlenmekle birlikte varlıklarını sürdürmüşlerdir. Özellikle harf devriminden sonra zor günler geçiren kursların, 1934 yılından itibaren sayıları artarak günümüze kadar gelmişlerdir. Resmi kursların yanı sıra Kur’an kursu açılmasının mümkün olmadığı yerlerde de fahri Kur’an kurslarında eğitim ve öğretim faaliyetleri yürütülmüştür.¹⁷

1950’lerden itibaren Kur’an kurslarında özellikle sayısal bakımdan hızlı bir gelişme söz konusudur. Bilhassa 1965 yılında “Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkındaki Kanun” un; 1971 yılında “Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an Kursları Yönetmeliğinin”¹⁸ çıkarılmasından sonra, Kur’an kurslarının amaçları, programı ve işleyiş sisteminin kısmen belirginlik kazanmasıyla bir gelişme sürecine giren Kur’an kurslarında¹⁹, kurs, öğretici ve öğrenci sayısı açısından önemli artışlar olduğu görülmektedir.²⁰ Ancak 1997 yılında çıkarılarak yürürlüğe giren 4306 sayılı kanunla²¹ ilköğretimin sekiz yıla çıkarılması Türkiye’de mesleki eğitimi olduğu

¹⁴ B. Sa’dullah İbn Cema, *İslâm Geleneğinde Öğretmen Öğrenci / Eğitim-Öğretim Adâbı*, çev. Muhammet Şevki Aydın (İstanbul: Marifet Yayınları, 1998); İbn Sahnûn, *Âdâbu’l-Muallimîn (Eğitim Öğretiminin Esasları)*, çev. Mehmet Faruk Bayraktar (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009); Kabisi, *İslâm’da Öğretmen Ve Öğrenci Münasebetlerine Dair Geniş Risale*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.).

¹⁵ Buyrukçu, *Kuran Kurslarında Din Eğitimi Ve Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma*, 37; K. Kocaman - H. Sakallıoğlu, “Evliya Çelebi’nin Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyılda Dinî Eğitim Kurumu Olarak Osmanlı Darülkurraları”, *Turkish Academic Research Review* 6/5 (2021), 1447-1482.

¹⁶ Cahit Baltacı, “Cumhuriyet Döneminde Kur’an Kursları”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (1999), 183; Mustafa Öcal, “Türkiye’de Kur’an Eğitim ve Öğretiminde Görülen Gelişmeler ve Bir İcâzetname Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 87; Fahri Kayadibi, “Yetişkin Din Eğitimi (Sorunlar - Çözüm Önerileri)”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 49; İrfan Başkurt, *Din Eğitimi Açısından Kur’an Öğretimi Ve Yaz Kur’an Kursları* (Değerler Eğitimi Merkezi, 2007), 24-25.

¹⁷ Başkurt, *Din Eğitimi Açısından Kur’an Öğretimi Ve Yaz Kur’an Kursları*, 24-25.

¹⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an Kursları Yönetmeliği*, Yönetmelik (Resmi Gazete, 17 Ekim 1971).

¹⁹ Ahmet Koç, *Kur’an Kurslarında Eğitim Ve Verimlilik Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: İlahiyat Yayınları, 2005), 17.

²⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı, *İstatistiklerle Diyanet İşleri Başkanlığı*, İstatistik (Ankara, 1990); Diyanet İşleri Başkanlığı, *1996 yılı İstatistikleri*, İstatistik (Ankara, 1997).

²¹ İlköğretim ve Eğitim Kanunu, Millî Eğitim Temel Kanunu (İlköğretim ve Eğitim Kanunu, Millî Eğitim Temel Kanunu), *İlköğretim ve Eğitim Kanunu, Millî Eğitim Temel Kanunu* 4306 (16 Ağustos 1997).

kadar Kur'an kurslarını da olumsuz etkilemiş, kurs ve öğrenci sayılarında önemli ölçüde azalmalar olmuştur.²²

2003-2004 öğretim yılından itibaren Kur'an kursu ve kurslara devam eden öğrenci sayılarındaki nispi artışın²³ yanı sıra 2004-2005 öğretim yılında Kur'an kurslarında yeniden yapılanma çalışmaları başlatılarak, bilimsel program geliştirme ilkeleriyle örtüşen öğretim programları geliştirilmiş, çeşitli öğretim materyalleri üretilmiştir.²⁴ Program geliştirme çalışmalarının yanı sıra Kur'an kurslarıyla ilgili önemli sayılacak bir gelişme de Kur'an kurslarına devam edebilmek için 1999 yılında getirilen yaş sınırı düzenlemesinin 2011 yılında yürürlükten kaldırılmasıdır.²⁵ Bu gelişmelerle birlikte Kur'an kurslarında; kurs, öğretici ve öğrenci sayılarında önemli artışlar olmuştur. Örneğin Diyanet İşleri Başkanlığı verilerine göre ise 2015-2016 öğrenim yılı sonu itibarıyla Türkiye genelinde kurs sayısının 15.742, öğrenim gören öğrenci sayısının ise 121.980 erkek ve 964.744 kadın olmak üzere toplam 1.149,062 kişi olduğu anlaşılmaktadır.²⁶

Diyanet İşleri Başkanlığı kuruluş ve görevleri hakkındaki 22.06.1965 tarih ve 633 sayılı kanuna 22.07.1999 tarihinde kabul edilen 4415 sayılı ek kanunla getirilen ek maddede Kur'an kurslarıyla ilgili şu hususlar yer almaktadır: "İlk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu din kültürü ve ahlâk bilgisi dersleri dışında, Kur'an-ı Kerim ve mealini öğrenmek, hafızlık yapmak ve dinî bilgiler almak isteyenlerden ilköğretimi bitirenler için, Diyanet İşleri Başkanlığınca Kur'an kursları açılır. Bu kurslardaki din eğitim ve öğretimi kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanunî temsilcilerinin talebine bağlıdır. Ayrıca ilköğretimin 5 inci sınıfını bitirenler için tatillerde ve Millî Eğitim Bakanlığının denetim ve gözetiminde yaz Kur'an kursları açılır. Kur'an kurslarının açılış, eğitim-öğretim ve denetimleri ile bu kurslarda okuyan öğrencilerin barındığı yurt veya pansiyonların açılış ve çalışmalarına dair hususlar yönetmelikle düzenlenir".²⁷ Bu yasaya göre hazırlanan ve "Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları ile Öğrenci Pansiyonları Yönetmeliğinde"²⁸ Kur'an kurslarının, amaçları, açılış şartları, kayıt işlemleri, eğitim-öğretim faaliyetleri, denetlenmesi; ayrıca yaz kursları ve camilerde din eğitimi gibi hususlar yer almaktadır.

2012 tarihli "Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar İle Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliğinde" Kur'an kurslarında yürütülecek faaliyetler de özetle:

"Kur'an-ı Kerim'i yüzünden okumayı, tecvid, tashih-i huruf ve talim gibi bilgileri ve ibadetler için gerekli süre, âyet ve duâları ezberletmek ve anlamlarını öğretmek, hafızlık yaptırmak, Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasını sağlamak, İslâm dininin inanç, ibadet ve ahlâk esasları ile Hz. Peygamberin hayatı ve örnek ahlâkı hakkında bilgiler vermek, dini içerikli sosyal ve kültürel etkinlikler düzenlemek"²⁹ şeklinde yer almaktadır. Görüldüğü gibi Kur'an kursları,

²² Koç, *Kur'an Kurslarında Eğitim Ve Verimlilik Üzerine Bir Araştırma*, 10-20; Korkmaz, *İhtiyaç Odaklı Yaygın Din Eğitimi, Kur'an Kursları: Kayseri Örneği*, 5.

²³ Öcal, "Türkiye'de Kur'an Eğitim ve Öğretiminde Görülen Gelişmeler ve Bir İcâzetname Örneği", 93.

²⁴ Korkmaz, *İhtiyaç Odaklı Yaygın Din Eğitimi, Kur'an Kursları: Kayseri Örneği*, 5.

²⁵ Resmi Gazete, "633 Sayılı Kanununun Ek 3 Maddesini Kaldıran KHK, s.28057", 2011.

²⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı Kur'an Kursu Sayısal Verileri*, 2017.

²⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı (Diyanet İşleri Başkanlığı), *Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş Ve Görevleri Hakkında Kanuna Bir Ek Madde Eklenmesine Dair Kanun*, 4415 (22 Temmuz 1999).

²⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları ile Öğrenci Pansiyonları Yönetmeliği (Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları ile Öğrenci Pansiyonları Yönetmeliği), 23982 (31 Mart 2000).

²⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Eğitim Ve Öğretimine Yönelik Kurslar İle Öğrenci Yurt Ve Pansiyonları Yönetmeliği* (2012)

yaygın din eğitimi alanında önemli ihtiyaçlara cevap vermektedir. Mevzuatın Kur'an kurslarına yüklediği görevler, başka bir kurum veya kuruluş tarafından üstlenilmemiş ve Kur'an kurslarının gerilemesi veya kapanmasıyla ortada kalacak türden görevlerdir.³⁰

Tablo 1: Kur'an Kursu Öğrencileri Yaş Düzeylerine Göre Dağılım³¹

	Yaş Düzeyleri	15 ve altı	15-17 yaş arası	18-22 yaş arası	23-44 yaş arası	45 yaş ve üzeri	Toplam
Türkiye geneli	Öğrenci sayısı	237.230	22.182	31.512	153.078	161.997	605999
	Oranı	%39,1	%3,7	%5,2	%25,2	%26,7	%
Ankara	Öğrenci sayısı	12.930	475	1.035	12.367	13.293	40100
	Oranı	%33	%0,1	%3	%31	%33	%100

Tabloda yer alana veriler göre Kur'an kurslarına devam eden öğrencilerin yaş düzeylerine göre dağılımlarının 15 yaş ve altı (%39) ve 23 yaş ve üzeri şeklinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu dağılımlarda 23 yaş ve üzeri dağılımlarda Türkiye geneli %52 iken Ankara ölçeğinde dağılım %64 olarak görülmektedir. Bu duruma 18 yaş sonrası dahil edildiğinde oran %69'a yükseldiği, görülmektedir. Bu sayılardan %31'i 23-44 yaş arası bireylerden oluşmakta iken %33'ünün 45 yaş üzeri kesimden oluşuyor olması da dikkat çekicidir. Bu veriler, başlangıçta da değinildiği gibi Kur'an kurslarında yürütülen eğitim öğretim faaliyetlerinin önemli bir kısmının yetişkin din eğitimi faaliyeti olduğunu göstermektedir.

1.2. Yetişkin Eğitimi ve Yetişkin Din Eğitimi

Yetişkinler eğitimi, eğitimin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Bu boyutun ne kadar önemsendiği ise tartışılır. Her şeyden önce, yetişmekte olanların eğitilmesinde ana rolü yetişkinler oynamaktadır. "Eğitim, yetişmiş olanların mevcut birikimlerini yetişmekte olanlara aktarma sürecidir" şeklindeki eğitim tanımları bu gerçeğe işaret etmektedir.³²

Tosun, yetişkinler olarak, eğitim denildiğinde, eğitilecek birilerinin hatırlandığını, bunların da genellikle yetişmekte olanlar olduğunu, oysa ilk eğitilmesi gerekenin, eğitimin yüklenicisi konumunda olan yetişkinler olduğunu söyleyerek şöyle devam etmektedir: Çünkü yetişmekte olanlar formal veya informal olarak biz yetişkinlerden öğrenmektedir.³³ Eğitimin her alanı için geçerli olan bu husus din eğitimi açısından da önem arz etmektedir.

Yetişkin eğitiminin tarihi, geçmişin eski dönemlerine kadar uzanmasına rağmen, dünyada bu alanla ilgili çalışmalara çocukluk ve ergenlik dönemi ile ilgili çalışmalardan sonra başlanmış ve 1920'lerden beri de dünyanın pek çok yerinde yetişkin eğitimi giderek artan bir şekilde ilgi görmeye başlamıştır.³⁴ Yetişkin eğitiminin ortaya çıkmasına neden olan bir takım önemli gelişme ve değişimler olmuştur. Bunları demografik alan ve aile yapısındaki değişiklikler, bilim ve teknoloji alanındaki gelişmeler, insan hayatının bir bütün olarak incelenmesi gereğinin ortaya çıkması, insan tabiatının öğrenmeye karşı olan ilgisi ve boş zamanının artması gibi hususlar olarak

(<http://mevzuat.basbakanlik.gov.tr/Metin.aspx?MevzuatKod=7.5.16041&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch=> Erişim Tarihi: .).

³⁰ Başkurt, *Din Eğitimi Açısından Kur'an Öğretimi Ve Yaz Kur'an Kursları*, 21.

³¹ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Kur'an kursu sayısal verileri* (2023).

³² Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem A Yayınları, 2002), 153.

³³ Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 153.

³⁴ M. Akif Kılavuz, "Kur'an Kursları ve Yetişkin Din Eğitimi", *Etkili Din Öğretimi* (İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu, 2012), 121.

sayabilmek mümkündür.³⁵ Bunlar aynı zamanda yetişkin din eğitiminin doğmasının da sebepleri olarak görülebilir.

Yetişkin eğitiminin gecikmesinde çocuklar için geliştirilen eğitim ve öğretim metot ve ilkelerinin yetişkinler için de aynı olacağı düşüncesi de etkili olmuştur. Oysa bu kabul edilebilecek bir durum değildir. Zira nasıl ki, çocuklarla yetişkinlerin fiziki, sosyal ve psikolojik gelişimleri; ilgi, alaka ve kabiliyetleri birbirinden farklı ise, aynı şekilde onların eğitim ve öğretimleri de farklı olacaktır.³⁶ Çocukların eğitimi ve öğrenmesi ile ilgili olan “pedagoji” kavramından sonra ilk olarak Knowles tarafından “yetişkinlerin öğrenmesine yardım etme bilimi” olarak “andragoji” kavramı kullanılmıştır.³⁷ Yetişkinleri, eğitim öğretim açısından çocuklardan ayıran önemli özellikler de yetişkinlerin öğrenmeye karşı motivasyonlarının farklılığı, fizik ve psikolojik çevrenin öneminin artması, daha geniş bir tecrübe birikimi, öğrenmeye hazır oluş ve yönelim, bireysel farklılıklara sahip olma, öğrenme şekillerinin farklılığı ve öğrenme için daha fazla zamana ihtiyaç duyulması³⁸ şeklinde sıralanabilir. Aşağıdaki tabloda öğrenme açısından çocuk ve yetişkin farklarına ilişkin karşılaştırmalı bilgiler yer almaktadır.

Tablo 2: Öğrenme Açısından Çocuk ve Yetişkin Farkı³⁹

	Çocuk Eğitimi	Yetişkin Eğitimi
Öğrenme Ortamı	Otorite Kaynaklı Formal Yarışmaya dayanan	Karşılıklı saygı İnformal İşbirliğine dayanan
Planlama	Öğretmen tarafından	Karşılıklı planlama
İhtiyaçların Belirlenmesi	Öğretmen tarafından	Karşılıklı belirleme
Amaçların Belirlenmesi	Öğretmen tarafından	Karşılıklı belirleme

Tablodaki bilgilere bakıldığında çocuk ile yetişkinlerin öğrenme açısından tamamen farklı oldukları görülmektedir. Öğrenme ortamı açısından bakıldığında çocuk eğitiminde otorite kaynaklı, formal ve yarışmaya dayanan bir öğrenme ortamı söz konusu iken, yetişkinlerde tamamen farklı olarak karşılıklı saygı, informal ve iş birliğine dayanan bir öğrenme ortamı söz konusudur. Planlama, ihtiyaçların ve amaçların belirlenmesinde çocuk için bu adımlar öğretmen tarafından belirlenmekte iken, yetişkinlerde ise planlamalar karşılıklı olarak planlanmakta, ihtiyaç ve amaçların ise karşılıklı olarak belirlenmesinin gereğine işaret edilmektedir. Bu hususlar din eğitimi ortamları için de geçerlidir ve bir yetişkin din eğitimi programı olan ihtiyaç odaklı programın hazırlanmasında dikkate alınmalıdır. Bununla birlikte hazırlanan kurs programlarının belli uygulama ölçütleri vs. olacağı fakat yetişkinlerin kurslardan ancak kendi müsaitlik durumları ölçüsünde yararlanmak isteyecekleri anlayışının dikkate alınmasını da gerekli kılmaktadır.

Yetişkinler din eğitimi; “yetişkinlere ve okul dışındakilere, örgün eğitim dışında ya da yanında din eğitimi ihtiyacında ve isteğinde olanlara, resmi ya da özel kurum ve kuruluşlarca, yetişkinlerin dini bilgilerini artırmak, dini anlayışlarını geliştirerek hayatın dini boyutunu

³⁵ Mustafa Köylü, “Ailede Din Eğitimi”, *Din Eğitimi*, ed. Nurullah Altaş - Mustafa Köylü (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 21.

³⁶ Köylü, “Ailede Din Eğitimi”, 12.

³⁷ Kılavuz, “Kur'an Kursları ve Yetişkin Din Eğitimi”, 128.

³⁸ Köylü, “Ailede Din Eğitimi”, 185-203.

³⁹ Kılavuz, “Kur'an Kursları ve Yetişkin Din Eğitimi”, 135.

yorumlamalarına yardımcı olmak amacıyla verilen planlı, amaçlı din eğitimidir⁴⁰ şeklinde tanımlanmaktadır. Tanıma bakıldığında burada üç hususun öne çıktığı görülebilir. Bunlar yetişkinlerin din eğitimi ihtiyacı hissetmesi ve bu konuda istekli olmaları, onların dini bilgilerinin arttırılıp, dini anlayışlarını geliştirerek hayatın dini boyutunu yorumlamalarına yardımcı olunması, verilen eğitimin de planlı ve amaçlı olmasıdır. Bu tanımın aynı zamanda yetişkin din eğitiminin amacı hakkında da önemli ipucu verir nitelikte olduğu söylenebilir.

Yetişkin din eğitiminin amacını daha basit ve anlaşılır bir ifadeyle: “Örgün eğitimin ulaşamadığı kitlelere mümkün olan iletişim imkan ve vasıtalarını kullanarak ulaşıp, onlara dini ahlaki yardımda bulunmak”⁴¹ olarak da belirtmek mümkündür.

Yetişkin din eğitiminin gerçekleştirilme alanları olarak oldukça geniş bir alandan söz edilebilir. Bunlardan ibadet yerleri olan camiler ve camilerde yürütülen faaliyetler olmak üzere (bunlara Kur’an kurslarını da ilave edebiliriz), her türlü yazılı-basılı, sözlü-görüntülü yayın organları yetişkin din eğitimi için önemli imkanlardır.⁴² Ancak günümüzde ülkemizde yetişkinlerin din öğretimi görmeleri konusunda camiler ve Kur’an kursları daha fazla ön plana çıkmaktadır.

Günümüzde camilerin, vaaz ve hutbe gibi etkinlikler dışında yetişkinlerin eğitimi için en uygun mekânlar olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Camilerin yetişkin bireylerin eğitim etkinliklerini sağlıklı bir biçimde sürdürebilmeleri için ısıtma, aydınlatma, havalandırma ve ses düzeni açısından yetersizlikleri söz konusu olabilmektedir.⁴³ Bu durumda yetişkin din eğitimi açısından, camilerden ayrı mekânlarda eğitim faaliyeti yürüten Kur’an kurslarının daha uygun alanlar olduğunu söylemek mümkündür. Bu da Kur’an kurslarının önemini ve aynı zamanda yükünü ve sorumluluğunu önemli ölçüde arttırmaktadır. Bu sorumluluk da yeterli öğretim mekanı, ısınma, aydınlanma gibi fiziksel mekân sorunlarının yanı sıra, araç-gereç, ders materyali ve uygulanacak programlar konusunda katılımcıların beklenti ve ihtiyaçlarına cevap verecek gelişmelerin yapılmasını zorunlu kılmaktadır.

1.3. Kur’an Kursları İçin Yeni Program Geliştirme Çalışmaları

2004 yılı Kur’an kursları için programlar açısından bir atılım yılı olmuştur denilebilir. Zira toplumsal gelişmeler ve ortaya çıkan yeni durumlar nedeniyle Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından bu yılda yeni program geliştirme çalışmaları başlatılmıştır.

Kur’an kurslarındaki öğretim etkinliklerinin programlı hale getirilmesini gerekli kılan bu gelişmeleri; “bilim ve teknolojiye gelişmeler, iletişim imkânlarının artması, eğitim ortamlarının ve Kur’an kursu öğreticilerinin öğrenme ortamındaki rollerinin değişmesi ve çeşitlenmesi, bu kurumlara devam eden yetişkin profilinin farklılaşması, insanımızın din konusundaki ilgi ve ihtiyaçlarının çeşitlenmesi, yetişkinlerin öğrenmeleriyle ilgili bilimsel verilerin yeni imkânlar sunması, yetişkinin sağlıklı din bilgilerini öğrenebileceği yetkin kaynak arayışı, “hayat boyu öğrenme” ve “öğrenmeyi öğrenme” gibi evrensel yaklaşımlar⁴⁴ olarak sayabilmek mümkündür.

Bu sebepler, Kur’an kurslarında yürütülen din eğitimi faaliyetlerinin, çağdaş program geliştirme yaklaşımlarını da temel alan bir düzlemde geliştirilmesini zorunlu kılmaktadır. Buna ek olarak teknoloji ve sosyal bilimlerin yanı sıra ilahiyat ve din eğitimi bilimindeki son

⁴⁰ Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 156.

⁴¹ Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 153-164.

⁴² Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 153-164.

⁴³ Kılavuz, “Kur’an Kursları ve Yetişkin Din Eğitimi”, 140.

⁴⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı, “Kur’an Kursları Öğretim Programı” (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 2.

gelişmelerden yararlanılarak; öğrenen ve problem merkezli; öğrenme ve öğretme sürecinde öğrenenlerin bilişsel, sosyal ve duygusal yönden gelişmelerini dikkate alan, diğer yandan çerçevesi örnek öğretim programı anlayışı ile oluşturulması fikri benimsenmiştir.⁴⁵

Yapılan çalışmalarda hazırlanan programın genel amaçları öğrencilerin;

“İslam dininin değerlerini, insan hayatına anlam kazandıran unsurlardan biri olarak fark etmelerini sağlamak; öğrendiği değerlerden yardım alarak kendi çözümlerini üretebilmelerini sağlamak; İslam dininin Allah-insan, insan-insan ve insan-tabiat ilişkilerini düzenleyen boyutunu idrak etmelerini sağlamak; ibadetlerle ilgili bilgilerini davranışa dönüştürmek; İslam'ın temel kaynağı Kur'an-ı Kerim'i Arapça metninden doğru ve usulüne uygun okuyabilmelerini sağlamak; ibadetleri ve toplum içinde gerçekleşen dini törenleri yerine getirebilecek yeterlikte Kur'an ezberine sahip olabilmelerini sağlamak; Kur'an-ı Kerim'i mealinden okuma alışkanlığı kazanabilmelerini ve hayata ilişkin prensipler çıkarabilmelerini gerçekleştirmek; Hz. Muhammed'in yaşantısından değerler üretebilmelerini gerçekleştirmek; kültürler arası etkileşimin hızlandığı günümüzde, barış kültürünün geliştirilmesi ve hoşgörü ortamının oluşturulmasında İslam dininin değerlerini yorumlayıp, barış ve hoşgörü ortamı oluşturmalarına yardımcı olmak”⁴⁶

olarak açıklanan programın 18 saat “Kur'an-ı Kerim”, 6 saat dini bilgiler : 1 saat “itikât”, 1 saat “ibadet”, 1 saat “ahlak” ve 1 saat “siyer” dersi olmak üzere haftalık toplam 24 saatten oluşması planlanmıştır.⁴⁷ Bu program yürütülürken diğer yandan, hedef kitlenin beklenti ve gereksinimleri doğrultusunda öğretim programlarında çeşitliliğe gidilmesi amacıyla başkanlıkça bazı çalışmalar da yürütülmüştür.

Günümüzde Kur'an kurslarına devam eden öğrenci görünümünü büyük çoğunlukla yetişkin ev hanımlarının oluşturduğuna değinilmişti. Bu durum öğrencileri Kur'an ve dini bilgiler öğrenme isteğini, ev hanımı veya anne olmanın getirdiği sorumluluklar ile dengeleme mecburiyetinde bırakmaktadır. Diğer yandan günlük mesaiye tabi çalışan bireyler, çalışma şartları nedeniyle kursların normal programlarını takip edememekte ve mesai saatleri dışında veya hafta sonları Kur'an kurslarından hizmet almak istemektedir. Bu ve benzeri talepler dikkate alınarak, yaygın din eğitimi faaliyetlerinden daha geniş toplum kesimlerinin istifade etmesini sağlayacak imkanların araştırılması amacıyla 2008 tarihinde çalışmalara başlamıştır.⁴⁸ 2010 yılına gelindiğinde; değinilen taleplerin karşılanması ve daha geniş kesimlerin Kur'an ve dini bilgiler öğrenebilmesini amaçlayan, Kur'an kurslarında hizmet çeşitliliğinin artırılmasına yönelik bir program hazırlanmıştır. Program Kur'an kurslarına yıllık 32 hafta olarak yürütülen eğitim öğretim sürecinde kur ve dönem sistemine geçilmesini, 2010-2011 eğitim öğretim yılında da pilot olarak seçilen il ve ilçelerde 4 dönem ve kur esasına dayalı olarak uygulamaya başlanılmasını öngörüyordu.⁴⁹

Program, mümkün olduğunca daha geniş katılım sağlanabilmesi amacıyla 18 saatlik temel program ve 6'şar saatlik ek programlardan oluşmaktadır. Temel programda 14 saat Kur'an-ı Kerim, 4 saat dini bilgilere yer verilmektedir. Temel programda yer alan Kur'an-ı Kerim dersi ile itikât, ibadet, ahlak ve siyer derslerinden oluşan dini bilgiler dersleri 4 kurlu sisteme göre

⁴⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı, “Kur'an Kursları Öğretim Programı”.

⁴⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı, “Kur'an Kursları Öğretim Programı”.

⁴⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı, “Kur'an Kursları Öğretim Programı”.

⁴⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı, “Kur'an Kursları Öğretim Programı”.

⁴⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı, “Kur'an Kursları Öğretim Programı”.

düzenlenmektedir. Programın dikkat çekici bir yönü, derslerin, mahalli şartlara ve ihtiyaca göre cumartesi ve pazar günleri da dahil olmak üzere yapılabilmesidir.⁵⁰

2012 yılında uygulamaya koyulan “İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursları Öğretim Programları” ise, programın gerekçeleri, temel amaçları ve temel yaklaşımları açısından 2010 kurlu sistem programıyla aynı olmakla birlikte, genel çerçevesi itibarıyla hafızlık programını da içermesi yönüyle önceki programdan farklıdır. Önceki programla bir diğer farklılık da önceki programın “Kur’an-ı Kerim ve dini bilgiler temel programı”; 14 saat Kur’an-ı Kerim 4 saat dini bilgilerden oluşmakta iken, ihtiyaç odaklı programda ders dağılımları; 12 saat Kur’an-ı Kerim 6 saat dini bilgiler olarak yer almaktadır.⁵¹

2019 yılında yapılan güncellemelerde programın temel yaklaşımı önceki düzenlemelerle aynı kalırken genel amaçlarında önceki düzenlemelerde olmayan öğrencilerin “sağlıklı bir dini hayat için İslam dininin itikat, ibadet ve ahlak ile ilgili esaslarını öğrenmenin önemini kavramaları” ve “Kur’an-ı Kerim’in temel mesajları hakkında farkındalık, bilgi ve bilinç kazanmaları” şeklinde iki kazanım maddesini yer aldığı görülmektedir. Bu maddelerin düzenlemede yer alıyor olmasını, hedeflerin daha da somut olarak ifade edildiği şeklinde yorumlamak mümkündür.

Diğer yandan uygulamada bazı farklılıklar olduğu dikkat çekmektedir. Bunlar arasında önceki programlarda yer alan kur sisteminin kaldırılması ve ek ders uygulamalarının 6 saatten iki saate indirilmesi yer almaktadır. Ancak ek ders uygulama saatleri azaltılmakla beraber ek ders çeşitliliği ve seçenekleri artırılmış, başta cuma dersleri olmak üzere akaid, tefsir, hadis, ilmihal ve siyer olmak üzere ek derslerin açılabilmesi imkanı getirilmiştir. Diğer yandan önceki programlarda 18 saat olarak uygulanan temel programla ilgili olarak da 18 ve 12 saat olmak üzere iki seçenek imkanı getirilmiştir.

Programda yapılan bu düzenlemelerin yanı sıra kursa kayıt ve sınıf açma işlemleri ile ilgili de yeni düzenlemeler yapılarak kursa kayıt tarihleri ve sınıf açma işlemlerinin başlangıç tarihleri ilk ve orta dereceli okulların başlangıç tarihlerine endekslenmiştir.

2. Yöntem

Bu çalışmada, anlayıcı ve yorumlayıcı sosyal bilim anlayışı doğrultusunda nitel araştırma yöntemi esas alınmıştır. Nitel araştırma “çoklu bireysel veri çeşitleri ve kendi doğal yaşam standardında belirli durumlardaki kişilerin araştırılmasını esas alan “yorumsamacı” araştırma yaklaşımıdır.”⁵² Nitel, gereğine uygun olarak farklı sosyal ortamları ve toplulukları ya da bu ortamlarda bulunan kişileri araştırarak cevaplar arar. Buna göre nitel araştırmacılar en çok, “insanların kendilerini ve ortamlarını nasıl düzenlediğiyle ve bu ortamlarda yaşayanların çevrelerini semboller, ritüeller, sosyal yapılar, sosyal roller ve benzerleriyle nasıl anlamlandırdığıyla ilgilenmektedir.”⁵³ Araştırmanın tasarımı olarak “tanımlayıcı araştırma” tercih edilmiştir. Tanımlayıcı araştırmalar ile “kim, ne, ne zaman nerede ve nasıl sorularıyla bir

⁵⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı, “Kur’an Kursları Öğretim Programı, Pilot Uygulama”.

⁵¹ Diyanet İşleri Başkanlığı, “İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursları Öğretim Programları (Yüzünden Okuyanlar İçin), Ankara, 2012,”.

⁵² Larry B. Christensen vd., “Araştırma Yöntemleri Desen ve Analiz”, çev. Emine Gümüş, ed. Ahmet Aypay (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 54.

⁵³ Bruce L. Berg - Howard Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, ed. Hasan Aydın, çev. Yılmaz Bulut - Bahar Ercan (Konya: Eğitim Kitabevi, 2015), 25.

durumun ya da olgunun ayrıntılı resmi ortaya koyulmaya çalışılır. Bu tip araştırmalarda, araştırmacı durum ve olayları gözlemleyerek tespitlerini tanımlar.”⁵⁴

Araştırma deseni olarak “fenomenoloji” (olgubilim) yaklaşımı esas alınmıştır. Nitel araştırma desenlerinden biri olarak da kullanılan “fenomenolojik yaklaşım”, bilincinde olduğumuz fakat hakkında detaylı bir görüşümüzün olmadığı olgulara odaklanır⁵⁵ ve araştırmacı “olgubilim yaklaşımı” ile araştıracağı kişi ve topluluklarla görüşmeler yaparak farkında olunan ya da olunamayan olgular ile ilgili yeni malumata ulaşmaya çalışır”.⁵⁶

Araştırmanın birinci kısmı kuramsal çerçeve olarak belirlenip, doküman inceleme tekniğiyle elde edilen verilerle oluşturulmuştur. İkinci kısım ise alan araştırmasını kapsamaktadır. Bu kısımda, nitel araştırmalardaki veri toplama tekniklerinden olan yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılarak örneklem olarak belirlenen katılımcılarla görüşmeler yapılmıştır. Elde edilen veriler içerik analizi ile değerlendirilip yorumlanmıştır. **İçerik analizi, verilerin çoğunlukla önceden oluşturulmuş sınıflamalar doğrultusunda sistematik olarak şekillenmesini sağlayan bir araştırma tekniğidir.**⁵⁷

Araştırma çerçevesinde Ankara’da 15-30 Ekim 2022 tarihleri arasında katılımcılarla yüz yüze görüşmeler yapılmıştır. Çalışma kapsamında katılımcılarla yapılacak görüşmeler için Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Kurulu’nun 31. 05. 2022 tarih ve 2022-143 sayılı yazısı ile gerekli “Etik İzni” alınmıştır

2.1. Çalışma Grubu

Çalışma Ankara ilinde yürütülmüştür. Çalışma grubu ise Ankara ili Çankaya ve Yenimahalle ilçelerinde görev yapan 24 Kur'an kursu öğreticisinden oluşmaktadır. Çalışma grubunun oluşturulmasında araştırmamızın “İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursu Öğretim Programı”nı değerlendirme amacı doğrultusunda, geçerli bilgiye ve incelenen konuyu en iyi ifade edebilecek kişilere ulaşabilmek için, öğretmenlerin, “ihtiyaç odaklı Kur'an kursları programı” ve öncesi hakkında tecrübe birikimine sahip olmalarının önemi göz önünde bulundurularak mesleki tecrübeleri fazla olan öğretmenler tercih edilmiştir. Bu nedenle örneklem grubunun oluşturulmasında “amaçlı örnekleme”⁵⁸ yöntemi kullanılmıştır. Çalışma grubunda yer alan öğretmenler ile ilgili bilgiler tablo 3’te yer almaktadır.

Tablo 3: Çalışma Grubu

Katılımcı	Yaş	Öğrenim	Meslekte kıdem
K1	45 ve üzeri	Lisans	21 yıl ve üzeri
K2	45 ve üzeri	Lisansüstü	21 yıl ve üzeri
K3	36-40 arası	Lisans	11-20 Yıl
K4	41-44 arası	Lisans	11-20 yıl
K5	45 ve üzeri	Ön lisans	21 yıl ve üzeri

⁵⁴ Sait Gürbüz - Faruk Şahin, *Sosyal bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 101.

⁵⁵ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021), 66.

⁵⁶ Gürbüz - Şahin, *Sosyal bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, 111.

⁵⁷ Haluk Geray, *Toplumsal Araştırmalarda Nicel ve Nitel Yöntemlere Giriş* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2006), 147.

⁵⁸ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 116.

K6	45 ve üzeri	Lisans	21 yıl ve üzeri
K7	45 ve üzeri	Lisans	21 yıl ve üzeri
K8	36-40 arası	Lisans	11-20 yıl
K9	31-35 arası	Lisans	11-20 yıl
K10	45 ve üzeri	Lisans	21 yıl ve üzeri
K11	45 ve üzeri	Ön lisans	21 yıl ve üzeri
K12	36-40 arası	Lisans	6-10 yıl
K13	31-35 arası	Lisans	6-10 yıl
K14	41 ve üzeri	Lisans	5 yıl ve aşağısı
K15	45 ve üzeri	Lisansüstü	21 yıl ve üzeri
K16	45 ve üzeri	Lisansüstü	21 yıl ve üzeri
K17	45 ve üzeri	Lise	21 yıl ve üzeri
K18	36-40 arası	Lisans	6-10 yıl
K19	41 ve üzeri	Lisans	11-20 yıl
K20	41 ve üzeri	Ön lisans	11-20 yıl
K21	45 ve üzeri	Ön lisans	21 yıl ve üzeri
K22	45 ve üzeri	Lisans	21 yıl ve üzeri
K23	45 ve üzeri	Lisans	21 yıl ve üzeri
K24	45 ve üzeri	Lisans	11-20 yıl

3. Bulgular ve Yorumlar

3.1. Programların Ders Saatleri ve Konuların Yeterliliği Konusundaki Bulgular

2019 yılında yeniden düzenlenerek uygulamaya koyulan ihtiyaç odaklı programda temel program olarak 18 ve 12 saatlik iki seçenek yer almaktadır. 18 saatlik programda 12 saat Kur'an-ı Kerim 6 saat dini bilgiler; 12 saatlik programda ise 8 saat Kur'an-ı Kerim 4 saat dini bilgiler yer almaktadır. 12 saatlik seçeneği kurs yöneticileri, 18 saatlik uygulamayı da yönetici olmayan öğretmenler yürütmektedir. Program uygulama esasları çerçevesinde her iki programın da haftanın beş gününde yer alacak şekilde planlanması gerekmektedir. Bunlara ek olarak da 2'şer saatlik cuma dersleri ile akaid, ilmihal, tefsir, hadis ve siyer kısa süreli programları yer almaktadır. Katılımcılarla yapılan görüşmelerde programların ders saatleri ve dağılımları, içeriklere göre ders saatlerinin yeterli olup olmadığı hakkında görüşlerini belirlemek amacıyla yöneltilen soruya öğretmenler tarafından verilen cevaplar aşağıda yer almaktadır. Alınan cevaplarda genel olarak ortaya çıkan kanaate göre 18 saatlik temel programın ilk başlayanlar için uygun olduğu ama program içeriğinin yoğunluğu nedeniyle bir yıllık sürenin çoğunlukla yeterli olmadığı, içeriğin

daha iyi öğrenilmesi için ikinci yıl da tekrarlanmasının uygun olduğu görüşü ön plana çıkmaktadır. Zaten pratikte de çoğunlukla bu şekilde uygulandığı ifade edilmektedir. Bazı öğretmenler tarafından da ikinci yıl devam edenler için 12 saatlik temel programın önerilmekte olduğu görülmektedir. Program içeriğinin yeterli bir şekilde öğrenilememesinde sürenin yanı sıra öğrencilerden kaynaklanan hususlar da söz konusudur. Çünkü genel itibarıyla bakıldığında programların örgün eğitim programı tarzında hazırlandığı, uygulamanın ise yaygın eğitim olduğu, hedef kitlenin çoğunlukla yetişkin ve kurs dışında başta aile sorumluluğu olma üzere pek çok sorumlulukları olan bireylerden oluştuğu görülmektedir. Öğrencilerin bu sorumlulukları da başta kurslara düzenli devam etmeyi etkilediği gibi, bu öğrencilerin kursa devam ettikleri süre dışında örgün eğitim öğrencileri gibi ev ödevi yapma ve evde ders çalışma ve tekrar yapma şans ve imkanlarının olmayışıdır. Bu durum doğal olarak öğrenmeyi etkilemekte, öğrenciler arasında öğrenme hızları konusunda farklılıklar olduğu gibi, farklı günlerde devamsızlık nedeniyle konu bazlı öğrenmeler ve öğrenme farklılıkları ortaya çıkmaktadır. Bütün bunlar kursların daha verimli olması, daha iyi düzeyde öğrenme gerçekleşmesi için aynı programların birkaç yıl tekrarının yararlı olduğu görüşünü desteklemektedir. Konuyla ilgili katılımcıların görüşlerinden bazıları şöyledir:

K11. Bizim öğrencilerimizin en temel hedefi Kuran-ı Kerim'i güzel bir şekilde okuyabilmek. Bunu da ancak temel programlarla verebiliyoruz. 18 saat temel program öğrenciler için oldukça yeterli. Takviye etmek, öğrenciyi zenginleştirmek amaçlı 2'şer saatlik ek programlar da var. Fakat 2 saatlik ek programlar program yeterli olmuyor ve öğrencilerimiz ek programlara çok fazla rağbet göstermiyorlar. Önceki uygulamalarda ek programların süresi 6 saat idi ve daha iyi sonuçlar alınıyordu. Üstelik bu ek programlar temel programdan bağımsız olduğundan sadece 2 saatlik süre için kursa gelmek öğrencilere pek cazip gelmiyor. Onlar kursa geldiklerinde kursta daha uzun süre kalmak istiyorlar.

K21. 18 saatlik temel programa yeni kaydolananların yanı sıra daha önceden kurslara gelmiş olan öğrencilerimiz önceki bilgilerini pekiştirmek amaçlı geliyorlar. 18 saatlik programla 12 saatlik program arasında fark yok. Aynı içerik biri 18 saatte diğeri 12 saatte yayılmış bir uygulama. Benim düşünceme göre bu temel aslında 18 saatlik programı olmalı ve hem Kur'an okuma hem din temel dini bilgiler verilmeli. Sonraki yıllarda tekrar etmek isteyenlere 12 saatlik daha biraz daha yoğunlaştırılmış farklı bir program uygulanmalı diye düşünüyorum.

K23. Önceki uygulanan klasik programlardan sonra bu ihtiyaç odaklı programının ilk şekli gerçekten ihtiyaçlarımızı karşılar durumdaydı. Bu program uzun bir süre uygulandıktan sonra tekrar gözden geçirildi ve yeni değişiklikler yapıldı. Fakat benim kanaatime göre yani şu andaki uygulanan sistem yeterli değil ve ihtiyacı karşılamıyor. Bu yüzden ben kendi inisiyatifimle programa ekleme çıkarmalar yaparak öğrencilerimizin ihtiyaçlarını karşılayacak hale getiriyorum. 18 ve 12 saatlik temel programlar beş güne yayılmak zorunda. Ben 12 saatlik temel programımı beş güne göre programlıyorum. Ama öğrencilerimin talepleri doğrultusunda üç günde bitiriyorum. Geri kalan iki günde yine kurstayım. O günlerde de eski öğrencilerimden gelmek isteyenlere Kur'an-ı Kerim'i daha iyi okuma dersleri ve temel dini bilgilerle ilgili daha ileri öğrenme düzeyleri dersler yapıyorum.

Programın süre veya içerik olarak yeterli olup olmamasında uygulamayı yapan öğretmenlerin de etkili olabileceği görüşünü savunan K5 şöyle demektedir: Önceki yıllarda öğrencilerin Kur'an kurslarına devam etme imkanları kısıtlıydı. Yani bir yıl iki yıl devam eden

daha sonra devam edemiyordu. Fakat şu anda bu kısıtlamalar kaldırıldığı için içeriğin yetişmesi yetişmemesi gibi bir şey söz konusu değil bir yılda alamıyorsa ikinci üçüncü yıllarda tamamlayabiliyor. Aslında sistem ve öğretim programı ne olursa olsun bunların tamamı öğreticinin elinde yani ustanın elinde şekillenir. Bize bir program veriliyor. Bu programın bir içeriği var ama biz bu programı hedef kitlemizin ihtiyaçları doğrultusunda zaten zenginleştirip verebiliyoruz.

K17. Programın niteliği ve en önemli yönü bence esnek çerçeve program olması. Benim uyguladığım ve benim öğrencilerim açısından baktığımda 18 saatlik temel program öğrenciler için yeterli geliyor. Ayrıca 2 saatte cuma dersi koyuyorum. Bu da öğrencilerin oldukça ilgisini çekiyor ve yeterli görülüyor öğrencilerimiz tarafından. Öğrenci profilimize göre de öğretim programında yer alan konuları programın verdiği esneklik ile kendimiz istediğimiz şekilde işleyebiliyoruz. Öğrencilerimizin ihtiyacına göre içeriği kazandırma konusunda 18 saatlik program yeterli oluyor. Daha fazla da kalmak istemiyor zaten öğrenciler de.

K3. Yönetmelik gereği temel programı haftanın 5 gününe yaymak zorundayız. Bu nedenle öğrencilerle sosyal faaliyet vs. türü çalışmaların yapılması için boş zaman kalmıyor. Üstelik öğrencilerin beş gün peş peşe kursa gelmelerini her zaman sağlayamıyoruz.

K1. Bana göre ek programlar için 2 saatlik süre yeterli değil. Çünkü ek programların içeriği çok yoğun. Tefsir veya hadis ek programlarının içeriğinin öğrenciler tarafından hazmedilebilmesi için en az 3 hatta 4 saat olmalı.

Ek programlarla ilgili olarak 2 saatlik sürenin yeterli olmadığı yönündeki düşüncenin cuma dersleri için de geçerli olduğu görülmektedir. Bu konuda **K22:** Cuma dersleri için programda iki saat süre belirlenmiş biz genelde 4 saat yapıyoruz. Hanımların isteği bu yönde. Çünkü 2 saatlik bir ders için hanımlar kursa gelmek istemiyorlar. Diğer yandan ek programda o kadar yoğun içerik var ki yani böyle 2 saat içerisinde içeriği yetiştirmek mümkün değil. Süre en az 4 saate çıkarılmalı.

Bulgular değerlendirildiğine temel programların yeterli olup olmadığı konusunda üç farklı bakış açısının olduğu görülmektedir. Bunlar:

-Programın içeriğinin çok yoğun olması nedeniyle bir kayıt döneminde haftalık 18 saatlik sürenin yeterli olmadığı,

-Temel programda yer alan içeriğin kazandırılmasında ve programın uygulamasında esas rolün öğreticide olduğu,

-Programın karakter itibarı ile esnek çerçeve program olduğu ve öğreticilere programı uygulamada hedef kitleye göre uygulama inisiyatifi verdiği,

Bu farklı görüşler programın ve uygulamanın öğreticiler tarafından farklı yorumlandığı anlamına geldiğini söylemek mümkündür.

Ek programlarla ilgili olarak ise genel kanaat tefsir, hadis gibi derslerle ilgili ek programların ders saati sayısının yetersiz olduğu yönündedir.

3.2. Uygulamada Programın Amaçlarına Ulaşabilme Düzeyi İle İlgili Bulgular

İhtiyaç odaklı Kur'an kursu öğretim programının ulaşmayı hedeflediği amaçlarını öğrencilere hatasız ve düzgün Kur'an okuyabilme, ibadet alışkanlığı kazanma, ibadetleri güzel ahlaka vesile kılmak, öğrenilen dini bilgilerle dini sorunlarına çözüm bulabilme, Hz. Peygamber'in hayatından günümüze yönelik çıkarımlarda bulunma, Kur'an'dan hayatımıza ilişkin düsturlar çıkarabilme, hayatımıza örnek olarak uygulayabilme vb. şeklinde örneklendirmek mümkündür. Bu hususlarda uygulamada ne düzeyde başarılı olunduğu konusunda katılımcılarla yapılan görüşmelerde; düzgün Kur'an okuma, Kur'an'ı anlamaya çalışma, ibadet alışkanlığı ve bu alışkanlığın yaşantıya olumlu etkileri, öğrenilen bilgilerin davranışa etkileri sonucu aile ilişkilerinde olumlu gelişmeler, hurafelerden arınma, doğru dini bilgiye ulaşma gayreti gibi konularda olumlu gelişmeler olduğu dile getirilmektedir. Konu hakkında öğretmenlerin görüşlerine aşağıda yer verilmektedir.

K1. Kur'an kurslarımızın ve öğretim programlarımızın öğrencilerimizin hayatında olumlu değişikliklere vesile olduğunu gözlemliyoruz. Bir öğrencimiz şöyle diyor: “Ben Kur'an kursuna başladıktan sonra ibadetlerime daha fazla dikkat ediyorum. Bu sayede yaşantıma daha fazla çeki düzen verip, özen göstermeye başladım. Dolayısıyla aile hayatımda da belli noktalarda düzeltilmeler olduğunu hissettim”.

K3. Bir öğrencimiz de: “Kur'an kursu sayesinde dinin, insanlara zorluk çıkarmak için değil insanların hayatlarını kolaylaştırmak için gönderilmiş olduğunu bilincine vardım” dediğini belirtiyor.

K2. Bir öğrencimizde şunu söylüyor “Hocam biz şu ana kadar hep korkutulduk, Allah yakar, din ceza verir diye. Ama Kur'an kursuna geldiğimiz zaman rahmeti ve cenneti, İslam'ın bir rahmet dini olduğunu öğrendik. Hz. Peygamberin “Kolaylaştırın zorlaştırmayın müjdeleyin nefret ettirmeyin, ürkütmeyin, korkutmayın hadisini öğrendik.”

K19. Çevremizde uç noktalarda olan bazı dini gruplarda Kur'an'da ve hadislerde olmayan zorlayıcı, insanlara baskı yapan uygulamalar mesela akşam yatarken başını örtmeden uyursan melekler yanına gelmez vesaire gibi dinde yeri olmayan birtakım hurafeler zorlamalar duyuyorlar insanlar. Bu insanlar Kur'an kurslarında verilen eğitimi gördüklerinde İslam'ın gerçekten yaşanılır bir din olduğunun Kur'an'ın bir hayat kitabı olduğunun farkına varıyorlar.

K12. Benim öğretici olduğum kursta emekli öğretmen bir öğrencimiz kursa devam ettikten belli bir süre sonra kursla ilgili, Kur'an kursuna gelme kararının hayatında verdiği en önemli kararlardan biri olduğunu söylemişti. Sebebini sordüğümüzde: kendisinin şimdiye kadar din hakkında bildiklerinin kulaktan dolma bilgiler olduğunu ama kursta bunları doğrusunu öğrenme imkanı bulduğunu, dinimiz ve Müslümanlar hakkında yanlış bilgidan kaynaklanan önyargılarından kurtulduğunu ifade etmişti.

K4. Öğrencilerimizden aldığımız geri dönüşlere ve gözlemlerimize göre anlıyoruz ki Kur'an kursunda alınan eğitim insanların hayatlarına yansıyor ve hayatlarını önemli ölçüde etkiliyor. Burada vakit geçirdiklerinde huzur duyduklarını söylüyorlar, ibadetlerini daha bilinçli yaptıklarını, daha güzel Kur'an okuma öğrendikleri için namaz kılarken bir Fatiha'yı okurken şimdi daha doğru okuduğunu, hatta bazen anlamları da düşündüklerini söylüyor insanlar. Sonra öğrendikleri bilgilerle abdest aldım oldu mu? şöyle yaptım namazım bozuldu mu? benzeri soruların cevaplarını verebiliyorlar. Kur'an kurslarımızda ben kendi kursum için söyleyeyim saygılı bir ortam söz konusu. Burada dedikodu yok, yalan dolan yok. İnsanlar birbirlerine işte

Ayşe Hanım, Fatma Hanım, abla, kardeş diye hitap ediyorlar. Güzel bir atmosfer var. İnsanlar burada ruhen de rahatladıklarını ifade ediyor ve mutlu hissediyorlar. Kurs ortamında geçirdikleri süre onların hayatlarını etkiliyor, buradaki tecrübeleri aile ilişkilerine yansıyor. Eve gittikleri zaman eşiyile iletişimleri değişiyor, çocuklarına karşı yaklaşımları değişiyor. Akraba ilişkilerine bile yansıdığını ifade ediyor insanlar.

K16. Benim tecrübeme göre öncelikle insanlar dini doğru kaynaktan öğrenmek için geliyorlar.

K13. Günümüzde iletişim imkanlarının çoğalması ve sosyal medya aracılığıyla bilgiye ulaşma imkanlarının çoğalması nedeniyle insanlar farklı kaynaklardan beslenebiliyorlar. Bu dini bilgiler öğrenme açısından da geçerli tabii ki. Fakat insanların öğrendikleri bilgileri kendi kendine sorgulamaları da mümkün değil. Benim görev yaptığım kursun yakın çevresinde oturan birkaç tane hanımdan işte (sonradan öğrendiğime göre) kendileri sosyal medyanın etkisiyle “Kur'an bizim temel kitabımız, Kur'an bizim her şeyimize yeter, Kur'an'ın dışında başka bir kaynağımız yok, hadis ve saire falan önemli değil, temel Kur'an'dır” şeklinde bir düşünceye sahip olduklarını, ama bizim kursumuza gelmeye başladıktan sonra bizim derslerimizde Kur'an dersinin yanı sıra dini bilgiler derslerinde “Kur'an-Sünnet bütünlüğü, Kur'an'ın temel referansımız olduğu ama Hz. Peygamberin, Kur'an'ın açıklayıcısı olduğu, Kur'an'ı hayatıyla yaşadığı ve sözleriyle de Kur'an'ı açıkladığı tarzındaki üslubumuz sayesinde kendilerinin gerçek anlamda Kur'an'ın yanı sıra Hz. Peygamber'in uygulamalarının, yaşantısının İslam'ı ve Kur'an'ı anlama konusunda önemli olduğu hususunda bu şekilde bir bakış açısı kazandıklarını ifade etmişlerdi. Yani şunu demek istiyorum bununla yani Kur'an kurslarımız aynı zamanda insanlara ihtiyaç duydukları sağlıklı dini bilgiyi verme konusunda da çok önemli fonksiyon ifa ediyorlar.

K5. Kurslarımızda çok farklı yaş grupları, farklı kültürel özgeçmişleri olan, farklı yaşam tecrübelerine, farklı eğitim düzeylerine sahip insanlar bir arada bulunuyorlar. Burada sadece Kur'an öğrenmiyorlar ve burada sadece bizden bir şey öğrenmiyorlar. Burada birbirlerinden de çok şey öğreniyorlar. Adap, erkan öğreniyorlar, nerede nasıl konuşulur onu öğreniyorlar. İnsanlar birbirlerine tecrübelerini aktarıyorlar.

K10. Yani Ankara'da bazı yerlerde insanlar sadece sosyalleşmek için Kur'an kurslarına geliyorlar.

K22. Mesela bir Fatıha Suresi'nin anlamını öğrendikleri, ibadetlerin gerçek anlamını öğrendikleri zaman Allah ile kul arasındaki ilişkinin ve Allah katında ne kadar değerli olduklarının farkına vardıklarını söylüyor öğrencilerimiz. O zaman ibadetlerini daha bir şevkle yapıyorlar kendilerine değerli hissediyor insanlar. Yani dini bilgiyi öğrendikçe insan kim olduğunun farkına varıyor. Öğrenilen bilgi, ardından bilinçli davranışı getiriyor. Bu da özgüvenlerini artırıyor.

K18. Kur'an'ı okumayı hiç bilmeyen ve yeni öğrenecek olan bir kişi için tabii ki düzgün bir şekilde Kur'an okumayı hedeflemek amacına bir kayıt döneminde ulaşabilmesi zor. Çünkü bir ay boyunca zaten ancak harfleri okumaya geçebiliyor. Mahreçleri düzgün çıkarması, tecvit öğrenmesi vesaire olarak düşündüğümüzde de bir sene içerisinde bir senenin sonunda Kur'an'ı düzgün okuma hedefine ulaşabilmek zor. Onun içinde genelde öğrencilerimiz temel programı bir yıl sonra bir daha tekrar etmek istiyorlar daha fazla pekiştirmek amaçlı.

K21. Bizim burada yürüttüğümüz faaliyet yaygın/yetişkin din eğitimi faaliyeti. Yetişkin eğitiminde yaş grupları homojen değildir. Örgün eğitimde birbirine çok yakın yaş grupları olmasına rağmen aynı sınıftaki öğrencilere verdiğiniz dersten her öğrenciden aynı düzeyde dönütler alamıyorsunuz. Bizim kurslarımızda da hedef kitlemizden verdiğimiz eğitimin karşılığını aynı düzeyde dönütler alabilmemiz mümkün değil. Bu insanların yaşları farklı olduğu gibi eğitimleri farklı, kültürleri, anlayışları, algıları, sosyal yaşantıları, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel düzeyleri farklı. Dolayısıyla bu insanlar için örgün eğitimdeki sınıf düzeyinde kazanım belirleme gibi bir uygulamayı burada bizim standartlaştırmamız biraz zor. Dolayısıyla biz burada bu kadar farklılıkların birlikteliğini uyguladığımız, öğretime konu ettiğimiz bir ortamda genel kazanımlardan ziyade öğrencilerin kapasitelerine göre her öğrencinin kendi düzeyine göre bir kazanım belirlemeye gayret ediyoruz.

Katılımcı görüşleri değerlendirildiğinde temel programı takip eden ve hiç Kur'an okumayı bilmeyen bir kişinin bir dönemlik sürede programın amaçlarına ulaşmasının zor olacağı görüşünün ağırlık kazandığı görülmektedir. Bu daha çok harfleri öğrenme, mahreç, tecvit gibi konuların yerleşmesinin zor olacağı ve bu nedenle temel programın pekiştirme amaçlı tekrar edilmesi önerilmektedir.

Öğrencilerin ibadet hassasiyetlerinde artış, doğru dini bilgiyi doğru yerden öğrenme, öğrendikleri bilgilerle namaz, abdest gibi konularla ilgili problemlerine çözüm bulabildikleri, bunun da onlara bir özgüven verdiği,

Program içeriğinde yer alan dini bilgileri bilişsel düzeyde öğrenmenin yanı sıra kurs ortamında bazı öğrencilerin sosyalleşmesine, birbirleriyle tecrübe paylaşımı, kursun sağladığı samimi atmosfer sayesinde karşılıklı saygı, sevgi ve görgü kuralları öğrenme konularında olumlu kazanımlar gerçekleştiği ifade edilmektedir.

3. 3. Akşamları ya da Hafta Sonlarında Kurs Yapılma İmkanları İle İlgili Bulgular

İhtiyaç odaklı Kur'an kurslarında öğretim faaliyetleri günlük mesai saatleri içerisinde yürütülmektedir. Bu da ancak ev hanımları ya da emekli olan kişilerin kurslardan yararlanacakları anlamına gelmekte ve kamu veya özel sektörde mesaiye bağlı olarak çalışan kişilerin yararlanmaları mümkün olmamaktadır. Ancak bu gibi kişilerin de Kur'an kurslarından yararlanma taleplerinin olduğu gündeme gelmektedir. Bu da taleplerine yerine getirebilmesi için Kur'an kurslarında mesai saatleri dışında ya da hafta sonlarında da programlar düzenlenmesi anlamına gelebilecektir. İhtiyaç odaklı Kur'an kursları öğretim programında söz konusu kişilerin yararlanabilmesini sağlamak amacıyla Kur'an kurslarında mesai saatleri haricinde ya da hafta sonları ek programlar düzenlenmesi imkanına yer verilmektedir. Bunun için bu tür talepleri olan kişilerin ilgili yerlere başvuruda bulunmaları ve programın resmi olarak açılabilmesi için gerekli sayı olan 12 kişiye ulaşmaları halinde akşam saatleri veya hafta sonlarında resmi olarak program başlatılabilmektedir. Ancak bu sayılara her kurs bazında ulaşmak mümkün olmadığı için semt bazında hafta sonu programları için kurslar belirlenmesi ve talepler bu belirlenen kurslara yönlendirilmesi yoluna gidilmektedir. Bu uygulama ile ilgili olarak öğreticilerin görüşleri aşağıda yer almaktadır.

K7. Akşamları mesai saatlerinden sonra kurs talebinde bulunanlar oldu. Biz bunlara kurs programı yaptık. Fakat gerek cami görevlerimiz gerekse cami yöneticileri ve cemaat tarafından tepkiyle karşılandık. "Akşam saatinde kurs mu olur, gidin evinize" şeklinde eleştiriler aldık. Halen hafta sonu kursumuz var, devam ediyoruz ve çok iyi verim alıyoruz. Çoğunlukla sağlık

çalışanı hemşirelerden oluşan bir öğrenci grubumuz var. Cumartesi günleri 9.30-13.00 arası yapıyoruz derslerimizi. Programımızın adı hafta sonu kısa süreli programı. 2 saat Kur'an-ı Kerim ve 2 saat dini bilgiler olmak üzere toplam 4 saatlik program. Oldukça da verimli geçiyor ve devam konusunda da hiçbir sıkıntı yaşamıyoruz.

K1. Kursumuzun yakınlarında resmi kurumlarda çalışanlardan öğle arası saatinde bile gelip ders almak isteyen kişiler oluyor. Bu tür talepler bizim programlarımızla uyuşmuyor. Buna rağmen biz bu insanlara hayır diyebilir miyiz? Ben ancak bu vakitte müsaitim, öğle yemeği yemeyip kursa gelip bir şeyler öğrenmek istiyorum diyen insanlar var. Biz bunlara da çözüm üretmeye çalışıyoruz. Haftada 3 gün 4 gün gelebiliyor bu şekilde. Bir iki sayfa Kur'an okuyor, ezber dinletmek istiyor, bir iki ayetin mealini öğrenmek istiyor, soruları oluyor. Yani bu insanlara hayır demek mümkün değil. Biz de hayır demiyoruz zaten.

K8. Hafta sonu ya da akşamları kurs açılması konusunda bireysel müracaatlar var fakat kurs açılımı için belirli bir sayıyı doldurmak zorunluluğu olduğundan kurslar başlatılmıyor. Ancak hafta sonu ya da akşam kursları ile ilgili bunu her kurs bazında değil de mesela bir semt olarak bir kurs belirlenip, kurslara yapılan başvurular o kurslara yönlendirilebilir. Bu şekilde kurs açmak için sayı zorunluluğu konusu da çözüme kavuşturulmuş olabilir. Bunlar müftülüklerce yapılabiliyor ama sanırım yeterli olmuyor.

K10. Hafta sonu ya da mesai sonrası akşam kursları müftülüklerimizce bu gelen yoğun talepler karşılığında müftülüklerimizce organize ediliyor yani belli kurslarda biz müftülüğümüze yönlendiriyoruz bize yapılan başvuruları bu hafta sonu ya da akşam kursları almak isteyenler müftülüklerin belirledikleri Kur'an kurslarından bu hizmeti alabiliyorlar.

K20. Bu konudaki talepler kursun resmi olarak açılabilmesi için belirli sayıya (12 kişi) ulaşmadığı için her kursta açılmıyor. Semt bazında düşünüldüğünde talepler daha iyi karşılanabilir. Bize hemen her sene bu şekilde bir iki kişi geliyor. Resmi olarak olmasa da bazen gönüllü olarak yapıyoruz. Şu anda da haftada iki gün akşamları ikişer saat ders yaptığımız 4 öğrencim var. Resmi kurumda çalışan çok gayretli ve çalışkan öğrenciler. Benim gibi yapan bildiğim başka arkadaşlarım da var. Tabi ki resmi olarak kurs açılmadığı için bu tamamıyla gönüllü olarak şey yapıyorlar ve ek ders ücreti falan tahakkuk etmiyor.

K22. Bu uygulamanın kuralları ve esasları belli ve şartlar yerine getirildiğine hafta sonu veya akşam kursları açılıyor. Fakat bazen sosyal medyada bazı duyurulara veya otobüs duraklarında falan halka yönelik olarak "İstedığınız Saatte Kur'an Eğitimi" şeklinde afişler yer alıyor. Bunlar bizim kurslarımızla ilgili duyurular. Fakat duyurularda kursların açılma şartlarına yer yerilmediği için bunu duyan kişiler bize geliyor ve örneğin akşam 19.00 da ders almak istediğini belirtiyor. Biz de kendisine kurs açılma şartlarını 12 kişiyi tamamlamaları halinde kurs açılacağını bildiriyoruz. Bazısı anlayış gösteriyor bazısı ise kabul etmek istemiyor. "Böyle bir duyuru gördüm. Şu saatte müsaitim ve sen bana ders vermek zorundasın" şeklinde ifadelerde bulunan oluyor. Biz insanlara kurs açılma şartlarını söylediğimizde sanki biz kurs vermek istemiyormuşuz gibi bir durum ortaya çıkıyor. Bu tip duyuruların biraz daha açıklayıcı olması gerekli.

K17. Bu statüde kurs açabilmek için yeterli öğrenci sayısı olmasa da biz gene böyle bazı münferit başvuruları hafta sonu ya da akşamları değil ama kurs saatlerinin dışında örneğin

öğleden sonraki 16.30- 17.00 gibi saatlerde veya öğle arasında karşılamaya çalışıyoruz. Bu konuda düzenli olmasa da ara sıra gelen öğrencilerimiz var.

K24. Bu konuda tek öğretici olan kurslarda daha fazla sorun yaşıyor. Çünkü öğretici zaten temel program ve en az 1 ek olmak üzere 5 gün kursta olmak zorunda. Bu durumda akşam veya hafta sonu programını açması zaten mümkün olmuyor. Ancak iki ve daha fazla öğreticisi olan kurslarda öğreticilerin yapılacak düzenlemelerle bu tür programları uygulayabilmeleri daha mümkün hale gelebiliyor.

Hafta sonu veya akşamları kurs açılması ile ilgili öğreticilerin görüşlerine; kamu ve özel sektörde mesaiye bağlı çalışan kişilerden hafta sonu veya akşamları kurs talebinde bulunanlar olduğu, ancak bu programların başlatılabilmesi için belirli başvuru sayısına ulaşılmasının gerektiği, ulaşılan yerlerde kursların açıldığı, ulaşılamayan yerlerde de bireysel başvurulara cevap verilebilmenin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Yenimahalle Müftülüğü'nden alınan bilgiye göre yapılan başvuruların değerlendirilmesi sonucu 2021-22 öğretim yılında Yenimahalle Müftülüğü'ne bağlı 5 kursta 8 öğretici, 2022-2023 öğretim yılında da 10 kursta 14 öğretici tarafından hafta sonu ek programı adı altında programlar açıldığı anlaşılmaktadır. Bunların yanı sıra yine kurs yakınlarındaki resmi kurumlarda çalışan kişilerden de öğle arası saatinde ders alma talepleri, bunların da yoğunluğuna öğreticiler tarafından, kurs açmak için gerekli sayı şartı aranmasına gerek duyulmadan olumlu cevap verildiği, bazı öğreticilerin de, öğrencilerden gelen akşam saatlerinde ders taleplerini dahi geri çevirmeyip, gönüllü olarak haftada bir iki akşam 3-4 öğrenciye ders yaptıkları anlaşılmaktadır.

3.4. En Fazla Talep Edilen Programlar Konusundaki Bulgular

İhtiyaç odaklı öğretim programı kapsamında 18 veya 12 saatlik temel program buna ek olarak da 2'şer saatlik cuma dersleri, akaid, ilmihal, tefsir, hadis ve siyer ek programları yer aldığına değinilmişti. Bu programlar arasında öğrenciler tarafından en fazla hangi programların seçildiği ve bu seçimlerde yaş grupları veya farklı değişkenlere göre tercih edilme farklılıkları olup olmadığının tespiti için öğreticilere soru yöneltilmiştir. Verilen cevaplar ışığında en çok tercih edilen programın temel program ve cuma dersleri olduğu, daha sonra da belirgin bir şekilde tefsir programının tercih edildiği anlaşılmaktadır. Bu konuda öğreticilerden bazılarının görüşleri şöyledir:

K24. Öğrenci ilk defa kursa geliyorsa tabii ki onun için en uygunu temel programa devam etmesidir. Çünkü temel programda hem Kur'an hem de temel dini bilgiler dersleri var. İkinci yıl devam eden öğrencilerden de yine temel programı tekrar etmek isteyenler çoğunlukta. Kısacası en fazla talep gören programımız temel program.

K14. Benim görevli olduğum kursta öğrencilerimiz temel eğitimin dışında kısa süreli program olarak en fazla Kur'an'ı anlamayı öğrenmeyi hedefleyen tefsir programını tercih ediyorlar. Yani burada da amaç Kur'an-ı Kerim'den mesela "Elhamdülillahi rabbil alemin" ayetini ele alalım: "Rab" "alem" ve "hamd" kelimelerini zaten biliyorlar. "Allah" lafzı da zaten içinde. Bunları birleştirip "Hamd alemlerin rabbi Allah'a mahsustur" anlamını söylediğimizde anlamını da öğreniyor ve mutlu oluyor insanlar.

K1. 18 saat temel program ve 2 saat cuma programı oldukça ilgi görüyor ve yeterli oluyor. Özellikle cuma programları sürekli devam edemeyenler için çok uygun oluyor ve oldukça talep görüyor.

K3. Örneğin ben kendi kursumda temel program ve cuma programları yapıyorum. Katılanlar, cuma programlarına cuma gününü değerlendirmek amacıyla geliyorlar. Cuma programları iki saat yeterli olduğu görülüyor. İnsanlar cuma gününün özelliğine uygun olarak bu dersi yani dualarla Kur'an okuyarak geçmişlerine bağışlayarak falan değerlendirmek istiyorlar. Bu arada biraz da ilmihal dersleri yapılıyor. Ben öğrencilerimin isteği üzerine cuma dersinin yanı sıra 2 saat ilmihal ek programı yapıyorum.

Bu tercihlerde yaş grupları ve farklı değişkenlere göre bir farklılaşma olup olmadığı ile ilgili olarak da öğrenciler şunları ifade etmektedir:

K12. Benim gördüğüm genellikle yaş 30-35'in üzerinde olanlar daha fazla tefsire merak sarıyorlar. Kur'an-ı Kerim'i anlamayı, mesela namaz kılariken okuduğumuz sure ve duaların, rüku ve secde de yapılan tesbihatin anlamlarını öğrenmeyi ve biraz daha bilinçli ibadet etmeyi istiyorlar.

K6. Benim görüşüme göre de yaşı daha genç olanlar daha çok Kuran'ı düzgün okumayı hedefliyorlar. Bunun için Kur'an ağırlıklı temel programı tercih ediyorlar.

K18 İnsanların tercihleri farklı olabiliyor. Ama benim gözlemlerime göre genellikle 50 yaş üzeri insanlar daha çok Kur'an okumayı ve ilmihal bilgileri öğrenmeyi hedefliyorlar. Hatim okuma, hatim indirme programları gibi programları hedefliyorlar. Yaşları 35-40 yaş civarı yani biraz daha genç olanlar ise daha çok böyle Kur'an-ı Kerim'i anlamayı amaçlıyorlar. Allah bu ayette bizden ne istiyor sorusunu irdelemeyi amaçlıyorlar. Bu anlamda Kur'an'ı anlayarak okuma, anlayarak inanmayı amaçlıyorlar diyebiliriz. Buna göre ibadetlerini de bilinçli yapmak istiyorlar.

K23. Bana göre de öğreticinin konumu ve derse hakimiyeti, öğrencilere yaklaşımı çok önemli. Ek programların hepsi de çok önemli ve her biri de insan hayatına önemli dokunuşlar yapılmaya elverişli. Örneğin ben Hz. Peygamberin "Rahmet peygamberliği" vasfını çok önemsiyorum ve öğrencilerime örneklerle bunu vurguladığımda öğrencilerim siyer dersi talebi olmuştu. Yani Hz. Peygamber sosyal olaylar karşısında, insanlar arası ilişkilerde insanlarla nasıl iletişim kuruyordu? Hz Peygamberin örnek yaşantısı neydi? Bunları sosyal hayatta yansıyan yönleriyle öğrenmek istiyorlar insanlar ve bunlarla ilgili hadisleri irdelemek istiyorlar.

K11. Ben temel eğitimin yanı sıra sadece cuma dersi yapıyorum. Diğer ek derslerden ek programlardan açmıyorum çünkü talep olmuyor. Cuma dersi ile ilgili içerik ve müfredat önerileri var ama biz genellikle kendimiz dolduruyoruz programın işleyişini. Bu kursumuzda biz iki öğretici cuma günleri sınıfta biri tefsir diğeri de cuma dersi olmak üzere iki kısa süreli program olarak yürütüyoruz. Genelde derslerimizde Kur'an-ı Kerim'in mesela Fetih Suresi, Yasin Suresi gibi surelerin mealini veriyoruz, insanlarımız merak ediyorlar, onun üzerinde analizler yapıyoruz.

K19. Benim gözlemlerim de öğrencilerimizin tefsire daha fazla yöneldikleri yönünde. Özellikle eski öğrenciler buna daha fazla rağbet gösteriyorlar okudukları yerin anlamını öğrenme konusunda bir meraklıları ve çabaları var. Yaşlara göre gruplayacak olursak 40-50 yaş civarında olanlar Kur'an'ın anlamını öğrenmeye meraklılar. O yüzden tefsire yöneliyorlar. Fakat yine gözlemlerimize göre 60 yaş üzeri kesim onlar anlamından ziyade Kur'an'ı sevabına okumayı, hatim indirmeyi önceliyorlar.

K4. Benim öğrenci grubumda da öğrencilerin çoğu tefsir dersini istiyorlar. Çünkü Kur'an'ın mesajını anlamamanın bu mesajı bugüne nasıl uyarlayabilmemizin en iyi yolunun tefsir okumak olacağını söylüyorlar.

K20. 40 yaş civarı gençlerimiz daha ziyade ibadetler konusunda oldukça hassaslar yani ibadetlerimiz düzgün yapıyor muyuz bunları sürekli sorguluyorlar ve doğruyu bulma çabaları var.

Veriler değerlendirildiğinde en çok tercih edilen programın temel eğitim programı olduğu görülmektedir. Her öğreticinin yönetmelik gereği zaten bir temel program açması esas olması nedeniyle temel program en çok tercih edilen program olması doğaldır. Hem Kur'an-ı Kerim hem de dini bilgiler içermesi nedeniyle en kapsamlı ve önerilen program da zaten temel programdır. Bunun dışında kısa süreli program olarak cuma derslerinin en çok tercih edilen program olduğu görülmektedir. Öğreticilerin görüşlerine göre; cuma gününün özelliği ve insanların cuma günü ve vaktini hayırlı ve feyizli bir şekilde değerlendirmek amacıyla amacını güdüyor olması cuma derslerinin en fazla tercih edilmesini açıklamada önemlidir. Kısa süreli programlardan ikinci olarak en çok tercih edilen program ise tefsir programının da öğrencilerin Kur'an-ı Kerim'i daha iyi anlayabilmek, içerdiği mesajları içselleştirebilmek amacıyla tercih edildiği söylenebilir.

3.5. Programının Uygulanmasında Karşılaşılan Sorunlara İlişkin Bulgular

İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programı 2010 yılında pilot uygulama, 2012 de tüm Türkiye genelinde uygulanmaya başlandı. Programın yürütülmesinde yapılan inceleme ve denetimler sonucu gerek görülen düzenlemelerle birtakım değişiklikler yapılarak 2019 yılında yeni haliyle tekrar uygulamaya başlandı. Ancak programın yeni haliyle de uygulamada birtakım sorunlar yaşandığı görülmektedir. Bunları özetle; kurslara kayıt ve ders açma sürelerinin kısalığı, ek ders programlarının ders saatlerinin azaltılması, programın bölgesel farklılıklar nedeniyle, öğrenci özelliklerinin farklılığı vb. nedenlerden dolayı uygulamada sorunlar yaşanması, programlar arası entegre kayıt konusunda var olan kısıtlamalar, (Aynı öğrencinin hem temel hem de ek programa kayıt yapılamaması gibi) bu gibi durumlar nedeniyle öğrenci sıkıntısı yaşanması olarak kısaca özetlemek mümkündür. Bu sorunlar hakkında öğreticilerin görüşlerini öğrenmek amacıyla yapılan görüşmede yöneltilen soruya öğretmenler tarafından verilen cevaplardan örnekler aşağıda yer almaktadır.

K9. İhtiyaç odaklı Kur'an kursları bir yetişkin eğitimi ve hedef kitlemiz genelde yetişkin bayanlar. Bunların emekli olanları, çocuklarını büyütmiş olanlar olduğu gibi okul çağında çocukları olanlar da var. Ama çoğunluğu aile sorumlulukları devam eden insanlar. Yani kursa devam etmenin yanı sıra bir takım başka sorumlulukları da var öğrencilerin. Bu farklı sorumluluklar insanların kurslara devamlarını da etkiliyor haliyle. Öğrencilerimizi örgün eğitim gibi devamlı gelmeye mecbur tutamıyoruz. Kayıtlı 20 öğrencimiz varsa bir gün bakıyoruz tamamı gelmiş, bir başka gün ise 5 kişiyle ders yapıyoruz. Böyle bir durumda denetim görevlileri geldiğinde zor durumda kalıyoruz. Denetim elemanları olumsuz tavırlar sergileyebiliyorlar.

K18. Önceki uygulamalarda kurs kayıtları eylül de başlayıp ekim sonuna kadar yapılabilir ve dersler de mayıs sonunda bitirilirdi. Çünkü öğrenciler ekim sonuna kadar ancak toplanıyor ve mayıs ortalarından itibaren de azalıyor. Yeni uygulamalarda ders kayıt, kurs başlangıç ve bitiş süreleri ilkokullarla endekslendi. Kayıtlar ilkokulların ilk haftasında yapılıp sınıf açma işlemlerinin bitirilmesi isteniyor. Ama o günlerde de insanlar genellikle kendi çocuklarının okul telaşları ile meşgul oluyorlar. Bunun yanı sıra hanımların kış hazırlıkları var

yani evlerini düzene sokmak istiyorlar, yazdan kışa bir geçiş söz konusu. Kış hazırlıkları, yiyecek vesaire falan filan depolama çabaları olduğu için biz kayıt yapacak öğrenci bulmakta zorlanıyoruz.

K16. Kayıt ve ders açma işlemlerinin erken tamamlanması nedeniyle öğrenci bulmakta zorlandığımız için genellikle sınıf açabilmek için eski öğrencilerimizi kaydediyoruz sonra eski öğrencilerine gelme de biz sonradan yeni gelenleri o eski öğrencilerimiz gibi gösterip sınıfta onlarla ders yapıyoruz. Yani kayıtlar çoğunlukla eski öğrenciler üzerinden yürütülüyor. Fakat bir yıl gelen öğrenciyi ertesi yıl kaydetme imkanı olmasa kursların pek çoğu kapatılacak durumda.

K15. Programın geneline bakıldığında hem temel hem de ek programlar var. Fakat temel programı haftada 5 güne yayma zorunluluğu var ve bu ek programların açılmasını engelliyor. Hafta 4 gün 4'er saat, 5. gün 2 saat. Ek programlara gelmek isteyen kişiler için program sadece cuma günleri müsait oluyor. O gün de cuma dersi programı oluyor. Başka da seçenek kalmıyor.

K11. Temel programa kayıtlı öğrencileri ek programa da kaydedip ders yapılamıyor olması da ayrı bir problem bence. Diyelim ki temel programa kayıtlı 15 öğrenci var. Bunları ek programa kaydedemiyoruz. Kısa süreli program açmak bunların dışında belli bir öğrenci sayısına ulaşmak gerekiyor. Kısa süreli program olarak açılması en kolay cuma dersleri oluyor. Cuma hassasiyetiyle insanlar "hatim okuyalım, Yasin okuyalım, dua edelim, geçmişlerimize başışlayalım" gibi düşüncelerle cuma derslerine geliyorlar. Ama diğer ek programlar çoğunlukla öğrenci bulunamadığı için açılmıyor.

K2. 2019 öncesi uygulamada hem temel hem ek programlar birlikte yürütülüyor ve aynı kişiler kayıt yapılabiliyordu. Şimdi de en azından 12 saatlik temel program ile bir veya iki ek programın entegre edilip birlikte verilmesi yararlı olur. Öğrencilerden bu yönde talepler geliyor.

K8. İhtiyaç odaklı ve yetişkin eğitimi dendiği zaman yani öğrencinin ihtiyacı dikkate alınarak programlamalar yapılması gerektiğini anlıyoruz. Bizim öğrencilerimizden önemli bir kısmı okulda çocuğu olan anneler. Çocuğunu okula bırakıp 9:00 veya 9.30 gibi kursa gelip, okuldan almak için de 11.30 11.45 gibi kurstan ayrılmak istiyor. Ama idaremiz kursların başlangıç ve bitiş sürelerini örneğin 8.30-13.00 olarak belirliyor. Biz bunu uygulamaya uğraşırsak öğrenci bulamıyoruz. Çünkü insanların önemli bir kısmı kursun standartlarına değil, kurs kendi standartlarına uyarsa gelebiliyor. İşte bu öğrenci ihtiyacını müsaitliğini ne düzeyde dikkate alırsanız o düzeyde öğrenci bulabiliyorsunuz

K24. Benim öğrencilerim arasında okuma alışkanlığı olan insanlar çok sayıda. Yani ilgilerini çeken konuları çok farklı kaynaklardan okumayı düşünen insanlar. Kur'an'la da ilgileniyor ve bilgilenmek istiyorlar. Ben de onların talebi doğrultusunda temel programın yanı sıra tefsir ek programı başlattım ve yürütüyorum. Öğrencilerim derse hazırlanıp gelmek istiyorlar ve sonraki derste hangi konuyu işleyeceğimizi paylaşıyoruz ve hazırlıklı geliyorlar derse. Benim de ders öncesi ciddi hazırlık yapmam gerekiyor onların karşısına çıkmak için. Güzel soruları oluyor. Çok güzel ders oluyor ama böyle olunca hazırlanmak çok vakit alıyor ve ancak bir tane ders açabiliyorum. Hadis dersi talebi de var ama yetiştiremiyorum. Ayrıca yine öğrencilerimizin talebi üzerine müftülüğümüzden izin alarak yaşayan dünya dinleri diye bir ek ders açtık. Bu tamamen ihtisas gerektiren bir konu. Ama benim öğrencilerim bunları merak ettikleri için Ankara müftülüğünden konu hakkında bir arkadaşımızı davet ettik. Bu dersi o arkadaşımızı aracılığıyla veriyoruz.

K6. Öğretim programı veya ders kitaplarının yanı sıra bu dersi okutacak olan öğreticilerin hizmet içi eğitime alınması gerekli diye düşünüyorum. Çünkü yeni programda tefsir, hadis gibi dersler ihtisas gerektiren konular. Bu derslerle ilgili bir usul eğitimi verilmesinin, bu derslerde neler öne çıkarılmalı, ayet ya da hadisler yorumlanırken neler dikkate alınmalı bu konularda öğreticiler bilgilendirmeli.

Bir başka sorun da Kur'an kursu faaliyetlerini yürütüldüğü mekanlar. Müstakil binaya sahip kurslarla ilgili de sorunlar olmakla birlikte genelde cami bünyelerinde olan kurs mekanları ile ilgili bir hayli şikayetler söz konusu olduğu görülüyor. Bu konuda **K21.** şöyle demektedir: Şehirlerde yeni ve büyük camiler yapılıyor. Bunların bir bölümü de Kur'an kursuna ayrılıyor. Fakat camilerde ibadet için sağlanan imkanların çok altında olan alanlar Kur'an kurslarına tahsis ediliyor. Benim görevli olduğum Kur'an kursu da buna örnek. Caminin en alt katında en rutubetli bölgesi Kur'an kursu olarak tahsil edilmiş, her sene inşaat faaliyeti yapıyoruz ve sıhhi şartlardan çok uzak bir eğitim yapıyoruz. Diğer yandan her camide Kur'an kursu olmak zorunda mı? Her camide adeta zorunlu tutulduğu zaman bütün camilerin bodrumları tahsis ediliyor. Ama bunun yerine mesela daha güzel binalar olsun bir mahallede bir tane olsun doğru düzgün bina olsun 8 tane 10 tane öğretici orada görev yapsın öğrenciler düzeylerine göre seviyelerine göre gruplara dağıtılsın öğrenme seviyelerine göre rahat olsun yani böyle planlamaların yapılmasını da arzu ediyoruz.

K23. Ben de öğrencilerim tarafından problem olarak görülen bir hususu aktarmak istiyorum. Konu temel programın haftanın 5 gününe yayılmak zorunda olması. Benim görev yaptığım semt ekonomik düzey ve kültür düzeyi çok yüksek, alım gücü yüksek insanların yaşadığı yer. Bu insanların sosyal yaşantıları da çok fazla. Ama bu kadar çeşitli farklı yaşantılar içerisinde bu insanlar dini eğitimi de almak istiyorlar. Ama diyor insanlar ben haftanın 5 günü Kur'an kursuna gelemem. İşte ben spora da gitmek istiyorum, çeşitli cemiyet faaliyetlerim de var, onları da ihmal etmek istemiyorum. Dolayısıyla bu tip insanları 5 gün boyunca kursa getirmek zor. Bu gibi durumlar için 12 saatlik temel programı kendi inisiyatifimle haftanın üç gününe topluyorum. Geriye kalan iki günde de kısa süreli program açıyoruz.

K7. Programlarla ilgili bir başka sıkıntı da şu: Başkanlık bir program hazırlıyor ve bu programın Türkiye genelinde, her bölgede uygulanmasını istiyor. Programın alternatifleri yok. Var gibi görünüyor ama uygulamada yok. Ankara'nın içerisinde bile çok farklı bölgeler var. Türkiye bazında düşünecek olursak, bütün ülke çapında uygulamak istediğinizde, yani tek tek bir program her yere uyum sağlamıyor. Bu yüzden biraz daha esnek ve alternatifli olması gerek bu programların. Bu nedenle ben hem temel programın hem ek programları bu uygulamadaki güçlükler dikkate alınarak yeniden tanımlama, ders saatleri ve de içeriğin doldurulması açısından yeniden gözden geçirilmesinin gerekli olduğunu düşünüyorum.

K13. Elimizde takip etmemiz gereken bir program var. Ama buna uymak her zaman mümkün olmuyor. Bazen öğrencilerin sorularını cevaplandırmak bile ders gibi oluyor. Tabi ki o durumda da program sarkıyor. Ama bir yanda da biz yaptığımız dersi günlük olarak programa uygun bir şekilde deftere işleme zorundayız. Bu durumda çoğunlukla öğrencinin ihtiyacına göre ders yapıyoruz. Ama yönetmeliğin istediği şekilde de defterleri dolduruyoruz.

K3. Programlar içeriği itibarıyla çok dolu. Zaten yetiştirilememesi bir ayrı. Ama diğer yönüyle de adeta bir bilgi depolama programı gibi oluyor. Tamamen bilişsel düzeyde bir öğrenme

söz konusu oluyor. Ama bunların duyuşsal alana aktarılması, davranışa dönüştürülmesi konusunda pratikler yapmaya çok fazla zamanımız kalmıyor.

K15. Burada bir sorun da ders program çizelgesi. Diyelim ki 4 saat ders yapıyorsunuz. Program diyor ki 45 dakika ders 15 dakika teneffüs. İlk ve orta dereceli okullardaki uygulamanın burada da uygulanması isteniyor. Oysa bunlar yetişkin insanlar. Çocuklar teneffüste dışarı çıkmak için can atıyor. Ama yetişkinlere bizim öğrencilerimize teneffüs versen de kimse teneffüse çıkmıyor. Zaten çoğu kursta teneffüs alanı yok. O da zaten ayrı bir konu. Biz genellikle dört ders arasında 3 teneffüs yerine iki blok ders yapıp arada bir tane uzun teneffüs uygulaması yapıyoruz.

K8. Bence en önemli husus ders kitaplarının öğretim programına uyumlu ama öğrenci profili ile uyumlu olmaması. Çünkü namaz anlatılıyor o namaz anlatılacak namazı yeterince anlatacak kitabımız yok elimizde. Biz farklı kaynaklardan yararlanarak anlatıyoruz ama esas olarak bu öğrencileri için problem teşkil ediyor. Bunlar yapılandırmacı öğrenme yaklaşımına göre düzenlenmiş hususlar denilebilir. Ama bizim öğrencilerimiz yapılandırmacı öğrenimle ilkokul, ortaokulu okumamışlar, her şeyi hazır olarak almaya alışmışlar. Yani biz de öğrencilere her şeyi hazır veriyoruz. Bundan daha önceki programlarda okutulan temel dini bilgiler kitapları daha detaylıydı daha teferruatlıydı öğrenci ve öğretmenler o kitap sayesinde başka herhangi bir yardımcı kaynak vesaire bakmak zorunda kalmıyorlardı, en önemlisi öğrencileri o kitabı alıp evlerine götürdüklerinde başucu kitabı olarak da kullanabiliyorlardı. Yani herhangi bir problemleri bir soruları olduğunda o kitaba bakarak sorularına cevap bulabiliyorlardı.

K22. Ders kitapları akademik düzey gözetilerek hazırlanmış. Anlatım dili yani daha basit daha anlaşılır olmalı. Çünkü bizim bazı öğrencilerimiz yörelere göre sosyo-kültürel açılardan çok farklı düzeylerden öğrencilerimiz var. Birçok yerde bu kitapların dili anlaşılır olmaktan uzak bulunuyor.

Görüşmelere katılan öğretmenlerin sorunlarla ilgili dile getirdikleri hususları kayıt alma ders açma süreleri, öğretim programının tüm haftaya yayılması, günlük ders başlangıç ve bitiş saatleri, kurs mekanları ile ilgili sorunlar ve ders kitaplarının yetersizliği şeklinde somutlaştırmak mümkündür.

Bunlar arasında en fazla dikkat çeken noktanın öğrenci bulmaktaki zorluklara yol açan kayıt alma ders açma süreleri olduğu görülmektedir. Bu sürenin okulların açılış dönemine yakın ve süre olarak kısa tutulması olduğu ifade edilmektedir. Diğer yandan temel programa kayıt yaptıran bir öğrencinin aynı zamanda bir ek programa kaydının yapılamaması da ek programlara öğrenci bulmayı güçleştirmektedir.

Öğreticilerin pek çoğunun paylaştığı ve dile getirilen bir başka husus ise kurs olarak kullanılan ortamlarla ilgili hususlardır. Kurs yapılan mekanların ve özellikle cami müstemilatlarındaki kursların gerek alan ve gerekse konfor açısından asgari şartları bile taşımaktan uzak olduğu, sıhhi şartlar açısından da yeterli görülmediği ifade edilmektedir.

Kurslarda uygulanan tek tip programın bölgesel farklılıklar göz önüne alındığında yetersiz kaldığı esnek çerçeve program anlayışını yeterince anlayamadığı, ders kitaplarının anlatım olarak akademik düzeyde kaldığı ve öğrenciler tarafından çok fazla tercih edilmediği anlaşılmaktadır.

Sonuç ve Tartışma

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın önemli bir yaygın eğitim kurumu Kur'an kurslarıdır. Kur'an'ı yüzünden okumayı, hafızlık yaptırmayı ve ibadetler için gerekli sure, ayet ve duaları ezberletmenin yanı sıra Kur'an'ın insanlar tarafından anlaşılmasını, aynı zamanda dinimizin inanç, ibadet ve ahlak esasları, Hz. Peygamber'in hayatı ve örnek ahlakı ile ilgili bilgiler vermek gibi oldukça geniş bir çerçevede hizmet yürütmektedir. Çalışmamızda Kur'an kurslarında on yılı aşkın bir süredir yürütülmekte olan ve mümkün olan en geniş kitlelere ulaşmayı amaçlayan hizmet çeşitliliği ve ihtiyaç odaklı öğretim programını öğreticilerin görüşleri doğrultusunda değerlendirmeyi amaçladığımız bu çalışmamızda ulaştığımız sonuçları şöyle sıralamamız mümkündür:

Programların içerik ve ders saatleri açısından yeterli olup olmadığı konusunda, öğreticilerin önemli bir kısmı içerik yönünden programın çok kapsamlı olmakla birlikte, hedef kitlenin ihtiyacını karşılama açısından yeterli olduğu görüşündedirler. Ders saatleri açısından ise bazı öğreticiler programın içeriğinin çok dolu olduğunu ve ders saatlerinin bu içeriği aktarmak için yeterli olmadığını ifade ederken, öğreticilerin önemli bir kısmı programın karakteri itibarıyla esnek çerçeve program olduğunu, öğreticilere programı hedef kitleye göre uygulama inisiyatifi verildiğini, dolayısıyla programın uygulanmasında öğreticilere önemli görev düştüğünü belirtmektedirler. Bu bağlamda bazı öğreticilerin temel veya ek programı hedef kitlenin ihtiyacı doğrultusunda planlayarak ekleme ve çıkarmalar yaptığı görülmektedir. Ek derslerin de içerik açısından oldukça dolu ve yeterli olduğu ancak ek dersler verilen 2 saatlik sürenin yeterli olmadığı görüşü katılımcıların çoğunluğu tarafından paylaşılmaktadır. Bununla birlikte özellikle temel programın bütün bir haftayı kapsamaması nedeniyle kurslarda öğrencilere sosyal faaliyet vs. türü çalışmaların yapılmasına vakit kalmadığı; bunun yanı sıra aynı programın yürütüldüğü sınıfı öğrenci özelliklerine göre gruplamalar yaparak farklı günlerde ders yapılma imkanı olmayışı nedeniyle eleştirilmektedir. Çalışmamızda ulaşılan sonuçlar Zengin⁵⁹ tarafından yapılan çalışmada ulaşılan "İhtiyaç odaklı öğretim programı içeriğinin özellikle ilk ve orta yetişkinlik dönemindeki öğrenciler için yeterli gelmediği, temel öğretim programının uygulanmasında daha esnek hareket edilmesi, öğrencilere çeşitli sosyal etkinlikler düzenlenebilmesi, yaş seviyelerine göre farklı sınıflar açılabilmesi taleplerinin olduğu" şeklindeki sonuçlarla örtüşmektedir.

Programın amaçlarına ulaşma düzeyleri ile ilgili olarak: öğrencilerin bir dönemde olmasa da birkaç dönemde belirli ölçüde Kur'an-ı Kerim'i hatasız okuma becerisini kazanabildikleri, bunun yanı sıra ibadetlere hassasiyet, doğru bilgiyi arama ve öğrenme, öğrenilen temel bilgilerle günlük yaşantılarında dini meselelerle ilgili problemlerine çözüm üretebilme konularında önemli düzeyde kazanım elde ettikleri anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra kurs atmosferinin ihtiva ettiği olumlu ortam öğrencilere başta sosyalleşme olmak üzere karşılıklı tecrübe paylaşımı, sevgi, saygı, görgü kuralları öğrenmeleri konusunda da olumlu kazanımlar sağlamaktadır. Özellikle Kur'an kurslarında hakim olan olumlu ortam yetişkin eğitimi için fevkalade önemli ve öğrenciler tarafından kursa devamının en önemli motivasyonlarından biridir. Ulaşılan bu sonuçlar Kılavuz'un⁶⁰ "Eğitim faaliyetlerine katılma ya da katılmama öğrenci ve çevre arasındaki uyum ve anlaşma ile yakından ilgilidir. Katılım öğrencinin arkadaşları, öğretmenleri, kurumu, kendisi ve ideal beni ile yakın ilgilidir. Birey bunlara ne kadar uyum sağlarsa katılımda o kadar çok

⁵⁹ Zengin, *Öğrenci ve öğreticilerine göre Kuran Kurslarının Amaçlarını Gerçekleştirme düzeyi: Sakarya Örneği*.

⁶⁰ Kılavuz, "Kur'an Kursları ve Yetişkin Din Eğitimi".

olmaktadır din eğitimi programlarına katılım sağlamak için her şeyden önce bu uyumun gerçekleşmesi gerekmektedir” tespiti ile de uyuşmaktadır.

Çalışmamızda ulaşılan önemli bir sonuç da kursa devam etmenin öğrencilerin hayatında gerçekleştirdiği olumlu değişikliklerdir. Bunları ruhi olarak rahatlama ve dinginlik, ibadetlere yönelik hassasiyet, çevresi ile ilişkilerde olumlu yaklaşımlar olarak sayabiliriz. Bu sonuçlar da Kartal’ın⁶¹ araştırmasında ulaştığı öğrenci kazanımlarından: “psikolojik rahatlama %75, dini yaşamda hassasiyet %54, olumlu davranış değişikliği %46, aile için düzen %33” ve Çınar’ın⁶² “Kur’an kursları bazı öğrenciler tarafından birer rehabilite merkezi olarak görülmektedir” şeklindeki sonuçlarıyla örtüşmektedir.

Öğrencilerin önemli bir kazanım olarak; Kur’an kursu sayesinde aile hayatları ve akrabaları ile ilişkilerinde olumlu değişiklikler görüldüğü öğrenciler tarafından dile getirilmektedir. Bu sonuç Çınar’ın⁶³ Kur’an kurslarında okuyan öğrencilerin öğrenmiş oldukları bilgileri aileleri ile paylaştıkları ve bu bilgilerin onların dini hayatında bir takım olumlu değişikliklere vesile olduğu görülmüştür” sonucu ile; Kartal’ın⁶⁴ “Kur’an kursuna gelen öğrencilerin din eğitiminin etkisiyle %79’luk oranla aile hayatlarında değişiklik olduğunu, %62’lik oran da akraba ilişkilerinde değişiklik olduğunu ifade etmişlerdir. Aile hayatında aile içi ilişkilerde değişiklik olduğunu ifade edenler eşlerin birbirlerine daha saygılı olmaya başladıkları” şeklindeki sonuç ile örtüşmektedir.

Çalışmamızda ulaşılan bir başka sonuç olan öğrencilerin öğrendikleri doğru dini bilgi ve problem çözme becerisi ile kazandıkları özgüven duygusunun da Yılmaz’ın⁶⁵ “Kur’an kurslarında öğrenim gören yetişkin bayanların Kur’an kurslarında aldıkları bir yıllık (32 haftalık) eğitim, kadınların benlik saygılarına, onların dini inanç ve ibadetlerine, dini algılayış ve yaşayışlarına etki etmektedir” şeklindeki sonucuyla örtüşmektedir.

İhtiyaç odaklı program ile ilgili olarak Türkiye’de ilk çalışmayı yapmış olan Korkmaz⁶⁶ ise programın amaçlarının gerçekleşme düzeyine ilişkin yönelttiği soruya öğrencilerin %35 evet, %54 kısmen cevabını verirken, % 4,2) oranında hayır cevabı verdiklerini belirtmektedir.

Hafta sonu veya akşamları kurs açılması ile ilgili olarak mesaiye bağlı işlerde çalışan ve kursların normal programına katılamayan kişilerin kurslardan hafta sonu veya akşamları yararlanma isteği, bir programın açılabilmesi için 12 öğrencinin başvurması koşulu gereği, yeterli sayıda başvuru olması durumunda kabul edilmektedir. Ancak bu taleplerin kurs bazında gerekli öğrenci sayısına ulaşılmasının zorluğu nedeniyle müftülükler tarafından semt bazında program açılması için uygun kursları belirleme şeklinde planlama yapılmaktadır. Örneğin Yenimahalle Müftülüğü hizmet bölgesinde bu şekilde 2021-22 öğretim yılında 5 kursta 8 öğretici, 2022-2023 öğretim yılında da 10 kursta 14 öğretici tarafından hafta sonu ek programı adı altında programlar açılmıştır. Diğer yandan başka gelecek zamanı olmayan ve öğle arası saatlerinde ders alma talebinde bulunan bazı kişilerin talepleri de öğrenciler tarafından gönüllü olarak yerine

⁶¹ Emine Kartal, *Kur’an Kursundaki Yetişkin Din Eğitiminin Bireye Ve Aile Yaşantısına Etkileri Kastamonu Örneği* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁶² Çınar, *İhtiyaç Odaklı Kur’an Kurslarında Yetişkinlerin Eğitimi (Ankara Örneği)*.

⁶³ Çınar, *İhtiyaç Odaklı Kur’an Kurslarında Yetişkinlerin Eğitimi (Ankara Örneği)*.

⁶⁴ Kartal, *Kur’an Kursundaki Yetişkin Din Eğitiminin Bireye Ve Aile Yaşantısına Etkileri Kastamonu Örneği*.

⁶⁵ Emre Yılmaz, *Kur’an Kurslarında Öğrenim Gören Yetişkin Bayanlarda Benlik Saygısı Ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Bilecik Örneği)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

⁶⁶ Korkmaz, *İhtiyaç Odaklı Yaygın Din Eğitimi, Kur’an Kursları: Kayseri Örneği*.

getirilmektedir. Yine bazı öğretmenlerin akşam saatlerine yönelik ders taleplerini karşılamak amacıyla haftada bir iki akşam 3-4 öğrenciye ders yapmaktadırlar.

İhtiyaç odaklı kurslarda öğrenciler tarafından en fazla temel programın tercih edildiği görülmektedir. Temel program hem Kur'an hem de dini bilgiler içermesi nedeniyle en kapsamlı ve önerilen programdır. Diğer yandan öğretmenlerin yönetmelik gereği zaten bir temel program açması esas olması nedeniyle temel programın en çok tercih edilen program olması elbette doğaldır. Kısa süreli programlar olarak cuma derslerinin en çok tercih edilen program olduğu görülmektedir. Öğreticilerin görüşlerine göre; cuma gününün özelliği ve insanların cuma günü ve vaktini hayırlı ve feyizli bir şekilde değerlendirmek amacını güdüyor olması cuma derslerinin en fazla tercih edilmesini açıklamada önemlidir. Kısa süreli programlardan ikinci olarak en çok tercih edilen program ise tefsir programının da öğrencilerin Kur'an-ı Kerim'i daha iyi anlayabilmek, içerdiği mesajları içselleştirebilmek amacıyla tercih edildiği söylenebilir.

Programın işleyişi ve kurslarda sorun olarak görülen hususlarla ilgili olarak da en başta kursa kayıt ve sınıf açma sürelerini kısalığı gelmektedir. Çünkü kayıt ve sınıf açma sürelerinin okulların açılış tarihlerine yakın olması ve sürenin kısa tutulması kursa öğrenci teminini zorlaştırmaktadır. Buna çözüm olabileceği ve Kur'an kursuna gelmek isteyen ancak çocuklarının okulları ve ev işleri nedeniyle hemen başlangıçta kursa gelme imkanı bulamayan kadınların da kayıt yaptırabilmeleri için, kayıt ve ders açma sürelerinin -önceki uygulamalarda olduğu gibi- ekim ayına uzatılması görüşü ağırlık kazanmaktadır.

Kurslara kayıtlı olan öğrencilerin düzenli devam etmelerinin istenmesi de bir sorun olarak görülmektedir. Çünkü yetişkin öğrencilerin kursa düzenli devam etmelerinin istenmesi yetişkin eğitimi ile bağdaşmamaktadır. Zira çocukların eğitimi ile yetişkin eğitimi; planlanma, ihtiyaçların ve amaçların belirlenmesi konularında ayrılmaktadır. Çocukların eğitiminde bunlar öğretmen tarafından yapılıyorken yetişkin eğitiminde yetişkin ve öğretmenin birlikte ve karşılıklı işbirliği ile belirlenmeleri esastır. Bu konuda öğretmenlerin, yetişkinleri kurslara sürekli devam etmeleri konusunda sorun yaşadıkları anlaşılmakta ve bu husus denetimlerde de aynı şekilde sorun yaşanmasına yol açmaktadır. Yapılan literatür taramasında Ekici'nin⁶⁷ çalışmasında da "yetişkin öğrencilerin haftada beş gün ve toplam 18 saat derse katılımlarının sağlanmasında kurslarda sıkıntı yaşandığı" ve "yetişkin öğrencilerin kendileriyle ilgili yapılan kısıtlamaları (derse vaktinde gelip vaktinde ayrılmaları, derslere devam etmeleri gibi), hoş karşılamadıkları" şeklinde sonuçlar görülmüştür.

Bu konuda diğer bir problem de Kur'an kursu olarak kullanılan mekanların ve özellikle cami müstemilatlarındaki kursların gerek alan ve gerekse konfor açısından asgari şartları bile taşımaktan uzak olduğu, sıhhi şartlar açısından da yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Çınar⁶⁸ ve Zengin'in⁶⁹ araştırmalarında da benzer sonuçlara ulaşıldığı, fiziki şartların yetersizliğinin öğrencilerin motivasyonu düşürüp, öğrencilerin derse katılımını etkilediği, eğitimin aksamasına yol açtığı" görülmektedir.

⁶⁷ Ekici, *Kur'an Kursları Öğretim Programının Yetişkin Din Eğitimi Kapsamında Değerlendirilmesi (Osmaniye İli Örneği)*.

⁶⁸ Çınar, *İhtiyaç Odaklı Kur'an Kurslarında Yetişkinlerin Eğitimi (Ankara Örneği)*.

⁶⁹ Zengin, *Öğrenci ve öğretmenlerine göre Kuran Kurslarının Amaçlarını Gerçekleştirme düzeyi: Sakarya Örneği*.

Kaynakça

Baltacı, Cahit. “Cumhuriyet Döneminde Kur’an Kursları”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (1999), 180-186.

Başkurt, İrfan. *Din Eğitimi Açısından Kur’an Öğretimi Ve Yaz Kur’an Kursları*. Değerler Eğitimi Merkezi, 2007.

Berg, Bruce L. - Lune, Howard. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. ed. Hasan Aydın. çev. Yılmaz Bulut - Bahar Ercan. Konya: Eğitim Kitabevi, 2015.

Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Yeni Çizgi yayınları, 1995.

Buyrukçu, Ramazan. *Kuran Kurslarında Din Eğitimi Ve Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001.

Christensen, Larry B. vd. “Araştırma Yöntemleri Desen ve Analiz”. çev. Emine Gümüş. ed. Ahmet Aypay. 367-399. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Basım, 2015.

Çınar, Enes. *İhtiyaç Odaklı Kur’an Kurslarında Yetişkinlerin Eğitimi (Ankara Örneği)*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Diyanet İşleri Başkanlığı. *1996 yılı İstatistikleri*. İstatistik. Ankara, 1997.

Diyanet İşleri Başkanlığı. Diyanet İşleri Başkanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş Ve Görevleri Hakkında Kanuna Bir Ek Madde Eklenmesine Dair Kanun*, 4415 (22 Temmuz 1999).

Diyanet İşleri Başkanlığı. *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an Eğitim Ve Öğretimine Yönelik Kurslar İle Öğrenci Yurt Ve Pansiyonları Yönetmeliği* (2012). [Http://mevzuat.basbakanlik.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=7.5.16041&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch=](http://mevzuat.basbakanlik.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=7.5.16041&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch=) Erişim Tarihi: .

Diyanet İşleri Başkanlığı. Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an Kursları ile Öğrenci Pansiyonları Yönetmeliği, Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an Kursları ile Öğrenci Pansiyonları Yönetmeliği. 23982 (31 Mart 2000).

Diyanet İşleri Başkanlığı. *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an Kursları Yönetmeliği*. Yönetmelik. Resmi Gazete, 17 Ekim 1971.

Diyanet İşleri Başkanlığı. *Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı Kur’an kursu sayısal verileri*. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017. <https://www.diyamet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay//6/diyamet-isleri-baskanligi-istatistikleri>

Diyanet İşleri Başkanlığı. *Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı Kur’an kursu sayısal verileri*. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022. (<https://stratejigelistirme.diyamet.gov.tr/sayfa/57/istatistikler>

Diyanet İşleri Başkanlığı. *Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı Kur’an kursu sayısal verileri* (2023). <https://stratejigelistirme.diyamet.gov.tr/sayfa/57/istatistikler>

3.3_istatistiki_bolge_birimleri_siniflamasına_gore_Kuran_kursu_kursiyer_ve_bitiren_kursiyer_sayisi Erişim Tarihi: 07.07.2023.

Diyanet İşleri Başkanlığı. “İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursları Öğretim Programları (Yüzünden Okuyanlar İçin), Ankara, 2012,”. Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2012.

Diyanet İşleri Başkanlığı. *İstatistiklerle Diyanet İşleri Başkanlığı*. İstatistik. Ankara, 1990.

- Diyanet İşleri Başkanlığı. "Kur'an Kursları Öğretim Programı". Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. "Kur'an Kursları Öğretim Programı, Pilot Uygulama". Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2011.
- Ekici, Kübra Kamer. *Kur'an Kursları Öğretim Programının Yetişkin Din Eğitimi Kapsamında Değerlendirilmesi (Osmaniye İli Örneği)*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Geray, Haluk. *Toplumsal Araştırmalarda Nicel ve Nitel Yöntemlere Giriş*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2. Basım, 2006.
- Gürbüz, Sait - Şahin, Faruk. *Sosyal bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 5. Basım, 2018.
- İbn Cema, B. Sa'dullah. *İslâm Geleneğinde Öğretmen Öğrenci / Eğitim-Öğretim Adâbı*. çev. Muhammet Şevki Aydın. İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.
- İbn Sahnûn. *Âdâbu'l-Muallimîn (Eğitim Öğretimin Esasları)*. çev. Mehmet Faruk Bayraktar. 3 Cilt. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- Kabisi. *İslâm'da Öğretmen Ve Öğrenci Münasebetlerine Dair Geniş Risale*, çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Karataş, Meryem. "İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programlarında Hz. Muhammed İmajı –Dinim İslam Kitabı Özelinde". *ANTAKİYAT/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2020), 279-291.
- Kartal, Emine. *Kur'an Kursundaki Yetişkin Din Eğitiminin Bireye Ve Aile Yaşantısına Etkileri Kastamonu Örneği*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kayadibi, Fahri. "Yetişkin Din Eğitimi (Sorunlar - Çözüm Önerileri)". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 41-60.
- Kılavuz, M. Akif. "Kur'an Kursları ve Yetişkin Din Eğitimi". *Etkili Din Öğretimi*. 121-166. İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu, 4. Basım, 2012.
- Kocaman, K. - Sakallıoğlu, H. "Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyılda Dinî Eğitim Kurumu Olarak Osmanlı Darülkurraları". *Turkish Academic Research Review* 6/5 (2021), 1447-1482. <https://doi.org/10.30622/tarr.1024230>
- Kocaman, Kasım. "Yaygın Din Eğitimi İletişimi Sürecinde Hedef Kitlenin Özelliklerini Bilmenin Önemi". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/12 (2013), 737-749.
- Koç, Ahmet. *Kur'an Kurslarında Eğitim Ve Verimlilik Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: İlahiyat Yayınları, 2005.
- Korkmaz, Mehmet. *İhtiyaç Odaklı Yaygın Din Eğitimi, Kur'an Kursları: Kayseri Örneği*. Kayseri: Tezmer Kitap Kırtasiye, 2013.
- Köylü, Mustafa. "Ailede Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. ed. Nurullah Altaş - Mustafa Köylü. 309-348. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2014.

Öcal, Mustafa. “Türkiye’de Kur’an Eğitim ve Öğretiminde Görülen Gelişmeler ve Bir İcâzetname Örneği”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 81-140.

Resmi Gazete. “633 Sayılı Kanunun Ek 3 Maddesini Kaldıran KHK, s.28057”, 2011.

Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem A Yayınları, 2. Basım, 2002.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 12. Basım, 2021.

Yılmaz, Emre. *Kur’an Kurslarında Öğrenim Gören Yetişkin Bayanlarda Benlik Saygısı Ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Bilecik Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Zengin, Hatice. *Öğrenci ve öğretmenlerine göre Kuran Kurslarının Amaçlarını Gerçekleştirme düzeyi: Sakarya Örneği*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

İlköğretim ve Eğitim Kanunu, Millî Eğitim Temel Kanunu, İlköğretim ve Eğitim Kanunu, Millî Eğitim Temel Kanunu. *İlköğretim ve Eğitim Kanunu, Millî Eğitim Temel Kanunu* 4306 (16 Ağustos 1997).



**ORDU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ /
THE JOURNAL OF ORDU UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY**

Sayı: 1

EYLÜL - 2023

Hız. Âdem Kıssasının İşârî Yorumu (Bursevî Örneği)

The Ishari Interpretation of Prophet Adam' Parable (Bursevî Example)

Zafer YILMAZ

Doktora Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
PhD Student, İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Theology, Department of Tafsir

İzmir / Türkiye - **ROR ID:** 024nx4843

zaferyilmaz25@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-3499-9580

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Haziran / 28 June 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 21 Eylül / 21 September 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Eylül / 30 September 2023

Atıf / Citation: Yılmaz, Zafer. "Hz. Âdem Kıssasının İşârî Yorumu (Bursevî Örneği)" *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (Eylül / 2023), 63-86.

İntihal/Plagiarism: Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. **Zafer YILMAZ**

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: oduifd@odu.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

HZ. ÂDEM KISSASININ İŞÂRÎ YORUMU (BURSEVÎ ÖRNEĞİ)

Öz

HZ. ÂDEM’den itibaren tarihi süreç içerisinde insanlığın başından geçen birçok olaya Kur’ân-ı Kerîm’de kıssa formatı altında yer verilmiştir. Bunların başında peygamber kıssaları gelir. Bu kıssalar geçmişten örnekler vererek, insanın geçmişi tefekkür etmesine ve geleceği hakkında karar vermesine yardımcı olur. Bu nedenle İslam düşünce tarihinden günümüze kadar gelen müfessirler, kıssalar hakkında farklı düşünce ve yorumlar ortaya koymuşlardır. Tasavvufi yorumlar da bunlardan bir tanesidir. İslam ilim ve irfan geleneğinde önemli bir boşluğu dolduran mutasavvıflar, İslam dininin asırlar ve coğrafyalar aşarak günümüze kadar ulaşmasında önemli bir yere sahiptirler. Aynı zamanda onlar nebevi hikmeti doğru okumak, anlamak ve yaşayarak örnek olmak hususunda da maneviyat iklimimizde önemli izler bırakmışlardır. Bu nedenle mutasavvıfların telif ettikleri işârî/tasavvufî tefsirlerde kıssalar önemli bir yer tutmaktadır. Zira peygamber kıssaları, tasavvufî hal ve makamların en yoğun olarak örneklendiği yerlerdir. Bu kıssaların başında ilk insan ve Hz. Âdem’in kıssası gelmektedir. Bu nedenle onun hayatı, ilk yaratılışı, kendisine ruh üflenmesi, meleklerin ona secde etmelerinin istenmesi, halifelik verilmesi, cennete konulması ve şeytanla mücadelesi gibi konular insanlar tarafından hep merak konusu olmuş ve sorgulanmıştır. Böylelikle bu çalışma insan varlığının ilk nüvesi ve ilk peygamberi olan Hz. Âdem’in kıssasının işârî yorumunu müstakîl olarak ele almaktadır. Bununla birlikte bu makale, kıssanın işârî/tasavvufî açıdan nasıl ele alınıp yorumlandığı hususunda, Hz. Âdem’in hayatındaki her bir kesitten işârî anlam ve mesajları ortaya koyarak bu alana katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Bu sorulara İsmail Hakkı Bursevî’nin başta Rûhu’l-Beyân tefsiri olmak üzere Kitâbü’n-Neftice gibi tasavvufa dair diğer eserlerinden yararlanarak işârî/ tasavvufî cevaplar aranmıştır.

Anahtar Kelimeler: İşârî Tefsir, Kıssa, Hz. Âdem, Rûhu’l-Beyân, Ruh, Halife.

The Ishari Interpretation of Prophet Adam’ Parable (Bursevî Example)

Abstract

Many events that have happened to humanity in the historical process since the Prophet Adam have been included in the Qur'an in the form of parables. Prophet parables are the most important of these. By giving examples from the past, these parables help people to contemplate the past and make decisions about the future. Therefore, commentators from the history of Islamic thought to the present day have put forward different thoughts and interpretations about the parables. Sufi interpretations are one of them. Sufis, who fill an important gap in the Islamic tradition of knowledge and wisdom, have an important place in the transmission of the Islamic religion across centuries and geographies to the present day. Furthermore, they have left important traces in our spiritual climate in terms of reading and understanding the Prophetic wisdom correctly and setting an example by living it. Therefore, parables have an important place in the exegesis of Ishari commentaries written by Sufis. Indeed, the parables of the prophets are the places where Sufi states and stations are most intensely exemplified. The parable of the first human being, the Prophet Adam, is one of the most important of these parables. Thus, people have always been curious and questioned about his life, his first creation, his soul being breathed into him, the angels being asked to prostrate to him, his being given caliphate, his being placed in paradise and his struggle with the devil. Hence, this study deals with the ishari interpretation of the parable of Adam, the first nucleus and first prophet of human existence, independently. In addition, this article aims to contribute to this field by revealing the meanings and messages from each episode in the life of Prophet Adam in terms of how the parable is handled and interpreted from a ishari/suficist perspective. Ismail Hakkı Bursavî's exegesis of Rûhu'l Beyân and his other works on Sufism such as Kitâbü'n-Neftice were utilized to search for the Sufi answers.

Keywords: Ishari Exegesis, Parable, Prophet Adam, Rûhu'l Beyân, Spirit, Caliph.

Giriş

Kur’ân-ı Kerîm Hz. Âdem’den itibaren insanlık tarihi içerisinde yaşanan birçok olayı kıssa formatı altında konu edinmiştir. Bu kıssalar geçmişten örnekler vererek, insanın geçmişi tefekkür etmesine ve geleceği hakkında karar vermesine yardımcı olur. Hz. Âdem kıssası da insanın dünyaya geliş gayesini anlama adına, Kur’ân’ın anlattığı örnek kıssalardan birisidir.

İnsanlığın ilk atası ve ilk peygamberi olan Hz. Âdem'in ismi Kur'ân-ı Kerîm'de yirmi beş yerde¹, kıssası ise yedi ayrı surede geçmektedir. Bu kıssalar kimi zaman farklı tekrarlar şeklinde, kimi zaman da birbirini tamamlar mahiyette olmak üzere konumuna göre uzunlu-kısalı bir şekilde zikredilmektedir.²

Hz. Âdem kıssası, içinde birçok ilkleri barındırmasından dolayı doğal olarak klasik tefsir eserlerinde çokça yer verilen konulardan biri olmuştur.³ Hz. Âdem'in ilk insan olarak yaratılması, halifelik verilmesi ve cennete konulması gibi konular, tasavvufî bakış açısıyla da ele alınmış, ya konunun tamamına veya bir kısmına mutasavvıflar tarafından mutlaka değinilmiştir. Mesela Tüsterî (ö. 283/896) ve Nisabûrî (ö. 850/1446)⁴ tefsirlerinde fazla detaya inmeden kıssayı ele alırken, Semerkandî (ö. 373/983) Sülemî (ö. 412/1021), Kuşeyrî (ö. 465/1072), Rûzbihân el-Baklî (ö. 606/1209), Necmuddin Kübrâ (ö. 618/1221), Nahcivânî (ö. 920/1514) ve İbn Acîbe (ö. 1224/1809) gibi sofî müfessirlerin ise kıssanın işârî yönüne genişçe yer verdikleri görülmektedir.⁵

16. asrın sonları ve 17. asrın başlarında yaşayan halveti tarikat şeyhlerinden İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) Hz. Âdem kıssasını, klasik ve işârî tefsir müfessirlerinin görüşlerinin yanında kendi tasavvufî düşünce ve yorumlarını da katarak izah etmeye çalışan mutasavvıflardan biridir. Müfessir, işârî tefsirin en güzel örneklerinden biri olan Rûhu'l-Beyân tefsirinde Kur'ân âyetlerini ele alırken, genelde rivâyet ve dirâyet tefsirlerine dair açıklamaların yanında⁶ işârî tefsirin önemli simalarından nakiller, kendi yorumları ve Mevlânâ (ö. 672/1273)⁷, Sa'dî (ö. 691/1292) ve Hâfız'dan (ö. 792/1390) Farsça şiirler ve tasavvufî menkıbelere yer vererek açıklamalar yapmakta, aynı zamanda işârî yorumlarında Allah'ın isim ve sıfatlarına çokça yer vermektedir. İbn Arabî (ö. 638/1240) çizgisini devam ettiren Bursevî; genelde işârî yorumlarını vahdet-i vücûd ekseninde, Allah'ın isim ve sıfatlarını varlık âlemindeki etkisi ve önemi üzerine yapar ve yine Sûfilerdeki gibi ilahî isimleri âlemin var oluşunun sebebi olarak görür. Âlemdeki bütün varlıkların zuhuru, Allah'ın isimlerinin mazharı ve her varlık üzerinde Allah'ın bir ya da birkaç isminin tecellisinin neticesi⁸ olduğu şeklindeki düşüncesini ortaya koyar. Hakk'ın ismini câmi' olan ilk imam isminin Allah lafzı olduğu ve bu lafzın bütün ilahî isimlerin manalarını

¹ Bk. Âdem'in isminin geçtiği süreler: Bakara, Âl-i İmrân, Mâide, A'râf, İsrâ, Kehf, Meryem, Tâhâ ve Yâsin de zikredilmektedir.

² Bk. Bakara 2/30-39; A'râf 7/11-25; Hicr 15/28-41; İsrâ 17/61-64; Kehf 18/50; Tâhâ 20/115-123; Sâd 38/71-85.

³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr bin Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1/439-541; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zamahşerî, *el-Keşşaf an-Hakâiki't-Tenzil* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.) 1/124-128.; Fahrüddîn Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr (Meşâihu'l-gayb)* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 2/383-465; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azim*. thk. Sami b. Muhammed Selâme (Beyrut: Dâru't-Tiybe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1999) 1/216-238.

⁴ Ebü Muhammed Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, thk. Muhammed Basîl Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423), 44; Nizâmüddîn Hasan b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *Çarâ'ibu'l-Kur'ân ve reğaibu'l-furkân*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416), 2/717.

⁵ Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm* (Beyrut: y.y., ts.), 1/40-46; Ebü Abdurrahman Muhammed es-Sülemî, *Hakâiku't tefsir*, thk. Seyyid İmrân Uyûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421) 1/54; Abdulkarîm b. Hevâzin b. Abdülmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, thk. İbrahim el-Besyûnî (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyye el-âmme, ts.), 1/54-65.; Ebü Muhammed Sadruddîn Rûzbihân el-Baklî, *Tefsîru arâisu'l-beyân fi hakâiku'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 1/75-82; Ahmed b. Omer b. Muhammed Necmuddin el-Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-necmiyye fi tefsîri'l-işârî ve's-sûfî*, thk. Ahmed Ferid el-Mizyâdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/141-145; Nimetullah b. Mahmud el-Nahcivani, *el-Fevatihu'l-ilahiyye ve'l-mefatihu'l-gaybiyye* (İstanbul: Matbuatu'l-Osmani, 1325), 1/27-30; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Acîbe, *el-Bahru'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Rusulân (Kahire: y.y., 1419), 1/93-97.

⁶ Nurullah Denizler, *Kur'ân'ın Sûfî Yorumu -Bursevî Örneği-* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 129.

⁷ Mevlânâ Celaleddîn-i Rûmî, *Mesnevi-i Şerif Şerhi*. çev. ve şerh. Hüseyin Avni Konuk (İstanbul: Kitabevi, 2006.), 381-388, 445.

⁸ İsmail Hakkı Bursevî, *Tuhfe-i Recebiyye*, (Esmâ'ül-Hüsnâ Şerhi) ed. Selim Çakıroğlu (İstanbul: Sufi kitap, 2020), 13.

kapsadığını belirtir. O, Allah'a nisbet edilen isimlerin imamının da yedi olduğunu diğer isimlerin ise bunlara tâbi olduğunu açıklar ve bu isimleri: “Hayy”, “Alîm”, “Mürîd”, “Kâil”, “Cevâd”, “Muksit”, “Hayy” şeklinde sıralar.⁹

Bursevî, ilâhi isimleri celâli ve cemâli olmak üzere iki kısma ayırır. İnsan bu âleme gelirken cemâlden celâle gelmiştir. Bundan dolayı bir mürid kemâl yolunda mesafe alması için celâlden cemâle sülûka muhtaçtır. Onun ahkâm ve menzillerini tamamladıktan sonra cemâl yoluna ve ondan kemâl hazretine girmesi ve ulaşması söz konusu olur. Bursevî kemâlden muradın cemâl ve celâlin cem'iyeti olduğunu söyler. Cemâl ve celâli kendi nefsinde bulamayan kimse başkasına mürşit olamaz der. Gerçek mürşidin de bu basamaklardan geçmesi gerektiğini belirtir.¹⁰ Bursevî bu tasavvufî düşünceleri ekseninde Hz. Âdem'in insanlara ilk mürşit olduğunu ve ona bu sayede halifelik verildiğine vurgu yapar.

Hız. Âdem kıssası, birçok ilkleri barındırması nedeniyle birçok araştırmacı tarafından çeşitli şekillerde değerlendirilerek, konuyla alakalı müstakil kitap ve eserler telif edilmiş,¹¹ akademik olarak tez¹² ve makalelere¹³ konu olmuştur. Hız. Âdem'le ilgili yapılan bu çalışmalar; ilk insan olarak yaratılması, halifeliği ve cennete konulup çıkarılması gibi rivayetler bağlamında ele alınıp değerlendirilmiştir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla kıssayı işârî boyutuyla ele alıp müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Sûfî bir müfessir olan İsmail Hakkı Bursevî'nin Hız. Âdem'in kıssasına getirdiği işârî yorumunun ele alınacağı bu çalışma, alana katkı sunmayı hedeflemektedir.

Makalemizde İsmail Hakkı Bursevî'nin Hız. Âdem'le ilgili ele aldığı işârî görüş ve düşünceleri kısa başlıklar altında izah yoluna gidildi. Cemâl ve celâli kendi nefsinde bulan, Hız. Âdem'in yaratılması, Allah'ın Hız. Âdem'e üstün meziyetler vererek onu yeryüzünün halifesi kılması, meleklerin Hız. Âdem'e secde etmeye davet edilmesi, Hız. Âdem'in eşinin yaratılması ve onunla beraber cennete konulması, Hız. Âdem'in İblis'le mücadelesi, Hız. Âdem'in peygamberliği ve oğulları Habil ve Kabil'in olayı gibi konu başlıkları altında Hız. Âdem kıssası yorumlamaya çalışılmıştır. Bu çalışmamızın ana kaynağı olarak Bursevî'nin işârî yönüyle ön plana çıkan Rûhu'l-Beyân tefsiri yanında Kitâbü'n-Netîce ve Esmâü'l Hüsna (Tuhfe-i Recebiyye) gibi diğer pek çok tasavvufî eserlerinden de yararlanarak onun tasavvufî düşüncelerini olabildiğince bir araya getirme yoluna gidilmiştir.

Hız. Âdem Kıssasının İşârî Yorumu

1. Hız. Âdem'in Yaratılışı

Kur'an-ı Kerîm, ilk insan Hız. Âdem'in yaratılışına ayrıntılı bir şekilde yer vermiş, Hız. Âdem ve diğer insanların yaratılışının birbirine benzemediği: “Allah katında (yaratılış)

⁹ Bursevî, *Tuhfe-i Recebiyye*, 13.

¹⁰ İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, çev. Ali Namlı-İmdat Yavaş (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 1/110-111; Bursevî, *Tuhfe-i Recebiyye*, 14.

¹¹ Bk. Hız. Âdemle ilgili yazılan eserlerden bazıları: Mustafa Erdem, *Hız. Âdem (İlk İnsan)* (Ankara: TDV Yayınları, 1993); Seyfettin Çetin, *İlk İnsan, İlk Baba, İlk Peygamber Hız. Âdem* (İstanbul: Okul Yayınları, 2004).

¹² Bk. Konuyla alakalı tezlerden birkaçı: Hasan Karakaya, *Hız. Âdem ve Hız. Havva ile İlgili Rivâyetlerin Tahlili* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bitirme Tezi, 2004); Naci Uçman, *Hız. Âdem'in Yaratılışı ve Peygamberliği* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bitirme Tezi, 1986); Ahmet Özcan, *Tevrât ve Kur'an'a Göre Hız. Âdem* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lîsâns Tezi, 1987).

¹³ Bk. Hız. Âdemle alakalı yazılan makalelerden bazıları: Ahmet Bedir, “Hız. Âdem'in Boyu”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/5 (1999), 133-138.; İsmail Yakıt, “Kur'an'da Hız. Âdem”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1999), 1.; Hasan Keskin, “Kur'an'da Meleklerin Hız. Âdem'e Secde Etmelerinin Yorumu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 107-120.; Hüseyin Çelik, “Kur'an'a Göre Hız. Âdem'in Yaratılışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2011), 49-70.

bakımından)- İsa'nın durumu Âdem'in durumu gibidir. Allah onu topraktan yarattı, sonra ona ol! dedi ve O da oluverdi"¹⁴denilerek Hz. Âdem ve İsa'nın yaratılışındaki olağanüstü duruma dikkat çekilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de Yüce Allah, Hz. Âdem'in var edilmesiyle alakalı olarak meleklerine "onu kupkuru bir çamurdan¹⁵ ve şekillenmiş kara balçıktan"¹⁶ yaratacağını bildirmiş, öncelikle Hz. Âdem'in yaratıldığı madde olan topraktan başlamak üzere bedenî ve ruhî yönlerine yer vererek tam ve kâmil bir insan haline gelinceye kadar geçirdiği önemli safhaları zikretmiştir.

İsmail Hakkı Bursevî, Hz. Âdem'in yaratılmasını eserlerinde detaylı bir şekilde ele almış, sırasıyla Âdem kelimesinin kökeni, Hz. Âdem'in topraktan yaratılması, ruh üflenmesi ve ruhun mahiyeti konularına yer vermiştir.

1.1. Âdem Kelimesi

Âdem kelimesinin menşei tartışmalı konulardan biridir. Bu kelimenin Arapça, Süryânîce ve Ârâmîceden geçtiğini söyleyenler olmuştur.¹⁷ Zemahşerî ise bazı Arap dilcilerin aksine bu kelimenin yabancı bir isim olduğunu söylemiştir.¹⁸ Bursevî ise bu kelimeyle alakalı "Kitâbü'l-Furûk" adlı eserinde şu bilgilere yer vermiştir: "Âdem kelimesinin kökeni ihtilaf edilen kelimelerden biridir. Birincisi bu kelime yabancı kökenli bir kelimedir. Onun için gayr-ı munsarif olarak nitelendirilmiştir. İkincisi bu kelime Arapça kökenlidir. Bu takdirde; a) Ya es-sumre (kahverengi) demek olan el-edeme (deri) kelimesinden türemiştir. b) Ya da Âdem topraktan yaratıldığı için edîm el-arz (yeryüzü) ifadesinden türemiştir. O halde Âdem Arapça bir kelimedir. Fiil vezninde özel isim (alem) olduğu için bu kelime gayr-ı munsarif olmuştur."¹⁹ şeklinde âdem kelimesini açıklamıştır.

1.2. Hz. Âdem'in Topraktan Yaratılması

Bursevî, Hz. Âdem'in yaratılışıyla ilgili olarak rivayet ve dirayet tefsirlerinde yer alan birçok rivayeti zikretmekle beraber, tefsirinde Vehb b. Münebbih'den Hz. Âdem'in topraktan yaratılmasıyla ilgili uzunca bir rivayete yer vermiştir.²⁰ O bu rivayette Hz. Âdem'in yaratılacağı madde olan toprağın nasıl alındığına dair meleklerle yeryüzü arasında geçen diyalogu aktarmış,²¹ âyet ve hadislerde geçen yaratılış konularına değinmiştir.

Müfessir, Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Âdem'in yaratılışıyla ilgili "Allah'ü Teâlâ'nın Hz. Âdem'i kendi eliyle topraktan yaratıp ona ruhumdan üflediğini"²² zikrettiği âyette Hz. Âdem'in yaratılış safhalarını şöyle izah eder: Hz. Âdem yaratılması için bir cuma günü ikindiye müteakiben²³ yeryüzü toprağının her çeşidinden alınıp karıştırıldıktan sonra çamuru kırk sene kadar bekletildi ve iyi bir şekilde kuruyup "salsâl" oldu. Akabinde "fahhâr" (pişirilmiş toprak)

¹⁴ Âl-i-İmrân 3/59.

¹⁵ Sâd 38/71.

¹⁶ el-Hicr 15/28.

¹⁷ Süleyman Hayri Bolay, "Âdem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/358-363.

¹⁸ Bk, Zemahşerî, Arap dilcilerden Ya'kûb, İdrîs ve İblis gibi dilcilerin âdem ismini el-üdme veya edîmü'l-arzdan türetmek istediklerini ancak bu kelimenin yabancı bir kelime olduğunu belirtmektedir. (ez-Zamahşerî, *el-Keşşaf*, 1/125.)

¹⁹ İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbü'l-Furûk*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 61.

²⁰ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-fik, ts.), 1/97-98.

²¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/97-98.

²² "Hani Rabbin meleklere demişti, ben kupkuru bir çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan bir insan yaratacağım." *Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın.*" (el-Hicr 15/28-29; Sâd 38/71-72).

²³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/97.

oldu. Dokunulduğunda ses çıkarırdı. Allah Teâlâ bu safhalardan sonra onun üzerine bir sene sevinç (sürur) yağmuru, otuz dokuz sene de hüznün (üzüntü) yağmuru yağdırdı ve neticede Hz. Âdem en güzel şekilde yaratıldı.²⁴ Bu hikmete binaen “Her zorluğun bir kolaylığı vardır. Zorluğun arkasından kolaylık vardır.”²⁵ Bursevî bu âyetlerin işaret ettiği gibi neticede Âdemoğlunun hüznü sevincinden çok olur diyerek hüznün sonunun sürûr olduğunu belirtir.²⁶

Hız. Âdem’in ilk yaratılışıyla ilgili Bursevî, klasik tefsir rivayetlerinin yanında bazı işârî yorumlarda bulunmuştur. Bunlar: Hız. Âdem’in ilk yaratılışında gaybi zattan zuhuru, sureti haktan oluşu ve insan-ı kâmilin Allah’ın sıfatlarıyla Hız. Âdem’de tecelli etmesi hususlarıdır.

Bunların başında Hız. Âdem’in ilk yaratılışı gelir. Bursevî’ye göre Hız. Âdem’in yaratılmasının başlangıcı şöyledir: İlk önce gaybi zattan isim ve sıfatların ortaya çıkmasıyla başlamış, daha sonra sırasıyla ruhların ceberut (azamet)²⁷ mertebesinde meydana gelmesi ve cisimlerin melekût mertebesinde ortaya çıkmasıyla olmuştur. (Bu âlemlere cisimler âlemi, mülk âlemi ve nasut âlemi de derler) Hız. Âdem bu âlemlerin neticesidir ve sureti itibarıyla de ondan meydana gelmiştir. Hız. Âdem mana olarak ise ilahi nur ve ruhî subhânî olduğunu söyleyen Bursevî,²⁸ Hız. Âdem’in Allah’ın zat ve sıfatlarının tecelliyatı olduğunu belirtir.

Bursevî, Hız. Âdem’le ilgili başka bir işârî çıkarımda ise insan-ı kâmil²⁹ ve önemine değinir. O, insan-ı kâmilin Allah’ın sıfatlarıyla Hız. Âdem’de tecelli ettiğini ve bunun da rahman ve insanı cem eden Kur’ân ya da Hız. Âdem suretinde görünenin Hız. Muhammed olduğunu söyler.³⁰ Vahdet-i vücûd³¹ geleneğini savunan Bursevî, Hız. Âdem’in yaratılışından hareketle onun bir cihetten Muhammedî olduğuna vurgu yapar ve bu olayı şöyle açıklar: Malum olan şudur ki ayın mazhariyeti diğer yıldızların mazhariyetinden üstündür. Ruhların babası aklı evveldir. Evlat baba mertebesine ermez. Rütbede asıl olan önde olmaktır. Hız. Âdem’in nübüvveti ise izâfidir. Belki gerçekte önde olan Hız. Âdem suretinde ebu’l-ervâhtır (ruhların babasıdır). Yani Hız. Muhammed’dir. Nasıl ki bütün yıldızların belirmesi ayın ortaya çıkmasıyla meydana geliyorsa, ruh ve cesette meydana gelenin hepsi Hız. Muhammed’in gelmesinden feyazân³²etmektedir. Bu yönüyle Hız. Âdem kendi hasebiyle sûreti Muhammediyedir, yani Hız.

²⁴ Bursevî, *Rûhu ’l-Beyân*, 1/97.

²⁵ el-İnşirâh, 94/5-6.

²⁶ Bursevî, *Rûhu ’l-Beyân*, 1/97-98.

²⁷ Ceberût Âlemi: İlâhi isim ve sıfatlar âlemi. (Bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1991), 35.

²⁸ Bursevî, *Kitâbü ’n-Netîce*, 1/137.

²⁹ İnsan-ı kâmil: Arapça olgun insan demektir. Gerçek insanı kâmil, vücub ile imkân arasında berzahır; hadis sıfatlarla, kâdem sıfatlarını ve hükümlerin arasını toplayan aynadır. O Hakk ile halk arasında vasıta. Hakk’ın feyzi, imdadı onun vasıtasıyla yayılır. Hak’tan gayri her şey, ulvi veya süflüdür. Akli evvel’in âleme nispeti, insani ruhun bedene nispeti gibidir, insan-ı kâmil, Hakk’ın tam olarak zuhur ettiği yerdir. İnsan-ı kâmilden murat, Hız. Muhammed (s.a.v.) ve onun manevi mirasına sahip olanlardır. İnsan-ı kâmil, Allah’a gerçek manada halife olmuştur. İnsan-ı kâmile güneş, bulut, bahr-ı muhit gibi çeşitli isimler verilmiştir. (Bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayınları, 1997), 398).

³⁰ Bursevî, *Kitâbü ’n-Netîce*, 1/187.

³¹ Vahdet-i vücûd: Bir bilme, Allah’tan başka varlık olmadığının idrak ve şuuru sahip olmak. Yani sâlik gerçek varlığının bir tane olduğunu, bunun da Hakk’ın varlığından ibaret bulunduğunu, Hakk ve o’nun tecellilerinden başka hiçbir şeyin hakiki bir varlığı olmadığını bilir. Ancak vahdet-i vücud ehli bu bilgiye nazari olarak değil, yaşayarak ve manevi tecrübe ile ulaşır. Bunun böyle olduğunu bir başka yoldan bilmenin bir değeri yoktur. (Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 507).

³² Feyz c. Feyzân: Arapça da taşmayı ifade eder. İlâhi tecelli bu kelime ile anlatılır. Tecelli, tecelli edene göre belirir veya kayıtlanır. Zira tecelli onun için, vücudu olmayan sabit bir aynadır. Bu tecelli, ona nispetle vücudu tecelli olur ve bu vücudu ifade eder. Kendisine tecelli gelen de hariçte mevcut olur. Bir başka tanıma göre, âlemin Allah’tan, derece derece fakat devamlı bir surette iniş tarzı ile ve başka bir mevcudu meydana getirmek özelliğine sahip olarak tekâmülüne ve bunun ilâhi nazar altında devamı manasında kullanılan bir terimdir. (Bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 274)

Muhammed'in bir hissesidir ve bu manadan ötürü vahdet-i vücûd lâzım geldi³³ ifadelerine yer verir.

Hz. Âdem'in yaratılması esnasındaki gelişmelere yer veren Bursevî, “*yeryüzünde bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın*”³⁴ âyetinin tefsirinde Allah ile bu tartışmayı yapanların kimler olduğu konusunu ele almış ve bu hususta ariflerin şu işârî yorumlarına yer vermiştir.

Ârifler demişlerdir ki: Hz. Âdem'in yeryüzünün halifesi olarak yaratılması konusunda Hak Teâlâ ile bu münakaşayı yapan sema ehli olan ceberut ve ehli melekût melekleri değildiler. Çünkü insanın hakikatini ceberût ve melekût³⁵ âlemi ehli olan melekler, tam olarak bilmeseler de sahip oldukları nûr ve edindikleri rütbe sayesinde insan-ı kâmilin Allah katındaki şeref ve mertebesini bilirler ve bundan dolayı bu meleklerin itirazı söz konusu değildir. O halde Allah ile münakaşa eden yeryüzü melekleri, cinler ve şeytanlardır. Çünkü bunların gerçek fitratları perdelenmiş ve yüzlerini zulmet kaplamıştır ve bundan dolayı Allah Teâlâ ile münakaşaya girmişlerdir.³⁶ Bursevî bu görüşüyle sema ve yeryüzü meleklerinin birbirinden farklı olduğunu, gökyüzü melekleri nurlarını korurken yeryüzü meleklerinin koruyamadığını ve bu yüzden hataya düştüklerini açıklar. Yine Bursevî, yeryüzü meleklerinin Hz. Âdem'in yaratılmasına karşı çıkmalarının sebepleri arasında ona verilen halifelîğe haset ve kıskançlık duymalarından dolayı kaynaklandığını belirtir.³⁷

Hz. Âdem'in yaratılmasında bazı sırların olduğunu ve Yüce Allah'ın Âdem'in yaratılmasındaki sırların ortaya çıkmasını istemediğini zikreden Bursevî, mahlûkun Hâlık'ın gaybına muttali olamayacağını, “nasıl ki halk sultanın sırlarına vâkıf olamadığı gibi, yaratıklar da Hâlık'ın gayb âlemine muttali olamaz”³⁸ demek suretiyle her şeyin yaratılan varlıklar tarafından bilinemeyeceğini zikreder.³⁹

Müfessir, Hak Teâlâ'nın “*Yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek insanı mı halife kılıyorsun. Allah da onlara: Sizin bilemeyeceğinizi ben bilirim*”⁴⁰ zikrettiği âyetin tefsirinde, Hak yolcusunun nasıl olması gerektiği hususunda şu tasavvufî yorumu yapar. Bu âyetin işaret ettiğine göre hak yolcusu sâlik'in,⁴¹ Allah'ın huzurunda; O'nun halifeleri olan âlim ve meşâyihlerin önünde hayâ ve edeple davranması, onlara karşı gösteriş ve ilim beyanında bulunmaması gerekmektedir. Çünkü sâlik, fenâ⁴² yoluna sülûk etmiştir. Fânî olan ise, her şeyi kendinden bilip tavus kuşu gibi kendine âşık olmaz; gurura ve kibre düşmez. Kendisinde var olan hiçbir şeyin kendisinden olduğunu bilmez. Sonuçta sembolik de olsa tarikat düsturu içerisindeki

³³ Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, 1/187.

³⁴ el-Bakara 2/31.

³⁵ Melekût Âlemi: Şehâdet âlemi ile ceberût âlemi arasındaki ara âlem. (Bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 35.)

³⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/95.

³⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/95.

³⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/95-96.

³⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/95-96.

⁴⁰ “Hak Teâlâ Hz. Âdemi yaratmadan önce meleklerle şöyle hitap etmiştir. “*Hani, Rabbin meleklerle: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım demişti onlar, “Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamt ederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz.” Demişler. Allah da, ben sizin bilemeyeceğinizi bilirim, demişti*”. (el-Bakara 2/30)

⁴¹ Sâlik: Kelime anlamı Arapça giren demektir. Mana olgunluğunu elde etmek üzere, tasavvuf yoluna giren kişiye, sâlik denir. (Bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 616)

⁴² Fenâ: Arapça, fani olmak, yok olmak manasına gelen fenâ, Tasavvufta nesnelere, sûfinin gözünde silinmesine denir. Tasavvufta kul hiç olmaz, hiçin yerine Allah'ın sıfatları geçer, kul, insan olarak taşıdığı sıfatları ve huyları terk eder, fenâyâ ererek, tam hale gelir. (Bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 267).

şeyh ve mürid arasındaki ilişkilerde müridin (sâlik) şeyhinin önünde soru sormadan, edeple hareket etmesi gerektiğini ve bunun öğüt mahiyetinde bir tembih olduğunu bilir. Çünkü Allah Teâlâ'nın meleklerle: “*Ben, sizin bilmediklerinizi bilirim*” demesi muhataplara güzel bir örnektir.⁴³ Bursevî de tarikattaki şeyh ve mürid arasındaki hal ve durumun nasıl olması gerektiğini, bu âyeti misal vererek açıklamıştır.

Yukarıda düşüncelerine yer verdiğimiz Bursevî; Hz. Âdem'in yaratılışını Kur'ân âyetlerinin zâhiri manasını temel alarak onun safhalar halinde topraktan yaratıldığını detaylı bir şekilde izah etmiş, daha sonra âyetlerin işârî yorumunda ise Hz. Âdem'in hakkın suretinde yaratıldığını söylemiştir. Haktan maksadın ise Hz. Muhammed olduğunu ifade eden Bursevî, konuyu vahdet-i vücûd meselesine götürmüştür. O, aynı zamanda insan-ı kâmil ve ariflerin önem ve konumunu belirtmiş, celâlden cemâle sülûkün nasıl olduğunu, bir sâlikin (müridin) mürşidinin önünde manevî yönden ne yapması gerektiğini misal vermek suretiyle açıklamıştır.

1.3. Allah'ın Hz. Âdem'e Ruhundan Üflemesi

Ruh meselesi hem dini hem de felsefî açıdan üzerinde düşünülen ve çeşitli yorumlar yapılan konulardan birisidir. Çünkü insan denen varlığın maddi ve manevî olmak üzere iki yönü vardır. Maddi yönünü duyuların algıladığı bedeni oluştururken, manevî yönünü ise duyular ötesi ruhu oluşturmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de ruh ve nefis kavramlarıyla alakalı birçok âyet zikredilmiştir.⁴⁴ Hz. Âdem'in yaratılma safhalarına değinen Bursevî, Allah tarafından Hz. Âdem'e ruh üflenmesi ve bununla hayat bulması konusuna değinmiş ve bu hususta ruh üflemenin mahiyeti üzerinde durarak bazı işârî yorumlarda bulunmuştur.

Allah'ın Hz. Âdem'i beden olarak yarattıktan sonra, ona ruh üfleme konusunu ele alan müfessir, bu konuyu iki başlık altında inceler. Birincisi üfleme (en-Nefh), ikincisi ruhun mahiyeti konusudur.

1.3.1. Hz. Âdem'e Ruh Üfleme (en-Nefh)

Bursevî, Hz. Âdem'in yaratılışı esnasında Yüce Allah'ın “*Ona şekil verdiğim ve ruhumdan üflediğim zaman*”⁴⁵ âyetindeki kendisine üflenilen ruh hususunda şu açıklamada bulunur: Âyetteki “en-nefh” (üfleme) kelimesinden maksat hayat vermektir. Yoksa ortada ne ‘üfleme’ ne de ‘üflenen’ vardır. Üflenen şeyin mahiyeti hususunda ise içinde rüzgârı tutmaya ve dolmaya elverişli olan bir cismin içine rüzgâr vermekten ibaret olduğunu belirtir.⁴⁶

Müfessir, “*ruhumdan üflediğim*”⁴⁷ âyetinde geçen nefha (üfleme) ile ilgili şöyle bir işârî yorumda bulunur: Buradaki üflemeden maksat, Allah'ın zat ve sıfatlarının yaratılarda tecelli etmesine ve gerçekte var edenin hüviyetinin var edilene geçmesine işaret etmektedir.⁴⁸ Yani sıfat ve fiilin var edilendeki zuhurundan başka bir şey değildir.⁴⁹

1.3.2. Ruhun Mahiyeti

⁴³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/95-96.

⁴⁴ “*Ona şekil verdiğim ve ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın!*” (el-Hicr 15/29); “*Onu şekillendirip içine ruhumdan üflediğim zaman onun için saygıyla eğilin*” (Sâd 38/72)

⁴⁵ el-Hicr 15/29; Sâd 38/72.

⁴⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 8/58.

⁴⁷ el-Hicr 15/29.

⁴⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 8/58.

⁴⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 8/58.

Sözlüklerde geçmek, gitmek, hava rüzgârlı olmak, geniş ve ferah olmak anlamlarında revh kökünden isim olan ruh,⁵⁰ terim olarak ise genelde “canlılarda hayatı sağlayan unsur” olarak tanımlanmaktadır.⁵¹ Kur’ân’ın yirmi bir yerinde geçen ruh kelimesi ve mahiyetiyle ilgili birçok yorum yapılmıştır. Bursevî’de ruh konusunu ele almış ve açıklamaya çalışmıştır. İçlerinde Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Razi’nin (ö. 606/1210) de yer aldığı birçok ehl-i sünnet âlimi, filozof ve sûfilerin görüşlerine muvafakat eden Bursevî, ruh hakkında başka görüşlere de yer vermiştir. O, ruhun bedende yer kaplamayan, sanki âşığın maşukuna bağlanışına benzer bir şekilde bağlı olan, soyut etkisi olduğu ve bedeni sâdece Allah’ın bildiği bir şekilde yönetmesidir şeklinde açıklamıştır.⁵²

Bursevî, Tuhfe-i Recebiyye adlı eserinde ise ruhu insana nispet ederek onu zâtî, sıfatî ve hayvanî olarak üç yönüyle ele alır.

Birincisi zatın sırrı olan ruhun herhangi bir mekânı yoktur, yer tutmaz.

İkincisi “*Ona ruhumdan üfledim*”⁵³ âyetinde zikredilen sıfatî ruhtur. Bu da yer tutmaz fakat mekânı dimağdır.

Üçüncüsü ise sıfatî ruhun eseri olan hayvanî ruhtur. Bu ruh his ve hareketin kaynağıdır. Kendisi yer tutar ve mekânı karaciğer olup duman buharı gibi beden bütünü parçalarına şamildir. “*Her canlı ölümü tadacaktır.*”⁵⁴ âyetinde işaret edilen ruhun da bu ruh olduğunu ve ölüm vaki olunca da bu ruhun sönerek yok olduğunu belirtir.⁵⁵

Zira Bursevî, insanda var olan iki ruhtan biri olan insanî ruh bedenden ayrılırken hayvanî ruhun ise sönerek yok olduğunu söyler.

Müfessir, hayvanî ruhun meydana gelmesiyle ilgili ayrıca şu tasavvufî bilgilere de değinir. Nasıl ki ilâhî kemâl sıfatlar ve ilâhî fiiller varlık sahnesine çıkmadan önce zatî ahâdiyet gaybi içerisinde var oldukları gibi aynı şekilde hayvanî ruh da bedenle buluşmasından evvel bilkuvve olarak rûh-i sultânînin içinde bulunuyordu. Sonuç itibariyle hayvanî ruhun sultanî ruhtan zuhur ettiğini söyleyen Bursevî, hayvanî ruhun konumunu belirtmeye çalışmıştır.⁵⁶

Bursevî, şeyhim ve senedim dediği Osman Fazlı efendinin bir eserinde şöyle dediğini nakleder: “Bil ki ruh cevherî ve soyut ruhlar âleminde olması hasebiyle bedenden başka bir şeydir; beden ile ruh arasında bir tedbir ve tasarruf ilişkisi vardır. Ruh süreklilik ve bekası açısından bedene muhtaç olmayıp kendi başına ayakta kalır; fakat beden şu şehadet âleminde ruhun sûreti, kuvve ve kemâlâtının tezahür yeri olduğu içindir ki, bu açıdan ruh bedene muhtaçtır, ondan ayrılamaz.”⁵⁷ Yine Bursevî şeyhi öldükten sonra onu rüyasında gördüğünü söyler ve bu

⁵⁰ Ebu’l Kasım el-Hüseyn b. Muhammed el-Mufaddal er-Râğib el-İsfahânî, *el-Mufredât fî garibi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî (Beirut: Dâru’l-Kalem, 1412), “rvh”, 369; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, (Beirut: Dâru Sâdir, 1414), “rvh”, 1/81-82.

⁵¹ el-İsfahânî, “rvh”, 369.; İbn Manzûr, “rvh”, 1/81-82.; Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35/192.

⁵² Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 8/58.

⁵³ el-Hicr 15/29.

⁵⁴ Âl-i-İmrân 3/185.

⁵⁵ Bursevî, *Tuhfe-i Recebiyye*, 33.

⁵⁶ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 4/461.

⁵⁷ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 4/459.

rüyasının yorumunda ise ruhla ilgili çıkarımlarda bulunur. Bu rüyayı da bazı eserlerinde zikreder.⁵⁸

Müfessir, ruhun üstünlüğü ve şerefiyle ilgili şu görüşlere yer verir: Birincisi Âdem'in ruhunun Allah'a izâfe edilmiş olması, Âdem'in ruhunun meleklerin ve diğer varlıkların ruhundan önce olduğunun bir işaretidir. Çünkü Kadim'e izafe edilenin de kadim olması gerekir. (Her ne kadar bazı varlıkların cesetleri ondan önce gelmiş olsa da bunun böyle olduğu bilinmelidir)⁵⁹ ifadelerine yer verir.

İkincisi ise; Allah'ın, ruhu kendi zatına nispet ederek şereflendirmesi: Nitekim Allah, "Biz ona şahdamarından daha yakınız"⁶⁰ buyurarak bu zıfeyi kendisine has kılması, ruhun ilâhî nefhayı kabule elverişli olduğuna delalet eder. Aynı zamanda Allah Teâlâ "Ellerimle yarattığım"⁶¹ ve "Ona şekil verip içine ruhumdan üflediğim zaman"⁶² âyetleri Hz. Âdem'in Allah katındaki şeref ve değerine işaret eder.⁶³

Sonuç olarak Bursevî'nin ruhla ilgili ortaya koyduğu görüşler, ruha bakışının vahdet-i vücud ekseninde olduğunu göstermektedir. Nasıl ki ilâhî kemâl sıfatlar, ilâhî fiiller ve bunların neticelerinin varlık sahnesine çıkmadan önce zatı ahâdiyet gaybi içerisinde mevcuttular. Aynı şekilde hayvanî ruhun da bedenle buluşmadan önce bilkuvve olarak sultanî ruhun içerisinde var olduğunu söyleyerek vahdet anlayışını ortaya koymuştur.

1.4. Hz. Adem'in Yaratıldığı Mekân

Bursevî, Hz. Âdem'in yaratıldığı mekân hususunda ise şu bilgilere yer verir: Arzın yüzünde yaratıldı ve bunun için de ona "Âdem" denildi⁶⁴ ve yine Hz. Âdem dünya semasında yaratıldı ve oradan da yeryüzüne indirildi. Başka bir rivayette de Adn cennetinde halk olundu ve oradan da çıkarılıp dünyaya getirildi⁶⁵ yorumunda bulunmuştur. Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki müfessir, Hz. Âdem'in yaratıldığı yer hakkında kesin bir görüş zikretmemiş, sadece rivayetlerle

⁵⁸ Bk. Bursevî, hocasıyla alakalı ve ruhla ilgili rüyasını naklederken şöyle bir tasavvufi yaklaşımda bulunur: O rüyasında şeyhim ve senedim dediği Osman efendiyi çok neşeli bir şekilde görür ve ona ölümle ilgili bazı sorular sorar. Oda şöyle cevap verir. "Ben ruhumun son nefesine kadar tam bir taharet üzere yaşadım. Ruhum kabzedildiği zaman, ortasında pınar bulunan bir yola girdim. Ruhumu teslim etmem dolayısıyla abdestim bozuldu ve bende içinde bulunduğum bu pınardan abdest aldıktan sonra gökyüzüne yükseldim. Daha sonra hazırlanan cenazemin yanına dönerek orda hazır bulunanlarla birlikte kendi cenaze namazımı kıldım" der. Bursevî sonra şeyhine "Dünyevî yaradılıştaki akıl ve idrak, olduğu hâl üzere kaldı mı?" diye sorar; şeyhi de İsmail Hakkı'nın ellerini sıkı bir şekilde tutarak ve tebsüm ederek "evet" "Bana inan!" der. Sanki kendisine karşı olan güzel itikadından duyduğu sevinci bu şekilde gösteriyordu.

Bursevî bu rüyadan bazı sonuçlar çıkarır;

1- Ölüm esnasında abdest bozulur. Sahih olan görüşe göre ölünün yıkanması bundandır. Kâmil mü'min necis olamaz, çünkü o hayatında da ölümünde de temizdir. Ancak kâmil müminde nakıs müminin yıkandığı gibi yıkanır. Çünkü zâhire göre o da abdestsizdir. Yine dünyevi yaratılışı yönüyle zâhiri meselelerde nakıs tâbidir.

2- İnsanın ölümüyle ruh değişime uğramaz. Var olan akıl ve idrak dünyadaki hâl üzere kalır. Çünkü bunlar (akıl, idrak, velilik, vb.) ruhun sıfatlarıdır.

3- Kâmil ruh, kendisi için kılınacak cenazesine şahit olur ve kendi namazını oda kılar. Namazda insanlara örnek olur. Kâmil ruhun kendi namazını kılması, hakikat mertebesinde onun hem secde eden hem de kendisine secde edilen olduğuna bir işaretir. Dolayısıyla yaptığı ibadet başkasına değil, yine O'nadır. Burada iyi bir tembihin olduğunu söyleyen Bursevî, insanların kendi cenaze namazını kılmaları meleklerin Âdem (a.s.)'a secde etmesine güzel bir işaret olduğunu belirtir. (Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 4/459-460.)

⁵⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 8/57.

⁶⁰ Kâf 50/16.

⁶¹ Sâd 38/75.

⁶² Sâd 38/72.

⁶³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 8/57.

⁶⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/97.

⁶⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/97-98.

yetinmiştir.

2. Hz. Âdem'e Verilen Üstün Meziyetler

2.1. Halifelik

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Âdem'in yaratılan varlık türleri arasında kendisine verilen mevkinin yüksekliğine işaret edilmektedir.⁶⁶ Kur'ân'da Hz. Âdem ve onun soyunun yeryüzünün halifeleri olduğu zikredilmekte, aynı zamanda onların Allah'ın kendilerine verdiği aklî, rûhî, zihnî ve ahlâkî birçok meziyetlere sahip buldukları belirtilmektedir.⁶⁷ Dolayısıyla hem Allah'a ibadet eden aynı zamanda yeryüzünde Allah'ın emirlerinin yerine getirilmesini sağlayan ve birçok varlık türünü, kendi hizmetinde kullanabilen, insanın nasıl bir vasıf ve niteliklere sahip olarak yaratıldığı hususuna vurgu yapılmaktadır.⁶⁸ Allah, Kur'ân-ı Kerîm'in çeşitli âyetlerinde insanda bulunan üstün meziyetlere dikkat çekmiş, Hz. Âdem ve onun soyunun diğer varlıklardan daha üstün ve değerli olduğunu,⁶⁹ Allah'ın insanı en güzel bir biçimde ve üstün bir meziyette yarattığını belirtmiştir.⁷⁰ Allah'ın emri uyarınca meleklerin Hz. Âdem'e secde ettiklerinin bildirilmesi de⁷¹ Hz. Âdem ve onun soyuna verilen üstün meziyetlerdendir. Buna göre Allah Hz. Âdem'i meleklerden ve diğer varlıklardan daha üstün ve onların saygısına lâyık bir mertebede yaratmış ve onu halifelik gibi üstün bir vazifeyle görevlendirmiştir. Bu meziyet yalnız Hz. Âdem'e ait olmayıp aynı zamanda bütün insanlığa verilmiş büyük bir şereftir.⁷²

Hz. Âdem'i diğer varlıklardan üstün kılan halifeliğin anlaşılması için bu kelimeye yüklenen sözlük ve terim anlamın bilinmesi önem arz etmektedir. Halife kelimesi; sözlükte “arkada olmak, arkasından gelmek, birinin yerine geçerek görev ve işini devam ettirmek” anlamlarına gelen ‘hlf’ kökünden türetilmiştir.⁷³ Terim olarak biri tasavvufta diğeri de siyasette olmak üzere iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Bir kişinin başka bir kişi yerine geçmesine hilafet, halife tayin etme işine de istihlaf veya tahlif denir.⁷⁴

İnsanın Allah'ın halifesi olup olamayacağı hem ulema ve hem de tasavvuf erbabı arasında tartışılan konulardan biridir. “*Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım*”⁷⁵; “*sizi yeryüzünün halifeleri kılan*”⁷⁶ âyetlerinde geçen halife kelimesini âlimler iki şekilde ele almışlardır. Birincisi bazı ulemaya göre insanlar yaratılmadan önce yeryüzünde cinler yaşıyordu, sonra onların yerine insanlar getirildi ve böylece cinlerden sonra insanlar geldiği için halife denilmiştir. İbn Abbas'ın bu görüşte olduğu rivayet edilmektedir.⁷⁷

İkinci görüşe göre ise Hz. Âdem ve insan yeryüzüne hükmettiği için Allah'ın halifesi olmuştur. “*Ey Dâvut gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık insanlar arasında hak ile hüküm ver.*”⁷⁸ âyeti de bu görüşü desteklemektedir.⁷⁹ Mutasavvıflar ise halife kelimesini Allah adına

⁶⁶ el-Bakara 2/30-33; el-İsrâ 17/70.

⁶⁷ el-Bakara 2/30-33; el-İsrâ 17/70.

⁶⁸ Bolay, “Âdem”, 1/358-363.

⁶⁹ el-İsrâ 17/70.

⁷⁰ et-Tîn 95/4.

⁷¹ el-Bakara 2/30-33.

⁷² Bolay, “Âdem”, 1/358-363.

⁷³ İsfahânî, “hlf”, 252; Ebü's-Seâdâ Mecdüddin el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, (Beyrut: el-Mektebetül İlmîyye, 1979), “hlf”, 2/66; İbn Manzûr, “hlf”, 1/62.

⁷⁴ Süleyman Uludağ, “Halife”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/299.

⁷⁵ el-Bakara 2/31.

⁷⁶ el-En'âm 6/165; en-Neml 27/62.

⁷⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/64.

⁷⁸ Sâd 38/26.

⁷⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/64.

hükmetme anlamında ele almışlar, temiz ve seçkin kullar için Allah'ın halifesi tabirini kullanmışlardır. Aynı zaman da insan-ı kâmil ve kutup⁸⁰ fikrinin gelişmesi sonucu halife ve hilafet bir tasavvuf tabiri olarak kullanılmaya başlanılmıştır.⁸¹

Bursevî, insan-ı kâmil ve kutup fikrinin ortaya çıkmasının sebebinin, halkın haktan gelen feyiz ve irfanı doğrudan kabul etme kabiliyetine sahip olmamasına bağlar. O, hilafeti şöyle izah eder: Yaş ağaçlardan ateş yakmak için yaş ağaçların arasına kuru odunların konulmasına veya padişahın halk arasına vezir ve mabeyinci koymasına benzer.⁸² Bunun yanında müfessir, eserlerinde hilâfetin üç çeşit olduğunu, bunlardan birincisi: hilafet-i zâhire-i dünyeviye, (dünyevi hilafet) ikincisi, hilâfet-i zâhire-i diniyye (dini hilafet) ve üçüncüsü de hilâfet-i bâtine-i diniyyedir (bâtuni hilafettir). Son hilafetin aynı zamanda zâhiri hilafeti de içine aldığı belirtir.⁸³ Yine müfessirin, halifelik konusunu başta Kitâbû'n-Netîce olmak üzere diğer eserlerinde çeşitli şekillerde ele aldığı görülmektedir. Onun eserlerinde yer verdiği halifelik konusunu şu başlıklar altında açıklamak mümkündür.

1- Hz. Âdem'in halifeliği (bu halifeliğe kutupların halifeliği de derler).

2- Hz. Muhammed'den (s.a.v.) sonra onun yerine geçen dört halifenin halifeliği.

3- Şeyh'in kendinden sonra yerine geçecek kişiyi halife tayin etmesi.

2.1.1. Hilafet Makamı ve Mertebeleri

Bursevî, Allah'ın isim ve sıfatlarına atıfta bulunarak şu yorumları getirmiştir: “*Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım*”⁸⁴ âyetinde zikredilen hilafet makamı, ilmi ilahi ve akli evvel⁸⁵ mertebesidir. Akli evvelin en aşağı mertebesi ahâdiyettir (Allah'ın birliğidir). İsimlerin Güneş, Ay, sultan ve vezir gibi çeşitli olması bundandır. Bursevî'ye göre ilmin ortaya çıkması ilahi mertebeye ve aklın taayyünü (belirme) ise kevnî mertebeye göredir. Çünkü âfâki mertebelerde var olma emri hilafetin sırrı üzere meydana gelir. Enfüsi mertebelerde ise kalp ruha halife olur. Zira kalp ruhtan tenezzül ederek (inerek) ortaya çıkma imkânı bulur. Akli evvel ilim mertebesini tezyin (süsler) ettiği gibi kalp de ruhi mertebeyi tezyin eder. Neticede isticelalin kemâli âlem ve âlem ile Âdem'in kemâli Allah tarafından üflenen ruh ve selim bir kalp ile olur.⁸⁶ Bundan dolayı umûr-i dinde (dinin emirlerinde) bütün azalara kıvam veren (استفت قلبك)⁸⁷ hitabıdır. Çünkü kalp zül-vecheyn'dir (iki yönlüdür). O, zâhir ve bâtına nazırdır. Meşayihin istihlafa (halifelik) râğbeti bundandır. Çünkü halife müstahlifin (halife kılının) aynası ve akli evvelin (Allah'ın) sırrıdır.⁸⁸ Bursevî bu görüşüyle hilafet makamına akli evvel mertebesi diyerek Allah'ın isimlerine nisbet

⁸⁰ Kutup c. Aktap: Arapça değirmen taşının miline denir. Büyük değirmen taşı milin etrafında döndüğü gibi kâinat denen bu kozmos da idare bakımından kutbun etrafında döner. Bu yönüyle kutub manevi derecesi büyük, veli bir kuldur ve âlemin ruhu olarak değerlendirilir. Emir âleminden halk âlemine doğru meydana gelen tenezzül olayları kutup üzerinden cereyan ederek vuku bulur. Kısaca kutup tasarruf sahibidir ve o bu tasarrufu Allah'ın iradesine rağmen kullanamaz. Kutbu'l-Aktap, Kutbu'l-Ekber, Kutbu'l-İrşad en büyük veliye verilen isimler olup, halkı hakka götürmekle görevlidirler. (Bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 460).

⁸¹ Uludağ, “Halife”, 15/299.

⁸² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/94.

⁸³ Bursevî, *Kitabun Netice*, 1/466.

⁸⁴ el-Bakara 2/30.

⁸⁵ Akli evvel: Allah'ın tedebbur eden akıllar âleminden ilk olarak yarattığı basit bir cevher olup madde değildir. Kendi zatında zatıyla âlim olup bir sıfatı yoktur. Makamı fakr, zillet ve onu yaratana ihtiyaç makamıdır. Varlığını kazandırdığı yaratıcısı olan Allah'a zâtî olarak muhtaçtır. Bu mertebeye levhi kaza, ümmü'l-kitab, kalem'i âlâ, taayyün-i evvel, ilm-i mutlak, hakikat-ı Muhammediye, âlem-i vahdet, vahdet-i hakiki vs. de denir.

⁸⁶ Bursevî, *Kitâbû'n-Netîce*, 1/465-467.

⁸⁷ “Kalbine danış.” Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müşned*. thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1995), 4/227-228.

⁸⁸ Bursevî, *Kitâbû'n-Netîce*, 1/465-467.

etme yoluna gitmiştir.

2.2. Hz. Âdem'in Halifeliği

Hz. Âdem'in halifeliğine eserlerinde genişçe yer veren Bursevî, bu konuyu dirayet ve rivayetin yanında işârî boyutuyla ele alarak açıklamaya çalışmıştır. Bu hususta Hz. Âdem'e verilen hilâfet makamının konumu, Hz. Âdem'e verilen halifeliğin beden ve ruh yönüyle ele alınması ve halifeliğin kimleri kapsadığı gibi akla gelen konuları açıklamaya çalıştığı görülmektedir.

2.2.1. Hz. Âdem'e Verilen Halifeliğin Mahiyeti

Kalp mahalli ahlâkı hamide, ruh mahalli marifet ve sır mahalli müşahededir diyen Bursevî, Hz. Âdem peygambere verilen halifeliğin beden itibari ile değil ruh yönüyle verildiğini söyler. İnsan kalbi neticede Allah'ın nazargâhıdır (nazar gâhi ilahisidir). Âlem-i enfüs de (iç âlemde) halife olan kalptir⁸⁹ der ve bu hususta *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*'de Hz. Âdem'in halifeliğiyle ilgili şöyle denildiğine yer verir.⁹⁰ Denilmiştir ki: “Rabbin, meleklere; *“Ben yeryüzünde bir halife yapacağım.”*”⁹¹ âyetinde Allah'ın “*yapacağım*” deyip “*yaratacağım*” dememesinin mana açısından iki nedeni vardır:

Birincisi yapıcılık, yaratıcılıktan daha umumdur. Çünkü yapıcılık, yaratıcılık fiillerinin hepsini içerir. Allah Hz. Âdem'i hilâfet sıfatıyla nitelendirerek yaratmıştır. Zira bu husus herkes için söz konusu değildir. Nitekim Allah Hz. Dâvud için de: *“Ey Dâvud, biz seni yeryüzünde halife yaptık”*⁹² buyurmuştur. Yâni, biz seni hilâfete uygun bir şekilde yarattık ve bilahare sana halifeliği verdik.

İkinci olarak “yapma” fiilinde, emir âlemine ait olmasını gerektiren bir taraf vardır. Çünkü emir âlemi, melekût âlemine aittir. Onun için bu âlem cisim, his ve halk âleminin zıddıdır. Nitekim: *“İyi bilin ki, yaratma ve emir onundur”*⁹³ âyetinde her iki âleme de işaret edilmiştir. Allah emir âlemine ait olan şeyleri “yapma” fiilini kullanarak zikretmiştir.⁹⁴

Özetle Bursevî şunu demek istemiştir: Allah'ın Hz. Âdem'in bedenine taalluk eden şeylerden haber verince onu “yaratma” fiiliyle zikretmiş ve *“Ben çamurdan bir insan yaratacağım”*⁹⁵ buyurmuştur. Fakat insanın ruhi yönüne ait bir özellikten bahsedince de *“Ben yeryüzünde bir halife yapacağım”*⁹⁶ âyetinde olduğu gibi, “yapma” fiiline yer vermiştir.

Yukarıda zikrettiğimiz âyetlerde geçen “Yapacağım” ve “Yaratacağım” kelimelerine verilen anlamdan yola çıkan müfessir, halifeliğin ruha (yani kalbe) ait manevi bir makam olduğunun işârî yorumunu yapmış ve *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*'den örnek vererek âyette geçen halifeliği açıklamaya çalışmıştır. O, yine âyetteki “Ben yapacağım” ifadesinden maksadın Allah'ın Hz. Âdem'e halifelik vermesi ve onun bu sayede Allah indinde meleklerden daha üstün bir konuma yükselmesinin işareti olduğunu zikretmiştir. Böylelikle meleklerin Hz. Âdem'e tazim ve hürmetle bakmaları, ondan ve çocuklarından beşerî vasıfları nedeniyle ortaya çıkacak bazı

⁸⁹ Bursevî, *Kitâbü'n-Netice*, 1/70.

⁹⁰ Necmuddin el-Kübra, Ahmed b. Ömer b. Muhammed. *et-Te'vilât'un-Necmiyye fi tefsiri'l-işari ve's-sufî*, thk. Ahmed Ferid el-Mizyadi (Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 2009), 1/141-145.

⁹¹ el-Bakara 2/30.

⁹² Sâd 38/26.

⁹³ el-A'râf 7/54.

⁹⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/98.

⁹⁵ Sâd 38/71.

⁹⁶ el-Bakara 2/30

durumlardan dolayı da kınamamaları gerektiğini belirtmiştir.⁹⁷ Zira Allah Hz. Âdem'i "halife" olarak isimlendirmiş, yaratılış ve saygıdeğerlik bakımından da kâinata hiçbir yaratılmışı böyle bir şerefle şereflendirmemiştir⁹⁸ açıklamalarında bulunmuştur.

Halifelik konusunda görüşlerini aktardığımız Bursevî'nin aslında bu konu hakkındaki asıl görüşünü şu cümlelerle aktardığını söylemek mümkündür: 'Belki halife zâhir ve bâtını câmi olandır'. Zira Allah kendi zatını zâhir ve bâtın olmakla nitelendirmiştir. Halife ise müstahlifin (halife tayin edenin) hey'eti üzerinedir. Eğer hey'et nakıs olursa hilâfet tam olmaz.⁹⁹ Neticede zâhir ve bâtının tecelli ettiği yer olarak kalbi gören Bursevî; arzda var olan hilafet kalbindir der. Çünkü Bursevî'ye göre kalpten daha büyük nesne yoktur. Mahlûk olan arş ve çevresi onun yanında en aşağı zerre kadardır.¹⁰⁰ Kalp ise ismi azamın tahtgâhı ve "Arzıma ve semâma sığmam"¹⁰¹ diyen vasî olan Allah'ın cilvegâhıdır (görünme yeridir).

2.2.2. Halifeliğin Kapsam Alanı (Halifenin Kimliği)

Bu hususta Bursevî, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım"¹⁰² âyetinde geçen halifeliğin sırasıyla başta Hz. Muhammed, Hz. Âdem, Allah'ın veli kulları ve gerçek müminleri kapsadığını söyler.¹⁰³

Müfessir, Bakara otuzuncu âyette geçen halife kelimesiyle zâhirde Hz. Âdem'in halifeliği kastedilirken, gerçekte ise halife ve insan-ı kâmil olan Hz. Muhammed (s.a.v.) olduğu¹⁰⁴ açıklamalarında bulunur. Bursevî bu konuyla alakalı Kitâbü'n-Netîce'de şöyle bir işârî yoruma yer verir: Yetimden murad yetimin kalbidir. Hz. Muhammed'de (s.a.v.) bulunan nefis ve tabiat mertebelerindeki heva şehvet ve ruhun mâsivâyâ meyletmeleri yok edildikten sonra hakkın hazinesinde yetim kalmıştır. Çünkü ilahi sır bunu gerektiriyordu. Ne zaman ki çocukluk çağından çıkıp ergenlik çağına ve olgunluk çağına erdi. O zaman yetimin taşıdığı sır yavaş yavaş ortaya çıkmaya başladı. Ondaki bu ilahi sır daha fazla gizli kalamazdı. Nitekim insan-ı kâmil mertebesine nail olunca ona halifelik verildi. İsmi azam da bu halifenin ismidir."¹⁰⁵ Bursevî, bu görüşlerini zikrettikten sonra konuyu Hz. Âdem'in yaratılmasından öncesine taşıyarak ruhlar âleminde ilk halifenin Hz. Muhammed olduğu fikrini ortaya koymuştur.

Yukarıda zikredilen görüşlerin dışında Bursevî: Halifelik konusunu sadece Hz. Âdem'e münhasır kılmayıp, diğer peygamberlerin, Hulefâ-i Râşidîn'in ve Allah'ın veli dostlarının halifeliği gibi daha geniş bir perspektif ile ele alıp meseleyi izah etmiştir.

Halifelik hakkında görüşlerini zikrettiğimiz Bursevî'nin halife kelimesine getirdiği işârî yorumundan anlaşılmaktadır ki Hz. Âdem'in zatında arzda halife olan kalptir. Bu makama Allah'ın has kulları içerisinde lütfu mazhariyete nail olmuş gerçek mü'minler yani insan-ı kâmil mertebesine ermiş kutup insanlar nail olur. Bunun içerisinde enbiyalar, evliyalar ve sâlihler bulunur. İnsanlardan halifelik makamına erişebilmek için sâlik'in bir mürşidi kâmile intisap edip Allah'ın isimleri içerisinde seyr-u sülûk ederek mertebelerde yükselmesi gerekir. Zira halife rûh-ı azamdır ve müstahlifin (halife tayin edenin) hey'eti üzerinedir. Hilafette asıl olan her yönüyle

⁹⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/96-97.

⁹⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/96.

⁹⁹ Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, 1/467.

¹⁰⁰ Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, 1/467-468.

¹⁰¹ Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ'*, thk. Ahmed el-Kalâş (Beyrut: y.y, 1985), 2/91, 175.

¹⁰² el-Bakara 2/30.

¹⁰³ Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, 1/515-516.

¹⁰⁴ Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, 1/515.

¹⁰⁵ Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, 1/515-516.

mükemmel olmaktır. Çünkü hey'eti nakıs olanın hilâfeti tam olmaz.¹⁰⁶

3. Hz. Âdem'in Peygamberliği

Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Âdem'le ilgili olarak ele aldığı diğer bir konu ise onun peygamberliğidir. Hz. Âdem'in nebi veya resul olduğunu açık ve kesin olarak ifade eden âyet yoksa da yine Kur'ân-ı Kerîm'in açıkladığına göre, Allah ona hitap etmiş, yükümlülük ve sorumluluğunu bildirmiştir.¹⁰⁷ “*Âdem Rabbinden vahiy (kelimat) almıştır.*”¹⁰⁸ Başka bir âyet-i kerimede “*Allah'ın Âdem'i, Nûh'u, İbrâhim ailesi ve İmrân ailesini birbirinden gelmiş birer nesil olarak seçip âlemlere üstün kıldığını*”¹⁰⁹ belirtmektedir. Bu âyetler onun peygamber olduğuna güçlü bir işarettir. Yine ilk peygamberin kim olduğuna dair bir soruya Hz. Peygamber'in “*Âdem'dir*”¹¹⁰ cevabını vermesi onun peygamber olduğunun delilidir.

4. Meleklerin Hz. Âdem'e Secde Etmekle Emrolunması

Secde, sözlükte “boyun eğmek,¹¹¹ tevazu ile alını yere koymak ve eğilmek”¹¹² anlamlarına gelir. Aynı zamanda bu kelime boyun eğmek ve diğer anlamlarında Kur'ân-ı Kerîm'de seksen bir yerde geçmektedir.¹¹³ Fıkıh terimi olarak ise namazda el, alın, burun, dizler ve ayak parmaklarını yere koymak suretiyle yapılan bir ibadet şeklini ifade eder.¹¹⁴ Kur'ân'da secde isteğe bağlı ve zorunlu olarak iki şekilde değerlendirilmektedir. Birincisi “*Allah'a secde edin*”¹¹⁵ âyetinde geçen ifade insanın kendi isteğiyle mükâfat almak için yaptığı ibadet secdesidir. İkincisi ise yaratılışları gereği bütün varlıkların zorunlu olarak Allah'a secde etmeleri¹¹⁶ anlamında ele alınmıştır.¹¹⁷ İslam itikadında Allah'tan başkasına secde etmenin caiz olmadığı belirtilir ve bunun yanında âyetlerde Allah'ın meleklerle Hz. Âdem'e secde etmelerini emretmesi ve onların bu emri yerine getirmeleri hususu genişçe yer alır.

Kur'ân-ı Kerîm'e göre, Allah Teâlâ meleklerle hitaben Hz. Âdem'i yaratıp, ona ruh verdiğim zaman, “*Âdem'e secde edin*”¹¹⁸ diye emretmiş ve bütün melekler bu emre uymuşlardır.¹¹⁹ Fakat kendisinin ateşten, Âdem'in ise topraktan yaratıldığını söyleyen İblis uymamış, dolayısıyla ondan üstün olduğunu ileri sürerek ilahi emre karşı gelmiştir ve bu yüzden lânetlenerek Allah'ın rahmetinden kovulmuştur.¹²⁰ Bunun üzerine İblis, Allah'tan kıyamet gününe kadar, kendi cemaatini çoğaltmak ve düşmanı olduğu Âdem ve soyunu doğru yoldan ayırmak için mühlet istemiştir.¹²¹ Ona bu fırsat Allah tarafından verilmiş ve böylece insanla şeytan arasındaki mücadele başlamıştır.

İslâm'da Allah'tan başka herhangi bir varlığa ibadet etme maksadıyla secde etmek küfür

¹⁰⁶ Bursevî, *Kitâbü'n-Netice*, 1/515-516.

¹⁰⁷ el-Bakara 2/33, 35; el-A'râf 7/19; Tâhâ 20/117.

¹⁰⁸ el-Bakara 2/37.

¹⁰⁹ Âl-i İmrân 3/33.

¹¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*. 5/178-179; Bolay, “Âdem”, 1/358-363.

¹¹¹ el-İsfahânî, “scd”, 396.

¹¹² el-İsfahânî, “scd”, 397.; İbn Manzûr, “scd”, 1/154-155.

¹¹³ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfhehres li-elfâzi'l-Kur'ânîl-Kerîm*, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2001), “scd”, 422-424.

¹¹⁴ Nihat Dalgın, “secde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/271-272.

¹¹⁵ en-Necm 53/62.

¹¹⁶ er-Ra'd 13/15; en-Nahl 16/48-49; el-Hac 22/18; er-Rahmân 55/6.

¹¹⁷ el-İsfahânî, “scd”, 396.

¹¹⁸ el-Bakara 2/34.

¹¹⁹ Bk. el-Bakara 2/34; el-A'râf 7/11; el-Hicr 15/29-31; el-İsrâ 17/61; el-Kehf 18/50; Tâhâ 20/116; Sâd 38/72.

¹²⁰ Bk. Sâd 38/74-78.

¹²¹ Bk. el-A'râf 7/13-18; el-Hicr 15/34-43; el-İsrâ 17/61, 65; Sâd 38/75-83.

sayılmıştır.¹²² Meleklerin Hz. Âdem'e yaptıkları secde ise İslâm âlimlerince ibadet secdesi değil, saygı secdesi nev'inden olup bir nevi biat olarak yorumlanmıştır.¹²³ Bursevî, meleklerin Hz. Âdem'e secde etme konusuna değinmiş ve şu bilgilere yer vermiştir: secde etme emrinin tüm meleklerle yönelik olduğu "*Meleklerin tümü secde ettiler*"¹²⁴ âyetinden anlaşılmaktadır. Secde bir nevi itminan ile tezellüdür. Şeriat lisanında secde ibadet kastıyla alını yere koymaktır.¹²⁵ Dini açıdan secde edilen, aslında Hz. Âdem değil, Allah'tır. Allah Âdem'in şanını yüceltmek için onu meleklerin kıblesi yapmıştır. Kelime manasıyla buradaki secde, meleklerin Âdem'e tevazu ve saygı göstermeleridir. Kur'ân'da geçen Hz. Yusuf'un kardeşlerinin O'na yaptığı secde de aynı manayı taşımaktadır. Selâmlamak için yapılan secde ise câiz görülmüştür.¹²⁶ Sahabeden Selman (r.a.) Hz. Muhammed'e (s.a.v.) gelerek secde etmek isteyince buna müsaade etmemiş ve şöyle buyurmuştur: "*Hiçbir mahlûkun Allah dışında birine secde etmesi gerekmez. Şayet bir kişinin diğerine secde etmesini emretseydim, hanımın kocasına secde etmesini emrederdim.*"¹²⁷

Bursevî, "*Meleklerin tümü secde ettiler. Yalnız İblis secde etmedi*"¹²⁸ âyetinin açıklamasında istisna edilenlerle ilgili bazı bilgilere yer verir¹²⁹ ve kendi görüşü olarak da buradaki istisnanın muttasıl bir istisna olduğunu söyler. Zira İblisin, tür olarak cinlerden fakat fiilen meleklerden olduğunu söyler. Bu sebeplerden dolayı verilen emrin bütün melekleri ve İblisi de kapsadığını belirtir.¹³⁰

Bursevî, meleklerin Hz. Âdem'e secde etmekle emrolunmalarının sebebini, yaratılacak olan insana karşı övünmelerine bağlar ve şöyle izah eder. Allah Teâlâ meleklerle: "*Ben kupkuru bir çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan bir insan yaratacağım. "Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın!"*"¹³¹ Emrine onların, Hz. Âdem'de bulunan beşerî sıfatlarla kendilerinde bulunan tâatlarının çokluğu ve günahlardan da masum oluşlarına bakarak kıyaslama yoluna gitmeleridir. Neticede kendilerini büyük, Hz. Âdem'i ve zürriyetini de küçük görme yoluna girmişlerdir. İkinci olarak da onların Allah'a karşı: "*Orada bozgunculuk edip kan dökecek kimseleri mi halife yapacaksın? Hâlbuki biz seni överek tesbîh ve takdîs ediyoruz*"¹³² hitabında bulunmalarındır. Çünkü onlar, bu sözleriyle kendilerini

¹²² et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/180; Bolay, "Âdem", 1/358-363.

¹²³ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/180; Bolay, "Âdem", 1/358-363.

¹²⁴ el-Bakara 2/34.

¹²⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/98.

¹²⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/98.

¹²⁷ Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts). Nikâh, 40; İbn Mâce, *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütubi'l-Arabiyye, ts.) Nikâh, 4; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen*. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts). Rada, 10; Müsned, 4/ 381, 4/ 76.

¹²⁸ el-Bakara 2/34.

¹²⁹Bk. Birincisi buradaki istisna istisna-i muttasıldır. Çünkü İblis meleklerin önde gelenlerinden biriydi. Onların sıfatlarıyla muttasıftı. "*Secde ediniz*" emrinin çoğul getirilmesi, İblis'i de içine almaktadır. Hârut ve Mârut kıssasında anlatılanlar buna örnektir.

İkinci olarak buradaki istisna istisna-i munkatıdır. Çünkü İblis, melek cinsinden olmayıp cinlerdendir. Nitekim "*İblis cinlerdendi; o yüzden Rabbinin emrinden dışarı çıktı.*" (el-Kehf 18/50.) âyeti bu görüşü destekler.

Üçüncü olarak da cinler ve melekler tek bir cinstir. Bunlardan temiz kalanlar "melek", kibirlenenler "şeytan", bu iki kısım arasında kalanlar ise "cin" olmuştur. "*O yüz çevirdi, büyüklük tasladı*" âyetindeki "Ebâ" kelimesi bir şeyi yapmaktan kasten kaçınmak, manasına gelir. (Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/103, 8/59.)

Aynı zamanda İbn Abbas (r.a.)' dan rivayet edildiğine göre Allah meleklerden bir topluluğa: "Âdem'e secde edin." buyurduğu hâlde secde etmediler. Allah da onların üzerine bir ateş gönderip onları yaktı. Sonra bir başka gruba: "Âdem'e secde edin." buyurdu. İblis dışında hepsi secde etti bilgilerine yer verir. (Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/462.)

¹³⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/103, 8/59.

¹³¹ el-Hicr 15/28-29.

¹³² el-Bakara 2/30.

hilâfete daha lââyık görmektedirler.¹³³ Yine Bursevî, Allah'ın insan nesli yaratmadan önce, meleklerle yaptığı istişare ve onların içlerinde barındırdıkları hissiyatlara değinmiş ve bazı açıklamalarda bulunmuştur.¹³⁴

Bursevî, secde meselesini geniş bir perspektiften ele alır ve bu meseleye bazı işârî yorumlar getirir. Meleklerin secde meselesini ruhlar âlemi bağlamında ele alır ve Allah'ın “*Ben kupkuru bir çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan bir insan yaratacağım.*” *Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın!*”¹³⁵ âyetinde geçen Allah'ın bir insan yaratacağı haberine ve meleklerin ortaya koyduğu tavırlara yer verir.¹³⁶ Bursevî, meleklerin ruhlar âleminde secde ile ilgili itirazlarını “*Kitâbü'n-Netîce*” de şöyle bir işârî yaklaşımla izah eder: Ruhlar âleminde meleklerin Allah'ın secde emrine itiraz etmeleri, Allah'ın tecelli ettiği ruhi Âdem'e değil Âdem'in zâhiri vücududur.¹³⁷ Çünkü âşıkta zâhir vücut vardır. Ancak kast olunan bizzat ruhun fani olmasıdır. Yoksa cesedin faniliği değildir. Eğer ruhi faniye emri secde olsa idi melekler buna itiraz etmezlerdi. Onların itirazı zâhiri vücuda oldu. Fakat melekler perdeler neticesinde zâhiri vücutta ortaya çıkan ilahi isim ve sıfatlara vakıf olamayışı neticesinde Âdem'e secde etme hususunda itiraz ettiler. Allah'ın murâd-ı ise ilahi isimlerin tecelli ettiği Âdem'e secde idi. Onlar ise insanda gördükleri beşerî sıfatlara bakarak “*Orada bozgunculuk yapacak birisini mi yaratmak istiyorsun*”¹³⁸ hitabında bulunmuşlardı. Eğer zikir olunan sır bilfiil onlarda mevcut olsaydı eşya nefh-i sura dayanmadığı gibi onlar da dayanamayıp ilahi emri yerine getirirlerdi.¹³⁹ Neticede Bursevî, meleklerinde ilk etapta Âdem'e secde etme hususunda tereddüt ettiklerini ancak ne zaman ki Allah: “*Âdem'e bütün isimleri, öğretti. Sonra onları önce meleklerle arz edip: Eğer siz sözünüzde sadık iseniz, şunların isimlerini bana bildirin,*”¹⁴⁰ demesi üzerine bu itirazlarından vaz geçerek iblis hariç bütün meleklerin secde ettiklerini açıklamıştır. Bursevî, bu izahları ile Allah'ın isimlerinin insanda tecelli ettiğini, Hz. Âdem'e secdenin ise insana değil insanda tecelli eden esma ve sıfatlara olduğunu ve sonuçta bizzat Allah'ın zâtına secdenin yapıldığını¹⁴¹ söyleyerek tasavvufi düşüncesini ortaya koymuştur.

¹³³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 4/458-459.

¹³⁴ Bk. Meleklerin insana karşı içlerinde barındırdıkları hissiyatlarını ortaya koyma açısından şu bilgilere yer verir: Allah Teâlâ Hz. Âdem'e esmanın isimlerini öğretirken onun üstün bir varlık olduğunu ortaya koymuş, aynı zamanda Hz. Âdem'i halife kılarak meleklerin içinde sakladıkları kıskanma dürtülerini ortaya çıkarmıştır. Bununla ilgili olarak “*Sizin göklerde ve yerde ulaşamayacağınız sırları ancak ben bilirim*” (el-bakara 2/33) âyetiyle de meleklerin açığa vurdukları: “*Ya Rabbi yeryüzünde fesâd çıkaracak birini mi halife yapıyorsun?*” sözüdür. Gizledikleri ise “Allah'ın kendine meleklerden daha sevgili bir varlık yaratmayacağı” zannıdır. (Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/98) Yine Bursevî, Allah Teâlâ'nın “*Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.*” hitabına karşılık: “*Sen yeryüzünde bozgunculuk yapacak ve kan dökecek birisini mi yaratacaksın?*” (el-bakara 2/30) Diyerek Allah Teâlâ ile münazara edenlerin kimler olduğu hususunda ariflerin şöyle dediğini söyler: Allaha bu itirazı yapanların ceberût ve melekût ehli olan meleklerin olamayacağını. Çünkü bu melekler, insanın tam olarak hakikatini bilmeseler dahi sahip oldukları nur ve ihâta ettikleri merteye sebebiyle insan-ı kâmilin şerefini ve Allah katındaki rütbesini bilirler. Dolayısıyla Allah ile münazara eden yeryüzü melekleri, cinler ve şeytanlardır. Zira bunların üzerini zulmet kaplamış ve fitratları hakikatlerini perdelemiştir. (Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/92)

¹³⁵ el-Hicr 15/28-29.

¹³⁶ Bk. Bursevî, Allah Teâlâ Hz. Âdem'i yaratmadan önce meleklerle, bir insan nesli yaratacağı bildirmesi, onlarda kıskançlığa ve yaptıkları ibadetlerin çokluğu nedeniyle büyüklük taslamaya götürmüş ve neticede secde etme hususunda tereddütle yaklaşmalarıdır. Bursevî, hatta meleklerin Allah Teâlâ'nın “*Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.*” sözüne karşılık: “*Sen yeryüzünde bozgunculuk yapacak ve kan dökecek birisini mi yaratacaksın?*” (el-Bakara 2/30) karşılığını vermelerinin sebebinin de bu olduğunu söyler. (Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 4/458-459)

¹³⁷ Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, 1/24.

¹³⁸ “*Onlar orada bozgunculuk yapacak birisini mi yaratmak istiyorsun.*” (el-Bakara 2/30).

¹³⁹ Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, 1/24.

¹⁴⁰ el-Bakara 2/31.

¹⁴¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/98.

5. Hz. Havvâ'nın Yaratılması

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Âdem'in eşi Havvâ'nın ismi zikredilmemektedir. Ancak kocası Âdem'le birlikte cennete yerleştirilmeleri ve bir hata sonucu oradan çıkarılmaları anlatılmaktadır.¹⁴² Hz. Âdem'in topraktan yaratılması safhalar halinde detaylı bir şekilde anlatılırken¹⁴³ eşi ile ilgili olarak “*Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan ve ikisinden birçok erkek ve kadını üretip yayan rabbinizden sakının*”¹⁴⁴ denilmektedir.¹⁴⁵

Yazar Bursevî, Hz. Havvâ'nın, Hz. Âdem'in cennete girişinden önce mi yoksa sonra mı yaratıldığı hususunda ihtilâfın olduğuna işaret etmiş, İbn Abbas ve İbn Mesud'dan gelen rivayetlere yer vererek onun cennette Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığını belirtmiştir.¹⁴⁶ Hz. Havvâ'nın yaratılmasının önemine değinen Bursevî, Allah'ın şanı ne yücedir ki Havvâ anamızı boş yere yaratmamış, onunla Hz. Âdem'in mutlu olmasını, yalnızlığının giderilmesini ve kıyamete kadar gelecek olan insan neslinin devam etmesini sağlamıştır.¹⁴⁷ Yine bu sayede insanlar için peygamberlerin ve dinlerin gönderilmesi mümkün olmuştur¹⁴⁸ ifadelerine yer vermiştir.

Müfessir, Kitabü'n-Netice'de Hz. Âdem ve eşinin yaratılması hususunda Hz. Âdem'i kaleme Hz. Havvâ'yı da levhaya benzeterek şu tasavvufi yorumda bulunur: insanın eğe kemikleri saf tertemiz satırlar gibidir. Satırlarda nasıl ki her türlü marifet hat olunduğu gibi tertemiz saf eğe kemiklerinde de her türlü ilahi hat nakş olunmuştur. Bursevî, murâd-ı ilahinin tecelli ettiği insan kalbi de kaburga kemiğinden sadır olmuştur. Zira feyzi batın kalpten sadra (göğse) ve sadırdan da lisana ve oradan kaleme ulaşır. Kaburga kemiğinde sırrı Havvâ vardır. Havvâ Âdem'in sol kaburga kemiğinde yaratılmıştır. Havvâ külli nefsin suretidir. Külli nefis kalemi a'lânın (yüce kalemin) levhindedir. Yaratılanlarla ilgili ne kadar ilim varsa hepsi bu levhde muhafaza edilir. Eğer o levh olmasa kevnî ilimler ve kıyamete kadar meydana gelecek olayların hakikati ortaya çıkmazdı. İşte o kaleme Âdem-i hakiki ve levhaya da Havvâ'yı hakikiye derler. Hz. Âdem ebü'l-beşer ve Havvâ'da ümmü'l-beşer olarak, kalem ve levhin suretleridir.¹⁴⁹

5.1. Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın Cennete Konmaları

Hz. Âdem ve eşinin cennete yerleştirilmeleri ile ilgili Kur'ân-ı Kerîm'de şu bilgilere yer verilmektedir: “*Ey Âdem! Sen ve eşin (Havvâ) beraberce cennete yerleşin orada istediğiniz meyvelerden yiyin fakat şu ağaca yaklaşmayın, eğer o ağaca yaklaşırsanız zalimlerden olursunuz.*”¹⁵⁰ Ancak buna rağmen şeytan çeşitli desiselerle her ikisini de aldatır ve yasak meyveden yemelerine sebep olur. Yasak meyveden yiyen Hz. Âdem ve Havvâ'nın edep yerleri kendilerine görünür. Onlarda oradaki ağaç yapraklarıyla edep yerlerini örtmeye çalışırlar.

¹⁴² Bk. Kur'ân'ı Kerîm Hz. Âdem ve eşi ile ilgili âyetler (el-Bakara 2/35-38; el-A'râf 7/19-25; Tâhâ 20/117-123).

¹⁴³ Bk. (Âl-i İmrân 3/59)

¹⁴⁴ en-Nisâ 4/1; konuyla ilgili diğer âyetler (el-En'âm 6/98; el-A'râf 7/189).

¹⁴⁵ Bk. Bursevî, Hz. Âdem'in topraktan yaratılıp cennete koyulduktan sonra yine dünyaya gönderilmesinin iki hikmetinin olduğunu söyler. Birincisi nimetlerin kadrini yüceltmek kulluk gereğidir. Eğer insan nesli cennete yaratılmış olsaydı, onun değerini takdir edemezdi. Çünkü nimetler şükredilsin diye verilir. İkincisi ise iyi ile kötünün, itaatkâr olan ile celâl sıfatı gereği muhalif olanın birbirinden ayrılması içindir. Allah Teâlâ'nın celâl ve cemâl olmak üzere iki tür kemâl sıfatı vardır. Melekler hakkında olduğu gibi Allah cennette de celâl sıfatı ile tecelli etmez ve böylece kemâl sıfatlarının yarısı olan celâl sıfatları gizli kalırdı. Bu yüzden insanoğlu dünyada yaratıldı; isyan etti de Allah tevbesini kabul etti. Böylece Allah Teâlâ'nın celâl ve cemâl sıfatlarının mazharları zuhur etmiş oldu. (Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/324)

¹⁴⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1 /98-99.

¹⁴⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1 /98-99.

¹⁴⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/106.

¹⁴⁹ Bursevî, *Kitabü'n-Netice*, 2/898-899.

¹⁵⁰ el-Bakara 2/35.

Neticede hatalarının cezası olarak da Allah Teâlâ onların yeryüzüne inmelerini ve orada yaşamalarını ve orada ölüp ve yine orada dirileceklerini kendilerine bildirir.¹⁵¹

Bursevî, yukarıda zikredilen âyetle alakalı şöyle bir tasavvufî yorum getirir: Allah'ın Hz. Âdem'e "ağaca yaklaşma" hitabında bir çeşit nazlanma ve imtihan vardır. Çünkü bu ağaç mağfret ve muhabbet ağacıdır. Allah bu ağaca yaklaşmayı yasaklamak suretiyle Hz. Âdem'in merakının uyanmasına neden olmuş ve neticede Hz. Âdem'in ağaçtan yeme isteği hâsıl olmuştur. Bu murâd-ı ilahî neticesinde hilâfetin ve muhabbetin sınırları ortaya çıkmış, Allah'ın Settâr, Gaffar ve Tevvâb gibi cemâl sıfatları ile Kahrî gibi celâl sıfatları tecellî etmiştir.¹⁵²

6. Hz. Âdem ve İblis Kıssası

Allah Hz. Âdem'i yarattıktan sonra "Ona esmanın isimlerini öğretti."¹⁵³ Daha sonra bütün meleklerle Hz. Âdem'e secde etmelerini istedi. İblis hariç bütün melekler secde ettiler. İblis ise secde etmeye yanaşmadı ve kâfirlerden oldu."¹⁵⁴ Bursevî, Kur'an-ı Kerim'de zikrolunan İblis ve Hz. Âdem kıssasını eserlerinde şöyle ele alır: Allah'ın emri gereği bütün melekler Hz. Âdem'e secde ettiğinde İblis Hz. Âdem'e sırtını dönerek secde etmekten kaçındı. Diğer melekler ise en az yüz veya beş yüz sene secdede kaldılar.¹⁵⁵ Melekler secdeden başını kaldırıp etraflarına baktıklarında İblis'in secde etmediğini gördüler. Ve bunun üzerine melekler ikinci kez Allah için secdeye vardılar. İblis ise secde yapmaktan uzak bir şekilde meleklerin secdesini seyretmekle meşgul idi. İblis'in Allah'ın emrine karşı gelerek secde yapmaktan imtina etmesi, onun Allah'ın rahmetinden kovulmasına sebep oldu. Neticede ona verilen melekî sıfatları, hali, şekli ve şemâilî velhasıl her şeyi değiştirildi. Meleklikten çıkartılıp domuz ve hınzır gibi en kötü şekillerle sokuldu.¹⁵⁶ Böylece bembeyaz bir varlık olan İblis, yaptığı hata sonucu kapkara olmuş; güzel bir varlık iken çirkin bir yaratık halini almış; nurani iken zulmânî bir hale bürünmüştür.¹⁵⁷

Müfessir, Kitabü'n-Neticede İblis'in yaratılış hikmetine şöyle bir ishârî mana verir. İblis yaptığı iş itibari ile sûret olarak isyankâr fakat mâna yönünden faydalıdır. Çünkü "Allah temiz olandan pis olanı ayırt eder"¹⁵⁸ âyetinin sırrının ortaya çıkması ancak İblis'in durumuyla mümkün olmuştur. Fıtratı asliyeye göre varlıklar pis olmaz diyen Bursevî, bundan ötürü ruhlar âleminde temyiz olmadı (her şeyin aslının ortaya çıkmadığını kasteder). Ne zaman ki cisimler âlemi var oldu o zaman ruhun aynası olan cisimlerde fıtratı aslide gizli olanlar görünmeye başladılar ve neticede âyette de geçtiği üzere Allah temiz olandan habis olanı ayırt etmek istedi. Şeytan da aslının gereği olarak habisliğini emri ilahiye karşı gelerek ortaya koydu. Aslında İblis bir nevi şöyle itiraz etti. Sanki İblis, Allah'a sen beni fitne ve fesat çıkarmak için mi yarattın der gibi itirazını ortaya koymak istemiş ama neticede ilahi sır ortaya çıkmış oldu¹⁵⁹ yorumlarında bulunur.

7. Habil ve Kabil Olayı

Hâbil ve Kâbil kıssası Kur'an-ı Kerim'de özlü bir şekilde nakledilmektedir.¹⁶⁰ Bu olay gerek tefsir kitapları ve gerekse kısas-ı enbiya ve tarih kitaplarında ayrıntılı bir şekilde ele

¹⁵¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/98-99.

¹⁵² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/106.

¹⁵³ el-Bakara 2/30.

¹⁵⁴ el-Bakara 2/34.

¹⁵⁵ Bursevî, *Rûhul-Beyân*, 8/64.

¹⁵⁶ Bursevî, *Rûhul-Beyân*, 8/64.

¹⁵⁷ Bursevî, *Rûhul-Beyân*, 4/464.

¹⁵⁸ el-Enfâl 8/37.

¹⁵⁹ Bursevî, *Kitâbü'n-Netice*, 1/589.

¹⁶⁰ el-Mâide 5/27-31.

alınmaktadır. Bursevî de bu konuya ayrıntılı bir şekilde yer vermiş ve birçok tefsir rivayetinin yanı sıra kıssayı işârî boyutuyla ele alarak yorumlamaya çalışmıştır.

Müfessir, Hâbil ve Kâbil kıssasının geçtiği “Onlara, Âdem’in iki oğlunun haberini gerçek olarak anlat: Hani birer kurban sunmuşlardı da birisinden kabul edilmiş, diğerinden ise kabul edilmemişti. (Kurbanı kabul edilmeyen kardeş, kıskançlık yüzünden), Andolsun seni öldüreceğim. dedi. Diğeri ise: Allah ancak takva sahiplerinden kabul eder dedi.” “Andolsun ki sen öldürmek için bana elini uzatsan ben sana, öldürmek için el uzatacak değilim. Ben, âlemlerin Rabbi olan Allah’tan korkarım”. “Ben istiyorum ki, sen hem benim günahımı hem de kendi günahını yüklenip cehennemliklerden olasın; zalimlerin cezası işte budur.” “Nihâyet nefsi onu, kardeşini öldürmeye itti ve onu öldürdü. Bu yüzden de hüsrana uğrayanlardan oldu. “Derken Allah, kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini ona göstermek için yeri eşeleyerek bir karga gönderdi. (Katil kardeş) Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar da olamadım mı ki, kardeşimin cesedini gömeyim. dedi ve yaptığına pişman olanlardan oldu.”¹⁶¹ âyetleri kısaca şöyle açıklar: Hz. Havvâ’nın her doğumda biri erkek, biri kız olmak üzere iki çocuğu olurdu. Fakat Şis (Şit) istisnaydı. Hz. Havvâ onu tek olarak dünyaya getirmişti. Hz. Havvâ, ilk doğumunda Kâbil ve onun kız kardeşi Aklîmâ’yı, daha sonraki doğumunda ise Hâbil ve kız kardeşi Lebûda’yı dünyaya getirmiştir. Onlar ergenlik çağına ulaşınca, Allah Hz. Âdem’e onlardan önce doğan erkekle sonra doğan kızı, sonra doğan erkekle de önce doğan kızı evlendirmesini emretmişti.¹⁶²

Kâbil bu şekilde (evlenme takdirinin) Allah’tan değil de Hz. Âdem’den olduğunu iddia etti. Bunun üzerine babaları onlara Allah’a kurban sunmalarını, hangisinin kurbanı kabul edilirse onun güzel olan kızla evleneceğini söyledi. Her iki kardeş Allah’a kurban sundular. Hâbil’in kurbanı kabul edildi. Fakat Kâbil’in kurbanı kabul edilmedi. Bunu gören Kâbil hasedi ve öfkesinin esiri olup sonunda yapacağını yaptı. Denildiğine göre Hâbil, Kâbil’den kuvvetli olmasına rağmen Allah’tan korktuğu için öldürmekten sakınıp ona teslim oldu.¹⁶³

Kıssanın anlaşılmasına temel oluşturması bakımından verdiğimiz bu ön bilgilerden sonra, Bursevî’nin bu kıssaya dair ortaya koyduğu işârî yorumları üç başlık altında ele aldığı görülmektedir: Birincisi Hz. Âdem’in çocuklarının birbirini öldürmesi, İkincisi Hz. Âdem ve çocuklarının yaratılmasındaki hikmet, üçüncü olarak da Allah’ın celâl ve cemâl sıfatlarının cem edilmesi.

Hz. Âdem’in oğulları Kabil’in Hâbil’i öldürmesi olayını Bursevî, Allah’ın yarattığı mahlûkatta onun isim ve sıfatlarının tecellisi olarak görmekte ve şöyle açıklamaktadır: Allah kendi zatını Dârr ve Nâfi‘ (zarar ve fayda) isimlerine mebd’ kılmıştır. Hz. Âdem’in çocuklarının olayının neticesi, kimine göre nef‘ (fayda), cemâl ve lutf oldu. Kimine göre de zarar, celâl ve kahr oldu. Görünüşte fayda olan şey, halk âleminden göründü, manada ise emr âleminden oldu. Zarar da aynı şekilde görünüşte (sûreten) âlemi halk’tan manada ise âlemi emrden gelmiş oldu. Sonuçta Allah’ın isimleri arzda tecelli etti.¹⁶⁴

Yazar, Hz. Âdem ve çocuklarının yaratılmasındaki sırrı ise Allah’ın celâl ve cemâl sıfatlarına bağlar. Hz. Âdem’in yaratılmasından itibaren celâl’ in ibtida (ilk başlangıcı) tecelliyatı olarak Kâbil’i ve cemâl’in başlangıcı olarak da Hâbil’i görmektedir. Allah’ın koyduğu bu hüküm müteselsil olup bunun Kureyş’te son bulduğunu söyleyen Bursevî, Hâbil ve Kabil’in silsile-i

¹⁶¹ el-Mâide 5/27-31.

¹⁶² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/309.

¹⁶³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/309-310.

¹⁶⁴ Bursevî, *Kitâbü'n-Netice*, 1/67.

neslini ele alır ve şöyle der: Hz. Muhammed (s.a.v.) ümmetinin sağda olanları sair ümmetlerin ehli yemininden daha kuvvetlidir. Yine solda olanların ise diğer ümmetlerin solda olanlarından daha şiddetlidir. Diğer peygamberlere verilen kitaplar Kur'ân-ı Kerîm'in şubeleridir. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) yanında sair enbiyanın durumu da ayla yıldızların durumu gibidir.¹⁶⁵

Allah'ın celâl ve cemâl sıfatlarının cem-i hususunda Bursevî, Hz. Âdem ve oğullarını örnek vererek, ne zaman ki oğlu Kabil Habil'i öldürdü bunun üzerine, Hz. Âdem oğlu Kabil'i Hind diyarından kovarak kendine muvafık (uygun) olan oğluyla birlikte kaldı. Çünkü celâl ve cemâl bir yerde müctemi olmaz (toplanmaz). Bursevî aynı şekilde sevilenle düşman, nur ile nar bunların her biri bir arada bulunmaz. Kendilerine uygun olanlarla beraber olurlar¹⁶⁶ diyerek Allah'ın celâl ve cemâl sıfatlarının bir arada toplanmayacağına işaret etmiştir. Neticede yazar, Hz. Âdem'in oğulları olayını Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisi boyutuyla ele alarak tasavvufi bir bakış açısıyla yorumlamıştır.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm'in, ilk insan Hz. Âdem'in yaratılışına ayrıntılı bir şekilde yer verdiği görülmektedir. Bu hususta Kur'ân âyetlerine bakıldığında Hz. Âdem ve diğer insanların yaratılışının birbirine benzemediği hususunda, Kur'ân-ı Kerîm, Âl-i İmran suresi 59. âyetinde, *"Allah nezdinde yaratılış bakımından İsa'nın durumu Âdem'e benzer; Allah onu topraktan yarattı, sonra ona ol! dedi ve oluverdi"* denilerek Hz. Âdem ve İsa'nın yaratılışındaki olağanüstü duruma dikkat çekmiştir. Hak Teâlâ da Hz. Âdem'i yaratacağını meleklerine bildirmiş ve öncelikle Hz. Âdem'in yaratıldığı madde olan topraktan başlamak üzere bedenî ve ruhî yönlerine yer vererek tam ve kâmil bir insan haline gelinceye kadar geçirdiği önemli safhaları zikretmiştir. Ve bu suretle Allah Teâlâ'nın güç ve kudretinin üstünlüğünün delilleri ortaya konulmuştur.

Hz. Âdem'in yaratılışı ve ona verilen halifelik gibi üstün meziyetler, mutasavvıfların dikkatini celbetmiş ve neticede tasavvufi hal ve düşüncelerini en güzel şekilde yorumladıkları Kur'ân kıssalarından biri olmuştur. İbni Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışını savunan ve onun önde gelen temsilcilerinden biri olan Bursevî de, bu konuları eserlerinde zâhir ve bâtın ekseninde geniş bir şekilde ele almış ve yorumlarda bulunmuştur. Hz. Âdem'in yaratılması, halifelik verilmesi, cennete konulması ve şeytanla mücadelesi sûfilerin yanında Bursevî'nin de başvurduğu tasavvufi konulardan biri olmuştur.

Bursevî eserlerinde Hz. Âdem kıssasıyla ilgili ortaya koymaya çalıştığı tasavvufi yorumlar genel hatlarıyla Hz. Âdem'in yaratılması, ruh üflenmesi, halifelik verilmesi, meleklerin secdeye davet edilmesi, şeytanın Allah'a itaatsizliği, Âdem ve Havvâ'nın cennete konulması ve cennetten çıkarılması, son olarak Âdem'in iki oğlunun durumu gibi olaylar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Müfessir de konuyla ilgili âyetleri zâhiri bağlamlarından koparmadan bâtını boyutuna yer vermiş, konunun merkezine imam diye nitelendirdiği Allah'ın isimleri, Celâl ve Cemâl, fenâ fillah, ruh, kalp, halife, kutup, insani kâmil, şeytan, nefis, mürid, seyr-u sülûk, feyz, ilham, gibi tasavvufi makam ve halleri konu edinmiş, insanın bu âleme gelirken cemâlden celâle geldiğini belirtmiştir.

Zikredilen tasavvufi düşünceler ekseninde, Hz. Âdem'in bu makam ve hallerden geçerek insanlara ilk mürşid ve Allah'ın halifesi olduğu zikredilmiş, aynı zamanda manevi olarak ilerlemek ve olgunlaşmak isteyen bir kişinin de izlemesi gereken yol haritasının krokisi

¹⁶⁵ Bursevî, *Kitâbü'n-Netice*, 1/47.

¹⁶⁶ Bursevî, *Kitâbü'n-Netice*, 1/106.

çizilmiştir. Bundan dolayı bir müridin kemâl yolunda mesafe alması için celâlden cemâle sülûka muhtaç olduğu, onun ahkâm ve menzillerini tamamladıktan sonra cemâl yoluna ve ondan kemâl hazretine girmesi ve ulaşmasının söz konusu olacağı belirtilmiştir. Bu bağlamda gerçek müşşidin Hz. Âdem'in hayatıyla özdeşleşmiş manevi yolculuk ve menzillerden geçerek manevi lezzeti tatmak, cemâl ve celâlin cem'iyetini kendi nefsinde toplamak suretiyle istenilen makama erişebileceği vurgulanmıştır.

Bursevi Hz. Âdem kıssasını zâhiri boyutundan alıp bâtını bir hüviyete büründürmüş, Hz. Âdem'in beden itibari ile yaratılması ve ruh üflenmesi hususunda Allah'ın konuya müdahalesini, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisi boyutuyla görüp Allah'ı en güzel şekilde temsil edenin de insan olduğu değerlendirmesinde bulunmuştur.

Havvâ'nın Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı görüşüne yer veren Bursevî, Hz. Âdem'i kaleme Hz. Havvâ'yı da kaburga kemiğinden dolayı levhaya benzetmiş, kıyamete kadar gelecek bütün insan neslinin planlandığı merkez olarak da bu levhayı görmüştür. Allah'ın isim ve sıfatlarının tecelli edeceği bu levhadan dolayı kadının yaratılışındaki ilahi sırrı ve önemi sûfi bir bakış açısıyla ortaya koymaya çalışmıştır. Bursevî, geleneksel tefsirlerde tartışma konusu olan Hz. Havvâ'nın Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılma meselesini, o, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecelliyatı boyutuyla ele alarak muhatapların anlayacağı tasavvufî bir üslupla izah etmiştir.

Yine Bursevî, Hz. Âdem'in cennette yasak meyveyi yiyip yeryüzüne indirilmesini bir kovulma hadisesi olarak görmemiş, insan neslinin devamı ve Allah'a daha fazla muhabbet ve yakınlaşma bağlamında ele almış, Allah'ın gaffar, settâr ve tevvâb gibi cemâl sıfatları ile kâhhâr gibi celâl sıfatlarının da bu sayede tecellî ettiğini zikretmiştir.

İblis'in yaratılışı ve isyanı ile ilgili konuyu sûfi bir bakış açısıyla ele alan Bursevî, fitratı asliyeye göre varlıkların pis olmadığını, İblisi de yaptığı iş itibari ile sûret olarak isyankâr fakat mâna yönünden faydalı olarak görmüştür. Bursevî, İblis'in isyanını ise ruhlar âleminde temyiz olmadığından her şeyin aslının ortaya çıkmadığını fitratı aslide gizli kaldığını, ne zaman ki cisimler âlemi yaratılınca ruhun aynası olan cisimlerde "*Allah temiz olandan pis olanı ayırt eder*" ayetinin sırrı mucibince görünmeye başladığını ve şeytan da aslının gereği olarak habisliğini emri ilahiye karşı gelerek ortaya koyduğunu ve neticede her şeyin fâili mutlak olan Allah'ın takdiriyle olduğunu belirtmiştir.

Son olarak Kur'ân kıssalarını, sadece zâhiri boyutuyla ele alıp, belirli bir zaman ve mekânla sınırlamak Kur'ân'ın anlayışına uygun düşmez. Bursevî'nin de tarihsel bir vakıta olan Hz. Âdem kıssasını bâtını bir boyutla ele alıp değerlendirmesi, tasvir edilen olayları her asrın insanına mesaj vermek, zaman ve mekân olarak bahsi geçen bu olayı tarihsel boyutlarından çıkarıp muhatap kitlenin manevi yönünün gelişmesine ve insanın yüce yaratıcıyla deruni bir ilişki içerisinde olmasına katkı sağlamıştır. Neticede Kur'ân hakikatlerinin muhataplarıyla buluşması noktasında Hz. Âdem kıssasına getirilen işârî tefsir ve tasavvufî düşüncenin insanın iç âleminde yaptığı seyrüsefer ve sağladığı fayda yadsınamaz (inkâr edilemez).

Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ'*. 1-2. (nşr. Ahmed el-Kalâş). Beyrut: y.y., 1985.
- Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995.
- el-Baklî, Ebû Muhammed Sadruddîn Rûzbihân. *Tefsîru arâisu'l-beyân fî hakâiku'l-Kur'an*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahih*. 1-6. thk. Mustafa Dib el-Buğa. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kitâbu'l-Furûg*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tuhfe-i Recebiyye*. (Esmâ'ül-Hüsna Şerhi), ed. Selim Çakıroğlu. İstanbul: Sufi kitap, 2020.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kitâbü'n-Netice*. çev. Ali Namlı-İmdat Yavaş. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Âdem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 358-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1997.
- Denizer, Nurullah. *Kur'an'ın Sûfî Yorumu -Bursevî Örneği-*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Deylemî, Ebû Mansûr Şehrdâr el-Hemedâni. *Müsnedü'l-firdevs bime'sûri'l-hitab*. 1-4. Beyrut: y.y., 1986.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 1-4. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- el-İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdurrahîm b. Hüseyin b. Abdîrramân el-İrâkî. *el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr fî'l-esfâr fî tahrîci mâ fî'l-İhyâ'i mine'l-ahbâr*. 1-2. Riyad: Daru't-Taberiyye, 1995.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *el-Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Rusulân. Kahire: y.y., 1419.
- İbn Mâce. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdâ Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Beyrut: el-Mektebetül İlmiyye, 1979.
- el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail bin Ömer. *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm*. thk. Sami bin Muhammed Selâme. Beyrut: Dâru't-Tiybe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin. *Letâifu'l-işârât*. thk. İbrahim el-Besyûnî. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-âmme, ts.
- Mevlânâ Celaleddîn-i Rûmî. *Mesnevi-i Şerif Şerhi*, trc. ve şerh. Hüseyin Avni Konuk. İstanbul: Kitabevi, 2006.

- Muhammed Fuâd, Abdülbâkî. *el-Mu'cemü'-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ânil-Kerîm*. Kahire: y.y., 1945.
- el-Nahcivânî, Nimetullah b. Mahmud. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-ğaybiyye*. İstanbul: Matbuatu'l-Osmanî, 1325.
- Necmüddîn el-Kübrâ, Ahmed b. Ömer b. Muhammed. *et-Te'vilâtu'n-necmiyye fi tefsîri'l-işârî ve's-sûfî*. thk. Ahmed Ferid el-Mizyâdî. Lübnan: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiye, 2009.
- en-Nisâbü'rî, Nizâmüddîn Hasan b. Muhammed. *Ğarâ'ibü'l-Kur'ân ve reğâibü'l furkân*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1416.
- er-Râzî, Fahrüddîn Ebu Abdullah Muhammed bin Ömer. *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-ulûm*. Beyrut: y.y., ts.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed. *Hakâiku't-tefsîr*. thk. Seyyid İmrân Uyûn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1421.
- et-Taberî, Muhammed bin Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk: Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. 1-5. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- et-Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah. *Tefsîru't- Tüsterî*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1423.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. "Halife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 299. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/192. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Zemaşerî, Carullah Muhammed b. Ömer. *el-Keşşaf an-Hakâiki't-Tenzil*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.



**ORDU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ /
THE JOURNAL OF ORDU UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY**

Sayı: 1

EYLÜL - 2023

Hatâyi Divan'ında Zâhid

Zâhid in Khaṭā'ī's Dīwān

Semire ARSLAN

Kur'an Kursu Öğreticisi, Derince İlçe Müftülüğü
Quran Course Instructor, Derince District Mufti's Office
Kocaeli / Türkiye - **ROR ID:** 007x4cq57
inkisar25@hotmail.com

ORCID ID: 0009-0007-9381-9320

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Temmuz / 14 July 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 26 Eylül / 26 September 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Eylül / 30 September 2023

Atf / Citation: Arslan, Semire. "Hatâyi Divan'ında Zâhid" *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (Eylül / 2023), 87-102.

İntihal/Plagiarism: Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. [Semire ARSLAN](#)

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: oduifd@odu.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Hatâyi Divanı'nda Zâhid

Öz

Zâhid, Klasik Türk edebiyatında özellikle de klasik şiirde yer etmiş önemli tiplerden biridir. Şairlerin çoğu, divanlarında bilhassa aşkın ön planda olduğu gazellerinde zâhid tipine muhakkak yer vermişlerdir. Bu çalışmada 16.yüzyıl Klasik Türk şiiri şairlerinden önemli bir isim olan Şah İsmail Hatâyi'nin divanında zâhid tipinin nasıl işlendiği ele alınmaktadır. Klasik şiirde şair, kendisini âşık tipiyle özdeşleştirerek zâhidin karşısında yer almaktadır. Zâhid tipi aşka ve âşıklara karşı katı tavrı ve şiddetli düşmanlığıyla şiirlerde yer almaktadır. Çalışma Hatâyi Divanı'nda mezkûr çatışmaların hangi yönleriyle ele alındığını ve zahidin olumsuz niteliklerinin neler olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu amaçla zâhidin aşka ve aşığa bakışının nasıl olduğu sorusundan hareket ederek çalışmanın çerçevesi oluşturulmuştur. Hatâyi Divanı'nın dört nüshası incelenerek zâhid ve âşık dikotomisinin yer aldığı beyitler derinlemesine tetkik edilerek analizi gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın sonucunda zâhid tipinin Hatâyi Divanı'nda da Klasik Türk edebiyatındaki yaygın kullanımına paralel bir şekilde ele alındığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk şiiri, Hatâyi, Divan, Zâhid, Türk İslam Edebiyatı.

Zâhid in Khaṭā'ī's Diwān

Abstract

The zâhid is one of the most important characters in Classical Turkish Literature, especially in classical poetry. Most of the poets have definitely included the type of zâhid in their diwans, especially in their ghazals where love is at the forefront. This study examines how Shah Ismail Khaṭā'ī, one of the most important poets of 16th century Classical Turkish poetry, deals with the type of zâhid in his Diwan. In classical poetry, the poet identifies himself with the type of lover and stands against the zâhid. The type of zâhid appears in poems with his strict attitude and fierce hostility towards love and lovers. This study aims to reveal the aspects of the aforementioned conflicts in the Diwan of Khaṭā'ī and the negative qualities of the zâhid. In this respect, the framework of the study is formed based on the question of how the zâhid views the love and the lover. Four copies of Khaṭā'ī's diwan were examined and the couplets containing the dichotomy of zâhid and lover were analyzed in depth. As a result of the study, it is understood that the type of zâhid is handled in Khaṭā'ī's Diwan in parallel with its widespread use in Classical Turkish Literature.

Keywords: Classical Turkish poetry, Khaṭā'ī, Diwan, Zâhid, Turkish Islamic Literature.

Giriş

Tarih boyunca insanlık türlü merhalelerden geçmiş ve zaman içerisinde, değişik inanç, fikir ve duygular benimsemiştir. İnsanlar, inanç, düşünce ve duygu farklılıklarına göre çeşitli gruplara ayrılmışlardır. Zaman içerisinde bireyler ve toplumlar çeşitli din, mezhep hatta duygu ve düşünce tarzları doğrultusunda farklı meşrepleri benimsemişlerdir. Bu durumun edebî bir tür olan şiire yansımaları da doğal bir sonuç olmuştur. Bu çeşitliliğin edebiyata yansımalarından biri de, Klasik Türk edebiyatında çok önemli bir yere sahip olan ve her biri ayrı bir zümreyi ve meşrebi temsil eden tiplerdir. Müellif duygu ve düşüncelerini bu tipler vasıtasıyla ifade eder.¹

¹Ahmet Atilla Şentürk, *Klasik Osmanlı Edebiyatı Türlerinden Sufi Yahut Zâhid Hakkında* (İstanbul: Enderun Yayınevi, 1996), 1.

Mesnevilerde olay örgüsü, kahramanların kurgulanması, gazellerde duyguların ifade biçimi hep bu tipler ışığında şekillenmiştir. Dolayısıyla klasik edebiyatta herhangi bir eseri, onun ayrılmaz bir ögesi haline gelmiş bu tiplerden bağımsız olarak düşünmek veya bu tiplere vâkıf olmadan, tam olarak anlayabilmek neredeyse imkansızdır.²

Klasik edebiyatta eserlerin yapı taşları olan tiplerin en meşhurları; âşık, mâşuk, rakîb, zâhid, rind, sûfî, hâce, müddeî, derviş, nâsih vb. tiplerdir. Bu çalışmada zâhid tipi üzerinde durulacak ve Hatâyî Divan'ında nasıl işlendiği incelenecektir.

Arapça bir kelime olan *zühhd* kavramı, sözlükte “bir şeye rağbet etmemek, ona karşı ilgisiz davranmak ve ondan yüz çevirmek” gibi anlamlara gelmektedir. Zühhd, dünyaya karşı tavır koymak ve ona dair her şeyden uzak durmak olarak özetlenebilir. Makam, mevki, mal, şöret, dünyaya dair ne kadar nimet ve güzellik varsa, hepsinden uzak durup, hiçbirine rağbet etmemek zühhdün tezâhürü olan davranış biçimleridir. Dolayısıyla zâhid, dünyaya rağbet etmeyen, onu ve içindekileri elinin tersiyle iten, buna mukâbil âhireti önemseyen ve onu elde etmek için çaba gösteren kimsedir.³

Zâhid, dinin kesin olarak yasakladığı haramları terk etmekle yetinmeyip haram veya helal olduğu hususunda net bir hüküm olmayan şeyleri de terk etmiştir. Buna ilaveten, dini açıdan sakıncası olmayan davranışları da asgariye indirerek Allah'a yaklaşmayı hedeflemektedir.⁴

Zâhid, dünyaya karşı âhireti tercih ettiği gibi, nefsin isteklerine de kulak tıkayıp buna mukâbil, ruhun ve kalbin isteklerine cevap vermektedir. Onun hayatında kıymet açısından, mana maddeye, ruh bedene daima galebe çalmaktadır.⁵ Dolayısıyla az yemek, az konuşmak, az uyumak, farz ve vacip olan ibadetlere ilaveten, nafil ibadetleri de yerine getirmek zâhidin en önemli özelliklerindedir.⁶

Zâhid, 9. yüzyıldan sonra, zühhd kavramının, yerini yavaş yavaş tasavvuf kavramına bırakmaya başlamasıyla anlam değişikliğine uğrayarak, zamanla olumsuz bir forma bürünmüştür.⁷ Zâhid tipinin anlam değişikliğine uğramış bu hali *zâhid-i bârid*; soğuk zâhid, yani, dini katı bir sertlikle yaşayan, olgunluktan uzak kimse şeklinde ifade edilirken⁸ zühhdün bu hali de, *zühhd-i bârid* veya *zühhd-i huşk*⁹ yani soğuk, kaba, kuru zühhd olarak ifade edilmiştir.¹⁰ Zühhd kavramının bu anlam kayması sonrasında, tasavvufta, akli rehber edinen, şekilci zâhid tipi değer kaybederek, bunun karşısında Allah'a giden yolda aşkı rehber edinen ve tek hedefi Allah rızası olan ârif tipi önem kazanmaya ve idealize edilmeye başlanmıştır.¹¹

Tasavvufî bir terim olarak ortaya çıkan zâhid, zamanla edebiyatta da kullanılmaya başlanmıştır. Fakat edebi eserlerde zâhid, çoğunlukla anlam değişikliğine uğramış haliyle yani *zâhid-i bârid* olarak yer almaktadır. Edebiyatta zâhid, dinin özünden uzak, şekilci,

²Şentürk, *Klasik Osmanlı Edebiyatı Türlerinden Sufi Yahut Zâhid Hakkında*, 1-3.

³Semih Ceyhan, “Zühhd”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 533-535.

⁴Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 372.

⁵Mustafa Kara, *Tasavvuf Ve Tarikatlar* (Ankara: İletişim Yayınları, 1992), 9.

⁶Ceyhan, “Zühhd”, 533-535.

⁷Mustafa Kara, “Fuzûlî'nin Rind ü Zâhid ve Türkçe Divânı'nda Zühhd ve Zâhid Tipi”. Fuzûlî Kitabı, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul.

⁸Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Deyimleri Sözlüğü*, 373.

⁹Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri Ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1946), 2/665.

¹⁰Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 593.

¹¹Muammer Cengiz, “Mevlânâ'da Zâhid ve Arif Tipi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi* 2/2 (28 Aralık 2021), 286.

dini kuralları yerine getirmekle birlikte hakikatten habersiz ve derinlikten yoksun, dar görüşlü bir tip olarak karşımıza çıkmaktadır.¹²

Zâhid, sürekli ibadetle meşgul olsa da sadece zâhire önem veren, dini emirlerin künhüne vâkıf olmaktan bir hayli uzak bir tiptir. Riyakâr, menfaatperest ve fırsatını bulunca haram işlemekten çekinmeyen sahte dindarlığı sembolize etmektedir.¹³ Toplumsal baskıların savunucusu, sürekli asık suratlı ve kendi aksine düşünen ve davrananları kınamaktan, her fırsatta tahkir etmekten çekinmeyen zâhid, aynı zamanda açgözlü ve hırslıdır. Bu tür davranışlarıyla günahkâr olan aslında kendisiyken sürekli başkalarını günahkâr olarak görmektedir.¹⁴

Klasik edebiyatta şair, âşık tipini kendisine mal ederek kendine tamamen zıt bir karakter olan zâhidle sürekli bir çekişme halindedir. Zâhid, rindlik ve âriflik vasfını taşıyan âşığı sürekli kınar, eziyet eder, bitmek bilmeyen nasihatleri ile bunaltır. Âşık da mısralarıyla sürekli zâhide çatar, onu anlayışsız olmakla suçlar, alay eder ve hicveder.¹⁵

Şair, âşığın sıfatı olan rindliği över ve daima mısraları rindlikten yanadır. Rind, zâhidin aksine samimi, pazarlıksız ve gösterişsizdir. Dünya ve âhiret kaygısı gütmez. Yaptığı şeylerden menfaat beklemez, riyadan uzaktır. Dolayısıyla, âşıklık yani rindlik sıfatını üzerine giyen şair, asırlar boyu klasik şiir vasıtasıyla rindin ağzından zâhidle çatışma halinde olmuştur. Şair, kimi zaman kendisiyle özdeşleştirdiği âşığın diliyle, kimi zaman âşıktan südür eden rindin diliyle, kimi zaman da bizzat kendi diliyle zâhidle kıyasıya mücadele eder. Klasik şiirdeki bu meşhur rind-zâhid, âşık- zâhid çatışmaları, zaman zaman hiciv açısından çok ileri boyutlara ulaşmıştır.¹⁶

Zâhid tipinin âşıkla çatıştığı en önemli noktalardan birisi de dinî anlayışlarıdır. Zâhid, ibadetlerine sıkı sıkıya bağlı olup bu sayede cenneti kazanma ümidi taşıırken, âşığın derdi ise sadece sevgilinin rızasıdır. Onun için küfür de iman da cennet ve içindekiler de aşkın içinde gizlidir. Tek maksadı aşk, tek maksudu sevgilidir. Zâhidin yönü camiye, âşığın yönü meyhaneye dönüktür. Hal böyle olunca, ikisi de aynı dine mensup olmalarına rağmen, sanki farklı dinlerdenmiş gibi görünürler ve bazen birbirlerini tekfir etmekten dahi çekinmezler.¹⁷ Âşığın bu durumu elbette tevile ihtiyaç duymaktadır. Tasavvuftaki anlamıyla sevgilinin yüzü, Allah'ın nurunun tecelligâhıdır. Âşık ona baktıkça Allah'ın nuruna mazhar olmaktadır. Bu durumda, âşık olduğu da yönünü döndürdüğü de maksudu da mabudu da Allah Teâlâ'nın kendisidir.¹⁸

Tasavvufta, âşığın ayrılmaz sıfatı olan rindliğin ve onun uğrak yeri olan meyhanenin ve şarabın ihtiva ettiği semboller vardır. Şarap, insanı benliğinden kurtaran aşkı, meyhane ise aşkın dergâhını sembolize eder. Rind ise Allah'a giden yolda irfan yolunu tutmuş dervişleri sembolize eder. Mutasavvıf şairler de aynı kavramları şiirlerinde sıkça kullandıklarına göre klasik şiirde bu kavramları (şarap, meyhane vs.) tasavvufî bağlamdan uzak, salt gerçek anlamlarıyla yorumlamak muhtemelen eksik veya yanlış olacaktır.¹⁹ Zâhidin edebiyatta kullanılış şeklinin, birkaç eserde incelenerek örneklendirilmesi yerinde olacaktır.

¹²İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (Kapı Yayınları, 2018), 501.

¹³Şentürk, *Klasik Osmanlı Edebiyatı Türlerinden Sufi Yahut Zâhid Hakkında*, 2.

¹⁴Mine Mengi, *Divan Şiiri Yazıları* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), 284.

¹⁵Şentürk, *Klasik Osmanlı Edebiyatı Türlerinden Sufi Yahut Zâhid Hakkında*, 3.

¹⁶Mengi, *Divan Şiiri Yazıları*, 284.

¹⁷Şentürk, *Klasik Osmanlı Edebiyatı Türlerinden Sufi Yahut Zâhid Hakkında*, 3.

¹⁸Uludağ, Süleyman, "Aşk", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 18-21.

¹⁹Mengi, *Divan Şiiri Yazıları*, 284.

İlk olarak Türk İslam edebiyatının ilk eseri olan Kutadgu Bilig'e bakıldığında, zâhid tipinin burada, Ogdurmuş ismiyle eserin dört kahramanından biri olarak yer aldığı görülmektedir. Her ne kadar Ogdurmuş, eserde kanaati sembolize etse de, yaşantısı ve öğretisi zâhid tipine çok uygundur. Bu eserde zâhid, henüz anlam değişikliğine uğramamış olup tasavvuftaki olumlu anlamıyla işlenmiştir.²⁰

Kutadgu Bilig'te Ogdurmuş yani zâhid, tasavvuftaki yaygın anlamıyla işlenmiştir. Dünyaya önem vermeyen, yalnızlıktan hoşlanan, sadece ibadetle meşgul olan ve yegâne hedefi âhireti kazanmak olan bir karakterdir. Mal biriktirmek ve dünyaya dair arzular peşinde koşmanın beyhûde bir çaba olduğunu ifade ederek dünyanın ve insanın faniliğine dikkat çeker. Hevâ ve hevesinin, insanın görünmez düşmanı olduğunu, onu yenmek için de vakti boşa harcamayıp ibadetle geçirmek gerektiğini belirtir. Yeterince ibadet yapabilmek için insanlardan uzak durmak gerektiğini vurgular. Ölüme hazır olmanın ve âhireti kazanabilmenin ancak bu şekilde mümkün olabileceğine inanır ve böyle salık verir.²¹

Ondan geldim şimdi buraya kalkıp
Allah'a ibadet etmek istedim yalnız kalıp²²

Halka kapatmayınca kapısını
Yaratan Rabb'e edemez ibadetini²³

Yalın doğmuş olan insan yalın gidecektir
Neye yarar dünyayı toplamak, yine bırakılacaktır²⁴

Neden kendini aldatıyorsun ey ölümlü
Sen iki günlük konuksun burada²⁵

Bedeninin arzularını kovup ibadet eden
Görünmez düşmanına fırsat vermez²⁶

Bu bulunduğun günü bari boşa geçirme
Ölüme hazırlan, koş ibadete²⁷

Zâhid tipi, 11. yüzyılda yazılan Kutadgu Bilig'de tasavvuftaki olumlu anlamıyla işlenmişken, 12. yüzyılda kaleme alınan Divan-ı Hikmet'te bu anlamın değiştiği görülmektedir. Hoca Ahmet Yesevi'nin anlattığı zâhid, şüphesiz edebiyattaki yaygın kullanımıyla zâhid-i bâriddir.

Hoca Ahmet Yesevi, zühd yerine aşk yolunu seçmiş, Hakk'ın cemâlini görmeye ancak aşk yoluyla ve bu yolda sadâkat gösterilerek varılabileceğini ifade etmiştir. Zâhidin aşktan yoksun ibadetlerini de tadı tuzu olmayan bir yemeğe benzetmiştir.

Kul Hoca Ahmed zâhid olma âşık ol
Bu yollarda yalnız yürüme sâdik ol

²⁰Yusuf Has Hacib, *Sadeleştirilmiş Kutadgu Bilig*, sad. Muzaffer Tunçel (Ankara: T.C. Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 2019), 273-293.

²¹Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 273-293.

²²Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 273.

²³Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 273.

²⁴Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 287.

²⁵Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 287.

²⁶Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 293.

²⁷Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 293.

Leylâ Mecnûn Ferhat Şîrîn Vâmık ol
Âşık olmadan Hak cemâlin görse olmaz²⁸

Aşksız yürüyüp tâat kılar nâdân zâhid
Tuzsuz aş gibi tâatinin mezesi yok
Âşıkım deyip dâvâ kılar yalan âşık
Vallâh billâh gerçek âşıkın hevâsı yok²⁹

Zâhid riya için ibadet etmektedir. Bu amaçla yapılan ibadetin makbul olması, Hakk'ın rızasının bu şekilde kazanılması mümkün değildir.

Halk içinde tâat eyledin hepsi riya
Ey zâhid eylediğin işin hepsi hevâ
Hiç faydası yok işbu tâat belki riya
Böyle işe Hakk'ın asla rızâsı yok³⁰

Zâhid, cennetteki birtakım nimetleri kazanmak için ibadet ederken, âşık Mansur gibi candan geçerek sevgiliye kendini kurban etmekten çekinmez.

Zâhid kullar takvâ eyleyip namaz kılar
Nasîb eylese orda varıp hûrîler kucaklar
Âşık kullar Mansûr gibi candan geçer
Kurban olur darağacı üstünde cânân için³¹

13. yüzyıla gelindiğinde, Mevlâna'da ve Yunus Emre'de zâhid tipinin işlenişi açısından durumun aynı olduğu görülmektedir. Mevlâna, zâhid tipinin karşısına âşık tipinin vasıflarından biri olan ârifliği koymuştur.

Zâhid, yaptığı ibadetlerle kimi zaman cenneti garanti ettiğini düşünüp rahat ederken kimi zaman ise âkıbeti için telaşa kapılıp kederlenmektedir. Ârif ise, Hakk'ın kendisi için ne takdir ettiğini düşünür ve ona tevekkül eder. Zâhid çirkinliklerden uzak durduğunu iddia eder, ârif ise her baktığı yerde Hak'tan başka bir şey görmez. Zâhid ibadetlerine güvenir, ârif ise yalnızca Allah'a güvenip her şeyi O'ndan bekler. Zâhid, ibadetleri dolayısıyla hep âgâh olmaya gayret ederken ârif aşkı sebebiyle her dâim sermesttir.

Zâhidân havf ederek der ki: Ne yapsam bilmem
Kalmışım mihnet ü ekdârın içinde sersem
Ârifân aşka gönül bağlayarak şöylece der:
Acaba Hak benim hakkımda ne takdir eyler
Zâhid ancak güvenip kendine söyler hâlâ
Güzel işler yaparım çirkine bakmam asla
Ârifin matmah-ı enzârı Hudâ'dır her yer
Her zaman Hakk'a bakar her işi O'ndan bekler
Zâhid a'mâline bakmış güvenip yatmıştır
Ârifin gözleri a'mâli yüzünden hep söküp atmıştır
Zâhid a'mâli yüzünden uyanık halde yaşar
Ârif iclâl ile sermest-i Hudâ yolda şaşar³²

²⁸Hayati, Bice, *Divanı Hikmet (Hoca Ahmet Yesevi)*, ed. Hayati Bice (Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 203.

²⁹Bice, *Divanı Hikmet (Hoca Ahmet Yesevi)*, 203.

³⁰Bice, *Divanı Hikmet (Hoca Ahmet Yesevi)*, 247.

³¹Bice, *Divanı Hikmet (Hoca Ahmet Yesevi)*, 229.

³²Mevlana, *Mecalis-i Seb'a*, çev. Dilaver Gürer (Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2008), 108-109.; Cengiz, "Mevlânâ'da Zâhid ve Ârif Tipi", 294.

Yunus Emre'ye gelindiğinde, onun da aşkı öncelendiği, zâhid tipinde olduğu gibi, sadece formel ibadetlere dayalı, yüzeysel bir kulluğu reddettiği görülmektedir. Cenneti kazanmak için ibadet etmeyi asla hedef edinmeyip tek gayesi Allah'ın aşkı ve O'nun rızasıdır.

Ne varlığa sevinürem
Ne yokluga yirinürem
İşkun ile avınuram
Bana seni gerek seni³³

Cennet cennet didükleri
Bir ev ile birkaç Hûri
İsteyene virgil anı
Bana seni gerek seni³⁴

Zâhid tipinin işlenişinin, yüzyıllara göre incelenmesi elbette ayrı bir çalışma konusudur. Bu örneklerle iktifâ edilerek çalışmanın temel konusu olan, Hatâyî Divanı'nda zâhid tipinin nasıl işlendiğinin tetkikine geçilecektir.

1. Hatâyî Divanı'nda Zâhid Tipinin İşlenişi

Şah İsmâil Hatâyî, 25 Receb 892 (17 Temmuz 1487)'de Erdebil'de dünyaya gelmiştir. Babası Cüneyd oğlu Haydar, Annesi Uzun Hasan kızı Âlemşah Begüm'dür. Lakabı Safevî'dir. Büyük dedesi ve aynı zamanda Erdebil tekkesi şeyhi olan İshak Safiyyüddin'e nispeten bu lakapla anılmaktadır.³⁵

Şah İsmail, Safevî Devleti'ni kurduktan kısa bir zaman sonra, Azerbaycan ve İran'ı zapt etmiş Özbekistan, Afganistan ve Horasan'ın bir kısmını ele geçirmiştir. Hükümdarlığı zaferlerle devam eden Şah İsmail, 1514 yılında vuku bulan Çaldıran Savaşı'nda Yavuz Sultan Selim'e mağlup olmuş, topraklarının büyük bir kısmını kaybetmiştir. Bu hezimetle bir daha toparlanamayan Şah İsmail, 1524'te otuz sekiz yaşında Erdebil'de vefat etmiştir.³⁶

Şah İsmail, Hatâyî mahlasıyla şiirler yazan hem kalemi hem kılıcı mahir³⁷ 16. yüzyılda Klasik Türk şiirine damgasını vurmuş en önemli şairlerden biridir. Ancak, Osmanlı Devleti ile Safevî Devleti arasındaki siyasî gerginlik sebebiyle adı birçok tezkirede geçmemektedir.³⁸ Siyasî mevzular onun şairliğini gölgede bırakmıştır.³⁹ Şiirleri daha çok Azerbaycan ve İran'da şöhret bulmuştur. Özellikle Azerî edebiyatının tekâmül sürecinde rolü ve etkisi çok büyüktür.⁴⁰ Şiirlerini genellikle Azerî Türkçesiyle yazmıştır. Şair hükümdar, siyasî kimliğine ilaveten, edebî kimliğine İslam tasavvufunu da ekleyerek daha derin bir boyut kazandırmıştır.⁴¹ Hatâyî'nin en önemli eseri *Divan*'dır. Çeşitli kütüphanelerde birçok el yazması nüshası bulunmaktadır.⁴² *Divan*'ı dışında, *Nasîhatnâme* ve *Dehnâme* olmak üzere iki eseri daha mevcuttur. Her ikisinde mesnevî tarzında kaleme

³³ Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 311.

³⁴ Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı*, 312.

³⁵ Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşunda Anadolu Türklerinin Rolü* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976), 15.

³⁶ Abdüllbâki Gölpınarlı, *Kaygusuz Abdal Hatayı Kul Himmet* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2013), 21-22.

³⁷ İbrahim Aslanoğlu, *Şah İsmail Hatayı* (İstanbul: Der Yayınları, 1992), 15.

³⁸ Aslanoğlu, *Şah İsmail Hatayı*, 29.

³⁹ Muhsin Macit, "Hatâyî Dîvânı" (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 30.

⁴⁰ Rasul İsmailzade, *Hatâyî Şah İsmâil Safevî* (Tahran: Alhuda, 1382), 9.

⁴¹ Hamit Araslı, *Divan-ı Şah İsmâil Hatâyî* (Bakü: Azerbaycan-İran Medenî Alaka Cemiyeti Neşriyatı, 1957), 47-48.

⁴² Macit, "Hatâyî Dîvânı", 62.

alınmış olan bu eserlerden Nasihatnâme tasavvufun ahlakî öğretilerini içerirken Dehnâme ise aşk konulu on mektubu ihtiva etmektedir.⁴³

16. yüzyılın usta kalemlerinden Hatâyî de, zâhid tipini, divanında klasik edebiyatta meşhur şekliyle işlemiştir. O da diğer şairler gibi âşık tipini kendisiyle özdeşleştirerek zâhidle sürekli çatışma halinde olmuştur. Hatâyî Divanı'nda zâhid, şekilci, katı ve derinlikten yoksun bir duruş sergilemektedir. Sürekli âşığa sataşmakta, onu rahatsız etmektedir.

Divanda zâhid otuz altı beyitte geçmektedir ve geçtiği şiirlerin tamamı gazeldir. Bir beyitte *dîvâne zâhid*, üç beyitte *zâhid-i gümrah*, bir beyitte *zâhid-i bedbaht* olarak geçmekte, diğer beyitlerde ise yalın halde geçmektedir. Zâhidin geçtiği beyitler, anlamları göz önünde bulundurulmak suretiyle kategorize edilerek bazı başlıklar altında incelenecektir.⁴⁴

1.1. Dinin Özünden Uzaktır

Zâhid, Allah'a giden yolda, aşk yoluna mukâbil akıl yolunu tercih etmiştir.⁴⁵ Âhiretini kazanmak için de ibadetlerle meşgul olmuş, zühd ve takva yolunda ilerlemenin gayreti içerisine girmiştir. Fakat bunu yaparken asıl mesele olan dinin özünü ve ibadetlerin asıl maksadını iskalamış, şekilcilikten öteye geçememiş, teferruatlarda kaybolmuştur. Âşık ise velilerden tevâris ettiği aşk ve seveda yolunu kendine rehber edinmiş, zühdü ve takvayı da gönüllü olarak zâhide bırakmıştır.

Klasik edebiyatta diğer şairlerde olduğu gibi, Hatâyî de âşık tipini kendisiyle özdeşleştirerek zâhide olan mesajlarını âşığın diliyle iletmiştir.

Evliyâdan hâsıl itdük aşkla sevdâyı biz
Anuçün zâhide virdük zühd ile takvâyı biz⁴⁶ (50/1)

Aşk yolunun yolcusu olan şair, diğer âşıkları yol arkadaşı edindiği gibi zâhidi de teferruatla uğraşmanın onu asıl hedeften uzaklaştıracağı, yolundan saptıracağı hususunda uyardır. Aradığı iman nurunun da Kur'an'ın iletilerinin de kendinde yani aşk yolunda olduğunu ifade ederek onu da aşk yoluna davet etmektedir.

Âşık isen gel berü cân u cânân mendedür
Zâhid isen handesün ol nûr-i îmân mendedür⁴⁷ (14/1)

Zâhidâ âğ u karaya bahma seni azdırur
As kulağ dinle meni âvâz-ı Kur'ân mendedür⁴⁸ (14/4)

Zâhid sürekli ibadetle zikir, tesbih ve Allah Teâlâ'nın cemâlini tefekkürle meşgul olmaktadır. Müslüman olan herkese bunlar elbette hoş ve güzel gelmelidir. Fakat tüm dini ilimler ve vaazların özü, Allah'ın mutlak büyüklüğünü idrak etmek ve Kur'an-ı Kerim'e iman edip içinde yazılanların tümüne teslim olmaktır.

⁴³ Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (İstanbul: Milli Kütüphanesi, Ahi Emiri Manzum Eserler, 622), Vr.26a.; Hamit Araslı, *Şah İsmâil Hatâyî Dehnâme* (Bakü: Azerbaycan-İran Medeni Rabita Cemiyeti, 1948), 3.

⁴⁴ Bu bölümde kullanılan beyitler, *Hatâyî Divanı İnceleme-Metin* konulu Yüksek Lisans tezinde yer alan karşılaştırmalı divan metninden alınmıştır. Parantez içindeki sayılardan birincisi şiirin divandaki numarasını, ikincisi ise beyit numarasını göstermektedir.

⁴⁵ Şentürk, *Klasik Osmanlı Edebiyatı Türlerinden Sufi Yahut Zahid Hakkında*, Önsöz.

⁴⁶ Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 226) Vr. 74a.

⁴⁷ *Divan-ı Hatâyî* (Osman Ergin Yazmaları, 226) Vr.65a.

⁴⁸ *Divan-ı Hatâyî* (Osman Ergin Yazmaları, 226) Vr.65a.

Zâhid evrâdıyla dâim fikr ü zîkr ü rûy-ı dost
Ehl-i İslâmam dîn ü îmâne hoş gelmek gerek⁴⁹ (56/4)

Hadîs ü va'z-ı Kur'ân'dan ne buldun gelgil ey zâhid
İmâmın ismi Kur'ân'dur hadîs Allâhu ekberdür⁵⁰ (351/6)

Zâhid mescide gitmekte ve kible yönünü gösteren mihrabı takip ederek namaza devam etmektedir. Âşık ise yönünü sevgiliye döndürmüş olup onun ayak izlerini takip etmektedir. Kiblegâhı da sevgilinin ayağının tozundan ibarettir.

Mihrâbı var o zâhidün ammâ ki âşıka
Mâşûkınınun ayağı tozı kiblegâh ola⁵¹ (130/3)

Arapçada *küfr* ifadesi bir şeyin üzerini örtmek anlamına gelir. Klasik şiirde zülûf yani sevgilinin saç, yüzü örttüğü için küfrü sembolize etmekte, buna mukâbil, yüzü de aydınlık ve açık olduğu için imanı sembolize etmektedir.⁵² Dolayısıyla, âşık için küfür de iman da sevgilinin yüzünde gizlenmiştir. Bu nedenle kendisini mescide davet eden zâhide buna gerek olmadığını söylemektedir.

Mescide varmağ ne hâcet didüm ey zâhid
Rûy ile zülfi anun küfr ile îmândur mana⁵³ (137/2)

Çeşm yani göz, klasik şiirde sevgiliye ait güzellik unsurlarının en önemlilerindedir ve göze pek çok vasıf yüklenmiştir. Sevgilinin gözleri şiirlerde genellikle siyah veya ela renkli olarak geçmektedir.⁵⁴ Sevgilinin âşığa zulmetmesi işlendiği zamanlarda siyah göz kullanılmıştır. Zira siyah göze can alma vasfı yüklenerek cellada benzetilmiştir.⁵⁵ Gözün bir özelliği de sürekli mest halde olmasıdır. Baygın bakışıyla bir sarhoşu andıran bu hali nazdan veya gururdan kaynaklanmaktadır.⁵⁶

Bu beyitte de, sevgilinin siyah gözü zâhidin siyah kıyafetlerine benzetilmiş, diğer yandan da onun daima mest halde oluşu rindin sürekli mey içme haline benzetilmiştir.

Giyüpdür karanı zâhid kimi ol
Mey içmekdür işi rindâne çeşmün⁵⁷ (309/2)

Zâhid dinin özünü kavrayamayıp şekilden öteye geçemediği, imanını ve ibadetlerini sağlam bir temele oturtmadığı için zamanla zühdün ortadan kalkması kaçınılmaz bir sonuç olmuştur. Zühd, kesin bir şekilde ortadan kalkınca ona kaynaklık eden akıl da yerini şüphesiz, aşka bırakmıştır. Böylece, zühd devranı bitmiş, saâdet, doğruluk, sevgi ve vefâ devranı başlamıştır.

Zâhidün ref oldı zühdî ıalmadı hergiz dahi

⁴⁹ *Divan-ı Hatâyî* (Osman Ergin Yazmaları, 226) Vr.76a.

⁵⁰ Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (Tahran: İran Kitabhane-i Saltanatı, Türkçe Yazmaları Bölümü, 2194) Vr.38a. ; *Divan-ı Hatâyî* (Osman Ergin Yazmaları, 226) Vr.109b.

⁵¹ Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü, 2194) Vr.88a.; Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (Kahire: Mısır Milli Kütüphanesi, Türkçe Yazmaları Bölümü) Vr.34b.

⁵² Uludağ, Erdoğan, "Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi [Journal Of Old Turkish Literature Researches], Bir Güzellik Unsuru Olarak Fuzulî'nin Gazellerinde Saç", 278.

⁵³ *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü) Vr.14b.

⁵⁴ Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 111.

⁵⁵ Yüzüncü Yıl Üniversitesi - Öntürk, Ahmet, "Divan Şiirinde Renkler", *Ulakbilge Dergisi* 5/12 (30 Mayıs 2017), 976.

⁵⁶ Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 111.

⁵⁷ Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü, 2194) Vr.51a.

Lâcerem sıdık u safâ mihr ü vefâ devrânıdır⁵⁸ (46/6)

1.2. Âşıklara Ta‘n Eder

Zâhid, aşka gönül veren ve aşk yolunu seçen tüm âşıkları kınamakta, onlara eziyet etmektedir. Fakat aşk yolunda hiç kimseyi umursamayan rind meşrep âşıklar, daima sevgiliye canını vermekten çekinmemektedir. Âşıkların yönü, hep sevgilinin yüzüne dönüktür.

Aşka dil virdün deyü cevır itme zâhid mana
Cân virür maşûka dâim âşık-ı kallâşlar⁵⁹ (16/4)

Zâhidâ çoh tane kılma mezheb-i âşıklara
Sen çü dîvâr ehlişen men âşıkam didâr için⁶⁰ (314/3)

Zâhidin eziyetleri sebebiyle gönül mülkü viran olsa da üzülmeye gerek yoktur. Sevgilinin vuslatıyla âşığın gönlü yine memur olup şifa bulacaktır.

Zâhidün cevır ile ger virân olupdur mülk-i dil
Gam degil cânâ çü vaslundan yine me‘mûr olur⁶¹ (337/3)

Zâhid, âşığın ah çekmelerinden ve inlemelerinden rahatsız olmaktadır. Âşık ise ondan müsterih olup kendisini rahat bırakmasını istemektedir. Âşığın yüreğinde sevgilinin gamzesinin açtığı birçok yaralar bulunmaktadır. Bu sebeple âşığın inlemeleri kaçınılmazdır.

Zâhidâ sen fâriğ ol âhumdan ikrâh eyleme
Kim menüm bağrumda çohdur gamzelerden yâreler⁶² (324/3)

Zâhid, aşığa sevgiliye neden gönül verdiğini sormakta ve bu nedenle yine onu suçlamaktadır. Oysaki sevgilinin yüzünü görünce acze düşen âşığın seçme hakkı ve iradesi elinden yitip gitmektedir.

Dün didi zâhid mana nîçün gönül virdün ana
Neyleyim görgeç yüzünü ihtiyâr elden gider⁶³ (345/2)

Âşıkların tek mihrabı sevgilinin kaşındır, bu nedenle âşık eğer namazını terk ederse zâhid onu kınamamalıdır.

Ger namâzum fevt ola zâhid mana tan itme kim
Kim kaşındur mana mesciddeki mihrâb tek⁶⁴ (213/3)

Şairin ruhunu saran aşk sebebiyle zâhid onu sarhoş olarak görmektedir. Şair bu durumdan öylesine hoşnuttur ki bir an bile ayık olmak istememektedir.

Ey Hatâyî çün seni dîvâne zâhid mest ohur
Aşkunuz cânumda ol bir lahza huşyâr olmasun⁶⁵ (299/5)

⁵⁸ *Divan-ı Hatâyî* (Osman Ergin Yazmaları, 226) Vr.73a.

⁵⁹ *Divan-ı Hatâyî* (Osman Ergin Yazmaları, 226) Vr.65b.

⁶⁰ *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü) Vr.35a. ; Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü, 2194) Vr.73b.

⁶¹ Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü, 2194) Vr.28a.

⁶² *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü) Vr.19a.; Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü, 2194) Vr.28a.

⁶³ Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü, 2194) Vr.34b.

⁶⁴ Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü, 2194) Vr.46b.

⁶⁵ *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü) Vr.33b.; Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü, 2194) Vr. 71b.

Zâhid, aşk hakkında söylenen tüm sözler gibi şairin sözlerini de reddetmekte, kulak tıkamaktadır. Şair ise peri suretli sevgilinin güzel vasıflarına dair söylenen bu sözleri dinlemeye ve anlamaya zâhidi davet etmektedir.

Bu Hatâyî'nün sözüne münkir olma zâhidâ
Bir perînün hüsn-i vafında kelâmumdur menüm⁶⁶ (249/5)

Zâhid, (yaptığı ibadetler sayesinde cenneti kazanacağından emin bir şekilde), çok talihli olduğunu söyleyerek övünmektedir. Âşık ise aşk sebebiyle çektiği acılara rağmen kara bahtından şikâyet etmediğini ifade ederek zâhidin sataşmalarına kulak asmamaktadır.

Zâhid ögünme tâli-i sa'dum diyüp yüküş
Sen var işüne baht-ı siyâhum yeter mana⁶⁷ (134/4)

Zâhidin, ay yüzlü sevgilinin aşkına düşen âşığı kınaması, ayıplaması ve yolunda çevirmeye çalışması beyhûde bir çabadır. Bu yola âşığı bizzat Hak ilettiği için, aşktan kaçması veya o yoldan dönmesi asla mümkün değildir.

Ol mehün aşkına düşdüm ta'ne kılma zâhidâ
Kaçmazam aşkun yolundan çün mana Hak kıldı pây⁶⁸ (387/3)

1.3. Âşıklara Nasihat Eder

Zâhid, âşığa nasihat etmekte, zaman zaman vaaz ederek zaman zaman tövbe ettirerek bazen de dünyada ve yarın âhirette başına gelecek şeyler hususunda korkutarak onu aşkıdan vazgeçirmeye çalışmaktadır. Âşık ise aşkı terk etmemekte oldukça kararlıdır. Aşk yolunda ne bugün ne de yarın başına gelecek olanlar, ne de nasihatler ve vaazlar onu yolundan çevirme hususunda yeterli olamamıştır. Kendisine bu hususta tüm söylenenler efsane gibi gelmektedir. Tüm sebepler aşk karşısında kifâyetsiz, âciz ve sonuçsuz kalmaktadır.

Zâhidâ virme nasîhat aşkı men terk eylemen
Va'z ile korhutmagil imrûz u ferdâdan meni⁶⁹ (190/3)

Gâh ü gâh mana tövbe virür zâhid-i şehri
Zâhidün tövbesi şâha mana efsâne gelür⁷⁰ (357/3)

Klasik şiirde şarap aşkı sembolize etmekte, peymâne; yani şarap kadehi ise aşka düşüren sebep olarak kabul edilmektedir. Âşık, rûz-i ezelde; yani bezm-i eleste sevgiliye âşık olmuştur.⁷¹ İlk ahdi o zaman yapmış, ilk aşk şarabını o zaman içmiştir. Bu nedenle rûz-i ezelden beri zaten aşk sarhoşu olan âşığı, zâhidin peymânedan korumaya çalışması beyhûde bir çabadan ibarettir.

Zâhid korıma sen meni peymânedan bugün
Rûz-i ezelde yâr ile peymân yeter mana⁷² (133/4)

⁶⁶ *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü) Vr.27a. ; Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü, 2194) Vr. 58b.

⁶⁷ *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü) Vr.46b.

⁶⁸ *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü) Vr.19b.; Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü, 2194)Vr.107b.

⁶⁹ Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü, 2194) Vr.99b.

⁷⁰ Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü, 2194) Vr.30b.

⁷¹ Pala, İskender "Bezm-i Elest", *DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 1992)*, 108.

⁷² *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü) Vr.47b.

Zâhid şaire sarığının ve yol levazımının nerede olduğunu sormaktadır. Şair de rintliği meşrep edinen tüm âşıklar gibi, onları meyhaneler sokağının yönünde bıraktığını söylemektedir.

Zâhid eydür ey Hatâyî raht ü destârun hanı
Koymışam mey çün gerü meyhâneler küncindedür⁷³ (360/7)

Kendisini şiirdeki âşık tipiyle özdeşleştiren şairin gönlüne, bir bilge edasıyla sürekli kendisine nasihat eden zâhidin sözleri hatalı gelmektedir. Buna mukâbil, kendi sözlerinin bir yol gösterici, bir kılavuz olduğunu iddia etmektedir.

Rehnümâdur bu Hatâyî'nün kelâmı rehnümâ
Sen kuca zâhid kuca sözi hatâdur gönlüme⁷⁴ (153/3)

1.4. Güzele Bakmayı Günah Addeder

Zâhid tipinin en belirgin özelliklerinden biri de güzellerin yüzüne asla bakmamasıdır. Zâhid, güzel yüzlere bakmayı günah olarak görürken âşıklar için sevgilinin yüzüne bakmak sevap hükmündedir.

Hûblar yüzüne bakmağı zâhid ohur günâh
Âşıklar ol günâhı hemîşe savâb ohur⁷⁵ (328/2)

Hûb yüze bahmaklığı zâhid günâh ohur velî
Ol günâhı âşika ayn-ı savâb itmişdurur⁷⁶ (18/5)

Zâhid, güzel yüzlü sevgiliyi görmesine rağmen onun yüzüne asla bakmamış ve onu sevmekten uzak durmuştur. Şaire göre, bu durum zâhidin gönlünde iman olmadığını gösterir ve kâfir hükmündedir.

Bunca kim gördi seni zâhid yüzünü sevmedi
Lâcerem ol kâfirün gönlünde îmân olmadı⁷⁷ (197/4)

Tâ ki zâhid gördi yüzün itmedi hergiz nigâh
Kâfir-i mutlakdurur kim gelmez ikrâr üstine⁷⁸ (158/3)

Şeytan, Allah'ın yeryüzünün halifesi olarak yarattığı Hz. Âdem'e saygı secdesi etmediği için kâfir olmuştur. Zâhid de Allah'ın nurunun yansması olan sevgiliye secde etmemiş, dolayısıyla onun gibi kâfir olmuştur. Yeniden iman etmesi gerekmektedir.

Yüzüne şeytân kimi tâ kılmadı zâhid sücûd
Mutlakâ kâfirdür ol getürsün îmân yeniden⁷⁹ (293/2)

Rind meşrep olan âşığı temsil eden Hatâyî, eğer güzelleri sevmek günah olsaydı kendisinin baştan ayağa hatalı olacağını ifade etmektedir.

⁷³ Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü, 2194) Vr.30a.

⁷⁴ Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü, 2194) Vr.95b.

⁷⁵ *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü) Vr.45a.; Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü, 2194)Vr.25a.

⁷⁶ *Divan-ı Hatâyî* (Osman Ergin Yazmaları, 226) Vr.66a.; *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü) Vr.28b.; Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü, 2194)Vr.69b.

⁷⁷ *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü) Vr.21b.; Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü, 2194)Vr.100a.

⁷⁸ Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü, 2194)Vr.84b.

⁷⁹ Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü, 2194)Vr.71a.

Başdan ayağa bende Hatâyî hatâlidur
Zâhid haçân ki hûbları sevmek günâh ola⁸⁰ (130/5)

1.5. Yolunu Kaybetmiştir

Klasik şiirde âşık tipi, rindlik ve melâmetîlik özellikleri taşımaktadır. Âşkın karşısında ne bir otorite tanır ne de kınayanın kınamasından korkar. Tüm samimiyetiyle riyasız ve korkusuz bir şekilde aşk yolunda ilerler. Kendisi aşk yolunda böyle istikrarlı bir şekilde yürürken yolunu kaybetmiş zâhidi gördükçe de kendi haline şükretmektedir.

Ger rind ü ger melâmetem âşıkam velî
Her dem bahanda zâhid-i gümrâha şükr idem⁸¹ (241/3)

Sevgili, âşık için Allah'ın nurunun bir tecellîsidir. Allah'ın nuru sevgilinin yüzüne yansımıştır ve oradan tezâhür etmektedir. Sevgili, eğer yolunu kaybetmiş olan zâhide yüzünü gösterirse onun yüzünden yansıyan nur, zâhidin yolunu aydınlatacaktır. Bu vesileyle zâhid küfründen kurtularak iman etme şerefine nâil olabilir.

Zâhid-i gümrâha göster yüzün ey nûr-ı İlâh
Tâ kim ol kâfir getürsün Hakk'a îmân şimdiden⁸² (290/2)

1.6. Duvara Secde Eder

Zâhid, yüzünü duvara döndürerek üzüntü içerisinde devamlı ağlamaktadır. Âşık ise yüzünü ve yönünü sevgilinin yüzüne döndürmüştür. Şairin amacı, maksudu ve muradı da tüm âşıklar gibi sadece sevgilinin yüzüdür. Sevgili kimi zaman, Hakk'ın nurunun tecelli ettiği bir güzelin yüzü, kimi zaman ise Hakk'ın ta kendisidir. Gönlü hasta olan Hatâyî, her daim bu maksuda erişme çabası ve gayreti içerisinde.

Döndürüp zâhid yüzün dîvâra her dem yaş töker
Âşıkun dîvârı yoh dîdâra döndürmüş yüzün⁸³ (317/3)

Bu Hatâyî hastenün maksûdı şâhun yüzidür
Zâhid-i bedbahtı gör dîvâra döndürmüş yüzün⁸⁴ (315/5)

Yüzünü duvara döndüren zâhid, duvara secde etmektedir. Günahkârlığının farkında olmadığı gibi aksine sevap işlediği yanılgısı içerisinde. Âşığın amacı ise her zamanki gibi sadece sevgilidir.

Zâhidâ ol yüzünü dîvâra dutup secde kılur
Âşıkun maksûdı dîdâr ola dîvâr degil⁸⁵ (223/3)

Zâhid-i gümrâh kim dîvâra eyler secdeyi
O günehkâr öyle sanur kim savâb üstindedür⁸⁶ (41/4)

⁸⁰ *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü) Vr.34b.; Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü, 2194) Vr.88a.

⁸¹ *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü) Vr.16b.; Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü, 2194) Vr. 69a.

⁸² Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü, 2194) Vr.72b.

⁸³ *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü) Vr.20a.; Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü, 2194) Vr.73a.

⁸⁴ *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü) Vr.20a.; Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü, 2194) Vr.73a

⁸⁵ Şah İsmail Hatâyî, *Divan-ı Hatâyî* (Türkçe Yazmaları Bölümü, 2194) Vr.54b.

⁸⁶ *Divan-ı Hatâyî* (Osman Ergin Yazmaları, 226) Vr.72a.

Sonuç

Tarihsel süreç içerisinde uğradığı anlamsal değişikliklere bağlı olarak 9. yy.dan itibaren zühd kavramının menfî bir şekilde ele alındığı görülmektedir. 12. yy. Klasik edebiyat metinleriyle birlikte bu bakış açısının daha belirgin bir şekilde hâkimiyet kazandığı tespit edilmiştir. Hatâyî Divan'ında da zâhid kavramı ve tipinin bu minval üzere inşa edildiği görülmektedir.

Hatâyî Divanı'nda zâhid tipi, otuz altı beyitte geçmektedir. Beyitlerin geçtiği şiirlerin tamamı gazeldir. İşleniş şekli de klasik edebiyatta alışlagelen şekliyledir. Hatâyî, klasik şiirde aşk işlenirken kullanılan tasavvufî sembolleri ustalıklarla şiirine yerleştirmektedir. Aşk, zühdü, dolayısıyla da âşığı ve zâhidi bu semboller çerçevesinde, tasavvufî bir derinlik içerisinde işlemektedir. Kimi beyitlerde zâhidle âşığın birbirlerine karşılıklı söyledikleri sözler dikkat çekmektedir. Bazı beyitlerde sadece zâhidin nitelikleri dile getirilirken, bazılarında ise zâhidle âşığın özelliklerinin karşılaştırılması yapılmaktadır.

Zâhid cenneti kazanmak için sürekli ibadet yapma gayreti içerisinde. Bunu yaparken, şekilden öteye geçememekte, dinin ve ibadetlerin asıl maksadını kavrayamamakta, öze ve derine vâkıf olamamaktadır. Bu bağlamda dinî anlayışı kaba bir softalıktan ileri gidememektedir.

Hatâyî kendisini rind ve melâmetî bir âşık olarak tarif ederken, zâhidi âşıkları sürekli ayıplayan, yer yer eziyet eden bir tip olarak işlemektedir. Hatâyî, kendisi ve tüm âşıklar adına zâhide cevaplar vererek, onunla kıyasıya mücadele etmektedir. Bunu yaparken de bazen zâhidin oklarına bizzat kendisi hedef olmaktadır. Zâhidin sataşmalarına karşı âşığı konuşturarak kendini savunmasını sağlarken, zâhide de nasihatlerde bulunmaktadır. Benzer şekilde zahid de vaaz ve nasihatlerle âşıkları yolundan döndürmeye çalışmaktadır. Bu çekişmeler esnasında, yer yer birbirlerini tekfir etmekten de çekinmemektedirler.

Zâhidin, Hatâyî Divanı'nda işlenen belirgin özelliklerinden biri de, aşka düşman olduğu gibi, güzellerin yüzüne de bakmamasıdır. Hatâyî, sevgilinin yüzünü Hakk'ın nurunun tecellî ettiği yer olarak görmektedir. Bu nurdan kendisini mahrum ettiği için ona göre, kâfir hükmünde olan zâhid, yeniden iman etmesi için o nurdan istifade etmek zorundadır.

Şaire göre zâhid âşıkları doğru yola iletmeye çalışırken, asıl yolunu kaybetmiş olan kendisidir. Bu hususta o kadar ileri gitmiştir ki, Hatâyî onun bu durumunu ve şekilcilikten öteye geçmeyen ibadetlerini, duvara secde etmek olarak ifade etmektedir. Zâhidin adeta günah içindeyken sevap işlediği yanılığına sahip olduğu görülmektedir.

Nihayetinde zâhidin şekilcilikten ibaret olan, samimiyet ve derinlikten uzak zühdünün, onu bir sonuca ulaştıramadığı ve zamanla yok olduğu görülmektedir. Hatâyî, kaynağı akıl olan zühdün ortadan kalktığını ve yerini aşka bıraktığını ifade etmektedir. Sevgi, muhabbet, sadâkat ve vefâ kavramları ekseninde aşkı mutlak gâlip ilan etmektedir.

Kaynakça

- Araslı, Hamit. *Divan-ı Şah İsmâil Hatâyî*. Bakü: Azerbaycan-İran Medenî Alaka Cemiyeti Neşriyâtı, 1957.
- Araslı, Hamit. *Şah İsmâil Hatâyî Dehnâme*. Bakü: Azerbaycan-İran Medeni Rabita Cemiyeti, 1948.
- Aslanoğlu, İbrahim. *Şah İsmail Hatayi*. İstanbul: Der Yayınları, 1992.
- Bice, Hayati. *Divanı Hikmet (Hoca Ahmet Yesevi)*. ed. Hayati Bice. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Cebecioğlu, Ethem (ed.). *Tasavvuf Terimleri Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. bs., 2009.
- Cengiz, Muammer. “Mevlânâ'da Zâhid ve Ârif Tipi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi* 2/2 (28 Aralık 2021), 283-300. <https://doi.org/10.51533/insanbilimleri.1021807>.
- Ceyhan, Semih. “Zühd”. *DİA*. 44/533-535. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Kaygusuz Abdal Hatayi Kul Himmet*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2013.
- İsmailzade, Rasul. *Hatâyî Şah İsmâil Safevî*. Tahran: Alhuda, 1382.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf Ve Tarikatlar*. Ankara: İletişim Yayınları, 1. bs., 1992.
- Macit, Muhsin. *Hatâyî Dîvânı*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Mengi, Mine. *Divan Şiiri Yazıları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 3. Baskı, 2014.
- Mevlana, *Mecalis-i Seb'a*. çev. Dilaver Gürer. Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2008.
- Öntürk Ahmet. “Divan Şiirinde Renkler”. *Ulakbilge Dergisi* 5/12 (30 Mayıs 2017), 973-982. <https://doi.org/10.7816/ulakbilge-05-12-12>.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri Ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 2. bsl., 1946.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2018.
- Pala, İskender. “Bezm-i Elest”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, ts. Erişim 20 Haziran 2023
- Sümer, Faruk. *Safevî Devletinin Kuruluşunda Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976.
- Şah İsmail Hatâyî. *Divan-ı Hatâyî*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 226.
- Şah İsmail Hatâyî. *Divan-ı Hatâyî*. Kahire: Mısır Milli Kütüphanesi, Türkçe Yazmaları Bölümü.
- Şah İsmail Hatâyî. *Divan-ı Hatâyî*. İstanbul: Milli Kütüphanesi, Ahi Emiri Manzum Eserler, 622.
- Şah İsmail Hatâyî. *Divan-ı Hatâyî*. Tahran: İran Kitabhane-i Saltanatî, Türkçe Yazmaları Bölümü, 2194.
- Şentürk, Ahmet Atilla. *Klasik Osmanlı Edebiyatı Türlerinden Sufî Yahut Zahid Hakkında*. İstanbul: Enderun Yayınevi, 1996.
- Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Divanı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, Gözd.gçrlm.ilâveli 4. bsk., 1999.

Uludağ, Erdoğan. “Bir Güzellik Unsuru Olarak Fuzûlî’nin Gazellerinde Saç” Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi [Journal Of Old Turkish Literature Researches] » Makale ». Erişim 20 Haziran 2023. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/estad/issue/52736/683077>.

Yusuf Has Hacib. *Sadeleştirilmiş Kutadgu Bilig*. sad. Muzaffer Tunçel. Ankara: T.C.Gençlik Ve Spor Bakanlığı Yayınları, 2019.



**ORDU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ /
THE JOURNAL OF ORDU UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY**

Sayı: 1

EYLÜL - 2023

Ayrılkçı Zihnin Ürünü: Selefilik-Vehhâbîlik İlişkisi Meselesi

*The Product of The Separatist Mind: The Issue of The Salafism-Wahhâbism
Relationship*

Ahmet YAĞDI

Öğretmen, Aksaray İl Milli Eğitim Müdürlüğü

Teacher, District Directorate of National Education

Aksaray / Türkiye - **ROR ID:** 00jga9g46

yagdiahmet2@gmail.com

ORCID ID: 0009-0003-7586-2414

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30 Haziran / 30 June 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 22 Ağustos / 22 August 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Eylül / 30 September 2023

Atf / Citation: Yağdı, Ahmet. "Ayrılkçı Zihnin Ürünü: Selefilik-Vehhâbîlik İlişkisi Meselesi" *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (Eylül / 2023), 103-136.

İntihal/Plagiarism: Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. **Ahmet YAĞDI**

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: oduifd@odu.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Ayrılcı Zihnin Ürünü: Selefilik-Vehhâbîlik İlişkisi Meselesi

Öz

Kur'an, müslümanları ittifak halinde olmaya çağırırken bir kısım müslümanlar ortak paydayı kaybetmiş kolayca çeşitli gruplara ayrılmıştır. Radikal, dışlayıcı dinî gruplar İslam'ı kendi oluşturdukları düşüncelerden ve inançlardan ibaret saymaktadırlar. Bu tür dinî oluşumlar kendisi gibi olmayanları ötekileştirme eğilimi göstermek ile birlikte aynı zamanda anlamı barış ve selamet olan İslam'ı şiddet, savaş ile yayma mücadelesi içindedirler. Bugün küresel ölçekte müslümanların şiddet-terör gibi sorunlar ile karşılaşmasına sebep olmuşlardır. Bu tür sebeplerden dolayı incelemeye çalıştığımız Selefilik kavramı, mezhep olmamakla birlikte bir kısım dinî gruplarca benimsenen zihniyet, yöneliş, söylem, yöntem ve metot olarak karşımıza çıkmaktadır. Selefî zihniyetin ilk üç nesli kapsadığı düşüncesi ön plandadır. Selefilere göre, dinin özünü bu nesiller oluşturmakta ve dinî metinlere literal-rivayetçi yaklaşım ile nasların her devirde muhafazası gerektiğine inanılmaktadır. Selefilik, bu ilk üç neslin dinî anlama ve yorumlama yöntemini benimseyen İbn Teymiyye (öl.728/1328) ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (öl.751/1350) ile düşünce sistemine evrilmiştir. Daha sonra gelen selefî gruplar eserlerinde ise sürekli ilk üç nesle atıf yapmış ve onları dini anlamada, yorumlamada otorite kabul edip günümüze kadar gelen dinî birikimi göz ardı ederek dinî alanı kısıtlanmış ve farklı düşünen müslümanlar keyfî bir şekilde tekfir edilmiştir. 18. yüzyıla gelindiğinde ise Muhammed b. Abdulvehhâb (öl.1202/1792) ile toplumu bid'atlerden arındırma, tevhidî yayma ve şirkten insanları sakındırma, dini ihya etme amacıyla selefî düşünce tarzı yeniden gündeme gelmiştir. Muhammed b. Abdulvehhâb, kendi da'vetini halka benimsetmek için ve daha rahat hareket alanı bulmak için Suûd emiri Muhammed b. Suûd ile 1744'te Dir'iyye antlaşması yapmıştır. 19. yüzyıldan itibaren ise müslümanların yeniden öze dönüşü gerçekleştirmesi, ilerleme göstermesi için Neo-Selefilik tanımlaması kullanılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri, Selef, Selefilik, Vehhâbîlik, Muhammed b. Abdulvehhâb, Neo-Selefilik.

The Product of The Separatist Mind: The Issue of The Salafism-Wahhâbism Relationship

Abstract

While the Qur'an calls Muslims to be an alliance, some Muslims have lost the common denominator and are easily divided into various groups. Radical, exclusionary religious groups consider Islam to consist of thoughts and beliefs that they have created themselves. Such religious formations show a tendency to marginalize those who are not like them, but at the same time they are in a struggle to spread Islam, the meaning of which is peace and salvation, by violence and war. Today, they have caused Muslims to face problems such as violence and terrorism on a global scale. For such reasons, the concept of Salafism that we are trying to examine comes across as a mentality, orientation, discourse, method and method adopted by some Islamic groups, although it is not a sect. The idea that the salafist mentality covers the first three generations are at the forefront. According to Salafists, these generations constitute the essence of religion and it is believed that it should be preserved in every era with a literal-narration approach to religious texts. Salafism, Ibn Taymiyye who adopted the method of understanding and interpreting the religion of these first three generations and his student Ibn Qayyim al-Jawziyye evolved into a system of thought. Later salafî groups constantly referred to the first three generations in their works, and by accepting them as the authority in understanding and interpreting religion and ignoring the religious accumulation that has come down to the present, their religious field has been restricted and muslims who think differently have been arbitrarily takfir. By the 18th century, Muhammad b. Abd al-Wahhab, the salafî way of thinking was brought up again with the aim of purifying society from bid'ahs, spreading tawheed and preventing people from shirk, reviving the religion. In 1744, Muhammad b. Abdul Wahhab concluded the Treaty of Dir'iyyah with the Emir of Saud, Muhammad b. Saud, in order to adopt his da'wah to the people and to find a more comfortable field of action. Since the 19th century, the definition of Neo-Salafism has been used for Muslims to return to their essence and show progress.

Keywords: Islamic Sects, Salaf, Salafism, Wahhâbism, Muhammed Ibn. Abd al-Wahhab, Neo-Salafism.

* Bu makale Nevşehir Hacı Bektaşî Veli Üniversitesinde Sosyal Bilimler Enstitüsünde devam etmekte olan "Vehhâbîliğin Selefî Alt Yapısı" isimli yüksek lisans tezinden faydalanılarak üretilmiştir. This article is extracted from master's thesis entitled "Salafist Basis of Wahhâbism" (Master's Thesis, Nevşehir Hacı Bektaşî Veli University, Nevşehir/Turkey, 2023)

Giriş

Hz. Peygamber'in vefatı sırasında Müslümanlar, mezhep gibi oluşumlara mensup değillerdi. Müslümanlar arasında farklı ihtilaflar sonraki dönemlere nazaran daha az görülmüş ve dinî meselelerde Hz. Peygamber'in danışmanlığından dolayı otoriter boşluğu bunmaması ile birlikte usul-i din ve fûruu hakkında tek bir yol üzerinde kalmak için çaba gösterdiler. Daha sonra ki asırlarda İslam düşüncesinde dinin kurucu metinlerini anlama, yorumlama ve uygulamaya dönük dinî gruplarca birtakım tutum, çaba ve yöntemlerden bahsetmek mümkündür. Selefî dinî gruplar ile makalemizin ilerleyen başlıklarında değineceğimiz Vehhâbilik hareketi bu gruplardan birkaçıdır. Vehhâbilik düşüncesinin arka planında önemli konumda bulunan yüzyıllardır İslam düşüncesinde tartışılmakta olan Selef kavramı, Selefilik, Selef-i Sâlihîn gibi konular bulunmaktadır. Vehhâbilik düşüncesinin ortaya çıkışı, Muhammed b. Abdulvehhâb'ın (öl.1206/1792) hayatı ve da'veti, Vehhâbilik düşüncesinin temel ilkeleri ve itikâdî düşünceleri, günümüz Selefî-Vehhâbî ilişkisi konularını tartışmaya ve değerlendirmeye çalışacağız. Buna ek olarak çalışmamızda Selefilik zihniyetinin bir düşünce sistemi olarak Vehhâbilikle olan ilişkisini, Vehhâbîlerin kendilerini orjin olarak Selefî olarak tanımlamalarını ele alacağız. Selefilik bir ideoloji veya bir zihniyet midir yoksa salt bir mezhep midir? Selefiliğin düşünsel motivasyonları nelerdir? Selef, Selef-i Sâlihîn ve Selefilik ayrımı nasıldır? Selefilik bir döneme ait midir? Vehhâbilik nasıl ortaya çıktı? Vehhâbilik düşüncesinin temel dayanak noktalarını ortaya çıkarmaya çalışacağız. Vehhâbilik-Hâricîlik ilişkisine değineceğimiz başlıkta Vehhâbî düşünce motivasyonları ile Hâricî düşünce arasındaki benzerlikleri karşılaştıracğıız. Düşünsel boyut ve aşamaları değışmekle birlikte günümüzde Selefîyye düşünce tarzı içerisinde siyâsî veya ideolojik yönü açısından farklılıklara, çeşitli gruplara rastlanılmaktadır. Bunlardan birisi de konumuz olan Vehhâbilik'tir. Vehhâbîler, Selef-i Sâlihîn yolunda olduklarını iddia etmektedirler. Vehhâbîler aynı zamanda kendilerini selefî anlayışa sahip İslam da'vetçisi olarak görmektedirler. Aynı şekilde selefiler de kendilerinin Selef-i Sâlihîn'i örnek aldıklarını ileri sürmektedirler. Bu minvalde düşünsel arka planda bunların izâh edilmesi ve değerlendirilmesi gerekmektedir. İlerleyen başlıklarda kronolojik sıralamaya dikkat ederek bu kavramların üzerinde duracağız. Vehhâbîlerin kendilerini tanımladıkları selefî kökenlerle ne kadar irtibatlı olduğunu ortaya çıkarmak hedeflerimizden bir tanesidir. Bu belirttiğimiz hususlar ile birlikte çalışmamızda günümüzde İslam coğrafyasında ve küresel düzeyde etkisi itibariyle Vehhâbilik mezhebinin düşünsel arka planını inceleyeceğiz. Makalemizde daha çok Vehhâbilik ve Selefilik ile ilgili konumuzla alakalı yapılan araştırmalarda objektif bilim yönteminin ilkelerini gözeterek Vehhâbîlerin ve bazı selefî görüşteki âlimlerin kendilerini anlattığı temel ilk kaynak eserlere ve modern dönemde bu konu hakkında uzmanlaşmış araştırmacıların kaynaklarına müracaat edilecektir. Modern dönemde Selefilik, Vehhâbilik ile alakalı ülkemizde ve Batı ülkelerinde olmak üzere çok sayıda makale, kitap ele alınmış ve kurultay, çalıştaylar düzenlenmiştir. Avrupa ülkelerinde Selefilik, Vehhâbilik konuları çokça tartışılmaktadır.

1. Selef Kelimesi/Kavramı

“Selef” kavramı İslam'ın ilk asırlarını kapsayan anlamları içermesi sebebiyle İslam'ın doğduğu ve geliştiğı dönemleri dönemsel ve zihinsel yönünü tahlil etmek ve anlamak açısından önemli bir yere sahiptir. Selef ve Selefilik tanımlamaları söz konusu olduğunda karşılaştığımız

önemli problemlerden biri bu kavramların ne anlama geldiği meselesidir. Özellikle günümüzde araştırmacıların eserlerinde farklı farklı Selefîlik tanımlamalarının olduğu görülür. İslamî literatürde, birincil kaynaklarda “Selef” kavramının kullanımında lügat ve ıstılâh perspektifinden genel anlamda “İlk dönemlere mensup âlimler, önce gelenler, geçmiş, İslam’ın ilk nesilleri” kast edilmekle beraber kavramsal ve terimsel açıklamalar bu yörüngede olmuştur. Kur’an, hadis ve İslam literatüründe önemli bir yere sahip olduğu için “Selef” kavramının iyi bir şekilde ortaya çıkarılması ve analiz edilmesi gerekmektedir. Bu alt başlıkta selefin sözlük açısından tahlilinin yaptıktan sonra selefi zihniyetin daha iyi çözümlenmesi adına selefi kimselerin eserlerinden selefi, selefiligi nasıl tanımladıklarına dair bazı tercümelelerde bulduk. Günümüz araştırmacıların görüşlerine de yer verdik.

Selef kelimesi lügatte; “önce geldi.” anlamında kullanılır. Selef için kullanılan diğer iki mana şudur: Bir kulun önceden işlediği sâlih ameller ve ergenlik çağına gelmeden vefat eden çocuk için kullanılır. Selef kavramı aynı şekilde: Yaş ve hürmet açısından üstün ve daha önce yaşamış ataların ve akrabaların anlamına gelmektedir. Tekili “sâlif” kelimesidir. Cahiliye devri şairi olan Tufeyl el-Ganevî (öl.610/1214) bir mersiyesinde kavmine şöyle demiştir:

“Geçip gittiler, “selef” oldular; biz de onları takip etmekteyiz;

Zira eceller, insanlar arasında takallüb olmaktadır.”

Tufeyl el-Ganevî bu mersiyesinde şöyle demektedir: “Onlar, bizden önce gelip geçtiler ve biz de onların izinden gitmekteyiz.” Yani onların öldüğü gibi biz de öleceğiz ve biz de bizden sonra gelenlerin selefi olacağız. Bu kelimenin diğer bir manası şu şekildedir: İnsanlar bana selef halinde geldi deriz. Yani “grup” anlamı vardır. Üzüm suyunun sıkılmadan önceki kısmına “(سَلَفٌ)” denir. Arap dilinde Şarabın diğer bir ismine “(سَلَفٌ)” denir.²

Arapça bir kelime olan “Selef (سَلَفٌ)” sözcüğü, İslâm’ın ilk asırlarından itibaren kullanıldığı görülmektedir. “Se-le-fe (سَلَفٌ)” fiilinin mastarı olan bu sözcük, kullanım alanları ve cümle bağlamına göre değişik anlamları içermektedir. Bu kelime, “önce gelmek, geçmişte kalmak, yaş ve mevki açısından önde olmak, faizsiz bir şekilde borç, sâlih amel ve davranış” gibi anlamlarına gelir. Selef kelimesinin diğer bir manası ise, borç verenin herhangi bir fayda elde etmediği, borçlu olan kişinin de aldığı gibi geri ödediği borçtur.³ (سَلَفٌ) kelimesinin bir anlamı da satılan bir malı almadan önce verilen ücrettir. (وَالسَّلَافَةُ) ve (وَالسَّلَافُ): her iki Arapça kelime savaş veya sefer esnasında önde olanlar anlamlarına gelir. (سَلَافَةُ الْحَمْرِ): Usareden kalan içki anlamındadır. (سَلَفَةٌ): Misafire yemekten önce ikram edilen aperatifdir.⁴

“Selef” lafzı İslam’ın birincil kaynaklarında ki gibi Kur’an’da da birçok yerde mâzî anlamına gelebilecek şekilde kullanılır. Yani, insanın şu an yaşadığı hayattan geride bıraktığı şeylerdir.⁵ Türkçe de kullanılan selef ismi, halihazırda görev yapan kimseye nispetle, bu görevi

² Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “slf”, *Lisânü'l arap*, thk. Abdullah el-Kebîr (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1707), 3/ 2096; Ebû Nasr İsmail el-Cevherî, *es-Sihâh tacü'l lüğa ve sihâhü'l-arabiyye*, thk. Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1399/1979), 4/1376.

³ Mecduddîn Muhammed el-Firûzâbâdî, “slf”, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Muhammed eş-Şâmî, Câbir Ahmed (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1429/2008), 1/792.

⁴ Ebû'l-Kâsım er-Râgıb el-İsfahânî, “slf” *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, thk. Mustafa el-Bâz (Mekke: Mektebetü'n-Nezzâr, ts.), 1/314.

⁵ Kur'an'da geçen selef kelimesi için bk. el-Mâide 5/95, ez-Zuhuruf 43/56,24; el-Enfâl 8/38, el-Bakara 2/275, en-Nisâ 4/23, Yûnus 10/30,50.

daha önce ifa etmiş ve ayrılmış kimse için kullanılır. Bu durumda hali hazırda bulunan kişi için Halef (خلف) tabiri, daha önceki kimse de selef kelimesiyle açıklanır.⁶

Selefilik Selef kavramını ıstılâhî olarak, fetihlerle beraber İslâm dünyasındaki farklı düşünceler, mezhepler ve farklılıklar ile fikrî hayatı tehdit eden felsefe çıkmadan önceki dinî anlayış paklığını, fikrî planda dinin ilk kaynaklarını benimseme ve Selef-i Sâlihîn yolu üzerine olmak olarak tanımlamaktadır.⁷

Selefilik mahiyeti, ilk olarak nasıl ortaya çıktığı, hangi anlamlar çerçevesinde kullanıldığı ve hangi dönemleri kapsadığı hakkında geniş ölçekte tartışmalara konu olmuştur. İslam'ın tarihi arka planında, Selefiyye zihniyeti, dinin mahiyetini ortaya çıkarmaya yönelik beşerî çabayı temsil etmektedir. Selefiyye, hiç kuşkusuz ki ilk neslin dini anlamlandırma ve pratiğe aktarma bakımından saf ve berrak bir din anlayışı olduğunu düşünür.⁸

Selef kavramının tanımı sahâbe, tâbiûn, tebe-i tâbiîn neslinin, İslam'ı anlama, uygulama, yorumlama noktasına bu üç neslin model olarak kabul edilmesini içermektedir. Bu anlayışın korunmasına yönelik gelenekçi tutumu ifade etmektedir. Bunu hayatın bütün yönlerinde uygulama düşüncesi mevcuttur. Bu tutum, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren vardır.⁹

Selefilik kavramının ve onun gelişiminin çözümlenmesinde, iç içe girmiş iki önemli hususa değinmemiz elzem bir konudur. İlk olarak, "Selefilik" gibi geçmişi olan bir kavramı keskin bir forma oturtmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü her ne kadar "Selefilik" kavramsallaştırması altında toplananların müşterek özellikleri bulunsa da kavram olarak Selefilik her dönemde tek bir anlamı ve içeriği ifade etmemiştir. Selefilik dairesi içinde bu farklılığın oluşmasına neden olan sadece tarihsel bağlam değil, aynı zamanda Müslüman ulemâ sınıfının sahip olduğu fikir özgürlüğü ve bağımsız sistematik düşüncedir. Yani her bir Müslüman âlim kendi düşünce tarzlarıyla bir birey ve kendi başına bağımsızdır.¹⁰ Selefilik tanımının dönem dönem değişkenlik arz ettiği göz ardı edilmemelidir.

Selefilik, selefle nispetle geçmiş ve öncekiler anlamlarını içerir. Dinî selefilik yani dinde ve şeriatla ilk İslam kaynaklarına dönmektir. Bunlar kitap ve sünnettir. Bu açıklama ile beraber Selefilik akımları İslamî fikir mirasımızda çeşitlilik göstermiştir. Her bir selefî kendi düşünce tarzlarında kitabı ve sünneti anlamayı ilk plana koymaktadır. Bu gruplardan bazıları sadece nasların zâhirinden hareket ederken diğerleri dini anlama konusunda akla da başvurmuştur. Te'vil konusunda aşırıya gidenler de bu grup içerisinde vardır.¹¹

İslam düşüncesi geleneğinde çok sayıda Selefilik tanımlamasına rastlamak mümkündür. Zaman bakımından Selefilik: Mutekaddimîn, Muteahhirîn, Yeni-Selefilik. Bölgesel selefilik olarak: Mısır, Suriye, Yemen, Tunus, Ürdün, Filistin, Suudî selefilik örnek gösterilebilir. En yaygın olarak kullanılan selefilik isimlendirilmeleri yorum farklılıklarına dayalı olarak ortaya çıkan tanımlamalardır.

⁶ Mustafa Öz, *Ana Hatlarıyla İslam Mezhepler Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 257.

⁷ Muhammed Ammâra, *es-Selef ve's-selefiyye* (Kahire: Vezarâtü'l-Evkâf, 1429/2008), 9.

⁸ Seyyid Abdülaziz es-Sîlî, *el-Akîdetü's-selefiyye beyne'l İbn Hanbel ve'l İbn Teymiyye* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1413/1993), 31-33; M. Zeki İşçan, *Selefilik İslami Köktencilik Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 51.

⁹ Kutlu, *Çağdaş İslami Akımlar ve Sorunları*, 73.

¹⁰ M. Ali Büyükkara, *Arap Dünyasında Selefilik ve Selefî Hareketler* (İstanbul: Yarn Yayınları, 2015), 20-21.

¹¹ Ammâra, *es-Selef ve's-selefiyye*, 11.

Müfrîh b. Süleyman el-Kûsî'ye göre, her kim kitap, sünnet, sahâbe ve tabiûn metoduna muhâlif ederse selef dairesi içerisinde yer almaz. Her kim de kitaba, sünnete, sahâbe ve tâbiûn nesline bağlı kalırsa daha sonraki nesillerde yaşamış olsa bile selef dairesi içerisine girer.¹²

Selefilik, tarihte ortaya konulan tüm yönleriyle bir dinî ihyâ zihniyeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Ehl-i Hadis, İbn Teymiyye ekolü, Muhammed b. Abdulvehhâb da'veti ve farklı yönleriyle 20.yüzyıl İslâmî ıslah hareketleri, temel olarak dini aslına irca etmeyi, onu her türlü bid'atlerden arındırmayı benimsemişlerdir. Selefilik denildiğinde, amelî bakımından tevhid ilkesi etrafında gelişen selefite ittibâ, taklidi ret, dini bid'at içeriklerden arındırma esasları akla gelmektedir. Bu anlamda selefî yöneliş, yaratan tarafından kullarından yaşamak istendiği hayat "geçmişte", Hz. Peygamber'in kutsadığı ilk üç nesilde tamamlanmıştır. İnsan için amelin tek bir geçerliliği vardır. O da geçmişte ortaya konulan "âsar"dır.¹³

Ashabu'l Hadis ismi ile ilk başlarda anılan dinî zihniyette, yeni bir dinî ihyâ için eskiyi bırakmak anlamında gelen kelam, rey ve akla karşıtlık şu şekilde olmuştur: Dinî bir meselede hüküm vermek için konular Allah'a ve Resulüne havale edilmelidir. Buradan kasıt, Kur'an ve hadislerdir. Bunlar geçmişte tamamlanmıştır. "Allah insanlar üzerindeki nimetlerini tamamlamıştır."¹⁴ Din tamam olduğuna ve hiçbir şeyde eksik kalmadığına göre insan düşüncesinin, görüşün, reyin, te'vilin karşısında olmak gerekmektedir görüşü hakimdir. Burada insan karşıtlığını görmek mümkündür.¹⁵

Selefiilere göre, tabiûn, tebe-i tabîn İslâm'ı en güzel bir biçimde anlayan, tatbik eden, en doğru bir şekilde yaşayan ilk üç nesildir. Onlardan sonra gelen nesiller hiçbir şekilde İslâm'ı anlayamaz. Bundan dolayı bu zihniyet; yorum, değişmezlik, kutsallık, dokunulmazlık, eleştiri kabul etmeyen bir hüviyete sahiptir. O halde başvurulacak yöntem dini metinleri anlama konusunda bu nesillere ait uygulamaları muhafaza etmek, akla bu konularda tasarruf hakkı vermemektir.¹⁶

Muhammed Saîd Ramazan el-Butî, (öl. 1348/1929) "*es-Selefiyye, merhaletün zemeniyyetün mübâreke*" adlı eserinde Selef ve Selef-i Sâlihîn dönemlerine dair şunları söylemiştir: "Selef" ibâresi zamansal tanımlar dışında birbirini geçmeyen ve birbirine aktarılmayan sabit bir ıstılâhî anlam kazanmıştır. Önder kabul etme ve uyma bakımından ilk kabul edilen ve İslamiyet'in en önemli asırlarını anlatan hadise binaen selefî çevrelerce ıstılâhî bir manada kullanılır. Bu kelimenin devamlı bir şekilde kullanıldığı anlam ve selefî kimler olduğu hakkında önemli bilgiler içeren İmrân b. Husayn'ın (öl.52/672) aktardığı: "İnsanların en hayırlıları benim asrımdaya yaşayanlardır. Sonra bunlara uyanlardır, sonra da bunları takip edenlerdir. Bu sonuncuları ardından öyle insanlar gelir ki, kendilerinden şahitlik istenmediği halde şahitlikte bulunurlar, onlar ihanet içindedirler, güvenilmezler."¹⁷ hadisin de geçtiği üzere İslâm ümmetinin ilk üç asrıdır. Bu hadiste zikredilen İslâm'ın ilk üç nesli kimdir? Bu asırlarda

¹² Müfrîh b. Süleyman el-Kûsî, *el-Menhecü's-selef-ta'rifuhu tarihuhu mecâlâtuhu hasâisuh* (Riyad: Dâru'l-Fazile, 1423/2002), 41.

¹³ M. Zeki İşcan, "Selefilik'in Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Planı", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, haz. Ahmet Kavas (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 92-93.

¹⁴ el-Mâide 5/3.

¹⁵ M. Zeki İşcan, "Selefilik'in Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", *e-makalât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 6/2 (Güz 2013) 155.

¹⁶ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 35.

¹⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahih-i buhârî*, thk. Mustafa el-Begâ (Dımaşk: Dâru'l İbn Kesir, 1414/1993), "Şehâdât", 9; Ebû Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahih-i muslim*, thk. Muhammed Abdülbâki (Kahire: Matbaatü'l Bâbî el-Halebî, 1955), "Fezâilü's-Sahâbe", 52.

yaşayan tüm Müslümanlar mıdır? Bu konu hakkında ihtilâf vardır. İslam âlimlerinin ekseriyeti bu üç asırda yaşayanları istikâmet ve derecelerinde ki farklılıklarına rağmen hayırlı görmektedirler. Hiç şüphesiz ki, risâletin öğreticiliği ve nübüvvetin kaynağını ile ilişkili olması hasebiyle bu ilk üç nesil seçkin kabul edilmektedir. İlk nesle baktığımız zaman İslam'ın akâid ve temel esaslarını direk olarak Hz. Peygamber'den aldıklarını görürüz. İkinci nesil, tâbiîn olarak temsil edilir. Üçüncü nesil ise, tebe-i tâbiîn olarak temsil edilir. Bid'at fikri bu dönemde çok geniş ölçekte yayılmıştır. Batıl firkalar yaygınlaşmıştır.¹⁸

Selef, dinî anlamda kendi mezhebini taklid edenler ve peşinden gidenler için kullanılır. Şeriatta selef, Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve arkadaşları gibi din konusunda mezhebi taklit eden ve izini takip eden kimselerdir. Çünkü onlar, bizim sefimiz yerindedir. Sahâbîler ve tabi olanlar da onların sefidirler. İstilâh bakımından bu kelime kesin olarak sahâbe ile özdeşleştirilmesi gereken bir vasıf ve sahâbeye uyan ve ittibâ eden kimselerdir.¹⁹ Selef ibâresi istilâhî açıdan kesin olarak belli bir zaman dilimini kapsamaktadır. İlerleyen başlıklarda değineceğimiz üzere selefın çoğunluğu, itikâd konularında cedele karşı çıkmış, akla mesafeli davranmış, naslarda belirtilen ilkeleri olduğu gibi kabul etmişlerdir. Ancak zamanla bu tabaka içerisinde akla, dirâyete, yoruma önem verenlerde ortaya çıkmıştır. İmam-ı A'zam Ebû Hanife, Abdullah b. Küllâb (öl.240/ 855), Ebû'l-Abbas el-Kalânisi (öl. 241/854), ve Haris b. Esed el-Muhâsibî (öl.243/857) gibi Ehl-i Sünnet âlimleri bu çizgidedir. Selefın kendi içerisinde ayrıştığını görmekteyiz.²⁰

Selefî kaynaklarda, Selefî da'vetin istilâhî anlamına baktığımız zaman, bazı âlimler onu "Da'vetü's Selefîyye/Selefî Davet" olarak tanımlamışlardır. Eskide yaşamış bazı âlimler selefî da'veti, "Da'vet-u Ensari Sunnet-i Muhammediyye/Muhammedî Sünnetin Ensarının Daveti" olarak ifade etmişler, diğer âlimler ise "Da'vetü'l-Ehlî'l-Hadis/Hadis Ehlî'nin Da'veti olarak adlandırmışlardır. Bu isimlendirilmeler aynı manaya delâlet etmektedir. Seleflik, selefın menhecine yalnızca itikâdî konularda bağlanma anlamına gelmez. Aksine Seleflik bundan daha geniş manaları kapsar. Seleflik kavramı, selefî ibadetlerde ve fıkhîta bağlı olmayı da içermektedir. Bunların hepsinden maksat şudur: İtikâtta, ibadetlerde ya da sülûk konularında olsun, Kitap ve Sünnet'e selefın uygulamalarına ve onların dinî nasları yorumlama şekline bağlanmaktır. Eğer insanların ve mezheplerinin reyleri, şer'î naslara muhâlefet ediyorsa ve Kitab'a, Sünnet'e ve Selef-i Sâlihîn anlayışına muhâlif düşünceleri ve konuları içeriyorsa bu tür düşünceleri yok etmektir.²¹ Günümüzde ki Selefîyye zihniyeti, Selef-i Sâlihîn'in bir devamı olmaktan ziyade Hâricîlik düşünceleri barındıran, Vehhâbilik mezhebine evrilmiş hüviyete dönüşmüştür. Kendilerinden olmayanları "Ehl-i Bid'at" olarak gören bu düşünce ile gerçek anlamda selefî zihniyeti yansıtan fikirler arasında büyük bir farklar vardır. Bir kısım selefî gruplar her ne kadar selefın dinine ve yaşayışına uygun hareket ettiklerini söyleseler de makalemizin ilerleyen bölümlerinde işleyeceğimiz üzere bazı selefî radikal gruplardaki ayrılkçı, aşırılıkçı karakterlerinde bunu gözlemlemekteyiz. Bu anlayışları ne "Ehl-i Sünnet'i Hassa" diye

¹⁸ Ramazan el-Bûtî, *es-Selefîyye, merhaletün zemeniyyetün mübâreke* (Dimeşk: Dâru'l Fikr, 1374/1988), 9-11.

¹⁹ Selim b. İd el-Hilâlî, *Limaza ihtartü menhece's-selef* (Kahire: Dâru Ehl-i Hadis, 1420/1999), 30-31.

²⁰ M. Bozkurt, "Selefî Anlayıştan Ehl-i Sünnet Kelâmına Geçişte İmâm'ı A'zam Ebû Hanife", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm'ı-A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Kartal-Hilmi Özden (Eskişehir: Eskişehir Üniversitesi Yayınları, 2015), 211.

²¹ İbn Ebû'l-İz ed-Dimaşkî, *Şerhü'l-tahaviyye fi'l akâidetü's-selefîyye*, thk Ahmed Şâkir (Riyad: Vezarâtü'l-Evkaf ve'd-Da'veti ve'l İrşâd, 1418/1997), 20-24; Amr Abdulmun'im Selim, *Şerhü'l usûli'd-da'vetü's-selefîyye-allâme muhaddis-şeyh Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî* (Mısır: Dâru'z Ziyâ, 1423/2002), 13-14.

adlandırdığımız selefte, ne de “Ehl-i Sünnet-i Amme” diye ifade ettiğimiz sonraki selefte görülmektedir.²²

2. Selefiyye/ Selefilik ve Selef-i Sâlihîn

Selefilik, İslam düşünce tarihinde dönemsel ve zihinsel anlamda çokça tartışılan kavramlardan birisidir. Bu bölümde çeşitli kaynaklardan karşılaştırılmalı olarak Selef düşünce tarzı ve Selef-i Sâlihîn kavramı üzerine söylenenlerin bir kısmını ele alıp son aşamada kendi görüşümüzü sunacağız. Bu alt başlıkta da diğer başlıklarda yaptığımız gibi selefi kimselerin görüşlerinin daha iyi anlaşılması için eserlerinden tercümelemlerde bulunacağız. Makalemizin bu başlığında karşılaştırılmalı olarak yapacağımız tespit ve tahliller ile seleflerin klasik eserlerdeki görüşleri, tutarlılıkları ve günümüze yansıyan yönleri ile modern araştırmacıların tespitlerinin daha iyi anlaşılacağını düşünmekteyiz.

Selefiyye ile ilgili gerek içerik ile ilgili gerekse ortaya çıktığı dönemlerle ilgili ciddi bir belirsiz söz konusudur. Bunun başlıca sebeplerinden birisi ise Selefiyye'nin bir zihniyet olduğunu unutmaktır. Selefiyye hiçbir zaman mezhepsel bir kimlik kazanmamıştır. Bunun en büyük isbatı selefi anlayışta olduğu söyleyen dini gruplardır. Bu tür gruplarda “hilafet”, “İslam devleti” gibi ideolojik düşünceler ve gayeler ön planda yer almakta ve savaş amaca ulaşmak için cevaz görülen bir araçtır. Bunun hâricinde geçmişe dönük kutsama ve özlem görülmektedir. Bunu yaşlılık psikolojisinde görebiliriz. Çünkü insan yaşlandığında bedeni eski halini kaybettiğinde kendini en iyi gördüğü zamanları hatırlamak ve tekrar yaşamak ister. Bu tanım kullanırken bu zihniyetin farklı yansımaları, Ahmed b. Hanbel (öl. 241/856) ve İbn Teymiyye'de “Selef-i Sâlihîn” düşüncesi ile mevcuttur. Selefiyye'nin tarihinden bahsederken “Mutekaddimûn, Muteahhîrûn”, “İcmâl”, “Tafsîl” dönemleri sorgulanmamıştır. Selefi kimselere göre, Ahmed b. Hanbel mutekaddimûndan, İbn Teymiyye ise muteahhîrûndan sayılmaktadır.²³

Selefi kaynaklarda, Selef kavramı ve Selef-i Sâlihîn ayrımına gidilmiştir. Bu kaynaklarda şu tanımlamalara rastlanmaktadır. İstîlâhî anlamda Selef-i Sâlihîn yönteminin delâlet ettiği mana şudur: Âlimlerin bu ibâre ile kast ettikleri, sahâbenin yoluna uymak ve sahâbeye tabi olanların yoluna üç konuda ittîbâ etmektir. Bunlar: Din anlayışı, Din ile amel ve bu dine davettir. Gerçek bir manaya ulaşmak için Selef-i Sâlihîn kavramını, Selef anlayışından ayırmak için titizlikle sınırlandırmak gerekmektedir. Bu da üç durumda olur. Bunlar:

- 1) Zamansal açıdan Selef-i Sâlihîn mefhumunu sınırlandırmak,
- 2) Selef mefhumunu sadece zaman bakımından sınırlandırmak yetmez. Bir insanın bu asırda yaşaması selef mezhebinden olduğunu veya kitap ve sünnete göre yaşadığını göstermez. Âlimler bu sebeple Selef-i Sâlihîn kullanımı ile selef mefhumunu takyit etmişlerdir.
- 3) Selefiyye kavramı ümmette fırkaların çıkması sonucu İslam'ı sahâbenin din anlayışı ile ve onlara ihsan ile uyanların yolu diye anlaşılmıştır. Bu şekilde anlayış sahibi olan kimseler Selef-i Sâlihîn yolundan kabul edilir.²⁴

²² Vecihi Sönmez, “Selef düşüncesinin Tarihi Arka Planı ve Selefilik”, *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 9/10 (2010), 172.

²³ Hasan Onat, *İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği* (İstanbul: Endülüs Yayınevi, 2020), 23-25; Sönmez Kutlu, *Selefilik Arka Planı, İslam düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 213-214.

²⁴ Sa'di b. Hamûd es-Semrî, *Da'vetü's-selefiyye* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1441/2020), 6-7; Abdüsselâm b. Abdü'l Kerim, *Usul-i da'vetü's-selefiyye* (Kahire: Darü'l Minhâc, 1433/2012), 18-21.

Selef âlimleri, “Selef” lafzını genel anlamda kullandığında sahâbe ve tâbiîn, tebe-i tâbiîn dönemleri için kullanır. Onların içinde ayrıca sıddıklar, şehitler ve sâlihler de vardır. Resulullah’ın önderliğinde dinde derinleşmişlerdir. Bunların yanında dindeki durumlarının önemi bakımından Müslümanların ittifâk ettiği kimselerdir. Bu sebeplerden dolayı ilk nesillere “Selef-i Sâlihîn” denmiştir.²⁵ Yüce Allah âyette şöyle buyurmaktadır: “Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resulullah’a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenneme atarız. Orası varılacak ne kötü bir yerdir!”²⁶ “Muhâcirlerin ve Ensârın ilkleri ile onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur, onlar da O’ndan razıdırlar. Onlara, sonsuza dek hep içinde kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. Büyük bahtiyarlık işte budur.”²⁷ Selefiler İslam’ın ilk üç neslini kutsal saymakla beraber bu ilk üç nesli Selef-i Sâlihîn kavramsallaştırması ile İslam düşüncesi geleneğinde farklı bir boyutta değerlendirmiştir.

Tevbe suresi 100. âyette bahsedilen ilk müslümanlar, Mekke devrinde hidayete eren ilk müslümanlar (Muhacirler) ile bu müslümanların hidayete ermesine üzerine Mekke’den Medine’ye hicretinde onlara yardımcı olan, Medine’de İslam ile ilk tanışan (Ensar) topluluğudur. Bunlara âyet-i kerime de “Sabükune’l-evvel” denmiştir. “Sonra onlara tabi olanlardan” kasıt ise o gün yaşayan sahâbe topluluğudur. Fakat Selefiyye bu âyeti şu şekilde yorumlamıştır: İlk nesil sahâbe, ikinci nesil tâbiîn, üçüncü ise tebe-i tâbiîn nesli kutsaldır. Bunların yaşadığı, uyguladığı İslam en doğru olandır. Yorumları her zaman kesin ve doğrudur. Bu ilk üç neslin koyduğu sınırlar ve hükümler dışında kesinlikle çıkılmaz. İlk üç nesilden tevarüs eden açıklamaları muhafaza etmek esastır.²⁸

Seleflik, modern dönemde ortaya çıkan bir zihniyet olmayıp, temelleri İslam’ın ilk dönemine kadar uzamaktadır. İslam tarihinde çeşitli tarihi dönemlerle biçimlenip, bunun üzerine gelişen bir yapıya sahiptir. Selefiliğin ana yapısında hadisler bulunmaktadır. Hadis’e verilen özel değer ve yaklaşım biçimiyle diğer İslami fikirlerden ayrılır. Selefi zihniyet, sadece dinî metinlere yaklaşım yöntemi olmayıp, hayata, topluma, eşyaya karşı davranış tarzlarıdır.²⁹

Mufrih b. el-Kûsî, selefiği anlamada önemli kaynaklardan biri olan “*el-Menhecü’s-selef*” eserinde selefi, Selef-i Sâlihîn’e, ilk üç hayırlı nesle bağlı olmaktır diye tanımlar. Fıkıh, hadis, tefsir hangi İslamî bilimlerden olursa olsun onların izini takip edenlerdir. Seleflik, selef ile kast edilenlerle yakın anlamlar taşır. Seleflik, Müslümanların fikrî yönlerini kast etmek için kullanıldığında sahâbe, tâbiîn, tebe-i tâbiîn’in yolu ve onların anlayışı çerçevesinde amel etmek anlamına gelmektedir.³⁰

Kendilerini da’vetçi bir grup veya fırka görmeyen bu grup günümüzde ve geçmişte İslam’da birlik değil ayrılkçı tarafı seçmiştir. Hz. Peygamber, sahâbe ve tebe-i tâbiîn İslam’ı en güzel şekilde açıklamış ve yaşamıştır. Burada ki asıl mesele ilk üç nesli günümüzde nasıl anladığımız ve günümüze nasıl aktardığımızdır. Selefiler burada kendi görüşlerine göre Selef-i Sâlihîn tanımı

²⁵ Abdullah b. Abdülmecid el-Bezzâz el-Eserî, *el-Vecîz fi akîdeti’s-selefi’s-salih* (İstanbul: Guraba Yayınları, 1418/1997), 27-28; Abdullah b. Ömer, *Fehmü’s-selefi’s-sâlihi li’n-nususi’s-şer’iyyeti ve’r-reddi ale’ş-şübühâti* (Riyad: Mektebetü’l Melik, 1437/2015), 30-35.

²⁶ en-Nisâ 4/115.

²⁷ et-Tevbe 9/100.

²⁸ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 34-35; M. Bozkurt, “Selefiliğin Tarihsel Gelişimi ve Felsefi Alt Yapısı”, *Tesam Akademi Dergisi* 3/1 (Ocak 2016), 11-12.

²⁹ Mehmet Emin Özafşar, “Günümüz Zâhiri-Selefi Çevrelerin Hadis Algısı ve Literalizm Sorunu”, *Zâhiri ve Selefi Din Yorumu*, haz. Sönmez Kutlu (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 218.

³⁰ Kûsî, *el-Menhecü’s-selefi*, 42.

geliştirmişlerdir. Selefî bakış açısıyla yazılan eserlerde ilk üç neslin koyduğu sınırlar dışına çıkılamaz anlayışı hâkim olmak ile birlikte, bu nesillerin kutsallaştırıldığı görülmektedir. Bu tutum, kendilerini kurtuluşa ermiş fırka gören zihniyetin ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendilerinden olmayan Hanefiler, Eş‘arîler, Şîiler, tarikat müntesipleri, ve diğer fırka ve akımlar ehl-i bid‘at kavramı içinde görmektedirler.³¹

Selefilik, Hz. Peygamber’in bir hadisine atıfla “sizin en hayırlı nesilleriniz”³² olarak ifade edilen, sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn nesillerini, yani selefî, öncekilerin yaşamış olduğu İslamî pratikleri anlamaya yönelik hedef, selefî zihniyete verilen ismin başlıca nedenlerindedir. Dolayısıyla daha sonra gelen nesiller, Kur’an ve sünnetten uzaklaşmış, aklî metotları ön plana çıkarmış, doğrudan nassa müracaat etmek yerine itikâdî ve fikhî mezhep ekollerinin kurucularının fikirleri etrafında hareket etmiştir. Hadislere dayalı yaşam yerine tarikat öğretileriyle yaşanılmaya başlamış ve bu durumlar selefî kimselerce “bid‘at” olarak vasıflandırılmıştır. Selefiler kendilerini Ehl-i-Sünnet’in yegâne temsilcisi olarak görmektedirler. “el-Fırkatü’n-Nâciye” (kurtuluşa eren topluluk, “Ehlü’l-İstikâme” (doğru yolun mensupları) gibi isimlendirmeleri kendilerini en iyi şekilde tanımladıklarını düşünmektedirler. Hadislere göre yaşadıkları için kendilerine “Ehlü’l-Hadis” denmiştir. Onlardan olmayan her bir grup da‘vete tebliğe muhtaçtır.³³

Selefilik’in farklı görünüşleri arasında ortak yönler rastlansa da Selefilik tarihte evrildiği her bir dönemde farklı yönlerle ortaya çıkan bir düşüncedir. Selefilik kavramı, İslam düşünce tarihi boyunca tartışılmıştır. Hz. Peygamber döneminde böyle bir fikrî oluşum söz konusu değildir. İlk dönemlerde Selefilik ve onun kapsadığı ilkeler, Mu‘tezile ve Ehl-i Hadis arasında tartışmalarda İslam’ın ilk üç neslinin benimsediği inanç ve düşünce üzerinde olmayı ifade etmekte kullanılmıştır. İbn Teymiyye ile beraber fıkıh, tefsir, hadis ve akâid alanındaki eserleri ve görüşleri ile birlikte İbn Teymiyye, daha sonra kendilerini selefî kimseler olarak tanıtılanlar tarafından Selefilik zihniyetinin en önemli temsilci ve başvurulacak kaynak olarak görülmüştür. Miladi 18. yüzyıldan sonra İbn Teymiyye mirası birçok âlime ve ıslahatçı İslamî ihya hareketlere ilham kaynağına dönüşmüş ve Selefilik kendisini daha farklı veçhelerle göstermeye başlamıştır.³⁴

Selefilik, selefî nispetle geçmiş ve öncekiler anlamlarını içerir. Dinî selefilik yani dinde ve şeriatta ilk İslam kaynaklarına dönmektir. Bunlar kitap ve sünnettir. Bu açıklama ile beraber Selefilik akımları İslamî fikir mirasımızda çeşitlilik göstermiştir. Her bir selefî kendi düşünce tarzlarında kitabı ve sünneti anlamayı ilk plana koymaktadır. Bu gruplardan bazıları sadece nasların zâhirinden hareket ederken diğerleri dini anlama konusunda akla da başvurmaktadır. Te‘vil konusunda aşırıya gidenler de bu grup içerisinde vardır.³⁵ Gazzâlî (öl. 505/1111) selef mezhebinden kastın tâbiûn ve sahâbenin mezhebini kast ettiğini söylemiştir.³⁶

Makalemizde vurgulamaya çalıştığımız kanaatimizce de kabul gören Selefilik tanımı şu şekildedir: İslam’ı anlama, yorumlama ve yaşama konusunda sistematik olarak İslam’ın ilk üç nesli olan Hz. Peygamber’in arkadaşları olan sahabe nesli ve onlardan sonra gelen(tabiûn) ve tebe-i tâbiîni model alan ve bu modeli tarihin değil de dinin bir parçası halinde değerlendiren ve

³¹ M. Ali Büyükkara, “11 Eylül’de Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefîyye ve Cihadî Selefîyye”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/29 (Haziran 2004), 206.

³² Buhârî, “Şehâdât”, 9; Muslim, “Fezâilü’s-Sahâbe”, 52.

³³ Büyükkara, “11 Eylül’de Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefîyye ve Cihadî Selefîyye”, 206.

³⁴ Büyükkara, *Arap Dünyasında Selefilik ve Selefî Hareketler*, 31.

³⁵ Ammâra, *es-Selef ve’s-selefîyye*, 11.

³⁶ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İlcâmü’l-avâm an ilmi’l-keîm* (Cidde: Dâru’l Minhâc, 1439/2017), 49.

onun korunması için cehd içinde olan gelenekçi ve muhafazakâr bir düşünce ve zihinsel akıl yürütmedir.³⁷

el-Bûtî, Selefilik ve Selef-i Sâlihîn ayrımına dair şöyle demiştir: Dini anlama ve yorumlama hususunda bazı İslami gruplarca bir yöntem haline gelen Selefilik ile dini anlamada ve uygulama konusunda İslam'ın ilk önde gidenlerine uymak arasında fark ortaya çıkmıştır. Birincisi, Selef-i Sâlihîn asrında bulunmayan ve sonradan ortaya atılan bir kavram iken diğeri Hz. Peygamber'in yoluna uymayı olmayı vâcip kılmaktadır.³⁸

İslam'ı, köklerindeki sadelik ile incelemek, te'vil metodu ile İslâm'a dâhil olan ve aşırı bid'atçı gibi isimler ile anılan gayri İslâmî fikirlere karşı İslam'ı savunmak, İslâm toplumunu teknolojik gelişmeler ve müsbet ilimler arasında ileri bir seviyeye taşımak, İslâm birliğini kurmanın gerekliliğine inanmak başlıca uygulamak ve yaymak istedikleri fikir ve idealleridir. Nakli ve nassı takdis bakımından selefiyede dini bir dokunulmazlık hakkına sahip düşüncesi vardır. Kutsal bir bilgi kaynağı olan nakil ve vahiy yol göstericidir.³⁹

Kanaatimizce selef ilk üç nesli ifade etmektedir. Selef lafzına eklenen Selefilik, Selefiyye ve daha sonraki bölümlerde değineceğimiz Vehhâbî gibi tanımlamalar sadece geçmişte kalmayıp belli dönemlerden geçip günümüzde oluşan kendini selefle nispet eden dinî gruplar için kullanılmaktadır. Aynı zamanda bu kavramların modern çağda İslam reformistleri arasında önemli bir yer tuttuğunu “Günümüz Selefî-Vehhâbilîği” başlığında inceleyeceğiz. Selefilik ve Selefiyye mezhebî oluşumlar değildir. Burada önemli olan husus fikrî arka planda dönemsel olarak neler ifade ettikleridir. Dini anlama ve yorumlama görüş, zihniyet ve tarzlarıdır. Eserci, literalist yaklaşım tarzı İslam'ı belli dönemlere ait görme düşüncesi görülmektedir. Oysa İslam evrenseldir ve tüm zamanlara hitap edecek potansiyelindedir. Selefî-Vehhâbî zihniyetinde yazılan bazı birincil kaynaklar incelendiğinde sanki dini en iyi bir şekilde kendileri anlamış izlenimi vermektedir. Bu anlayış biçimine sahip kişiler kendi dinlerinde olsa bile inananları dışlamaya, kendileri dışındaki söylemleri kabul etmemeyi, tek tipleştirici bakış açısı ve hakikatin kendilerinde olduğu düşüncelerini benimsemektedir.⁴⁰ Oysa İslam dinî nasları anlamada sadece kitabî bilgi olarak yetinmemeyi aynı zamanda yeniliklere açık olmayı, aklını kullanmayı, üretmeyi, düşünmeyi, bilgiyi, araştırmaya dayalı din anlayışını esas almaktadır. İslam'ın ilk dönemlerindeki selefî anlayış ile son yüzyılda dinî gruplarca sıklıkla kullanılan selefî söylem birbirinin yerini tutmamaktadır. Birtakım selefi kimseler, Hz. Peygamber ve ashabını, sonraki nesilleri örnek alma yerine taklit etme eğilimi içerisinde oldukları için tarihi doğru okuyamamışlardır. Günümüzde selefî söylem dinî aşırılıkçı gruplarca tercih edilmektedir. Akıl, bilim ve düşünce özgürlüğünden, sanattan uzak bir din anlayışı İslam'ın emrettiği ilkeler ve uyulmasını istediği prensiplerle bağdaşmamaktadır.

3. Selef Düşüncesinin Karakteristik Özellikleri

İslam düşünce geleneğinde Selefilik, farklı dinî anlayış ve düşünceler çıkmasıyla birlikte sistematik doktrini içeren bir olguya, dinî, politik ve siyâsî kimliğe sahip bir harekete ve

³⁷ Ferhat Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 12.

³⁸ Bûtî, *es-Selefiyye*, 224; Mûsa Nâfi', *ez-Zâhiratü's-selefiyye et-teaddüdiyye* (Doha: Dâru'l Arabiyye, 1435/2014), 34.

³⁹ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 32-34.

⁴⁰ İhsan Timür, “Ehl-i Sünnet'e İnhisarçı Yaklaşım: Çağdaş Selefî Çevrelerde Matürîdilik Karşıtlığı”, *Ehl-i Sünnet*, haz. Mustafa Aykaç (İstanbul: Ensar Yayınları, 2020), 424.

nihayetinde radikal, kapalı ve ötekileştirici, kanlı bir hüviyete dönüşmüş ve bunun sonucunda “Selefilik” akımı denilince, bireylerin aklında hangi tür konuların ve kimlerin, nasıl bir dinî zihniyetin anlaşılması konusunda çeşitli tereddütler, nazariyeler ortaya çıkmıştır. Bu sebepleri düşündüğümüz zaman, Selefilik düşüncesinin ilkesel özelliklerini, selefilğin çeşitli dönemlerde sahip olduğu göstergelerden yola çıkarak incelemek istenilen sonucu vermeyebilir. Selefî düşüncüyü diğer akımlardan farklılaştıran bir takım karakteristik özellikleri doğrudan doğruya ilk dönem itibaren asıl savunucularının eserlerinden faydalanılarak tespit etmek isabetli bir yaklaşım tarzı olacaktır.⁴¹

İslam düşüncesinde âlimler; nas, nakle veya akıl, istidlal yöntemine ya da tasavvuf biliminde kullanılan keşf ve ilhâm ilkelerine başvurur. Bilginin kaynağı bakımından İslam düşüncesindeki mezhepleri en genel anlamda üç grup olarak ayrılabilir:

I. Selefiye ekolü: İslam kaynaklarını anlamak için nakli ve rivâyeti ön planda tutar ve bunlara ağırlık verir.

II. Kelâmcılar: İslam’ın inanç ilkelerini anlama ve tespit etmede aklı, istidlal yöntemini ve muhakemeyi kullanır.

III. Sufi gruplar: Dini hakikatlere ulaşmak için keşif ve ilham metoduna daha çok önem gösterir.⁴²

Selefilik düşüncesi, İslamiyet’in ilk asrıdan itibaren günümüze kadar gelen süreçte İslam’ın ana kaynaklarını anlamak maksadı ile başvurulan yöntemlerden biridir. Selefilik, eser ve rivayet üzerine geliştirilen metodolojik bir yaklaşım tarzı olarak görülmüştür. Bilgi edinmek için esere, habere başvurulması gerekir. Ashâbü’l-Hadîs olarak anılan bu geleneksel düşüncenin en belirgin vasfı geçmiş sünnetleri din olarak kabul etme olarak ortaya çıktığı için, ilk temsilcilerin de geçmiş izlerini, tespit ve kayıt altında tutma yöntemi ile yaşamın tüm alanlarına hâkim kılma isteğinde bulunanlar olduğunu söylemek mümkündür.⁴³

Selefiyye zihniyetini tutucu, muhafazakâr bir düşünce tarzı olarak görenler olduğu gibi, bid’ât ve hurâfe içeren fikirlerden özgürleşmek olarak açıklayanlar vardır. Bundan dolayı İslam düşüncesinde ıslahat fikrini yansıtır. Dini grupların tarihte yer edinmesi, belirli aşamalardan ve kendisinin oluşmasını sağlayacak süreçlerden sonra olur. Dinî akımlar, kısa bir zaman diliminde oluşmaz; uzun tarihî süreçler ve çeşitli dönemsel aşamalar dinî akımların oluşması için gereklidir. İslam Mezheplerinde ki her bir dinî, itikâdî, siyasî mezhebin teşekkül süreci ve doğuş dönemleri gözlemlenmektedir.⁴⁴

Selefilik düşüncesi, kelâmî fırkalardan Mu‘tezile, Mâtürîdîlik, Cebriyye, Kaderiyye fırkaların oluşumdan sonra ortaya çıkmıştır. Bu fırkalar ortaya çıktığı ve Müslüman toplumlar içerisine sokulduğu zaman, bazı alimler tâbiîn ve sahâbe asrına dönme zorunluluğu hissetmişlerdir. Selef-i Sâlihîn düşüncesine dönme fikridir.⁴⁵ Selefilğin anlatıldığı klasik eserlerde Selef-i Sâlihîne dönme fikri sıklıkla işlenmektedir.

Selefiyye’nin temel düşünce sisteminde Gelenekçi-Muhafazakâr din söylemi önemli bir yer tutmaktadır. Bu anlayış tarzı hayatın her alanını içinde barındıran kapsamlı bir paradigmaya

⁴¹ Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, 126.

⁴² Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 15-16

⁴³ İşçan, *Selefilik*, 22.

⁴⁴ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihinin Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2021), 24.

⁴⁵ İdris Abdurrahman, *Meşhûmü’s-selefiyye* (Nijerya: Munazzamatü’s Sekâfeti’l İslamiyye, 1441/2020), 6.

işaret eder. Gelenekçi-Muhafazakâr tutum, dinin muhteviyatı anlamında, oluşmuş dini tecrübenin ve İslam kültürünün değişime karşı koymasını ifade eder. İlk gelenekçiler olarak görülen bu grup, sünnet ve eseri temel kabul eden ve muhafazakâr özellikteki din anlayışını temsil eden hadis savunucuların ortak ismidir. Bu grup, İslam'ın ilke ve esaslarını Kitap, hadis, sünnet, sahâbe ve tâbiûnun aktardıklarından hareketle kavranılması ve anlaşılması gerektiğini; bireysel akılcı delillendirmelerin, İslam'ı savunmaya gerek duyulmadığı sürece dini bir metot olarak kullanılmayacağını savunurlar. Hadis ehli ve Seleflikle onların içerisinde olan Şâfîlik, Malikîlik, Hanbelîlik mezhepleri ve Zâhirîlik ekolü; Gelenekçi tarzda din okumanın en önemli örnekleri olmuştur.⁴⁶

Selefî kaynaklarında, selef zihniyetinin dini anlama ve yorumla yönteminin yanı sıra kendi inanç yorumlarını da oluşturduğu görülmektedir. Bir sonraki başlıkta değineceğimiz üzere itikâdî konularda da korumacı ve gelenekçi, zâhirci tavrın sürdüğü görülmektedir.

4. Selef Akîdesi

Ehl-i Sünnet Mezhepleri kendi aralarında Kelâmî Mezhepler ve Ehl-i Hadis olmak üzere iki kısımdır. “Ehl-i Sünnet-i Hâssa”, “Ehl-i Sünnet-i Âmme” olmak üzere çoğunluk anlayışına göre iki kısımdır. Ehli Sünneti Hâssayı “Selefîyye” oluşturmaktadır. Ehl-i Sünnet-i Âmme ise Eş'ariyye ve Mâtürîdîyye ekollerinden oluşturmaktadır.⁴⁷

Selefilerin iddialarına göre, hükümler ve inanç konusunda selefî yolu yolların en güzelidir. Çünkü bu yol en sağlam, güvenilir orta yoldur. Bununla birlikte bu yol bid'atlerden herhangi bir şey içermez. Şeriatın çizdiği çerçevede nasları anlamaya çalışırlar. Fesahât ve beyân ehlidirler. Yüce Allah onları ve sonrasında gelenleri Kur'an'da övmüştür.⁴⁸ Bu kimseler, diğer İslam bilginlerine göre kendilerini özel konumda görürler. Allah, kendilerini şerait koyucu ve bid'atleri ortadan kaldırma görevi ile görevlendirdiğini düşünmek ile birlikte aynı zamanda kendilerini Allah'ın dinini tamamlayıp kendilerine emanet ettiği kişiler olarak görürler.⁴⁹

Selefî düşünceye sahip âlimler, tarihi süreç içerisinde ortaya konulan çeşitli düşünceler ve inhirafların etkisinde kalarak kendi akâid esaslarını sistemleştirmeye çalışmışlardır. Gazzâlî onların müteşâbih ayetleri ve hadisleri anlamak için koydukları bu prensipleri selef akidesi başlığı altında bahsederken şu yedi esasları zikreder: “Takdis (Kutsamak), Tasdik (Onaylamak), Aczini İtiraf Etmek, Sukut (Susmak), İmsâk (Uzak Tutma), Keff (Kalbi tutmak), Marifet Ehline Teslim” Bu prensiplerin karşıladığı anlamlar kısaca şu şekildedir:

1) Tâkdis (Kutsama): Naslarda geçen müteşâbih âyetlerde ki sıfatlar da Yüce Allah'ı cismâniyetten ve cisimlerde bulunan mahiyetlerden uzak tutmak,

2) Tasdik (Onaylama): Kur'an ve hadislerde geçen esmâ ve sıfatları nasıl kullanılmışsa o şekilde kabul etmek ile beraber Hz. Peygamber'in söylediklerinin hakikat ve o sözde sadık olduğuna, görüşte bulunduğu şeyleri haber verdiği şekilde kabul etmektir.

⁴⁶ Sönmez Kutlu, *Selefiliğin Fikri Arka Planı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 210-211; Hayati Ülkü, *İslam Mezhepler Tarihi* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2015), 256-262.

⁴⁷ Ethem Ruhi Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri Tarihi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 131-133.

⁴⁸ Abdullah b. Yusuf el-Cüdayî, *Akîdetü's-selefîyye* (Riyad: Dâru'l İmam Malik, 1416/1995), 40-41.

⁴⁹ Kutlu, *Selefiliğin Fikri Arka Planı*, 64.

3) Aczini itiraf: Müteşâbih ayetlerde ve hadislerde geçen ifadeler konusunda te'vil ve yoruma başvurmaksızın Allah'ın muradının bilinmesin de gücümüz yetmediğini itiraf etmektir.

4) Sukut (Susmak): Müteşâbih naslarda geçen şeylerin manasını sormamak ve bu konulara dalmamak demektir. Bunlar hakkında soru sormak bid'attir. Hiç anlamadığın bir yerde küfre girme tehlikesi vardır.

5) İmsâk (Uzak Tutma): Müteşâbih lafızlar üstünde hiçbir şekilde bir ameliyede bulunmamak. Tasrife başvurmamak, yani başka bir dile dönüştürme, noksanlaştırma ve fazlalaştırmaya başvurmamak.

6) Keff (Kalben uzak durma): Müteşâbih lafızlar ile kalben ilgilenmemek ve bunlar hakkında düşünceye dalmamaktır.

7) Marifet ehline Teslim: Müteşâbih kelimelerin manalarını, aczinden dolayı kendisine manalar gizli olsa da Resulullah'a, nebilere, siddiklerle ve Allah'ın, veli kullarına bu manaların gizli kalmadığına inanmaktır. Şeklinde sıralanan maddeler, Selefilik düşüncesine mensup kişilerce benimsenen ve önemsenen yoldur. Selefin tümü bu yedi esasa inanmıştır.⁵⁰ Bu esaslarda naslarda geçene bağlılık, literal okuma ön plana tutulmakta ve insan düşüncesi, akli gibi metotlara değinilmemektedir.

Selef, teşbihten kaçınarak Allah'ın naslarda geçen sıfatlarını kabul eder, Yüce Allah'ı sıfatlarından ayırmadan bu sıfatları Yüce Allah'tan tenzih eder. İmam Malik (öl.179/795) ve öğrencisi İmam Şâfiî (öl.204/820), Süfyân es-Sevrî (öl.161/778), Ebû Amr el-Evzâî (öl.157/774) gibi alimler böyle yapmıştır. Usul-i din konusunda aralarında ayrılık olmamıştır.⁵¹

Selef alimleri Allah'ın sıfatları hakkında kaide olarak Yüce Allah'ın kitabında kendisini tanıttığı gibi ve Hz. Peygamber'in sözlerinde söylediği gibi sıfatların kabul edilmesi gerektiğini söyler. Selef uleması bunu yanında Allah'ın sıfatlarını tahrif, ta'til, tekyif ve teşbih olmaksızın kabul edilmesi gerektiği görüşüne inanmaktadır. "Ey İblis demişti, kudret ellerimle yarattığıma, ne mâni oldu da secde etmedin? Ululuk mu satmadasın, yoksa yücelerden misin sen?"⁵² Bu ayette geçen "yed" kelimesini selef uleması Mu'tezile, Cehmiyye ve diğer mezheplerin yaptığı gibi Allah'ın gücü, kuvveti gibi anlamlarla tahrif ve tekyif etmezler. Müşebbihe ekolünün yaptığı gibi yaratılmışların eline benzetmezler. Böylece ta'tile girmeden delalet ettiği manayı kabul ederler.⁵³ Selefiliğin ana düşüncesini literal yaklaşım tarzı ve metne teslimiyet oluşturur. Selefiler, naslarda geçen Allah'ın sıfatları hakkında hiçbir yorum yapmazlar ve bundan kaçınırlar. Bu anlayışlarından dolayı Allah ile alakalı vech, yed gibi haberleri keyfiyetini bilmeksizin aynen kabul ederler. Bu yüzden muhalifleri Selefiliği mücessime diyerek tenkid etmiştir. Selefiliğin Allah anlayışında da ciddi problemler görülür. Ehl-i Hadis taraftarları, Allah'ın eli, parmaklar ve yüzü olduğu onun konuştuğu gibi birçok rivayet aktarmıştır.⁵⁴

Selefilik, âyetlerde ve dini metinlerde geçen hususlarda akli kullanmayı "dini tahrif ve bid'at" olarak kabul ederler. Bu nasları yorumlanması yasaktır. Bu tavırları İslamî birikimin

⁵⁰ Gazzâlî, *İlcâmü'l avam*, 49-50.

⁵¹ Muhammed el-Kanevci, *Katfû's-semeri fi beyâni akideti ehl-i eser* (Riyad: Vezarâtü'l-Evkaf ve'd-Da've ve'l İrşâd, 1421/2000), 52-53.

⁵² Sâd 38/75.

⁵³ Ebû Osman İsmâil es-Sâbunî, *Akidetü's-selef ve ashâbü'l-hadis*, thk. Abdurrahman el-Cud'î (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1419/1998), 63-64.

⁵⁴ Siddik Korkmaz, "Selefiliğe Karşı Reddiyeler", 459. Ehl-i Hadis'in Allah'ı tescim hakkındaki ayrıntılı örnekler için bk. İşçan, *Selefilik*, 167-180.

gelişmesinin önüne geçmiştir. Selefî olarak görülen kesimlerin itikâd konusundaki düşüncelerini amelî, imandan bir cüz saymaları sebebiyle sınıflandırmak oldukça zordur. İleride göreceğimiz selefî yaklaşımla oluşmuş Vehhâbî inancında da bu durumu göreceğiz.⁵⁵

Selef akîdesi sadece Yüce Allah'ın ulûhiyyet ve rubûbiyyet, esmâ ve sıfat tevhidinde, niyet ve amel ile yönelmek değildir. Aynı zamanda Allah'ın tüm resullerine gönderdiği gönderdikleri ve kitap ile indirdikleridir. İşte o selefîyedir. Selefîyeye aynı zamanda hanîfliktir.⁵⁶ Selefî düşüncenin tevhidi üçe bölerek bizzat Kur'an, Hz. Peygamber ve Selef-i Sâlihîn zamanında bulunmayan düşünceleri ileri sürmeleri bu düşüncelerin ideoloji kökenli olarak oluşturulduğunu göstermektedir. Bir kısım selefî grupların kendilerini sanki ilahî kudretin yeryüzünde uygulayıcısı olarak görmeleri eleştirilmiştir. Ahmed b. Hanbel olmak üzere, erken dönem İslam âlimleri bu ayrımı yapmamıştır. İlerleyen başlıklarda Vehhâbilik'in itikâdını incelerken de değineceğimiz İbn Teymiyye'den etkilenerek geliştirdiği Muhammed b. Abdulvehhâb'ın üçlü tevhid anlayışı bazı Vehhâbî kimseler tarafından insanları kolaylıkla küfre girmekle itham etmek için araçsallaştırılmıştır.⁵⁷

Selefilere göre, selef, sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîndendir. Bu ekol, Allah'ın sıfatlarını te'vile ve tahrife girmeksizin zahirine göre anlamayı ister. Bunun yanı sıra, te'vil yapmaya yol açan ta'til ve teşbihe başvurmazlar. Onlara, herhangi birisi sıfatlar hakkında herhangi bir şey soruduğu zaman, direk olarak onlara delili okurlar. Kendilerini bu konu hakkında tutarlar. Derler ki: "Allah u Teala bu konu hakkında böyle buyurmuştur bunun haricinde biz bir şey bilmeyiz. Zoramaya girmeyiz ve bilmediğimiz bir şey hakkında konuşmayız."⁵⁸ Selefilikle ilişkilendirilen ve te'vil ve mecâzı kabul etmeyen zihniyete örnek verilen âyetleri, aralarında Ahmed b. Hanbel, el-Buhârî (öl. 256/ 870) ve İbn Hazm (öl.456/1064) gibi âlimler te'vil etmiştir. Selefî zihniyetin kabul etmediği metot aklın kullanılmasıdır. Bu nedenle rivâyete ve geleneğe bağlılık esastır. Bundan dolayı, ictihad türü olan "İstihsan" gibi metotlara başvurmak kabul edilmez. Ebû Hanife gibi âlimler selefilere eleştirilmekte ve yeni bir şeriat getirmekle itham edilmiştir. Hadis taraftarlarının Ebu Hanife'ye karşı yaptığı eleştiriler oldukça fazladır.⁵⁹

Şu ana kadar Selef kavramı, Selefilik, Selefiliğin Karakteristik Özellikleri, Selefî Akîde gibi konular üzerinde durduk. Selefiliğe yeni bir boyut kazandıran, günümüzde Suûdî Arabistan'ın resmî mezhebi olan ve İslam mezhepleri araştırmalarında sürekli konu olan Vehhâbilik hareketini inceleyeceğiz.

5. Vehhâbilik

Vehhâbilik, selefîyenin bir takım aşırı görüşlerinin yanı sıra Suûd ailesinin siyâsî himayesi altında büyüüp gelişme imkânı bulmuş bir akım olarak değerlendirilebilir. Vehhâbilik ile ilgili yapılan klasik ve modern çalışmalarda bu akımın ortaya çıktığı dönem hakkında ortak bir konsensüs (uzlaşma) bulunmaktadır. Bu akımın selefî âlimler Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi âlimlerin temel düşüncelerinden yararlandığı bilimsel çalışmalar tarafından ortaya konulmaktadır. Vehhâbilik hicrî XII, milâdî XVIII. yüzyılda Arap

⁵⁵ Korkmaz, "Selefiliğe Karşı Reddiyeler", 455.

⁵⁶ Muhammed Fethî Osman, *es-Selefiyye fi'l-müctemeâti'l-muâsıra* (Kuveyt: Dâru'l Kalem, 1401/1981), 6-7.

⁵⁷ Korkmaz, "Selefiliğe Karşı Reddiyeler", 458.

⁵⁸ Ebû Abdullah Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *et-Tuhef fi mezâhibi's-selef*, thk., Said Âsım Ali (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Turâsi, 1409/1989), 21; Korkmaz, "Selefiliğe Karşı Reddiyeler", 458.

⁵⁹ Korkmaz, "Selefiliğe Karşı Reddiyeler", 448.; Kutlu, *Selefiliğin Arka Planı*, 65.

Yarımadasında Necd bölgesinde ortaya çıkan dinî-siyâsî bir kimliğe sahip bir harekettir. Vehhâbîlik, hareketinin kurucusu Muhammed b. Abdulvehhâb b. Süleyman b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Raşid b. Büreyd b. Muhammed b. Büreyd b. Müşerref et-Temîmî'dir. Hareketin kurucusunun babasının ismi olan Abdulvehhâb olması sebebiyle Vehhâbîyye yahut Türkçe anlamı ile Vehhâbîlik adıyla yaygınlık kazanmıştır. Yenilikçi da'vet müntesipleri kendilerini "Vehhâbî" olarak tanımlamazlar. Kendilerini bu şekilde isimlendiren kişileri sevmezler. Bilakis kendilerini "Muvahhidün", "Selefiler" olarak isimlendirirler. "Vehhâbî" ismi kendilerine muhalifleri tarafından verilmiştir.⁶⁰

Vehhâbîlik, Necd bölgesinde ortaya çıkmış, siyâsî, kültürel, dinî, askerî etkileri olmuş, günümüzde de varlığını devam ettiren hareket konumundadır. Bu dinî hareketin varlığını devam ettirmesinde diğer dinî gruplarda ve mezheplerde görüldüğü gibi dinî, siyâsî, coğrafi özelliklerle hareketin kurucularının karakteristik özellikleri de önemli bir paya sahiptir.⁶¹

Çok sayıda dinî hareket ve akım Vehhâbî düşünce ile ilişkilendirilmiş, bu kıyaslamamın özensizce yapıldığı görülmektedir. Bunda hareketin kendi takipçilerinin ve batılı bilim adamlarını ön plana çıkarttığını görmekteyiz. Vehhâbî araştırmacılar, dinin Hz. Peygamber zamanındaki saf haline döndürülmesini hedef gören, cihâd düşüncesine sahip bir kısım hareketler Vehhâbîlik ile irtibatlandırılmıştır. Aynı şekilde Batılı araştırmacılar, cihâdî ön plana çıkaran hareketleri Vehhâbîlik ile ilişkilendirmiş ve bu anlayıştan etkilendiğini iddia etmişlerdir.⁶²

Vehhâbîlik mezhebi, Selefiyye'nin aşırı bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Teymiyye'den sonra Zehebî (öl.748/1348), İbn Kayyim el-Cevziyye, İbnü'l-Vezir (öl.840/1436) gibi âlimler tarafından gelişme imkânı bulan Selefiyye anlayış biçimi, 12/18.yüzyılda Muhammed b. Abdulvehhâb ile yeni bir yola girdi. Arap yarımadasının merkezinde yer alan Necd bölgesinde Vehhâbiyye ismi adı altında güçlü bir döneme girdi. İbn Abdulvehhâb ile gelen bu ıslahatçı yön, Selefilik'in siyâsal hale gelmesi ve Suûd ailesinin nezdinde bir devlet mezhebi haline dönüşmesi ile kendini tanıtmıştır.⁶³

Arab Yarımadası'nda Necd⁶⁴ bölgesinde kurulan Muhammed b. Abdulvehhâb'ın kurucu liderliğinde Vehhâbîlik, Suudi Arabistan devletinin resmi mezhebi konumundadır. Mısır, Tunus, Hindistan, Afrika ve diğer İslam ülkelerinde yaygınlık kazanarak taraftar toplamıştır.⁶⁵

İslah hareketinin tâbîleri tarafından bu isimlendirme kabul görmemiş, İbn Abdulvehhâb'ın da'vetine; "Dâ'vetü'l-İslâhiyye, Dâ'vetü't-Tevhîd, Selefiyye; takipçilere ise

⁶⁰ Harford Jones-Brydges, *Mücez li-târîhi'l-Vehhâbî*, trc. Uveyzâ el-Cühenî (Riyad: Dâru'l Melik Abdülaziz, 1425/2004), 31-32.

⁶¹ Rıfat Türkel, "Vehhâbîlik", *İslam Mezhepler Tarihi*, haz. Mehmet Saffet Sarıkaya (Sakarya: Nobel Akademik Yayınları, 2020), 290.

⁶² Rıfat Türkel, "Suûdî Arabistan Dışında Vehhâbîlik Etkisi", *Selefilik*, haz. Doğan Kaplan (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2016), 134.

⁶³ M. Ali Büyükkara, "Vehhâbîlik'ten İşid'e Günümüz Selefilik'i", *Selefilik*, haz. Doğan Kaplan (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2016), 23.

⁶⁴ Necd beldesi sosyal, dinî, siyasî durum hakkında bk. Ebu Bekr İbn Gannâm en-Necdî, *Târîhu Necd* (Beyrut: Dâru's-Şuruk, 1415/1994), 85-89; Osman b. Bişr, *Unvânü'l-mecd fi târihi Necd* (Riyad: Dâru'l Melik Abdülaziz, 1402/1982), 1/42-45.

⁶⁵ Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağdaş İtikadî İslam Mezhepler Tarihi* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1991), 70. Vehhâbîliğin Hint Alt Kıtası, Afrika kıtası ve diğer bölgelerde yayılımı ve etkileri için bk. Rıfat Türkel, "Etkileri Açısından Vehhâbîlik", *International Journal of Social Science*, 8/6 (Ekim 2013) 704-713.

Selefiyyûn, Muvahhidûn, Ehl-i Tevhîd,, Hanâbile, Necdiyyûn” gibi isimlendirmeler kullanmıştır.⁶⁶

Vehhâbilik, şahısların aşırı derecede yüceltilmesi, bereket umulması, kutsal hale getirilen kişileri ziyaret ederek Allah’a daha da yaklaşılaacağına inanılması, dine ait olmayan bid’atlerin artarak dinî uygulamalarda ve gündelik yaşantıda önemli bir yer işgal etmesinin bir sonucu olarak, Arap yarımadasında Necd bölgesinde ortaya çıkan bir harekettir.⁶⁷

Bu gibi uygulamalara karşı ortaya çıkan Vehhâbilik, İbn Teymiyye’nin savunduğu düşüncelerini diriltmiştir. Muhammed b. Abdulvehhâb, Vehhâbî düşüncesine adını veren ve oluşumunu sağlayan kişidir. Çalışmamızın daha sonraki kısımlarında inceleyeceğimiz Muhammed b. Abdulvehhâb’ın kendi görüşleri bu fikrî akımın kendi sistematik nazariyelerini oluşturmasında önemli faktör olmuştur. Vehhâbilik, orjini bakımından Ahmed b. Hanbel’in mezhebine bağlı sünî oluşumdur. İbn Teymiyye’nin İslâm anlayışını Vehhâbî fikir akımının ana ilkelerini oluşturur. Vehhâbilik bugün, sadece Suudi Arabistan’da takip edilen, dinî-politik karışımından meydana gelen bir akımdır. Temel oluşumunu, Hanbelî görüşleri ile, İbn Teymiyye’nin savunduğu görüşlerden alan Vehhâbilik mezhebidir.⁶⁸ Vehhâbî hareketi, temelini Hanbelî öğretilerin etkili olduğu Selefî kaynaklardan alan ve Selefî çizginin Suûdî Arabistan’a özgü bir türevi konumunda olan İslâmî düşünce sistemi olarak değerlendirilebilir. Bu sebeple İbn Abdulvehhâb’ın savunduğu mezhebî görüşler, Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye’nin mezhep ve görüşlerinin devamıdır.⁶⁹

İslamiyet’in ilk asırlarına kadar giden gelenekçi hadis savunucuları fikirleri üzerine Vehhâbîliği kuran Muhammed b. Abdulvehhâb ile Necdî Âl-i Suûd’un reisi Muhammed b. Suûd ile 1744’deki âlim-emir iş birliği üzerine imzalanan antlaşma zarurî militer gruplarının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu siyâsî dayanışma vasıtasıyla Vehhâbî unsurlar “cihâd” görüşlerini kullanarak Osmanlı Devleti ve diğer muhaliflerine karşı başlattıkları mücadelede, dinî düşüncelerinin ürünü olarak tekfir, katl, kabirleri yıkma, modern uygulamalara tepki gibi müslümanların ekseriyetine olmayan bu tutumlarla anılmaya başlamıştır.⁷⁰

Vehhâbilik, Muhammed b. Abdulvehhâb’ta olduğu gibi İslâm’ı yeni bir tarzda, asrın ruhuna uygun bir anlayıştan ziyade bid’atlardan ve hurafelerden temizleyerek eski ve saf haline döndürmeyi hedeflemektedir. Dört imamdan herhangi birisini taklit etmezler. Kendilerine “selefi” derler. Kendilerini hakikî muvahhid ve Sünnet yolunda bilip prensiplerini kabul etmeyenleri mühlîd kabul ederler. Her şey, hatta minare bile bid’attir. Mezhebin kurucusu Muhammed b. Abdulvehhâb, İbn Hanbel, İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim Cevziyye’nin (öl.751/1350) yolunda olduğunu söyler. Fakat onların kabul etmediklerini Muhammed b. Abdulvehhâb ileri giderek küfrü mücip sayar. Bütün bid’atleri ve hurafeleri şirk sayıyordu. Onları yok etmek için cihâd ilkesini farz sayıyordu. Diyâr-ı İslam baştan başa diyâr-ı küfürmüş gibi onlarla cihada davet ediyordu. Hicaz’da, Necd bölgesinde hâkimdir. Hindistan’da da yayılmıştır.

⁶⁶ Nâsır b. Abdülkerim el-Akl, *İslâmiyye lâ Vehhâbiyye* (Riyad: Vezaratü’l Evkaf ve’d Da’ve ve’l İrşâd, 1432/2011), 19.

⁶⁷ Ebû Zehra, *İslam’da İtikâdi, Siyasi ve Fikhi Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya (Ankara: İmaj Yayınları, 2004), 197.

⁶⁸ Neşet Çağatay-İbrahim Agah Çubukçu, *Siyasi-İtikâdi İslâm Mezhepler Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1967), 230.

⁶⁹ İsmail Akdoğan, Rıdvan Kalaycı, “Suudi Arabistan’da İhyacı Hareketler Olarak Sahve ve Vehhabilik”, *Türkiye Ortadoğu Çalışmalar Dergisi* 1/1 (Mayıs 2014), 158.

⁷⁰ Büyükkara, “Suudi Selefiyye ve Cihâdi Selefiyye”, 207.

Türkistan'da, Hoken'de Vehhâbî oluşum vardır. Her İslâm ülkesinde birkaç Vehhâbî bulunur. Hindistan'da, Afrika'da Sudan'da Sumatra'da yayılmıştır.⁷¹

Muhammed b. Abdulvehhâb'ın başlattığı ıslahatçı Selefîlik davet hareketine sebep olan ilk ve son şey yaşadığı yüzyılda İslâm dünyasında hâkim olan dinî, siyasî, sosyal ve ekonomik anlamda gerileyen kötüleşmeydi. Burada en önemli iki neden olarak dini ve siyasî gerileme olarak ön plana çıkar.⁷²

Vehhâbîliğin daha iyi anlaşılması için Suûd ailesi ile olan ittifaka değinilmesi gerekmektedir. Bu hareketin dinî boyutunun olduğu gibi siyasî bir oluşum ve gelişim, yayılım düzlemi vardır. Uyeyne'de istediği ortamı bulamayan ve çeşitli baskılara ve şiddete maruz kalan Muhammed b. Abdulvehhâb Dir'iyye'ye gitmiştir. Burada Muhammed b. Suûd onu güzel bir şekilde karşılamış ve koruması altına almıştır. Bu iki taraf arasında 1744'te dinî-siyasî içeriğe sahip antlaşma gerçekleşti. Muhammed b. Suûd, Muhammed b. Abdulvehhâb'tan şunları istemiştir:

- 1) İslamî temellere dayanan devlet kurmak,
- 2) Devletin tüm güçlerini kullanarak Arabistan'daki müşrik ve bid'atçı oluşumları ortadan kaldırmak ve Allah yolunda cihâd ilan etmek
- 3) Muhammed b. Suûd, Necd ve çevresinin şirk içinde ve halkın cahil olduğunu düşünüyordu. Muhammed b. Abdulvehhâb'tan müslümanları bu içinde buldukları dini durumdan dolayı imam olması
- 4) Halka sahih tevhid ilkesini kabul ettirmek ve ittifakta yer alan bütün maddeleri gerçekleştirmek amacıyla dayanışma içerisinde olmak, Bütün bunlar iki taraf arasında imzalanan sözleşmenin kapsamını oluşturmaktaydı. Bu şekilde tecdîd hareketi başlatan Muhammed b. Abdulvehhâb, siyâsî lider olarak kabul ettiği Muhammed b. Suûd'a biat etmekte ve o da bu yaptığına karşılık davetinin yaygınlaşması için gerekli siyasî, askeri desteği almaktaydı. Böylece Muhammed b. Suûd, vehhâbî düşüncüyü kabul eden ilk emir olmuştur. Dir'îye antlaşmasından sonra vehhâbî davete olan talep artmıştır.⁷³

Vehhâbî hareketi İbn Teymiyye eliyle doktrin haline getirilen ve kavramsal çerçevesi farklı bir boyuta giren Selefî zihniyet ile politik bir evreye geçmiştir. Vehhâbîlik sadece fikhî veya dinî bir karakterde bir mezhebî hareket değildir. Bu mezhep aynı zamanda Dir'îye ittifakında gördüğümüz üzere sosyal, siyâsî ve militer bir harekettir. Teolojik yönünü İbn Teymiyye'nin üçlü tevhid⁷⁴ sınıflamasından alan, buna göre davranış geliştiren, bid'atlarla mücadeleyi inancın temeli sayan emr-i bi'l ma'ruf ve nehy-i'l ani'l-münker ve uluhiyyet tevhidine aykırı her türlü davranışlarla mücadele stratejisini benimseyen Vehhâbîlik ile selefî birikim siyâsî aksiyona geçmiştir.⁷⁵

Dir'îye ittifak antlaşması, Necd tarihinde önemli yer tutan girişimdir. Yaptığı bir evlilikle Suûd ailesiyle yakınlık kuran İbn Abdulvehhâb, Dir'îye'de davetini daha çok artırma zemini

⁷¹ Osman Keskinoglu, *İslâm Dünyası Dün ve Bugün* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1964), 41.

⁷² Muhammed b. Selman, *Da'vetü Muhammed Abdulvehhâb ve eserüha fi'l alemi'l islam* (Riyad: Vezaratü'l Evkafî ve Da'veti ve'l İrşâd, 1422/2001), 6.

⁷³ Mediha Ahmed Derviş, *Târihu'd-devleti's-Suûdiyye* (Riyad: Dâru's-Şüruk, 1980), 20-24; Osman b. Bişr, *'Unvânü'l-mecd*, 41-42; *İbn Gannâm Târihu necd*, 87-88.

⁷⁴ İbn Teymiyye'nin üçlü tevhid anlayışı için bk. Muhammed b. Salih el-Useymin, *el-Kavlü'l müfid ala kitabü't tevhid* (Riyad: Dâru İbn Cevzi, 1424), 12-15.

⁷⁵ Afsar, "Günümüz Zâhirî-Selefî Çevrelerin Hadis Algısı ve Literalizm Sorunu", 226.

buldu. Şöhretini ve yaptıklarını duyan bedevî halk ona yakınlık kurmak amacıyla Dir ‘iye’ye gelip yaşadıkları belirtilir. Uyeyne emiri Osman b. Hamed Muhammed b. Abdulvehhab’tan memleketine dönmesini istediye de Muhammed b. Abdulvehhâb bu antlaşmadan sonra bu durumun mümkün olmayacağını belirtmiştir. Muhammed b. Suûd ise siyasi hedeflerini uygulama potansiyelini bu antlaşma sayesinde bulmuştur. Davet faaliyetlerini tüm Necd yerleşkesini içine alacak boyuta ulaştıran Muhammed b. Suud- Muhammed b. Abdulvehhâb ortaklığı, ideolojilerini ve siyasi otoritelerini kabullenmeyen kabilelere cihâd ilan etti.⁷⁶

Vehhâbilik mezhebinin kurucu lideri konumunda olan Muhammed b. Abdulvehhâb’ın kısa hayatını ve da‘vetini inceleyeceğimiz başlıkta bu mezhebin hangi fikrî zeminde ve süreçte kurulduğuna dair bilgilere göz atacağız.

6. Muhammed b. Abdulvehhâb’ın Hayatı ve Vehhâbî Da‘veti

İslam âlimlerin çoğuna göre, Muhammed b. Abdulvehhâb h.1115 (1703) Uyeyne bölgesinde doğdu. Bir kısım âlimler h.1111 yılında doğduğunu söylemektedir. Muhammed b. Abdulvehhâb, Uyeyne’ de kaldığı dönemlerde babasından çeşitli ilimler aldı. Burası Necd bölgesinde Yemâme’ de bulunan bir yerleşkedir. Riyad şehrinin kuzeybatısında kalır. Riyad’a yaklaşık 70 km bir mesafe uzaklıktadır. İbn Abdulvehhâb burada büyüdü. Babası Abdulvehhâb b. Süleyman’ın (öl.1153/1740) himayesinde küçük yaşlarda Kur’an’ı öğrendi, kendisini dinî ilimleri öğrenmeye verdi. Babası o dönemlerde Uyeyne kadısı olmakla birlikte büyük bir fıkıhçı ve toplum içinde kendisine başvuru alan bir âlimdi. Birkaç kez hac ibadeti yaptı. Hac ibadeti ardından Mekke’de bir müddet daha kendisini geliştirmeye arar verdi ve buradaki bazı hocalardan ilim aldı. Daha sonra Medine’ye gitti. Orada bulunan meşhur âlimlerle bir araya geldi. Burada da bir müddet kaldı ve o dönemin önemli iki aliminden faydalandı. Bunlardan ilki, Abdullah b. İbrahim b. Seyf en- Necdî’ den (öl.1140/1727) dersler almıştır. Bu âlim, “*el-Azbü’l Fâid fî İlmî’l-Ferâid*” eserinin yazarı İbrahim b. Abdullah’ın babasıdır. Diğer meşhur âlim ise, Muhammed Hayâtü’s-Sindî’ den(öl.1165/1751) dinî ilimler öğrenmiştir. Bunlar Muhammed b. Abdulvehhâb’ın Medine’de derslerine katıldığı ve kendi eserlerini yazacak seviyeye gelmesinde yardımcı olan o zamanın önemli hocalarından sadece ikisidir. Bilmediğimiz meşhur âlimlerden de ders almıştır.⁷⁷

Muhammed b. Abdulvehhâb, Hureymila’da ma‘rufu emretmeye ve münkerden sakındırmaya başladı. İlimle meşgul oldu. Tevhid akidesine çağırılmaya başladı. İnsanlar arasında gizli şirkin yayıldığını gördü. Allah’a adak adanmasına, ağaçlardan, kabirlerden, taşlardan yardım istenmesine ve bunlara adak adanmasına karşı çıktı.⁷⁸ Muhammed b. Abdulvehhab’ı davetini yürüttüğü asırda etkin bir güç olmasına sebep olan onun ortaya attığı fikirlere. Başta kendi ülkesi Necd’de olmak üzere gittiği yerlerde İslam’da sakıncalı olarak değerlendirdiği dinî uygulamalar, onun davetinde önemli yer teşkil etmektedir.⁷⁹

Bu mezhep slogan olarak, “Emr-i bi’l ma‘ruf ve nehyi’l-an‘il-müker” ilkesini benimsemiştir. Bu sloganla Vehhâbî mezhebi yayılmaya çalışılmıştır. Selefî kimselerce sık

⁷⁶ M. Ali Büyükkara, *İhvan’dan Cuheymân’a Suudi Arabistan ve Vehhabilik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018),40.

⁷⁷ Abdülaziz b. Bâz, *Muhammed b. Abdulvehhab* (Riyad: Daru’l Kâsım, 1418/1997), 20-21; Muhammed b. Halil Hasan Herras, *Hareketü’l vehhabîyye* (Riyad: Darü’s-Sünne, 1428/2007), 21-23; Ebu Bekr *İbn Gannâm el-Ahsâi, Târîhu necd* (Beyrut: Dâru’l-Şüruk, 1994), 85-89.

⁷⁸ Ahmet Kattan-Muhammed Tahir, *İmamü’l-tevhid Muhammed b. Abdulvehhâb* (İskenderiyye: Darü’l İmân, y.y), 29.

⁷⁹ Büyükkara, *İhvan’dan Cuheymân’a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 31.

kullanılan bir emirdir. Bunu her mü'min diğer bir mü'mine dinin farzlarını emretme ve kötülükten alıkoyma mecburiyeti olarak uygulamaya çalışılmış ve bu şekilde kontrol mekanizması geliştirmeye çalışmışlardır. Bu iş eğitimini alan din âlimleri tarafından yapılır. Dinî konularda zorlama yoluyla kimseye tebliğ yapılmaz. Din öğüt almak isteyenler için nasihattir.⁸⁰

Muhammed b. Abdulvehhâb, âlim olmaktan öte aksiyoner kimliğe sahipti. Yaşadığı çevredeki halkı teşvik ve onları fiilî hareket alanına çekmek için birçok eserler kaleme aldı. Eserlerinde ayrıntılı kelimâ, tasavvufî ve felsefe barındıran düşünceleri ele almadı. Bunun yerine yazdığı eserlerde nasların zâhirî yönünü temel alan derinliği sahip olmayan yüzeysel fikirler yaymaya çalıştı. Onun en çok başvurulan ve Vehhâbî da'vetinin esasını teşkil eden prensipleri ve akâide dair yazdığı eseri "*Kitabü't-Tevhid*" adlı eseridir.⁸¹

Muhammed b. Abdulvehhâb'ın babası sâlih âlimlerdendi ve oğlunu çoğu kez zem etmekle beraber insanları oğlunun daveti hakkında uyarıyordu. Kardeşi Süleyman b. Abdulvehhâb da aynı şekilde kardeşinin ortaya attıklarını uydurma olarak görüyor ve kabul etmiyordu. Muhammed b. Abdulvehhâb' a reddiye amaçlı çokça eser kaleme aldı. Bu eserlerinden biri "*es-Şavâiku'l ilâhiyye fi'r-raddi ale'l-Vehhâbiyye*"dir. Muhammed b. Abdulvehhâb insanlara şirk üzerinde olduklarını inandırıyor. Daha sonra onlara kendi düşüncesini kabul ettirdi. Bedevilerden çoğu kimse ona inandı. Dir'iyye emiri Muhammed b. Suud kendi egemenliğini genişletmek için Muhammed b. Abdulvehhâb'ın düşüncelerini sahiplendi ve yaydı. Muhammed b. Abdulvehhâb sözlerini süsleyerek bedevî halkı da'veti hususunda inandırdı. Kendisine inanan çoğu bedevî halk cahil kimseler idi. Dinî konularda derinlemesine, anlaşılır bir dini anlayışa sahip değillerdi. Muhammed b. Abdulvehhâb, halk arasında sanki ümmetten bir nebi gibiydi. Halk, Muhammed b. Abdulvehhâb'ın yaptığı hiçbir şeyi terk etmiyor, onun izni olmadan hiçbir şey yapmıyor ve aşırı bir şekilde kendisini övüyorlardı.⁸²

Muhammed b. Abdulvehhâb, daha sonra Suûd ailesi yönetimindeki Dir'iye'ye gitmek zorunda kaldı. Muhammed b. Suud burada Abdulvehhâb'tan Dir'iye'deki cehâlet, ihtilâf, insanların birbirlerini öldürmesini sebep göstererek buradaki Müslüman topluma imam olmasını istedi ve bunun üzerine biat aldı. Emîr Osman b. Muammer, Muhammed b. Abdulvehhâb'ı kendi yönetimindeki şehirden çıkardığı için pişman oldu. Dir'iye'ye Muhammed b. Abdülvehhâb'ın yanına giderek kendisine yardım etmesini ve geri dönmesini istedi ama o Muhammed b. Suûd ile anlaşması üzerine geri dönemeyeceğini söyledi. Muhammed b. Abdulvehhâb, Dir'iye'ye yerleştiğinde burada cehaletin çokluğunu, küçük ve büyük şirkin olduğunu, İslam farzlarının, zekâtın ve namazın küçümsendiğini gördü. Bunun üzerine Muhammed b. Abdülvehhâb, halkı Allah'ın emirlerine bağlanmaya, boyun eğmeye davet etti. Onlara usul-ü dini, İslâm'ı, hükümleri ve nebiye uymayı yerleştirmeye çalıştı. Bütün bunlardan sonra düşüncelerine karşı olanlara ilk cihâd emrini verdi.⁸³

İbn Abdulvehhâb'ın da'vetçiliğinde itikâdî esaslara yoğunlaşmasının sebebi olarak, Suûd ailesinin yeni yerleri ele geçirmek ve nüfuzlarını genişletmek ile beraber I. Suûd Devleti'nin kuruluşuna yol açması ve bu nedenle bu topraklarda bulunan halkın davete muhtaç olmasından

⁸⁰ Fatih M. Şeker, *Osmanlılar ve Vehhabilik* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 73; Bozkurt, "Selefililiğin Tarihsel Gelişimi ve Felsefî Alt Yapısı", 30.

⁸¹ Sönmez Kutlu, *Vehhâbîlik, İslam Mezhepler Tarihi*, haz. Hasan Onat-Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 482.

⁸² Seyyid Zeynî Dahlân, *ed-Dürerü's-seniyye fi'r-raddi 'ale'l-Vehhâbiyye* (Mısır: Mektebetü'l Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1369/1950), 46-47.

⁸³ Osman b. Bîşr en-Necdî, *'Unvânü'l-mecd fi târihi Necd* (Riyad: Dâru'l Melik Abdül Aziz, 1982), 1/42-45.

dolayı İbn Abdulvehhâb'ın bütün çabalarını fıkıh yerine itikâdî konulara ağırlık vermesine sebep olmuştur.⁸⁴

İbn Abdulvehhâb'ın da'vetinin doktrinin özü ve hareket noktası olan onun tevhid görüşü üzerine kurulmuştur. Vehhâbilğin, Şirk, Bid'at, Şefaât, Cihad gibi temel itikâdî meseleleri ve diğer görüşleri tevhid görüşünden çıkmıştır.⁸⁵

Muhammed b. Abdulvehhâb, Hicaz'da bulunan hükümetin görüşüne bağlıdır. Necd ve Uveyne beldesinde neşet etti. İlk derslerini orada hanbelî din alimlerinden aldı. Medine'ye eğitimini tamamlamak için yolculuk etti. Daha sonra çok sayıda farklı İslâm beldelerini ziyaret etti. Basra da yaklaşık dört sene kaldı. Bağdat'ta beş sene kaldı. İki sene Hemedan'da kaldı daha sonra İsfahân'a geçti. Burada tasavvuf ve işrâk felsefesi öğrendi. Daha sonra geri döndü ve insanlardan sekiz ay süre ile uzak kaldı. Bir mütted sonra insanlara yeni davetini açıkladı. Yolculuklarında ve derslerinde zihnini meşgul eden en önemli mesele İslâm'ın temeli olan tevhid ilkesiydi. Bu nedenle kendilerini "Muvahhidûn" olarak isimlendirdiler.⁸⁶

Muhammed b. Abdulvehhâb'ın liderlik ettiği ıslahatçı Seleflik da'vet hareketine sebep olan ilk ve son şey yaşadığı yüzyılda İslâm dünyasının genelinde görülen dinî, siyasî, sosyal ve ekonomik anlamda günden güne artan kötüleşmeydi. Burada en önemli iki neden olarak dinî ve siyasî gerileme olarak ön plana çıkar.⁸⁷

Muhammed b. Abdulvehhâb, Necd'te İbn Teymiyye'nin metodu ile yaygın olan şirk ve bid'atlerden tevhide ve sünnete çağırın İslâm'ı tecdid etmeye gayret eden bir kimse idi. Necd'teki başarısı Âl-i Su'ud'un kendisine yardım etmesi ile elde etti. Âl-i Su'ud o zaman Necd aşiretlerinin en güçlü hocalarına ve emirlerine sahipti.⁸⁸ İbn Abdulvehhâb'ın bid'at, tevhid, şirk ile alakalı düşünceleri kendisinden önce yaşayan âlimlere benzemekte olup onlardan ayrı yönü, savunduğu ve halka benimsetmek istediği dinî fikirleri kabul ettirmek için o zaman ki siyasî otorite ile işbirliğinde bulunması ve silaha, zorlamaya, şiddete yönelmesidir. Bunun sonucunda diğer firkaları küfürle itham ederek canlarını ve mallarını caiz görmesidir.⁸⁹ Dir'iyye'de bulunduğu vakitlerde Muhammed b. Abdulvehhâb, da'vetinin ilk zamanlarında vaazlarında kendi inanç ve ideolojisini yayma gayretini vermiş kendisine olan muhalefetin arttığını görünce fiilî bir biçimde karşı koymaya cihâd etmeye karar verir.⁹⁰

Muhammed b. Abdulvehhâb, Dir'iyye emiri Muhammed b. Suûd ile selef inancını Arap yarımadasında insanların kabul etmesi için dil ile kabul etmeyen insanlara ise kılıç ile yaymak istemiştir. Bu şekilde da'vet yayılmak istendiği için da'vet yayılmamaya başlamıştır.⁹¹ Vehhâbilik mezhep olarak ortaya çıktığı ve geliştiği yerlerde, kurucu lideri, takipçileri ve bu

⁸⁴ Büyükkara, *Arap Dünyasında Seleflik ve Selefî Hareketler*, 37.

⁸⁵ Ahmet Vehbi Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri* (Ankara: Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları, 2001), 64.

⁸⁶ Ahmed Emin, *Züamâ'ü'l-İslâhi fi'l-asri'l-hadis* (Kahire: Mektebet-ü'l Nâhzati'l Mısıriyye, 1367/1948), 10-11.

⁸⁷ Muhammed b. Selman, *Da'vetü Muhammed Abdulvehhâb ve eserüha fi'l-alemi'l-islam* (Riyad: Vezaratü'l Evkafi ve Da'veti ve'l İrşâd, 1422/2001), 6.

⁸⁸ M. Reşid Rızâ, *el-Vehhâbiyyün ve'l-Hicâz* (Kahire: Matbaatü'l Menâr, 1344/1925), 6.

⁸⁹ Hüseyin Şahin, "Dini-Politik Bir Hareket Olarak Teşekkül Sürecinden Günümüze Vehhabilik", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022), 622. Vehhâbilerin Kabe baskını için bk. M. Ali Büyükkara, *Geçmişten Günümüze Kabe'nin İşgali* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 64-74.

⁹⁰ Rifat Türkel, "Osmanlı Vehhâbilik Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/29 (2017), 216.

⁹¹ Osman, *es-Selefiyye*, 33-34.

mezhep hakkında yazılan eserlerdeki bilgilerden dolayı karakteristik özellikler edinmiştir. Şimdi bunları kısaca inceleyelim.

7. Vehhâbîlik Düşüncesinin Karakteristik Özellikleri

Bu mezhep İslâmiyet’i, ilk asırlarındaki haline getirmeye çalışsa da, İslâmiyet’i akılcı bir tarzda değil, şekilci bir biçimde ele almıştır. Vehhâbî oluşum kendisini Kitap ve Sünnete dayandırır. Kıyâs ve icmâ, usul-i fıkıh konularına önem vermezler. Ayrıca, kendilerini Peygamberin ashabını takip edenler anlamında selefi olduklarını savunurlar. Bu ekol sadece kendilerini, tevhid ve sünnet en iyi anlayan ve Peygamberin yolunda bilip, Vehhâbî düşüncesinde olmayan kimseleri kâfir görürler. Bu akımın lideri Muhammed b. Abdülvehhâb, kendisinin tespit ettiği bid’atlerin hepsini ve dinde hurafe olduğunu düşündüğü uygulamaları küfür saymakla birlikte, bunları ortadan kaldırmak için gösterilen mücadeleye de “cihâd” olarak nitelendiriyordu. Muhammed b. Abdülvehhâb’a göre hangi niyetle yapılırsa yapılsın muskaya başvurmak, sihir yapmak, ağaç ve içinde kim olursa olsun tüm türbelere çaput bağlamak, tekkeler gibi ibadet edilen yerlere adak adamak, sâlih kimselerin mezarlarını ziyaret edip hürmet göstermek, falcılık, birçok işi uğursuz saymak, mum yakmak, tesbih çekmek şirk kapsamına girer. Kur’an okumak varken “*Delâil-i Hayrât*” gibi eserler günahıdır. Bu uygulamaları hayata geçiren ve kendilerini İslam dairesi içerisinde gören kişilerin kanları dökülmesi ve mallarının alınması gerekir. Bunda dinen sakınca yoktur. Vehhâbî anlayışına göre minare de bid’at kapsamında değerlendirir.⁹²

Vehhâbîler, İslâm dünyasında daha sonra ortaya çıkmış tasavvufî düşüncelere tasavvuf⁹³ savunucuların vahdet-i vücud görüşüne, riyazet hayatlarına ve tekkelere karşı çıkmaktadırlar. O kadar ileri gitmişlerdir ki Hz. Muhammed’in hakkında bile ibadet derecesine varan bir saygı gösterilmesini istememektedirler.⁹⁴

Kendisinden başka hiç kimseyi beğenmeyen ve herkesi tekfir eden bu anlayış tarzı ortaya çıktığı 18. yüzyıldan itibaren Orta Doğu’da Arap Yarımadası’nın dışına çıkamamıştır. Ancak temsil ettiği dini ıstılah hareketi pek çok ülkedeki Müslümanları etki altına almış, Batılı müdahaleler, karşısındaki mücadeleye yeni bir militan ruh inşa etmiştir. Bu nedenle günümüzdeki terör örgütlerinin temeli atılmıştır. Bu açıdan Vehhâbîlik, Arap Yarımadası’nın dışında gelişme imkânı bulması ile beraber İslam’ın radikal bir yorumu olarak anlaşılmıştır.⁹⁵

Vehhâbîlik doktrini, naslar dışında akli delilleri öteleyen bir dinî metodolojiyi uygun bulması sebebiyle Hanbelîlikten, dinî nasların yorumlanması ve anlaşılmasında dini naslarda bulunan lafızların zahiri manalarına önem vermeleri sebebiyle Zahiri anlayıştan önemli ölçüde etkilenmiştir. Kendi görüş ve anlayış tarzlarını dışına çıkaranları Müslüman görmeyen tavırlarıyla dışlamacı (exclusivist) bir dini zihniyetinin temsilcisi olmuşlardır ve kendi görüşlerinin dışına çıktıkları insanlara şiddet uygulamayı, cihadı ve savaşı helal gören dinî anlayışı benimsemişlerdir.⁹⁶

⁹² Çağatay- Çubukçu, *İslâm Mezhepler Tarihi*, 226-228.

⁹³ Vehhâbîlerin Tasavvuf ilmi ile ilgili görüşlerine bk. Mehmet Çelenk, “18. Asırda Tasavvuf ve Vehhâbîlik”, *Uludağ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2 (2003), 414-429; Dilek Torun, “Selefilik, Vehhâbîlik, Tasavvuf”, *Tematik Tasavvuf Toplantıları* haz. Ahmed Cahid Haksever (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2019), 20-22.

⁹⁴ Hüseyin Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1971), 183.

⁹⁵ Yıldırım Deniz, *Orta Doğu’da Selefilik* (Ankara: Nobel Yayınları, 2021), 69.

⁹⁶ Büyükkara, *Suudi Arabistan ve Vehhâbîlik*, 42.

Vehhâbî düşünce orta yolu seçmeyip dinde aşırıya kaçan yaklaşımlarda bulunmuştur. Dinde aşırı köktenci yaklaşım tarzlarının hiçbir faydası olmamak ile birlikte bu aşırılıkçı eğilim ve metotlar aynı inançtaki kişileri de rahatsız etmektedir. Vehhâbilik daha iyi anlaşılması ve diğer inanç gruplarından ayırt etmek için kendi kaynaklarında oluşturdukları Vehhâbî inançtaki temel öğeleri incelemek önem arz etmektedir. Vehhâbî inanç sistemi Muhammed b. Abdulvehhâb'ın görüşlerinden çıkmıştır. İbn Abdulvehhâb'ın tevhid, şirk, bid'at, şefaata gibi konularda ortaya koyduğu düşünceler Vehhâbî inanç özelliklerini oluşturmada büyük bir paya sahiptir. Bir sonraki "Vehhâbilik Akîdesi" başlığında Muhammed b. Abdulvehhâb'ın önemli eserlerinden tevhid, şirk gibi konulara ait açıklamalarına yer vereceğiz.

8. Vehhâbilik Akîdesi

Vehhâbilik müstakil bir mezhep sayılmasında en önemli iki etken hiç şüphesiz ki Tevhid ve Şirk anlayışlarıdır. Vehhâbî düşünceye göre yazılan bütün eserlerde bu iki görüşün sıklıkla ele alındığı görülür. Vehhâbîlerin bid'at görüşleri şefaata ve tevessül anlayışları ayrı prensip olarak görülse de bütün bir mezhep tevhid ve şirk görüşü çerçevesinde değerlendirilebilir.

Muhammed b. Abdulvehhâb, "*Keşfü's-şübühât*" adlı eserinde fasıllar halinde tevhidi açıklamıştır. İlk fasıl da tevhid-i ibadette resullerin önemini vurgulamıştır. İlk fasıl da şüphesiz ki tevhid, ibadet ederek Allah'ı teklemek ve eşi olmadığına inanmaktır. Resulleri aracılığı ile dini kullarına indirmiştir. Bunlardan ilki Nuh'un kavmidir. Kavmi Salihler konusunda aşırıya gitmiş ve "Ved, Süvâ, Yegüs, Nesr" adında putlar edinmiştir. Sonuncusu ise Hz. Muhammed'tir.⁹⁷ En son 16.Fasıl'ta Muhammed b. Abdulvehhâb tevhidin şer'î bir özür olmadığı sürece kalp, dil ve organlar ile tatbik edileceğini açıklar.⁹⁸

Muhammed b. Abdulvehhâb'ın Vehhâbî anlayışında de çok önemli bir yere sahip olan tevhid⁹⁹ ilkesine genişçe yer verdiği "*Kitabü't-Tevhid*" eserinden kısaca bahsetmek gerekirse şunlar ifade edilebilir: "*Kitabü't-Tevhid*" eserinde genel olarak Muhammed b. Abdulvehhâb kitabın isminden anlaşılacağı üzere ulûhiyyet, ibâdet tevhid bahislerini açıklamıştır. "*Kitabü't-Tevhid*" eserindeki bölümlerin hepsi ulûhiyyet tevhidine değinmekle beraber tevhide aykırı uygulamaları âyet ve hadisler ışığında ele almakta, konunun anlaşılmasını sağlayan mevkuf ve maktu' hadislere temas etmektedir. Her babın sonunda "mesâil" başlığıyla özet açıklamalar yer alır.

"*Kitabü't Tevhid*" eserinin birinci bölümünde Muhammed b. Abdulvehhâb meseleler halinde şu şekilde tevhidi açıklar. "Birinci mesele: Cinlerin ve İnsanların yaratılışındaki hikmet sadece Allah'a ibadet etmektir. İkinci mesele: İbadetin aslı ancak tevhid ilkesidir. Çünkü Resuller ile toplumlar arasındaki çekişme bunun üzerinedir. Üçüncü mesele: Tevhidi özümseyememiş kişi Allah'a kulluk ediyor değildir. Bu şekilde yirmi dört meselede tevhidin içeriğinden bahsetmiş, Müslümanlar tarafından gerçekleştirilmesine ihtiyaç duyulan farz olduğu ifade edilmişti Burada meseleler bittikten sonra ikinci bölümde tevhidin faziletine ve günahlar ile ilgili bölüme geçilmiştir. Ayet ve birkaç hadisi verdikten sonra birinci mesele de: Yüce Allah'ın fazlı, ikram ve bağış yönü oldukça geniş olduğu ifade edilmiştir. Birinci mesele de: Tevhidin erdemi,

⁹⁷ Muhammed b. Abdulvehhâb, *Keşfü's-şübühât*, (Riyad: Vezarâtü'l-Evkâf ve'l-İrşâd, 1418/1997), 3.

⁹⁸ İbn Abdulvehhâb, *Keşfü's-şübühât*, 54.

⁹⁹ Muhammed b. Abdulvehhâb'ın üçlü tevhid görüşü ve çeşitleri için bk. Muhammed b. Abdulvehhâb, *el-Vâcibâtü'l mütehattimatü'l ma'rifetü* (Riyad: Mektebü'l Himme, 1418/1997), 12-15.

sağladığı katkıya değer etkiler ve güzel sonuçlar ile ilgilidir. İkinci mesele: Allah'ın tevhide çokça sevap verdiğini gösteren işaretleri ele almaktadır. Üçüncü mesele: Sevaplar ile beraber tevhidin günahlar için kefarete olduğuna değinmektedir. Muhammed b. Abdulvehhâb, yirmi dört mesele de tevhidin faziletini bu şekilde açıklamıştır.¹⁰⁰

Tevhid kelimesinden kast edilen; Allah'ın gönülden bir olduğuna inanılması ve O'nun dışında kulluk edilenlerin inkâr edilmesi ve onlardan kendini sakındırmadır. Tevhid ile kast edilen sadece lafzî değil aynı zamanda mana boyutudur. Kelime-i Tevhid'in manası nefiy ve isbat etmektir. İsbatı tüm ulûhiyyetin sadece ona ait olması, nefiyi ise ulûhiyyetin nebilere, sâlih kişilere ve diğer yaratılmışlara ait olmamasıdır.¹⁰¹

İbn Abdulvehhâb, “*El-Usulü's-Selâse ve Edilletüha*” eserinde dört kaide olarak kafirler, şefaata, şirk meselelerine değinir. Birinci kaide: Kafirlerin Allah'ın aslında rızık verici ve yaratan olduklarını bildikleri halde Resulullah'la savaştığını söyler. “De ki: Size gökten ve yerden kim rızıklandırıyor? İştirme ve görme yeteneklerini hükmü altında kim tutuyor? Ölüden diriye çıkararak, diriden de ölüyü çıkararak kim? Bütün işleri kim yürütüyor? “Allah” diye karşılık vereceklerdir. “Öyleyse şirk koştuktan sakınmıyor musunuz?”¹⁰² İkinci kaide: Şefaata görüşlerine göre Allah'ı unutup kendilerine ne fayda ne de zarar verecek şeylere kulluk ediyorlar ve “Bunlar Allah katında bizim aracılarımız” diyorlar. Onlara şöyle de: “Göklerde ve yerde Allah'ın bilmediği bir şeyi O'na bildirmeye mi kalkışıyorsunuz? Onların yakıştırdıkları ortaklardan O'nun yüce ve münezzehe olduğunda şüphem yoktur.”¹⁰³ âyetini delil olarak getirir.

İbn Abdülvehhâb, şefaata inancını müsbet (olumlu) ve menfî (olumsuz) olmak üzere iki kısma ayırır. Menfî şefaata: Sadece Allah'ın gücü yeteceği konularda Allah'tan başkasına sığınmak. “Ey iman edenler! İçinde hiçbir alışverişin, dostluğun ve şefaatin geçerli olmayacağı bir gün gelmeden önce size verdiğimiz rızıklardan Allah yolunda harcayın. Kâfirlere gelince, onlar zâlimlerin ta kendileridir.”¹⁰⁴

Müsbet şefaata: Allah'ın izninde sonra amelinden ve kendisinden razı olduğu kişilerin şefaati “Allah, O'ndan başka tanrı yoktur; diridir, her şeyin varlığı O'na bağlı ve dayalıdır. Ne uykusu gelir ne de uyur. Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'nundur. O'nun izni olmadıkça katında hiçbir kimse şefaata edemez.”¹⁰⁵ ayeti delil olarak gösterilir. Üçüncü kaide: Peygamberimiz asrında insanların ibadetler konusunda farklı farklı olduğu söyler. Meleklerle, sâlihlerle, ağaçlara, güneşe ve aya tapanlar olduğunu ifade eder. Dördüncü kaide: Günümüzde ki şirkin evvelkilerin şirkinden daha katı ve şiddetlidir. Evvelkiler rahatlık zamanında şirk koşuyorlardı. Sıkıntılı anlarında Allah'a sığınıyorlardı. Zamanımızdaki müşrikler ise hem rahatlık hem bolluk anında Allah'a şirk koşmaktadırlar.¹⁰⁶ “Onlar bir gemiye bindikleri zaman (fırtına korkusuyla), kendisine içten bir inanç ve bağlılıkla Allah'a yakarırlar; fakat onları sağ salim karaya çıkardığında bakarsın ki yine Allah'a ortak koşuyorlar.”¹⁰⁷

¹⁰⁰ Muhammed b. Abdulvehhâb, *Kitâbü't-Tevhîd* (Mısır: Mektebetül Ulumi ve'l-Hikem, 1429/2008), 10-12.

¹⁰¹ Ebû Umeyr et-Turkî, *Tevhid imamı Muhammed b. Abdulvehhâb* (İstanbul: Kitap ve Sünnet Yayınları, 2013), 22.

¹⁰² Yûnus 10/31.

¹⁰³ Yûnus 10/18.

¹⁰⁴ el-Bakara 1/254.

¹⁰⁵ el-Bakara 1/255.

¹⁰⁶ Muhammed b. Abdulvehhâb, *el-Usulü's-selâse ve edilletüha* (Riyad Vezerâtü'l-Evkafi ve'ş-Şûnü'l-İslamiyye, 1420/1999), 40-46.

¹⁰⁷ el-Ankebût 29/65.

Vehhâbiler'in eserlerinde tevhid ve şirki yalnızca kendileri anlamış gibi hareket etmeleri hakikat tekerciliğine yol açmıştır. Kendisi gibi düşünmeyenleri amelî-fikhî boyutta küfre girdiğini kolayca ifade edebilmişlerdir. Bunları ifade ettikten sonra zaman farkına rağmen Hâricîlik grubu ile Vehhâbilîğin fikrî alt yapı mukayesesi meselesine geçelim.

6. Vehhâbilik-Hâricîlik İlişkisi

İslâm mezhepleri tarihine baktığımız zaman araştırmacılar ve bu alanın uzmanları tarafından Hâricîlik ve Vehhâbilik mezhepleri birbiriyle sık sık irtibatlandırılmaya çalışılan konulardandır. İki mezhep arasındaki zaman farkına rağmen fikir planından önemli ölçüde etkileşimler görülür. Klasik dönemde ortaya çıkan Hâricîlik mezhebî ile günümüze daha yakın bir zaman aralığında çıkan Vehhâbilîğin düşünce boyutunu iyi anlamamız için iki mezhep arasındaki benzerliklerin ele alınması öncelikli bir konudur. Müslümanlar ittifâk ettiği halde sahâbiler döneminde Hz. Ali'ye, Hülefâ-i Râşidîn'e ya da onlara ihsan ile tâbî olanlara karşı çıkan her kimse "Hâricî" diye isimlendirilir.¹⁰⁸

Büyük ölçüde İbn Teymiyye'den etkilenen Abdulvehhâb'ın dinî nasların yorumlanmasında metinlerde geçen lafızları olduğu gibi kabul etme ve düz anlamını ilke edinmesi yönünden Zâhirîlik akımına, kendi görüşlerini kabul etmeyenleri Müslüman saymayarak onlara karşı savaş açıp dışladıkları insanlara şiddet ve savaşı mübah sayan dini anlayışları benimsemeleri sebebiyle Hâricîlere benzetilmişlerdir. Osmanlı arşiv vesikaları incelendiği zaman bunlarla ilgili olarak "hâricî Muhammed b. Abdulvehhâb, hâricî Suud oğlu, hâricî-i uğursuz, hâricî bedbaht," gibi tabirlere yer verilmiştir. Bunlar amelin imana dahil olması ilkesinden hareketle devletin siyasî, hukukî, ekonomik temel yapıtlarını din kurallarına dayandırma ve benimsedikleri ideolojilere zor kullanarak kabul ettirmeye çalışmışlardır.¹⁰⁹

Bu akımın karşıtları tarafından Vehhâbilikle ilişkilendiren bir görüş Hâricîlik oluşumudur. Vehhâbilik hareketi İslâm düşüncesinde katı dini anlayışları, kendilerinden olmayanlara hoşgörüsüz yaklaşımları ve şiddet içermelerinden dolayı haricilik düşüncesiyle benzetilmiştir. İslâm tarihinde ilk defa ortaya çıkan siyasi amaçlarla ortaya çıkan ilk siyasi mezhep Hâricîlik'tir. Hâricî yaklaşım tarzı, bedevî kabile mensuplarının, ortak bir zeminde buldukları herhangi bir anlaşma bulunmuyorsa, diğer kabilelerin hepsinin mensuplarını düşman olarak algıladıkları gibi, Hâricî zihniyetine sahip topluluklarda, kendileri gibi olmayan herkesi, kendileri gibi düşünmeyen Müslümanlara mensup olsa bile, kanı helal olan düşman görüp savaşır. Hâricîler, kendi aralarında bir bedevinin kendi kabilesi içindekine benzer gurura sahipmiş gibi kimliğe sahiptirler.¹¹⁰

Hâricîlerin en önemli özelliği, din konusunda akıllı kullanmamalarıdır. İbadetleri, Kur'an okumaları çok oldukları halde bir şey anlamazlar. Dinî konularda fıkıh bilimini kullanmaları zayıftır.¹¹¹ Hâricîler, Mü'minler'in Allah'a karşı yaptıkları ibadete karşı suizan yaparlar. Onların

¹⁰⁸ Ebû Muhammed b. Hazm, *el-Fasl fi'l milel* (Kahire: Mektebetü's-Selâmi'l-Âlemiyye, 1348/1929), 1/122-123; Ebu'l Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l İslâmiyyîn* (Beyrut: Mektebetü'l Asriyye, 1411/1990), 1/167-174.

¹⁰⁹ Jean Raymond, *Vehhâbilerin Ortaya Çıkışı*, trc. Ramazan Adıbelli (Adana: Karahan Yayınları, 2010), 7.

¹¹⁰ William Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (İstanbul: Sarıcaç Yayınları, 2010), 24; Eyüp Sabri Paşa, *Vehhâbilik Tarihi*, haz. Rabia Şişman (İstanbul: Önsöz Yayınları, 2016), 20-22.

¹¹¹ Süleyman b. Salih el-Gusn, *el-Havâric: neşetühüm, fırkahüm* (Riyad: Dâru'l Künûzi İşbiliyye, 1430/2009), 85.

sözlerini, fillerini kötü anlamda düşünürler. Kendi mezhepleri dışında hiçbir Müslümana güvenmezler. Kendilerine muhalefet eden herkesten nefret ederler.¹¹²

Hız. Ali (öl.40/661) döneminde Sıffin savaşı ve tahkim meselesi ile tarih sahnesine çıkan Hâricîlik fitnesi, Necdî kabileler arasında kendini göstermiş bir anlayışın sonucudur. Hâricî oluşumlar, genel olarak Temim, Bekr, Hanife ve Şeyban kabilelerinden oluşan bedevi kabilelerdi. Bu sebeple, Hâricî zihin yapısının katı dini yorumunda ve Hâricî kişilerin dinî tutum, davranış ve şiddeti benimsemesinin geri planında, çöl ortamındaki sosyal yaşamın, kişinin kabilesini kutsal hale getirmesi ve bedevî psikolojisinden kaynaklandığını söylemek zor bir durum değildir.¹¹³

Vehhâbîlerin kendileri gibi dini algılamayan Müslümanları inkârcılık ile suçlamakta gösterdikleri acelecilikleri, şiddete başvurmaları, tahrip ettikleri bölgelerdeki halka uyguladıkları baskıları, Vehhâbîleri tarihte farklı kimliğe sahip mezhep olarak algılanmasına sebep olmuştur. Müslümanları inkarcılıkla itham ederek canlarını ve mallarını kendilerine helal görmeleri sebebiyle Hâricîlikle benzetilmişlerdir. Türbe ve mezarları tahrip etmek suretiyle ortadan kaldırdıklarından dolayı “mezar yıkıcıları” olarak adlandırılmışlardır.¹¹⁴

Bu bağlamdan hareketle İslam’ın ilk dönemlerindeki Hâricîler ile Vehhâbîliği benimseyen bedevî Arap kabileleri arasında önemli derecede sosyo-kültürel ve zihnî benzerlikler görülmektedir. Vehhâbîlikteki tekfirci özellikler, tepkimeci, dışlayıcı, şiddet içeren tebliğ metodu ile Hâricîlerin hakem olayını destekleyenlere benimsedikleri tutum ve kendi düşüncelerinde olmayanları tekfir etmeleri bu benzerliklerin gözlemlenebildiği konulardır. Klasik eserlerde selefilik anlayışı adı altında yapılan araştırmalardan ve günümüzdekilerden yararlanan modern araştırmacılar, farklı bir iz düşümü olan Vehhâbîlik mezhebini, selefilikle irtibatlandırılarak anlamaya çalışmaktadırlar. Sonraki başlıkta işleyeceğimiz Selefî-Vehhâbî ilişkisi daha önceki işlediğimiz konuların bir sonucu olarak modern dönemde ortaya çıktığını değerlendirmekteyiz.

9. Günümüz Selefî-Vehhâbîliği

Günümüz Müslüman toplumlarında ana eğilimler olarak Gelenekçilik, Liberal veya Reformizm, Sufilik ve Selefilik¹¹⁵ gibi farklı eğilimlerden söz edilebilir. Bunlar içerisinde Selefilik, modern zamanlarda âdeta İslam’ı sadece kendilerinin anlayabildiği, kendisini tek hak İslam anlayışının temsilcisi olarak gördükleri ve kendini Selefî olarak görmeyen gruplar üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Bütün yönleriyle Selefilik, İslam’ın ve Müslümanların karşılaşması gereken en önemli sorundur.¹¹⁶

İslam düşünce mirasında selefilik karmaşık köklerden beslendiği için ve bu köklerden tarihin her döneminde silahlı veya silahsız çeşitli grupların türemesi, özellikle günümüzdeki “yeni

¹¹² Gusn, *el-Havâric*, 92.

¹¹³ Büyükkara, *İhvân’dan Cuheyman’a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 38.

¹¹⁴ Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 65.

¹¹⁵ Selefilik ile Neo-Selefilik hakkında bilgi edinmek için bkz. M. Kubat, “Selefiyye ile Neo-Selefilik’in Kesişen ve Ayrışan Yönleri”, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler* 6/2 (Haziran 2017), 136-139.

¹¹⁶ Muammer İskenderoğlu, “Önsöz”, *Günümüz Selefilik, Tasfiyeci, Siyasi ve Cihadi Eğilimler*, haz. Muammer İskenderoğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 11; Modern selefî düşüncesi için bk. Hasan Gümüsoğlu, *Fikhî Mezhepler Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 129-134.

nesil” selefi grupların nasıl anlaşılması gerektiğini zorlaştırmıştır. Bu selefi gruplar birbirlerinden farklı olarak siyasal tutumlar benimsemiştir.¹¹⁷

İngilizce “yeni, modern” gibi anlamlarına gelen “Neo” ile, Arapça da “Selefiyye” kelimelerinin birleşiminden türetilen Neo-Selefilik (Modern Selefilik) tabiriyle kullanılan bu isimlendirme, günümüz selefi akımını araştıranlar tarafından kullanılan bir tabirdir. Bu isim, sahâbe ve tâbiûn metoduna uyduklarını iddia eden ancak bu hususta aşırıya gidip bunu radikal hale getiren Vehhâbîleri, erken dönemde İslam’ın oluşmaya başladığı dönemdeki selefleri ayırt etmek amacıyla kullanılmaktadır.¹¹⁸

Neo-Selefilik hareketi, Mısır’da Kavalalı Mehmet Ali Paşa ve İstanbul’da Tanzimat Fermanı ile ıslahatçı düşünceleri savunan bir kısım müslümanlar, kelâm ve tasavvuf ilminin İslâm toplumunun derdine çare olmayacağını düşünerek yeni çağda çağdaş Selefi hareketini başlatmıştır. Cemaleddin Afganî (öl.1315/1897), M. Abduh (öl.1323/1905), M. Reşid Rıza (öl.1354/1935), Muhammed İkbâl, Mevdudî, Nedevî ve Seyyid Kutub bu minvalde Selefilik hareketinin destekçisi ve ideal temsilcisi konumunda olmuşlardır.¹¹⁹

Günümüz selefiyesini ortaya çıkaran iki ana etken şu şekildedir: Biri, modern dünyanın bunalımlarının İslam dünyasındaki etkileri, diğeri ise gelenekten de gelen dinsel zihniyettir. Siyasal İslam ve Selefiyenin tarihsel kökenleri, sadece iki asır öncesine dayanan yalnız bir İslam anlayışı türüne, Vehhâbî İslâmı’na indirgenemeyecek kadar derindedir.¹²⁰

Nasçı-Muhafazakâr anlayış günümüze Ahmed b. Hanbel’den sonra İbn Teymiyye ve onun görüşlerinin takipçisi Muhammed b. Abdulvehhâb’ın etkisiyle Hanbelî Selefiliği olarak günümüze kadar gelmiştir. En son aşamada Vehhâbîlik mezhebî siyasal bir kimlik kazanmıştır. Modern dönemde Selefî anlayış farklı boyutlar kazanmıştır. Selefleri uzantısı olarak görülen Vehhâbîlerin, önceki dönemlerdeki İslâmî literatür ve birikimi kaldırarak direkt bir biçimde Kitap ve Sünnet’e başvurmaları, nasları anlamaya çalışırken literalist bakış açısıyla hareket etmeleri kıyası dini düşünce metodu olarak görmemeleri naslara karşı kapalılık örneğidir. İdealizm ve dini-politik amaçların hedef olarak görülmesi, daha önce bahsettiğimiz Hâricîlik-Vehhâbîlik ilişkisinde gözlemlendiği gibi radikalizme evrilmiştir. Bugün Selefilikte, Vehhâbî-Suûdî Selefiliği ve Cihâdî Selefilik olarak iki ayrı yol oluşmuştur. Modern dönemde Selefiliğin, Vehhâbîliğin sınırları dışına çıkan ve çoğu kez İslam âleminde özellikle son iki yüzyıllık diliminde yenilikçi akımlarından tutun da günümüzde farklı İslam ülkelerinde rastladığımız radikal oluşumları kapsayacak şekilde geniş bir anlam dünyasına sahiptir. Modern dönemde Yeni selefler adı altında Mısırlı Muhammed Abduh, hocası Cemaleddin Efgânî ve özellikle de M. Abduh’un öğrencisi M. Reşid Rıza bu akımdan etkilenmiştir.¹²¹ Günümüz selefi gruplarının dayandığı temel, nassın birincil planda tutulduğu Ehl-i Hadis-Hanbelî çizgisi olarak görülmektedir.¹²²

Muhammed b. Abdulvehhâb’ın selef zihniyeti çerçevesinde idealize ettiği Vehhâbîlik mezhebi 19.yüzyılda modern selefi oluşumunda etki de bulunmuştur. Geçmişte yerel ölçekte

¹¹⁷ Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, 80; Selefiliğin günümüzdeki motivasyonlarını için bk. Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, 79-132.

¹¹⁸ Bekir Altun, “Türkiye Selefiliği ve Vehhâbîliği” *Selefilik*, haz. Mehmet Çelenk (Ankara: Nobel Yayınları, 2022), 160.

¹¹⁹ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 33; Muhammed b. Abdulvehhâb’ın düşüncesinde yenilik dışlamacı bir şekilde gerçekleşmiştir. Afganî ve Abduh’ta ise ıslahat düşüncesi o gün müslümanların düştüğü kriz ortamından kurtarmak fikrinde olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Hanifi Şahin, “İhya/İslah Hareketleri ve Selefilik İrtibatı”, 69.

¹²⁰ İşcan, *Selefilik*, 8.

¹²¹ Sönmez Kutlu, *Çağdaş İslami Akımlar ve Sorunları*, 74-75; Mehmet Kubat, *İslam Mezhepler Tarihi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2017), 268-269.

¹²² Muhyettin İğde, *Siyâsî İtikâdî Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, 2020), 32-35.

örgütlenme içerisine giren bir kısım selefi anlayıştaki dinî gruplar, 20.yüzyıla gelindiğinde cihadi bir kimliğe bürünerek Orta Doğu bölgesinde şiddetin artmasına, küresel ölçekte olumsuz bir imaj ve istikrarsızlığın artmasına sebep olmuştur.¹²³

Selefilik, modern çağda kendi dinamiklerinden koparak dışlayıcı, tutucu ve radikal bir hale gelmiştir. Çeşitli şiddet içeren yöntemlere başvurarak İslam'ı savunma ve anlatma taraftarı gruplar türemiştir. Selefilik, metodolojik bir ilke olmaktan uzaklaşıp radikal ve savaşıcı bir yapı görünümünde olan dinî bir akım hüviyetine dönüşmüştür. Selefi-Vehhâbî¹²⁴ çizgisinde ki bugün Müslümanlar birbirlerini tekfir ederken karşı tarafı kendi düşüncelerinin doğruluğuna inandırmak istemelerinden dolayı âyet ve hadislerde geçenleri kendi görüşlerine göre yorumlayıp kanıt olarak kullanmaktadırlar. Bu durum sebebiyle İslamî faaliyetlerin dağılıp paramparça olmasına ve Müslümanların kuvvetlerinin gitgide azalmasına sebep olmuştur. Böylece İslam düşmanları güçlenip, Müslümanların içeride ve dışarıda zayıf bir konumda kalmasına yol açmıştır. Bu düşüncedeki bireylerin hepsi hak yolda olduklarını düşünüyor ve karşısındaki Müslümanları kendi ideolojilerinden hareketle kurtarmaya çalıştıklarını iddia ediyorlardı. Böylelikle aşırı hevesle insanların kolaylıkla küfre girdiklerini ve küfür içinde yaşadıklarını söylüyorlardı. Yüce Allah bu yaklaşım tarzını Müslümanlara şu âyette yasaklamaktadır.¹²⁵ “Allah’a ve Resulüne itaat edin. Birbirinizle çekişmeyin; yoksa korkuya kapılırsınız ve kuvvetiniz elden gider. O halde zorluklara sabredin; çünkü Allah sabredenlerle beraberdir.”¹²⁶

Günümüzde, İslam'ı yaymak iddiasıyla ortaya çıkan fakat ideolojilerini empoze etmeye çalışan çok sayıda mezhep, gruplar ile çok sayıda dinî oluşumlar bulunmaktadır. Bunlar gibi dini-politik akımlar, ilk ortaya çıktığı şekliyle kalmaz, kendisine bağlı olduğu bireyler arasındaki etkileşimlerde, diğer dini oluşumlarla olan ilişkilerde sürekli etkileşim içindedirler. Belirli bir zamanda son derece dinamik bir yapıya sahip olan bir hareket bir müddet sonra sürekliliğini kaybederek ilk ortaya çıktığından farklı bir kimliğe dönüşür. Bunun sonucunda giderek dağılma noktasına gelir. Dinî akımlar İslam'ı ilk asıl kaynaklarını, özgün ve uygun bir biçimde, Kur'an'ı yaşamın ve düşüncenin merkez konumunda tutarak ve Hz. Peygamber'in teorik ve pratik liderliği doğrultusunda sunduğu sürece, İslam düşünce tarzına ve evrensel boyutta önemli katkılarda bulunur. Ancak insanlara şiddet, baskı yöntemiyle düşünce empoze etmeye çalışmaları, düşünce özgürlüğüne engel olmaları, liderleri, sözlerini ve yaptıklarını kutsal hale getirmeleri, kendilerinin üzerinde olduğu düşünce sistemlerini İslam'la özdeşleştirecek kadar ileri gitmeleri ya da İslam'ı anlamada ve uygulamada tek temsilci olduklarını savunmaları ve ruhban sınıfı meydana getirmeleri durumunda, insanlığa katkı sunacak, fikir ve düşünce çeşitliliğinin önünde engeller koyarlar. İslam'ı tebliği yaptıklarını iddia eden bazı dinî hareketler, bu sebeplerden dolayı değindiğimiz birinci özelliklerden daha çok ikinci özellikleri temsil etmektedirler.¹²⁷

¹²³ Yunus Akçalı, “Modern Selefik’in Gelişimi”, *Orta Doğu’da Devlet Altı Gruplar*, haz. Erkan Ertosun “vd” (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 254-255.

¹²⁴ Günümüzde Suudi Arabistan bölgesindeki selefi-vehhâbi kişiler ve gruplar için bk. Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 68; Mazhar Tunç, *Suûd Selefilîği-Hadis İlmî Bağlamında Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 265; Nâfi, *Arap Dünyasında Selefilik ve Selefi Hareketler*, 47-49.

¹²⁵ Ali Hoşafcı el-Hasenî, *Selefilik Adı Altındaki Görüşlere Selefice Cevaplar* (İstanbul: Yasin Yayınları, 2015), 23; Sönmez Kutlu, “Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik, Kültürel Temelleri”, *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu* haz. Sönmez Kutlu (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 19-22.

¹²⁶ el-Enfâl 8/46.

¹²⁷ Kutlu, *Çağdaş İslami Akımlar ve Sorunları*, 28.

Sonuç

Selefilik, dini anlama ve yorumlama konusunda birtakım İslamî gruplarca önemli bir yöntem, metot ve genel anlamda zihniyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Selefliğin kökleri bu düşünceyi savunanlar tarafından Hz. Peygamber'e kadar gittiği düşünülmektedir. Eseri ve rivayet temelli din anlayışı geliştirerek akli, bilimi, araştırmayı, sorgulamayı geri plana atan bu yöntem birçok handikapları da beraberinde getirmektedir. İnsanları tekfir ile meşgul olan zihin yapısı müslüman coğrafyada eleştirel düşüncenin önüne geçmiştir. İslam'ın ilkelerinin bu şekilde keyfi bir şekilde karizmatik liderin söylediklerinde yola çıkara veya dinî grup adı altında uygulanması birçok soruna yol açmıştır. Oysa imanın Allah ve insan arasında olduğunu, hiç kimsenin bir başkasının imanını sorgulamaya hakkı olmadığını bilmek gerekmektedir. Bir kısım selefi gruplarda görülen "Fırka-i Nâciye" anlayışıyla kendi mensubu oldukları grubu seçkin kabul etmek, diğer inananları dışlamaya sebep olmuştur. Selefi-Vehhâbi öğretilerde önemli yer edinen bid'at anlayışı İslam medeniyetinin gelişiminin önüne geçmekle beraber imkanlarını kısıtlamıştır. Dilde mecâz anlamı, edebiyatı, teşbih sanatını yok sayıp literal (düz okuma) yaklaşımı esas alan selefi zihniyet Kur'an ve sünnetten kültürün inşa edilmesinin önüne geçmiştir. Vehhâbilerin ve birtakım selefi grupların kendilerini Selef-i Sâlihîn çizgisinde oldukları iddialarının tartışılması gereken bir olgu olarak görmekteyiz. Selef-i Sâlihîn düşüncesi, İslam düşüncesinin pâk ve yaşanılabilir veçhesini yansıtmaktadır. Oysa selefiler İslam'ın ilk üç neslini kutsallaştırarak İslam'ın dinamik yönünü görmezden gelmişlerdir. İslam her türlü radikal, dogmatik, şiddeti, savaşı meşrulaştıran düşünceleri reddetmektedir. Buna karşın günümüzde İslam coğrafyasında ve diğer bölgelerde şiddeti, savaşı benimseyen İslamî da'vetçi gruplar bulunmaktadır. Cihâdi selefilik adı altında günümüzde şiddet yanlısı olarak İslam'ı savunma ve anlatma yöntemini benimseyen gruplar kendilerinin Selef-i Sâlihîn düşüncesinde olduklarını iddia etseler de günümüzde çeşitli İslami coğrafyalarda gözlemlenebilen olgu, olay, tutum, davranışlar ve makalemizdeki ilgili bölümlerde ifade etmeye çalıştığımız görüşlerden dolayı bu durumu yansıtmamaktadır. Şüphesiz bu gruplardan bir tanesi de konumuzla ilgili olan Vehhâbilik hareketidir. Selefi-Vehhâbi yazarlar kendi kaynaklarında İslamî düşüncelerde ortak fikirler sunmaya çalışsa da müslüman dünyasına gerekli katkıyı sunamamışlardır. Selefiler, din de tek delilin "nas" olduğu görüşünü savunurlar. Ehl-i Hadîs olarak da adlandırılan bu düşünce sistemi kendisini Ehl-i Rey ekolüne karşı konumlandırarak ortaya çıkmıştır. İslam düşünce tarihinde farklı düşünüş ve İslâmî yorum altında ortaya çıkan bu ekol günümüzde de etkisini farklı bölgelerde sürdürmektedir.

18. yüzyılın ortalarına doğru ortaya çıkan, daha sonraları müntesiplerince sistematik bir akım haline getirilen Muhammed b. Abdulvehhâb'ın dinî önderliğinde oluşan Vehhâbilik hareketi, Muhammed b. Abdulvehhâb'ın kişisel özellikleri, doğduğu, hayatını devam ettirdiği yerlerdeki savunduğu dinî düşünceler, ilmî şahsiyeti gibi etkenler Vehhâbiliğin fikrî alt yapısında ve itikâdi açıdan önemli yer teşkil etmiştir. Vehhâbilik, Selefilik düşüncesinin modern dönemlerde farklı bir yüzü olarak karşımıza çıkmış ve Muhammed b. Suûd ile Dir'iyye ittifakının yapılmasıyla Vehhâbi düşünceyi fiilî alana ve dinî-politik sahaya taşınan bir yapıya dönüştürmüş ve kısa sürede Arap Yarımadası'na yayılmakla kalmayıp Kuzey Afrika bölgesinden Hindistan ve Uzakdoğu'ya uzanan yansımaları görülmüş ve mensuplarının sayısını hızlı bir şekilde artırmıştır. Sonraki nesiller Vehhâbiliğin anlaşılmasına yönelik faaliyetlerine devam ederek adeta bir Vehhâbilik literatürü oluşturmuştur. Temelinde Hanbeli-Selefi alt yapısını bulduran Vehhâbilik, Ehl-i Sünnet ve Selef inancına uygun şeyler söylese de kabul edilmeyen ve tepki toplamalarına neden olan şeyin, sadece kendilerini İslam'ın savunucuları görmeleri, akla gereken önem vermemeleri, tekfirci zihniyeti ve şiddet, katı, asabiyetçi, aşırılıkçı, ölçüsüz davranmaları

ve köktenci yaklaşım tarzlarıdır. Bu durum kendilerini Ehl-i Sünnet çizgisine çıkarmış ve tekfir edecek kadar ileriye gitmelerine sebep olmuş ve İslam toplumunun birlik ve beraberliğini olumsuz etkilemiştir.

Kaynakça

- Akl, Nâsır b. Abdülkerim. *İslâmiyye lâ Vehhâbîyye*. Riyad: Vezarâtü'l Evkaf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1432/2011.
- Abdurrahman, İdris. *Mefhum-u selefiyye*. Nijerya: Munazzamatü's Sekâfeti'l İslamiyye, 1441/2020.
- Ammâra, Muhammed. *es-Selef ve's-selefiyye*. Kahire: Vezarâtü'l-Evkaf ve's-Şüûni'l İslamiyye, 1429/2008.
- Akdoğan, İsmail-Kalaycı, Rıdvan. "Suudi Arabistan'da İhyacı Hareketler Olarak Sahve ve Vehhabilik", *Türkiye Ortadoğu Çalışmalar Dergisi* 1/1 (Mayıs 2014), 158.
- Altun, Bekir. "Türkiye Selefiligi ve Vehhâbiligi" *Selefilik*, haz. Mehmet Çelenk.160. Ankara: Nobel Yayınları, 2022.
- Akçalı, Yunus. "Modern Selefik'in Gelişimi", *Orta Doğu'da Devlet Altı Gruplar*. haz. Erkan Ertosun "vd" .254-255. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- Büyükkara, M. Ali. *İhvan'dan Cuheymân'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Büyükkara, M. Ali. *Çağdaş İslâmi Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Büyükkara, M. Ali. *Arap Dünyasında Selefilik ve Selefî Hareketler*. İstanbul: Yarın Yayınları, 2015.
- Büyükkara, M. Ali. *Geçmişten Günümüze Kabe'nin İşgali*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Büyükkara, M. Ali. "11 Eylül'de Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihadî Selefiyye", *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/29 (Haziran 2004), 206.
- Büyükkara, M. Ali. "Vehhâbilik'ten İşid'e Günümüz Selefiligi", *Selefilik*. haz. Doğan Kaplan. 23. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Büyükkara, M. Ali. *Geçmişten Günümüze Kabe'nin İşgali*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Bozkurt, Mehmet. "Selefî Anlayıştan Ehl-i Sünnet Kelâmına Geçişte İmâm'ı A'zam Ebû Hanife". *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm'ı-A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Kartal-Hilmi Özden. 211. Eskişehir: Eskişehir Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Bozkurt, Mehmet., "Selefiligin Tarihsel Gelişimi ve Felsefi Alt Yapısı", *Tesam Akademi Dergisi* 3/1 (Ocak 2016), 11-12.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l'-firâk*. Beyrut: Dâru'l Âfâki'l Cedîde, 1397/1977.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa el-Begâ. 9 Cilt. Dimaşk: Dâru'l İbn Kesîr, 1414/1993.
- Brydges, Harford Jones. *Mûcez li't-Târîhi'l-Vehhâbî*. çev. Uveyzâ el-Cühenî. Riyad: Dâru'l Melik Abdülaziz, 1425/2004.
- Buti, Ramazan. *es-Selefiyye: Merhaletün zemeniyyetün mübâreke*. Dimeşk: Dâru'l Fikr, 1408/1988.

- Cevherî, Ebû Nasr, İsmail bin Hammâd. *es-Sihâh tacül lügâ ve sıhâh el-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafür Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 2.Basım, 1399/1979.
- Cüdeyî, Abdullah. *Akîdetü's-selefiyye*. Riyad: Dâru'l İmam Malik, 1416/1995.
- Çağatay, Neşet-Çubukçu, İbrahim. *Siyasi-İtikâdî İslâm Mezhepler Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1967.
- Dahlân, Zeynî. *ed-Dürerü's-seniyye fi'r-reddi 'ale'l-Vehhâbiyye*. Mısır: Mektebetü'l Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1369/1950.
- Dımaşkî, Ebü'l-İz. *Şerhü't tahaviyye fi'l akîdeti's-selefiyye*. thk Ahmed Şâkir. Riyad: Vezaratü's-Şuûni'l İslamiyye ve'l Evkaf ve'd-Da' ve ve'l İrşad, 1418/1997.
- Deniz, Yıldırım. *Orta Doğu'da Selefilik*. Ankara: Nobel Yayınları, 2021.
- Emin, Ahmed. *Züamâü'l-islâh fi'l-asri'l-hadis*. Kahire: Mektebet-ü Nâhzati'l Mısriyye, 1367/1948.
- Ecer, Ahmet Vehbi. *Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri*. Ankara: Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları, 2001. 64.
- Eserî, Abdullah b. Abdülhamid. *el-Veciz fi akîdeti's-selefi's-salihi e*. İstanbul: Guraba Yayınları, 1418/ 1997.
- Eş'ari, Ebu'l Hasan. *Makâlâtü'l İslâmiyyîn*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l Asriyye, 1411/1990.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *el-Kamusu'l-muhit*. thk. Enes eş- Şâmî, Câbîr Ahmed. Kahire: Dâru'l- Hadis, 1429/2008.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslam Mezhepleri Tarihi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed. *İlcâmü'l-avâm 'an İlmi'l-Kelâm*. Cidde: Dâru'l Minhâc, 1439/2017.
- Gusn, Süleyman. *el-Havâric: neşetühüm, firkahüm*. Riyad: Dâru Künüz-i İşbiliyye, 1430/2009.
- Gümüşoğlu, Hasan. *Fikhî Mezhepler Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Hasenî, Ali Hoşafçı. *Selefilik Adı Altındaki Görüşlere Selefiye Cevaplar*. İstanbul: Yasin Yayınları, 2015.
- Hilâlî. Selim. *Limaza ihtartü menhece's-selef*. Kahire: Dâru Ehl-i Hadis, 1420/1999.
- Herras, Muhammed. *Hareketü'l vehhabiyye*. Riyad: Darü's-Sünne, 1428/2007.
- İşcan, M. Zeki. *Selefilik İslami Köktencilik Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.
- İşcan, M. Zeki. “Selefilikğin Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Planı”. *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, ed. Ahmet Kavas. 92-93. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- İşcan, M. Zeki. “Selefilikğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi”. *e-makalât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 6/2 Güz 2013.
- İskenderoğlu, Muhammed. “Önsöz”, *Günümüz Selefilikği, Tasfiyeci, Siyasi ve Cihadi Eğilimler*, ed. Muammer İskenderoğlu. 11. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- İbn, Bâz, Abdül Aziz. *Muhammed b. Abdulvehhab-da'vetuhu ve siratühü*. Riyad: Daru'l Kâsım, 1418/1997.
- İbn, Abdulvehhâb, Muhammed. *Keşfü's-Şübühât*. Riyad: Vezaratü'l Şuûni'l İslâmiyye ve'l Evkâfi ve Da'veti ve'l İrşad, 1418/1997.
- İbn, Abdulvehhâb, Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. Mısır: Mektebet-ü'l Ulum-i ve'l Hikem, 1429/2008.

- İbn, Abdulvehhâb, Muhammed. *el-Usulü's-selâse ve edilletüha*. Riyad: Vezaratü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 1420/1999.
- İbn, Abdulvehhâb, Muhammed. *el-Vâcibâtü'l mütehattimatü'l ma'rifetü ala külli müslimin ve müsliimetin*. Riyad: Mektebü'l Himme, 1418/1997.
- İbn, Gannâm, Ebu Bekr. *Târîhu Necd*. Beyrut: Dâru's-Şuruk, 1415/1994.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmî Kelam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2018.
- İbn, Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l arap*. thk. Haşim Muhammed eş-Şâzelî. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1119/1707.
- İbn, Bişr, Osman. *Unvânu'l-mecd fi târihi Necd*. Riyad: Dâru'l Melik Abdülaziz, 1402/1982.
- İsfahânî, Râğıb. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*. thk. Nizar Mustafa el-Bâz. Mekke: Mektebetü'n-Nezzâr, ts.
- İbn, Hazm, Ebû Muhammed, *el-Fasl fi'l milel ve'l- ehvâ ve'n-nihal*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Selâmi'l-Âlemiyye, 1348/1929.
- İğde, Muhyettin. *Siyâsî İtikâdî Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Kubat, Mehmet. *İslam Mezhepler Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2017.
- Kutlu, Sönmez. *Çağdaş İslami Akımlar ve Sorunları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Kûsî, Müfrîh b. Süleyman. *el-Menhecu's-selefi-tarifuhu tarihihu mecalâtuhu kavaiduhu hasâisuhu*. Riyad: Dâru'l-Fazile, 1423/2002.
- Kerim, Abdüsselâm. *Usul-i da'veti's-selefiyye*. Kahire: Darü'l Minhâc, 1433/2012.
- Kanevcî, Muhammed. *Katfu's-semeri fi beyâni akîdeti ehl-i eser*. Riyad: Vezaratü's-Şuuni'l İslamiyye ve'l Evkafî ve Da'veti ve'l İrşâdî, 1421/2000.
- Kattan, Ahmet-Tahir, Muhammed. *İmamü't-tevhid Muhammed b. Abdulvehhâb*. İskenderiyye: Darü'l İmân, y.y.
- Kubat, Mehmet. "Selefiyye ile Neo- Selefililiğin Kesişen ve Ayrışan Yönleri", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler* 6/2 Haziran 2017, 1-19.
- Koca, Ferhat. *İslam Düşüncesinde Selefilik Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 12.
- Kutlu, Sönmez. "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik, Kültürel Temelleri", *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu* haz. Sönmez Kutlu. 19-22. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- Kutlu, Sönmez. Vehhâbilik, *İslam Mezhepler Tarihi*. haz. Hasan Onat-Sönmez Kutlu Ankara: Grafiker Yayınları, 2018,
- Çelenk, Mehmet. "18. Asırda Tasavvuf ve Vehhâbilik", *Uludağ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 414-429.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2021.
- Koca, Ferhat. *İslam Düşüncesinde Selefilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Kutlu, Sönmez. *Selefililiğin Arka Planı. İslam düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Keskinoglu, Osman. *İslâm Dünyası Dün ve Bugün*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1964.

- Korkmaz, Sıddık. “Selefilige Karşı Reddiyeler”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, ed. Ahmet Kavas. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Müslim, b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 4 Cilt. Kahire: Matbaatü'l Bâbî el-Halebî, 1374/1955.
- Nâfi, Mûsâ "vd". (ed.). *Arap Dünyasında Selefilik ve Selefi Hareketler*. İstanbul: Yarın Yayınları, 2016.
- Nâfi, Mûsâ. *ez-Zâhiretu's-selefiyye*. Doha: Dâru'l Arabiyye, 1435/2014.
- Osman, Muhammed Fethî. *es-Selefiyye fi'l-müctemeâti'l-muâsıra*. Kuveyt: Dâru'l Kalem, 1401/1981.
- Onat, Hasan. *İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği* (İstanbul: Endülüs Yayınevi, 2020), 23-25
- Ömer, Abdullah. *Fehmü's-selefi's-sâlihi li'n-nususi's-şer'iyyeti ve'r-raddi ale's-şübühâti*. Riyad: Mektebetü'l Melik, 1437/2015.
- Özafşar, M. Emin. “Günümüz Zâhirî-Selefi Çevrelerin Hadis Algısı ve Literalizm Sorunu”, *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*, haz. Sönmez Kutlu. 218. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- Öz, Mustafa, *Ana Hatlarıyla İslam Mezhepler Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017, 257.
- Raymond, Jean. *Vehhabilerin Ortaya Çıkışı*, trc. Ramazan Adıbelli. Adana: Karahan Yayınları, 2010.
- Rızâ, M. Reşid. *el-Vehhâbiyyûn ve'l-hicâz*. Kahire: Matbaatü'l Menâr, 1344/1925.
- Sabri, Eyüp. *Vehhâbilik Tarihi*, haz. Rabia Şişman. İstanbul: ÖnsözYayınları, 2016.
- Semrî, Sa'di bin Hamûd. *Da'vetü's-selefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1441/2020.
- Selîm, Amr Abdulmun'im. *Şerh-u usûli'd-davet'us-selefiyye-allâme muhaddis-şeyh Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî*. Mısır: Dâru'z Ziyâ, 1423/2002.
- Silî, Seyyid. *el-Akîdetü's-selefiyye beyne'l imam İbn Hanbel ve'l-imam ibn Teymiyye*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1993.
- Sâbunî, İsmail b. Aburrahman. *Akîdetü's-selef ve ashâbu'l-hadis. thk. Nasır Abdurrahman b. Muhammed el-Cud'î*. Riyad: Dâru'l-'A'sime, 1419/1998.
- Sönmez, Vecihi., “Selef düşüncesinin Tarihi Arka Planı ve Selefilik”, *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 9/10 (2010), 172.
- Şehristânî, Tâcüddin. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Dâru'l Kütüb ve İlmiyye, 1413/1992.
- Şeker, M. Fatih. *Osmanlılar ve Vehhabilik*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.
- Şahin, Hüseyin. “Dini-Politik Bir Hareket Olarak Teşekkül Sürecinden Günümüze Vehhabilik”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022), 622
- Şahin, Hanifi. “İhya/İslah Hareketleri ve Selefilik İrtibatı”, *Selefilik*, haz. Doğan Kaplan. 23. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Turkî, Ebu Umeyr. *Tevhid imamı Muhammed bin Abdulvehhâb*. İstanbul: Kitap ve Sünnet Yayınları, 2013.
- Timür, İhsan. “Ehl-i Sünnet'e İnhisarçı Yaklaşım: Çağdaş Selefi Çevrelerde Matürîdilik Karşıtlığı”, *Ehl-i Sünnet*, haz. Mustafa Aykaç. 424. İstanbul: Ensar Yayınları, 2020.
- Türkel, Rıfat. “Vehhâbilik”, *İslam Mezhepler Tarihi*, haz. Mehmet Saffet Sarıkaya. 290. Sakarya: Nobel Akademik Yayınları, 2020.

- Türkel, Rıfat. “Suûdî Arabistan Dışında Vehhâbilik Etkisi”, *Selefilik*, haz. Doğan Kaplan.134. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Türkel, Rıfat. “Etkileri Açısından Vehhâbilik”, *International Journal of Social Science*, 8/6 (Ekim 2013), 704-713.
- Türkel, Rıfat. “Osmanlı Vehhâbilik Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/29 (2017), 216.
- Torun, Dilek. “Selefilik, Vehhâbilik, Tasavvuf”, *Tematik Tasavvuf Toplantıları* haz. Ahmed Cahid Haksever. 20-22. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2019.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Useymın, Muhammed b. Salih. *el-Kavlü'l müfid*.(Riyad: Dâru İbn Cevzi, 1424), 12-15.
- Ülkü, Hayatî. *Mezhepler Tarihi*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2015.
- Yurdaydın, Hüseyin Gazi. *İslâm Tarihi Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1971.
- Zehra, Muhammed b. Mustafa, *İslam'da İtikâdi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya. Ankara: İmaj Yayınları, 2004.
- Watt, Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. trc. Ethem Ruhi Fığlalı. İstanbul: Sarkaç Yayınları, 2010.



**ORDU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ /
THE JOURNAL OF ORDU UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY**

Sayı: 1

EYLÜL - 2023

Antik Mısırda IV. Amenhotep (Akhenaton) Döneminde Sosyokültürel Dini Yapı
*Sociocultural Religious Structure in Ancient Egypt During The Reign of Amenhotep IV
(Akhenaton)*

Enes CEBECİ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Master Student, Ordu University, Faculty of Theology, Department of History of Religions

Ordu / Türkiye - **ROR ID:** 04r0hn449

enes123cebeci@gmail.com

ORCID ID: 0009-0009-8795-3675

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Temmuz / 16 July 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 26 Eylül / 26 September 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Eylül / 30 September 2023

Atf / Citation: Cebeci, Enes. "Antik Mısırda IV. Amenhotep (Akhenaton) Döneminde Sosyokültürel Dini Yapı" *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (Eylül / 2023), 137-149.

İntihal/Plagiarism: Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. **Enes CEBECİ**

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: oduifd@odu.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Antik Mısırda IV. Amenhotep (Akhenaton) Döneminde Sosyokültürel Dini Yapı

Öz

Antik Mısır dünya tarihi için tıp, astronomi ve din gibi birçok alanda önemli yer edinmiş ve sonraki uygarlıklar için araştırma konusu olmuştur. Bu uygarlığın dini en dikkat çeken unsurlarından birisi olmuştur. Dini, hayatlarının merkezlerine alarak yaşantılarını şekillendirmişlerdir. Bu da dinin, Antik Mısır'ın siyasetinin, kültürünün ve ekonomisinin şekillenmesini sağlayan en önemli unsurlardan birisi olmasını sağlamıştır. Zamanla her bir yönetim merkezi, gücünü ifade etmek için kendi tanrısını ön plana çıkarmaya ve evrenin yaratılışının merkezine tanrısını yerleştirmeye çalışmış, Antik Mısır için birçok yaratılış mitinin ve farklı etkilere sahip tanrıların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu tanrılardan birisi de Amon'dur. Zaman içerisinde güçlenmiş, evrenin merkezine yerleştirilmiş ve saygı duyulan diğer tanrılar ile birleşmiştir. Bu da Tanrı Amon'un Antik Mısır için hayatın merkezinde yer almasını sağlamıştır. Fakat bir tanrının ve ondan güç alan rahipler sınıfının bu kadar güçlenmesi ve Tanrı'nın yeryüzündeki soyunu sürdüren krallara engel olmaya başlaması, bir devrimin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu devrimin en zirve noktası, Kral IV. Amenhotep (Akhenaton) Dönemi'dir. Mısır'ın politeist tanrı anlayışına karşı büyük bir devrim yapmış, şehrini değiştirerek eski tanrıları orada bırakmış, kendisine yeni bir şehir kurmuştur. Bu yeni şehirde tek tanrı olarak gördüğü Aton Tanrısına ibadet etmiş, politeistliğe karşı savaş açmıştır. Antik Mısır'da bu devrimin nedeni ve gerçekten monoteist bir devrim mi olduğu tartışmalı bir konu olarak günümüze kadar gelmiştir. Araştırmamızda bu konu irdelenmeye çalışılmıştır. Çalışmamız "Antik Mısırda Din Algısı", "IV. Amenhotep Öncesi Dönemde Dinî Yapı ve Sosyokültürel Boyutları", "Akhenaton Döneminde Dinî Yapı ve Sosyokültürel Boyutları", "Tek tanrılı Reformun Perde Arkası" ve "Akhenaton'un Reformu'nun Monoteistik İmkânı Üzerine" başlıkları altında şekillenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Mısır Dini Tarihi, Antik Mısır, IV. Amenhotep, Amon.

Sociocultural Religious Structure in Ancient Egypt During The Reign of Amenhotep IV (Akhenaton)

Abstract

Ancient Egypt had an important place in world history in many fields such as medicine, astronomy and religion and became a subject of research for later civilizations. One of the most striking elements of this civilization was the religion. Ancient Egyptians shaped their lives by placing the religion at the center of their lives. This made the religion one of the most important elements that shaped the politics, culture and economy of Ancient Egypt. Over time, each administrative center tried to highlight its own god to express its power and to place its god at the center of the creation of the universe, leading to the emergence of many creation myths and gods with different levels of power for Ancient Egypt. One of these gods is Amon. Over time, Amon's significance became stronger and he was placed at the center of the universe, merged with other revered gods. This made the God Amon the center of everything in Ancient Egypt. However, when a god and the priestly class that was empowered by him became so powerful and began to interfere with the kings who continued God's lineage on earth, a revolution occurred. The peak of this revolution was the reign of King Amenhotep IV (Akhenaton). He made a great revolution against Egypt's polytheistic understanding of god, changed his city, left the old gods there and built a new city for himself. In this new city, he worshipped the God Aton, whom he saw as the only god, and declared war against polytheism. The reason for this revolution in ancient Egypt and whether it was really a monotheistic revolution has remained a controversial issue until today. In our research, we tried to examine this issue. Our research is shaped under the titles of "Perception of Religion in Ancient Egypt", "Religious Structure and Sociocultural Dimensions in the Period Before Amenhotep IV", "Religious Structure and Sociocultural Dimensions in the Akhenaton's Period", "Behind the Scenes of the Monotheistic Reform" and "On the Monotheistic Possibility of Akhenaton's Reform".

Keywords: History of Religions, Religious History of Egypt, Ancient Egypt, Amenhotep IV, Amon.

Giriş

Antik Mısır tarihi içerisinde dikkat çeken ve birçok tartışmalara neden olan dönemlerden birisi XVIII. Hanedanlık firavunlarından olan IV. Amenhotep dönemidir. Dönemin de ortaya çıkan tartışmaların merkezinde genellikle dinî nedenler olmuştur. IV. Amenhotep kendi dinî rejimine devrim yaparak yeni bir dinî anlayış kurmaya çalışmıştır. Devrimi özellikle kendi ve ondan önceki hükümdarların zamanında güçlenmiş ve Antik Mısır'ın dinden kültüre kültürden ekonomiye kadar her noktada gücünün varlığını hissettirmiş olan Amon Tanrısına ve onun rahiplerine karşı yapmıştır. Bu süreçte dikkat çeken birçok faaliyet gerçekleştirmiş ve bunların sonucunda hem o zamanda hem de Antik Mısır tarihinde önemli bir yer edinmiştir. Büyük bir dinî devrim yaşanmış, fakat bu devrimin dinî nedenleri olduğu gibi hem siyasî hem kültürel hem de ekonomik nedenleri de olmuştur. Çünkü Antik Mısır da din ve toplumun her parçası bir bütün içerisindeydi. Bu da ortaya çıkan bir sonucun farklı farklı nedenlerinin olabilmesi anlamına gelmektedir. Bu sebeple IV. Amenhotep tarafından yapılan bu dinî devrimin hem siyasî hem de ekonomik nedenleri olmuştur. Çalışmanın ilk bölümünde Antik Mısırın dinî yapısı ile dinî düşüncesinin, Antik Mısır için ne anlam ifade ettiği ele alınmıştır. Bundan sonraki bölümde özellikle Amon Tanrısı ve onun rahiplerinin yükselişini, toplumun ve devletin her kademesine nasıl nüfus ettikleri ve devamında özellikle Amenhotep'in iktidarının hemen öncesinde Amon'un gücünün yavaş yavaş sarsılmaya başlaması ve bu sırada Aton Tanrısının ön plana çıkmaya başlamasından bahsedilmiştir. Buradan sonraki bölümde IV. Amenhotep'in hükümlerini ile geçen 17 yıllık süreç, yeni şehrinin yerinden dolayı Amarna dönemi olarak adlandırılan dönemdeki reform hareketleri ve yeni dinî yapının siyasî ve kültürel yapıda nasıl değişimler ortaya çıkardığı, bir sonraki bölümde bu devrimin arka planı ve IV. Amenhotep devriminin monoteist bir devrim olup olmadığı tartışılmıştır.

1. Antik Mısır'da Din Algısı

Antik Mısır'da yaşayan insanların din algısı geniş bir anlam ifade etmiş ve din ile yaşantı ayrılması zor bir bütünlük oluşturmuştur. Ayrıca Antik Mısır halkı, din kelimesi gibi ayrı bir kelime kullanmamaları dinin ve yaşamın birbirine nasıl nüfus ettiklerini ve ayrışmadıklarını göstermektedir. Antik Mısır'da din, toplumun her bir unsuruna sirayet etmiş şekilde bulunmaktadır.¹ Bu sebeple dinden ayrı bir kültürün veya dinden etkilenmeyen bir ekonominin varlığından bahsedilebilir. Bu kadar iç içe geçmiş bir yapıyı incelerken öncelikle bu yapının temellerini ele almak hem Antik Mısır'ın dinî yapısının daha iyi anlaşılmasını hem de ilerleyen süreçteki olayların daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir.

Bu sebeple öncelikle en temele inerek Antik Mısır'ın yaratılış mitlerine değinmemiz gerekir. Antik Mısır halkı, ülkenin dinî ve siyasî koşullarına göre bu mitler üzerinde düzenlemeler ve birtakım eklemeler yaparak mevcut duruma göre bir değişime uğratmışlardır. Karşımıza bundan dolayı birçok farklı kozmogoni ve teogoni mitlerinin olduğu bir çeşitlilik ve bu çeşitliliğin sonucu olarak birçok tanrı ile geniş bir tanrı panteonu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca dönemin durumuna göre farklı tanrılar güçlerini birleştirerek yeni birleşimler ortaya çıkartmış ve bunun sonucu olarak bazı tanrılar belli zamanlarda ön plana gelmişlerdir.² Bazı şehirlerin belli dönemlerde başkent olarak hizmet etmesi ve o hizmet ettiği dönemde kendi ön plana çıkardığı

¹ Mukadder Sipahioğlu, *Antik Mısır'da rahip sınıfı* (Sosyal Bilimler Enstitüsü, MasterThesis, 2020), 14-16.

² Sevim Çolak Akgün, *Eski Mısır Firavunu IV. Amenofis (Akhenaton) döneminde (1353-1336) siyasî, dini ve kültürel faaliyetler* ts., 55.

tanrısını evrenin yaratılışının merkeze koyarak kendi gücünü göstermesi bunun örneği olarak değerlendirilebilmektedir.

En bilinen kozmogoniler içerisinde Heliopolis, Hermopolis ve Menfis mitleri yer alır.³ Özellikle bu mitler her ne kadar farklılaşmaya veya farklı tanrıları da ön plana almaya çalışsa da temellerinde ortaya konulan şeyler benzerlik taşımaktadır. Bunlar; evrenin boşlukta ortaya çıkan bir tepe ile var olması ve yaratılışın güneş tanrılarına dayandırılması gibi ortak noktalardır.⁴ Özellikle yaratılışın güneş tanrıları üzerine odaklanması da aslında Antik Mısır halkının dinî yapısı için büyük bir benzerlik ve ilerleyen süreç için de önemli bir noktayı oluşturmaktadır. Çünkü Heliopolis kozmogonisine göre evreni yaratan Tanrı Atum ve Heliopolis'in en önemli tanrılarından birisi olan Ra⁵ bir güneş tanrısıdır.⁶ Yine aynı zamanda krallığın en güçlü tanrılarından birisi olan Amon ve ona kısa süre de olsa büyük bir devrim yapmış olan Aton'da güneş sembelleri ile sembolize edilen tanrılardandır.⁷ Fakat yine de bu benzerlikler başkentlerin veya güç dengelerinin değişmesi ile Antik Mısır'a bakıldığında ortaya çıkan dinî düşünce çeşitlenmiş ve temelde bir birlik olmamıştır. Antik Mısır dininin tarihi bir süreç içerisinde siyasi ve kültürel unsurlardan etkilenmiş ve belli değişimlerle varlığını sürdürmüş bir dinî yapısı olmuştur.⁸

Antik Mısır'ın en büyük iki hayat gücü olarak ele alınan unsurları Güneş ve Nil nehridir.⁹ Güneş kültüne ile Nil nehrine verilen önem Antik Mısır toplumunun yaşantısının din üzerindeki etkisini de göstermektedir. Güneş, Eski Çağ uygarlıkları için önemli bir değere sahiptir. Çünkü özellikle tarımla ilgilenen topluluklar için güneş bereketin sembolü olarak ele alınmıştır.¹⁰ Dolayısıyla Antik Mısır halkı için önemli bir noktayı oluşturan tarımsal faaliyetler nedeniyle güneş ile ilişkilendirilen birçok tanrı olmuştur. Yine bunun bir benzeri ise yaratılış mitlerinin oluşum sürecinde de görülmektedir. Örneğin, buna göre evren, boşlukta ortaya çıkan bir tepe ile yaratıldığı belirtilmiştir. Buradaki etkileşim Nil nehrinin bazı dönemlerde suyu çekilerek ortaya bazı tepeliklerin çıkmasıdır. Bu da yaratılış mitlerinin oluşurken coğrafi şartlardan etkilendiğini göstermektedir. Kısaca en basit bir doğa olayı veya tarımsal faaliyet ile en karmaşık bir tanrı anlayışı arasında oldukça güçlü bir etkileşim vardır. Bu etkileşim açısından güneş kültüne verilen önemin Antik Mısır tarihi içerisinde büyük etkileri olduğu söylenebilmektedir. Çünkü Güneşle ilişkili tanrıların çokluğu ve onlar için önemli bir yer edinmesinin yanında krallığın en güçlü güneş tanrısının etkisini azaltmak için de başka bir güneş tanrısını ön plana almaya çalışılması bu durumu desteklemektedir.

Antik Mısır mitlerinin çeşitlenmesinin ve belli tanrıların belli zamanlarda ön plana çıkmasının yanında bazı birleşimlerin ortaya çıkmasının birkaç nedeni olmuştur. En önemli nedenlerden birisi, rahipler sınıfıdır. Antik Mısır'da Kral Tanrı'nın temsilcisi ve Tanrı'nın temsilcisinin en önemli görevlerinden birisi Maad'ın yani evrendeki düzenin sürdürülmesini sağlamaktır.¹¹ Kral dinin ona kattığını unvanları ve kabartmalardaki çeşitli sembollerle dinin sembol boyutunu temsil ederken, dinin pratik boyutu olan ritüelleri hem devletin sınırlarının

³ George Hart - Mehmet Sait Türk, *Mısır mitleri* (Kızılay, Ankara: Phoenix, 2012), 13.

⁴ Akgün, *Eski Mısır Firavunu IV. Amenofis (Akhenaton) döneminde (1353-1336) siyasi, dini ve kültürel faaliyetler*, 56.

⁵ Mürüvvet Kurhan, "İmparatorluk Tanrısı Amon", *BELLETTEN* 59/226 (20 Aralık 1995), 506.

⁶ Erhan Altunay, *Paganizm-2* (İstanbul: Hermes, 2015), 229.

⁷ Kurhan, "İmparatorluk Tanrısı Amon", 506; Cemal Yılmaz, *Amarna mektupları ışığında Akdeniz Dünyası'nın siyasi ve sosyal görünümü* (Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doctoral Thesis, 2019), 96.

⁸ Sipahioğlu, *Antik Mısır'da rahip sınıfı*, 13.

⁹ M. L. Wilson - R. David, "Cult of the Sun: Myth and Magic in Ancient Egypt", *The South African Archaeological Bulletin* 37/135 (Haziran 1982), 47.

¹⁰ Ebru Uncu, "Mezopotamya, Anadolu ve Mısır Medeniyetlerinde Güneş Kültü", *History Studies International Journal of History* 5/1 (ts.), 349.

¹¹ Stuart Kallen, *Pharaohs of Egypt* (ReferencePoint Press, 2012), 8.

genişlemesi hem de farklı sebeplerle kralların iş yükünün artmasından dolayı bu ritüelleri icra etmeye kralın seçtiği belli başlı kişiler görevlendirilmeye başlanmıştır. Bu da rahipler sınıfının doğmasının en temel nedenini oluşturmuştur.¹² İlk ortaya çıkan rahipler sınıfı özellikle halktan farklılaşmamış, onların giydiği kıyafetleri giymiş ve aynı zamanda kuyumculuk veya kâtiplik gibi işlerle uğraşmışlardır. Bu da kısmi zamanlı bir rahiplik sınıfı ortaya çıkarmışlardır. Örneğin, bilinen en meşhur örneklerden birisi Kral Djoser'in veziri ve başrahibi olan İmhotep'tir.¹³ İmhotep baş mimarlık, yazarlık, hekimlik yapmış ve aynı zamanda astronomi ile ilgilenmiştir.¹⁴ Yani rahipler bu dönemde hem halktan birisi olmuş hem de kısmi zamanlı din adamları olmuşlardır. Antik Mısır'a dinî açıdan en büyük etkileri ise belli doktrinleri destekleyerek o düşüncelerin ön plana gelmesini sağlamak olmuştur. Mesela ön planda olan Tanrı'nın Ra olduğu zamanda, kralları Ra'nın soyundan geldiği doktrini ile destekleyerek kralları güçlendirmişler ve krallar ise bunun karşılığı olarak tapınakların yapımında ve ekonomik anlamda yardımcı olmuştur. Dolayısıyla bu da rahipler sınıfının güçlenmesini sağlamıştır.¹⁵ İlerleyen süreçte elde etmeye başladıkları bu güç ile (özellikle yeni krallık döneminde) beraber rahiplik sınıfı tam zamanlı bir çalışma sistemine dönüşmüş. Halk ve rahipler arasında bir ayırım oluşmuş ve rahipler kendilerine has kıyafetler giyerek bunu göstermişlerdir.¹⁶

Özetle buraya kadar Antik Mısır'ın mitlerine ve bunların ortaya çıkmasını sağlayan durumlardan bahsedilmiştir. Daha sonra temellerinde belli benzerlikler taşısa da gelişen süreçte nasıl farklılaştıklarını ve bunların farklılaşmasını sağlayan rahipler sınıfına değinerek Antik Mısır'ın dinî yapısını genel olarak ele alınmaya çalışılmıştır. Buradan sonra ise özellikle IV. Amenhotep öncesi yeni krallık dönemi içerisindeki bu dinsel etkileşimin ne boyutta olduğunu ve bunun krallık için nasıl etkileri olduğu ele alınmıştır. Bunun içinde de özellikle Yeni Krallık döneminde Mısır'da Amon Tanrısı ön planda olduğu için Amon'un yükselişine ve belli bir süre içerisindeki düşüşüne bakılmıştır. Diğer bir ifadeyle buradaki asıl mesele, "Amon'un Antik Mısır üzerindeki etkisi" ekseninde irdelenmiştir.

2. IV. Amenhotep Öncesi Dönemde Dinî Yapı ve Sosyokültürel Boyutları

Antik Mısır'ın tanrı panteonu oldukça çoğulcu bir özelliğe sahiptir. Bu tanrılar içerisinde büyük bir kısmı yerel olarak kalırken çok azı bütün bir krallık için öneme sahip olmuştur. Bu azınlık içerisindeki tanrılardan birisi Amon Tanrısıdır ve Mısır krallığı içerisindeki en önemli tanrılardan birisi olmuştur. Bu önem onu zamanla siyasî ve ekonomik açıdan son derece güçlenmesini ve aynı zamanda onun imparatorluk içerisinde geldiği nokta itibari ile son imparatorluk tanrısı olarak anılmasını sağlamıştır.¹⁷ Fakat bu belli bir zamanda uygun koşulların sağlanması ile olmuştur. Çünkü ilk zamanlar Antik Mısır'da özellikle Menfis ve Heliopolis Tanrılarına nazaran ön planda olmamışlardır. Bu dönemde genellikle hayvanlarda verimlilik tanrısı olarak bilinen bir öneme sahiptir.¹⁸

İlk kez önem kazanması ise Antik Mısır'ın siyasî bir karmaşıklık içerisinde bulunmasıyla olmuştur. Antik Mısır tarihi genel olarak bazı tarihi dönemlere ayrılarak incelenmektedir.¹⁹ Ülke

¹² Serge Sauneron, *The priests of ancient Egypt* (New York, Grove Press, 1960), 34.

¹³ Sipahioğlu, *Antik Mısır'da rahip sınıfı*, 50,51,52.

¹⁴ A. Renner, Alberta, *Mısır Mitolojisi*, çev. Ercoşkun, Hüseyin (İstanbul, ts.), 86.

¹⁵ Sipahioğlu, *Antik Mısır'da rahip sınıfı*, 56.

¹⁶ Sipahioğlu, *Antik Mısır'da rahip sınıfı*, 60.

¹⁷ Kurhan, "İmparatorluk Tanrısı Amon", 499.

¹⁸ Altunay, *Paganizm-2*, 263.

¹⁹ "Erken Hanedanlık Dönemi (MÖ. 2900-2545), Eski Krallık (MÖ. 2543-2120), Birinci Ara Dönem (MÖ. 2118-1980), Orta Krallık (MÖ. 1980-1760), İkinci Ara Dönem (MÖ. 1759-1539), Yeni Krallık (MÖ. 1539-1077), Üçüncü Ara Dönem (MÖ. 1076-723) ve Geç Dönem (MÖ. 723-332)"

genelindeki sorunların olduğu zamanlar ara dönemler olarak ele alınmıştır. Erken hanedanlık döneminden sonra birinci ara dönem denilen bir zamana girilmiş bu zaman diliminde bazı karışıklıklar ve siyasî bunalımlar sebebiyle merkezi idare ve ülkenin bütünlüğü bozularak, aşağı ve yukarı mısır olarak ayrılmıştır. Daha sonra bozulan düzen I. Mentuhotep isimli Tebli bir kral tarafından tekrardan kurulmuş böylece Aşağı ve Yukarı Mısır yeniden birleştirilmiştir. (Mısırı ilk kez birleştiren kral Menes gibi²⁰) Böylece birinci ara dönem biterek Orta Krallık denilen dönem başlamış, fakat bu dönemde artık Antik Mısır Teb merkezli bir yönetim olarak devam etmiştir. Burada önemli olan nokta ise Teb'in Tanrısı olan Amon'dur. Tanrı Amon başarının nedeni olarak görülmüş ve ülke genelinde bilinmesini aynı zamanda saygınlığının da artmasını sağlamıştır.²¹ Dinî açıdan ise Mısır'ın diğer tanrıların güçleri de Tanrı Amon'a eklenmesini sağlamıştır. Daha önceki dönemlerde Heliopolis kültüründe ön planda olan Tanrı "Ra"²² Orta Krallık döneminde Tanrı Amon ile birleşmiş ve "Tanrıların Kralı Amon-Ra" olarak anılmaya başlanmıştır.²³

Bu ilk büyük başarı Tanrı Amon için önemli bir kazanç olsa da onu tam olarak zirveye taşıyan olay, Antik Mısır'ın Hiksoslar tarafından işgal edilmesidir. Orta krallığın sonunu getiren ve ikinci ara dönemi başlatan bu istila bazı başkaldırlara neden olmuş, özellikle Teb şehrinin komutanları olan Kamose ve Ahmose liderliğinde yapılan kurtuluş mücadeleleri sonunda başarılı olunmuş ve düşmanı istila ettikleri yerlerden çıkarılmıştır.²⁴ Bu başarı sonucunda krallık içerisinde bozulan düzen tekrardan kurulmuş ve bu defa da kurtuluşun Teb merkezli olması Tanrı Amon için kazançlı olmuş ve yine zaferin büyük bir övgüsünü alarak onun diğer diğer tanrılara göre önemli bir konum edinmesini sağladığı söylenebilmektedir.

Tekrardan kurulan düzen, Yeni Krallık denilen bir dönemi başlatmıştır. Bu dönem Mısır tarihi için hem büyük savaşların ve galibiyetlerin olduğu hem de IV. Amenhotep zamanındaki gibi büyük dinî çatışmaların yaşandığı karmaşık bir dönem olmuştur. Bu dönemin ilk kralları savaş yanlısı kişilikleri ve başarılı yönetimleri sayesinde ülkenin gücünün artmasını ve sınırlarının hızlıca büyümesini sağlamış ve bu başarıların da yine Tanrı Amon ve onun rahiplerinin sayesinde olduğunu düşündükleri için Antik Mısır dinî açıdan oldukça koyu bir teokratik yönetim altına girmeye başlamıştır. Bu da Amon'un hem ekonomik hem de siyasî açıdan güçlenmesini ve özellikle rahipler sınıfının zamanla devlet içerisinde bir devlet olacak güçlenmesini sağladığı ifade edilebilir. Diğer bir ifadeyle Antik Mısır'ın bütün güçlerini artık tam anlamıyla kullanabilecek bir tanrı ve rahip sınıfı ortaya çıkmıştır.²⁵

Özellikle 18. Hanedanlık zamanında Amon rahipleri bu güçleri tam olarak kullanmış hatta krallarının tahta geçmesi Amon'un lütfuyla ve dolayısıyla rahiplerin onayı ile olabilecek bir duruma gelmiştir.²⁶ Ayrıca Amon siyasî, kültürel vb. alanlardaki bütün sorunların çözüm getiricisi olarak ele alınmış, sorun ne ise Amon'un heykeline sunulmuş ve rahipler tarafından sesli veya beden diliyle cevaplandırılarak çözülmeye çalışılmıştır.²⁷

Amon'un ciddi anlamda güçlenmesi özellikle krallar için de tehlikeli bir boyut almaya başlaması zamanla bir tepkinin ortaya koyulmasına neden olmuştur. Bu tepkilerinin ilk somut yansımaları özellikle II. Amenhotep döneminde ortaya çıkmaya başlamıştır. II. Amenhotep'in ilk dönemlerinde Amon'un gücü devam etmiş, bütün Mısırın en üst tanrısı olarak ilan edilmiş ve

²⁰ Sophie Desplancques, *Antik Mısır*, çev. İsmail Yerguz (Ankara: Dost, 2019), 39.

²¹ Altunay, *Paganizm-2*, 196,197.

²² Sipahioğlu, *Antik Mısır'da rahip sınıfı*, 55.

²³ Desplancques, *Antik Mısır*, 74; Sipahioğlu, *Antik Mısır'da rahip sınıfı*, 59.

²⁴ Erik Hornung, *Ana Hatlarıyla Mısır Tarihi*, çev. Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004), 80.

²⁵ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi / cilt 1*, çev. Ali Berktaş (Kabalcı Yayınları, 2003), 131.

²⁶ Afet İnan, *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987), 175.

²⁷ Kurhan, "İmparatorluk Tanrısı Amon", 512.

dolayısıyla Ra da olmak üzere bütün tanrıların Amon'un sıfatları olduğunu savunmuşlardır. Burada Amon sadece Mısırlıların değil bütün bir insanlığın tanrısı olarak ele alınmıştır.²⁸ Fakat bu kadar gücün tek bir tanrıda ve dolayısıyla onun rahiplerinin elinde bulunması sorun olmaya başlayacağı anlaşıldığında Amon'un gücünün dengelenmesi için bazı somut şeyler ortaya konulmuştur. Örneğin, Menfis doğumlu olan II. Amenhotep "Hierapolisin Yaratıcı Tanrısı" unvanını almış kendi başkenti olan Teb Şehri'nin yanı sıra Hireopolis ile Menfis şehirlerine de ilgi göstermiş ve buralara da birtakım yatırımlar yapmış, aynı zamanda Ra Tanrısına da saygı duymuştur.²⁹ Buradan sonra Amon Tanrısı ve krallık arasında bir dengelenme süreci başlamıştır.

Aynı şekilde IV. Tutmosiz ise kral olduğunda kendisinin Ra tarafından seçildiğini ilan etmiş ve Amon rahipleri ile arasına mesafe koymuştur.³⁰

IV. Amenhotep'in babası olan III. Amenhotep ilk başlarda Amon'u hoşnut etmek için caba sarf etmiş, Luksor tapınağını Tanrı Amon için yaptırmıştır. Aynı zamanda Opet (harem) festivallerini de Tanrı Amon için düzenlemiştir. Fakat daha sonra o da Amon Tanrısının gücünün kırılması için birtakım faaliyetler yapmış, mesela bir güneş tanrısı olan ve Ra'nın tecellisi olarak gözüken Aton Tanrısı adına Nil'in batı kıyısına Malkara adında bir saray yaptırmıştır. Bu saraya "firavunun malikanesi Atonun parlaklığıdır." diyerek açıkça Aton'a duyduğu saygıyı dile getirmiş ve Amon Tanrısına karşı tepkisini ortaya koymuştur. Aynı zamanda yeni sarayını Teb'e veya Tanrı Amon adına yaptırmaması, bu gücü dengelenmek istemesi ile oldukça ilgilidir. Yine Aton'a saygısını gezinti teknesine "Aton'un Parlıtı" adını vererek göstermiştir.³¹

Görüldüğü gibi burada Aton veya Aten isminle anılan ve güneş diski ile sembolize edilen tanrı ön plana gelmeye başlamıştır. Her ne kadar bu dönemde ve ilerleyen süreçte ön plana gelse de Aton Tanrısının kökenleri Orta Krallığa kadar dayanmaktadır. Sonuç olarak Kral IV. Amenhotep döneminde Antik Mısır'ın dinî tartışmalarının en gözde tanrısı hatta tek tanrısı olmuştur.³²

Bütün bunlar buraya kadar özellikle Yeni Krallık döneminde Tanrı Amon'un güçlenmesi ve devletin her yerine nüfus etmesi sonucunda bir takım dengeleme veya gücünün kırılması için bazı şeylerin neden yapıldığını ele aldık. Şimdi ise ortaya çıkan bu tepkilerin zirveye ulaştığı ve tam anlamıyla büyük bir devrim yaşanan IV. Amenhotep dönemine giriş yapabiliriz.

3. Akhenaton Döneminde Dinî Yapı ve Sosyokültürel Boyutları

Antik Mısır firavunları içerisinde diğerlerine göre daha fazla dikkat çeken bir dönem olmuştur. Bu dönem özellikle dinî birtakım tartışmaların merkezinde olan ve kimilerine göre büyük bir reformist kimilerine göre ise kafir kral olarak adlandırılan IV. Amenhotep kendisine aldığı isimle Akhenaton dönemidir. 17 yıllık hükümdarlığı Antik Mısırın en hareketli dönemlerinden birisi olmuştur.³³ Babası III. Amenhotep'den sonra kral olduğunda hükümranlığının ilk dönemlerinde herhangi bir atılım veya reform denilecek büyük bir şey olmamıştır Aksine tam olarak o zamana kadar ki atalarının yaptığı gibi yapmıştır. O, zamanındaki dinî durum içerisinden bakıldığında tam bir dindar olarak görülmüştür. Özellikle babasının İpetsutdaki tapınağının giriş kapısını tamamlaması ve Nübyede de tıpkı III. Amenhotep'in yaptığı

²⁸ Kurhan, "İmparatorluk Tanrısı Amon", 518,519.

²⁹ Kurhan, "İmparatorluk Tanrısı Amon", 523.

³⁰ Kurhan, "İmparatorluk Tanrısı Amon", 524.

³¹ Kurhan, "İmparatorluk Tanrısı Amon", 527,528.

³² Richard H. Wilkinson, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt* (Thames & Hudson, 2003), 236.

³³ Toby A. H. Wilkinson - Ümit Hüsrev Yolsal, *Eski mısır: MÖ 3000'den kleopatra'ya bir uygarlığın tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 346.

gibi Amon'a adanmış bir tapınak kurması IV. Amenhotep'in ilk yıllardaki dinî tutumunu açıkça göstermektedir.³⁴

İlerleyen süreçte artık düşüncelerini yavaştan ortaya koymaya başlayan IV. Amenhotep daha önce yaptığı gibi İpetsutdaki Amon-Ra tapınağının arazilerine yapması gereken yatırımları özellikle İpetsutdaki Amon-Ra arazisinin dışında, doğu tarafına denk gelen yeri seçmişti. Bilinçli olarak bu yeri seçmesindeki en önemli nedenlerden birkaçı güneş ışıklarını tam olarak alması (Aton Tanrısı için önemli bir ayrıntı) ve daha önce bu bölge üzerinde herhangi bir yapı olmamasıydı. IV. Amenhotep seçtiği bu bölgeye yatırımlarını ve tapınağını yaptırmıştır. Buraya yeni yaptırdığı tapınağa ise "Gempaaten" (Aton bulunur) adını vererek onu güneş diski ile sembolize edilen Aton Tanrısına bağışlaması IV. Amenhotep'in yapacağı reformun ilk adımlarından birisi olmuştur. Aynı zamanda belli işaretler kendisini mimaride de göstermiştir, bu dönemde yapılan heykellerin önemli yerleri Tanrı Amon'un levhaları ile süslenmiş ve güneş tanrısı Aton ile IV. Amenhotep'in eş krallar olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.³⁵ Tüm bu olanlar Amon rahiplerinin dikkatini çekse de ortada onların otoritesine zarar verecek büyük bir şey olmadığı için sorun çıkmamıştır. Daha sonraki süreçte ise çatışmaların daha belirgin olacağı büyük değişimler ortaya çıkmıştır.

IV. Amenhotep'in en büyük faaliyetlerinden birisi ismini değiştirmesidir. Hükümdarlığının 4. yılında doğum adı olan Amenhotep (Amon hoşnuttur) adını Akhenaton (Aton için yararlı olan) olarak değiştirmesi ileride yapacağı reformun ciddiyetini göstermekteydi.³⁶ Fakat bütün bu reformlar yine de bir noktada temelsizdi. Çünkü Amon rahipleri hala Teb şehrinde güçlü bir şekilde varlığını sürdürmüşlerdir. Bu sebeple halkın Amon kültürünü bırakıp onun yerine Aton kültürünü benimsemesi oldukça zor görünmüştür. Bu sebeple Akhenaton kendisine yeni bir merkez şehir yaptırmaya karar vermiş ve şehre "Akhetaten" (Diskin Ufku) ismini vererek kraliyet merkezini oraya taşımıştır.³⁷ Aton kültürünün ön plana gelmesini sağlamak ve yeni düşünceleri daha iyi anlatmak için bu yeni yere ihtiyacı vardı. Burası daha önce herhangi bir tanrıya veya herhangi bir devlete ait olmaması ve üzerinde hiç kimsenin hak iddia etmemesi gerekmiştir. Akhenaton ise şartları oldukça iyi şekilde sağlayan eski başkent Menfis ve o zamanki yönetim merkezi olan Teb şehirlerinin ortasına denk gelen yeni yerini bulmuştur. Krallığının 5. yılında bulunduğu bölgeye ilk ziyaretini yaparak şehrin kurulma talimatını vermiştir.³⁸ Bir yıl sonra tekrardan burayı ziyaret ettiğinde burada büyük bir sungu da bulunarak karısı ve kızları üzerine Akhetaten şehrindeki her şeyin Aton'a ait olduğuna yemin etmiş, bir sonraki yıl şehir tam olarak yerleşmeye uygun olarak hazırlanmış ve olağanüstü mimarisi ile şehir bütünüyle bir tapınak olarak yapılmıştır. Çünkü Aton Tanrısı için karanlık veya kapalı bir mekândan ziyade, gündüz herhangi bir zamanda yukarıda görülen güneşe saygı duyulup tapınılabilecek bir tarza sahiptir.³⁹ Başka bir ifadeyle şehir bir acık hava tapınağı olarak görülmüştür.

Artık buradan sonra o zamana kadar ki Mısır geleneği için bütünüyle farklı bir dönem başlamıştır. Daha önceki Krallar "Maati" koruma üzerinde yoğunlaşırken Akhenaton bizzat tanrılar gibi Maat ile yaşadığını söylemiştir. Bunun sonucunda evrenin işleyişi ve günün doğuşu artık üç kişiyle (Aton, Akhenaton ve Nefertiti) olduğunda inanılmıştır. Tanrı Amon'a ibadet etmek için herhangi bir ayrı tapınağa ya da rahiplere ihtiyaç olmamıştır. Fakat yine de Aton'a her zaman tapılamazdı. Akhenaton vasıtası ile Aton'a ibadet edilebilirdi. Yani o hem devletin başı

³⁴ Wilkinson - Yolsal, *Eski mısır*, 347.

³⁵ Wilkinson - Yolsal, *Eski mısır*, 348.

³⁶ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi / cilt 1*, 132.

³⁷ Michael Rice, *Who's Who in Ancient Egypt (Who's Who)*, 2001, 5.

³⁸ Wilkinson - Yolsal, *Eski mısır*, 351.

³⁹ Hugh Honour - John Fleming, *Dünya Sanat Tarihi*, çev. Hakan Abacı (Alfa Yayınları, 2016), 90.

hem de yeni dinin peygamberiydi.⁴⁰ Özellikle Aton'a yazılmış büyük ilahi adı verilen ve Aton'un her şeyi yaratan tek tanrı olduğunu ilan eden ilahi, Akhenaton'un öğretisinin yayılmasını da sağlamıştır.⁴¹

Fakat diğer tanrılara inananların toplumda varlığını sürdürüyor olması, istenilen başarının toplumsal temelde sağlanmadığını ortaya koymuştur. Bu ise kral Akhenaton'un reformunun köktenci bir forma dönüşmesine neden olmuştur. İlk başlarda özellikle Teb'de bu bir sıkıntı olarak görülmemiştir. Halk o dönem için halen ölüm tanrısı olan Osiris gibi tanrılara ibadet edebiliyordu. Fakat yeni şehrin de yeni kuralları olmuştur. Bu anlamda eski tanrıların tamamen unutulması veya ortadan kaldırılması hedeflenmiştir. Bundan sonra tanrıları tamamen ortadan kaldırmak için devlet destekli yasaklama ve bir heykelleri parçalama politikası ortaya çıkmıştır. Ordular, kutsal metinleri ve tapınakları tahrip etmiştir. Kim olduğunu önemsenmeden herkesin lahitlerindeki Amon kelimesi sildirilmiş ve "tanrı" kelimesinin çoğulları için bile bu işlem uygulanmıştır. İnsanlar ise bu durumdan kendilerini korumaya ve Aton için tehlike arz edecek isimleri varsa bu isimlerini değiştirmeye çalışmışlardır.⁴²

Devrim, ilerleyen süreçte Akhenaton'un ve ailesinin kutsallaştırılmasını sağlayan bir duruma gelmiştir. Şöyle ki Akhenaton Tanrı Shu'nun bedenleşmesi olarak gözükmekte karısı Nefertiti -sonradan adını Neferneferuaton (güzel, Aton'un güzellikleridir) olarak değiştirdi- tanrıça Tefnut'un cisimleştirilmesi olmuş ve bu da Aton, Akhenaton ve Neferneferuaton üçlemesini ortaya çıkarmıştır. Bu da hâkim olan Mısır geleneklerindeki tanrı anlayışının yerine kraliyet ailesinin geçmesine neden olmuştur. Eskiden tanrılar için yapılan kraliyet geçişi ve ölüm Tanrısı Osiris'e yapılan sungu törenleri artık yeni şehirde Akhenaton ve onun ailesi için düzenlenmeye başlanmıştır. Aynı zamanda Akhenaton'un yeni dinine ise yani Atonizm'e tek inanabilen kişi bizzat kendisi olmuştur.⁴³

Tüm bunlara bir bütün olarak bakıldığında hem Mısır'ın dinî yapısına karşı olarak hareket etmesi hem de zamanla kendi ailesini kutsallaştırması ve halkın ibadet özgürlüğünü kendisi ile sınırlandırması halkın önemli bir kısmının krala ve yeni dinine karşı olumsuz düşünce ve tavırlar beslenmesine neden olmuştur.⁴⁴

Bunu fark eden Akhenaton hükümrانlığının son yıllarında bu tepkileri engellemek ve gerilen ortamı yumuşatmak için tekrardan Amon rahipleriyle anlaşmaya çalışmıştır. Bu yakınlaşmaya karşı karısı Nefertiti'nin Aton'a bağlı olması sebebiyle Akhenatonla arasına mesafe koymuştur.⁴⁵ Nefertiti'nin Akhenatonla eş krallığının sürdürürken ortalıktan kaybolması veya saraydan uzaklaştırılması da bunu göstermektedir.⁴⁶ Akhenaton karısının karşı gelecek şekilde katı tutumundan vazgeçmiş ve iyimser bir şekilde Teb'de tekrardan Amon rahiplerine bir tapınak yaptırmış olması, Akhenaton'un son dönemleri için barış ortamı sağlanmaya çalışıldığını göstermektedir. Artık ölümüne kadar ki süreçte eski merkez Teb'te ve yeni merkez Amarna'da hem Aton'a hem de Amon'a beraber ibadet edilmiştir.⁴⁷

Kral'ın 17 yıllık hükümdarlığının ölümü ile bitmesi üzerine artık Aton'a tapınılacak bir aracı kalmadığı için ve halkın Akhenaton'un baskıcı rejimine tavır almaları sebebiyle tekrardan

⁴⁰ İnan, *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*, 108.

⁴¹ Wilkinson - Yolsal, *Eski mısır*, 356,357,358,359.

⁴² Wilkinson - Yolsal, *Eski mısır*, 359,360.

⁴³ Wilkinson - Yolsal, *Eski mısır*, 363-364-365.

⁴⁴ Wilkinson, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, 241.

⁴⁵ İnan, *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*, 109.

⁴⁶ Kallen, *Pharaohs of Egypt*, 71.

⁴⁷ Hornung, *Ana Hatlarıyla Mısır Tarihi*, 111.

eski dönemki inançları hızlı bir şekilde yükselmiştir.⁴⁸ Akhenaton'un ölümü ise de tartışmalı bir konudur. Genellikle iddialar yeni dinden memnun olmayan, onlara zarar veren Amon rahipleri ve onlara destek veren bir kısım asker tarafından baskılara maruz bırakılarak öldürüldüğüne yöneliktir.⁴⁹ Farklı bir görüş ise Akhenaton'un "Marfan Sendromu" hastalığı sebebiyle öldüğüne yöneliktir.⁵⁰ Hangi sebepten ölmüşse de onun ölümünden sonra devrimi tamamen geriye döndürülmeye ve nasıl Akhenaton diğer tanrıları yok etmeye çalıştıysa onu da aynı şekilde Mısır tarihinden yok etmeye çalıştıkları söylenebilmektedir.

Akhenaton'un ölümden sonra eski dönemdeki inanca dönüşün hızlandığı krallardan birisi Tutankhamon'dur. İlk adı Tutankhaton olan bu kral genç yaşta ölmüş ve 9 yıllık bir hükümdarlığı olmuştur.⁵¹ Fakat bu kısa zamanda etkisini kaybeden Aton inancına, kendi ismini değiştirerek ve Teb'e geri dönerek ciddi bir zarar vermiştir.⁵² Daha sonra ise Amon rahipleri tarafından firavun ilan edilen Genel Horemheb, Aton dininin yarattığı sorunları düzeltmeye ve eski düzeni tekrardan kurmaya çalışmış, Atonizm'in merkezi olan Akhetaton'u ise tamamen yıktırarak bu dini toplumdaki tamamen silmeye çalışmıştır.⁵³ Böylece Akhenaton'dan önceki krallarla başlayan ve Akhenaton'la zirveye ulaşan bu devrim son bulmuş ve Amon'nun gücünü tekrardan kazanmak için önünde bir engel kalmadığı söylenebilmektedir.

4. Tek Tanrıcı Reformun Perde Arkası

Akhenaton'un devrimi tartışmalı ve ortaya farklı iddiaların atıldığı bir dönem olmuştur. Bu iddialar genellikle dinî, (Akhenaton'un bunları yaparken Tanrı'nın bizzat yardımıyla ve yönlendirmesi yaptığı) siyasi-ekonomik nedenler ve Akhenaton'un babasından etkilenip böyle bir devrim yaptığı şeklinde ortaya atılan iddialardır. Tabii ki bunların kanıtlanması veya Akhenaton'un tam olarak ne düşündüğünü bilme imkânımız sınırlıdır. Fakat bu iddiaların bilinmesi dönemin daha iyi anlaşmasını sağlayabilmektedir.

İlk iddia Akhenaton'un, devrimi, bizzat Tanrısının istekleri doğrultusunda ve Tanrısının yardımı ile yaptığıdır. Bu konuya en ciddi dayanakları ise Akhenaton'un Tanrısı tarafından yönlendirilerek devrimini ortaya koyduğu inancıdır. Örneğin, yeni kuracağı şehrinin bizzat tanrı tarafından seçilmesi ve Akhenaton'un bu yönlendirmesiyle şehri buraya yaptırmasıdır.⁵⁴ Bu da Akhenaton'un bir peygamber gibi görülmesinin nedenlerinden birisidir.⁵⁵

Somut iddialardan birisi ise Akhenaton'un bu devrimi yaparken siyasi ve ekonomik neredeyse her türlü gücü elinde bulunduran Amon ve onun rahipler sınıfının gücünü kırmak istemesi ile bu devrime kalkışmasıdır.⁵⁶ Bu güç sorunu sadece Akhenaton'un değil onun atalarının da gündeminde olan bir mesele olmuştur. Özellikle Babası III. Amenhotep'in sürekli işlerini engelleyen Amon sınıfına karşı bir takım önlemler almıştır. Bununla onların krallık içerisinde daha fazla irtica faaliyetleri yapmasını engellemek istemiştir. Fakat buna ömrü yetmeyen babasının bu görevini Akhenaton'un devam ettirmesi, bu devrimin altında yatan önemli bir nedeni

⁴⁸ Akgün, *Eski Mısır Firavunu IV. Amenofis (Akhenaton) döneminde (1353-1336) siyasi, dini ve kültürel faaliyetler*, 76.

⁴⁹ A. Renner, Alberta, *Mısır Mitolojisi*, 93.

⁵⁰ Ali Narçın, *A'dan Z'ye Mısır*, ed. Orhan Suveren (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2007), 40.

⁵¹ A. Renner, Alberta, *Mısır Mitolojisi*, 95.

⁵² Altunay, *Paganizm-2*, 205.

⁵³ Kurhan, "İmparatorluk Tanrısı Amon", 535.

⁵⁴ Desplancques, *Antik Mısır*, 85.

⁵⁵ Hornung, *Ana Hatlarıyla Mısır Tarihi*, 109.

⁵⁶ Altunay, *Paganizm-2*, 202.

olduğu söylenebilmektedir.⁵⁷ Kısaca bu çerçeveden bakıldığında Akhenaton'un amacı Amon rahipler sınıfının gücünü yok etmek istemesidir, denebilir.

Bir diğer iddia ise psikolojiktir. Bu da Akhenaton'un babasından etkilenerek ortaya böyle bir reform girişimine kalkışmasıdır. Şöyle ki Akhenaton'un babası III. Amenhotep için düzenlenen Sed festivallerinde karşılaştığı güneş imgeleri onda büyük bir iz bırakarak ileride güneş diski ile sembolize edilen Aton'a verdiği önemin nedenini göstermiştir. Ayrıca babasının döneminde kral güneş diski haline gelirken, oğlunun hükümrانlığında güneş diski kral haline gelmiştir. Böylece eski kralın güneş diski olarak ebediyen varlığını sürdürmesi ve güneş tanrısı (III. Amenhotep) ve kral (Akhenaton) her gün dünyayı yeniden yaratarak birlikte hüküm süreceklerinin bir sembolü olmuştur.⁵⁸ Bu da Akhenaton'un çocukluğundaki psikolojik etkilerinin daha sonraki süreçte ortaya çıktığına dair iddiaları oluşturmaktadır.

5. Akhenaton'un Reformu'nun Monoteistik İmkânı Üzerine

Akhenaton'un Reformu, birçok kaynakta veya Akhenaton hakkında yapılan belgesel çalışmaların çoğunda Antik Mısır tarihi içerisinde monoteist bir devrim olarak geçmektedir. Bu iddia aslında sadece Akhenaton'un reformu için değildir. Mısır'ın genel yapısının da monoteist olduğunu savunanlar da vardır. Antik Mısır dilinde "Neter" kavramının anlamı ise "tanrısallık"dır. Bu tanrısallık kendisini farklı bölgelerde, aynı özellikte fakat farklı isimlerle ortaya çıkarmaktadır. Bu da aslında tanrısallığın tek bir kaynaktan beslendiğini dolayısıyla tek tanrıca düşünceye yakın bir anlayış oluşturmaktadır. Aynı zamanda Antik Mısır metinlerinde sıklıkla tanrıları överken "tek tanrı sensin" tarzında ifadeler de yer alması bunu desteklemektedir.⁵⁹ Bunların sebebinin aslında Mısır dininin tek tanrıca bir yapıya yakın olduğunu savunanlar vardır. Fakat her ne kadar bir başlık altına toplanmaya çalışılsa da birçok tanrının var olması ve bu tanrılardan bazılarının diğerlerine üstün olması Henoteistik bir yapıya işaret etmektedir. Örneğin, Amon için "o tektir" derken aynı zamanda "bütün tanrıların babası" diye hitap edilmesi de bunu göstermektedir.⁶⁰ Akhenaton reformu da böyle bir tartışma ortaya çıkarmaktadır.

Bazı tarihçiler Akhenaton'un tek bir tanrıya inandığını yani monoteist bir devrim ortaya koyduğunu söylerler.⁶¹ Örneğin, Akhenaton'un bütün tanrıları yok etmeye çalışması aynı zamanda bu tanrıların isimlerini ailesinin isimlerinde bile geçse sildirmesi aynı zamanda tapınakları da yıktırması ve dolayısıyla Aton'dan başka bir tanrı kalmamasını sağlaması monoteist bir yaklaşım olarak görülmektedir.⁶²

Bazı tarihçiler ise Akhenaton'un söylediği tek tanrıca ifadeler çok öncesinde Amon-Ra ve diğer tanrılar içinde söylenmiştir. Bu ifadeler söylenirken bile birçok tanrı varlığını hala korumaktaydı. Örnek olarak güneş diskiyle ilişkili olan Mnevis boğası gibi kültlerin ve babasının tanrısallık kültürünün de hala devam etmesi⁶³ ve ayrıca Akhenaton bütün tanrıları ortalıktan kaldırmaya çalışsa bile kendisi de kutsal bir varlık olduğu için en azından iki varlığın kutsallığından bahsedilebilmektedir. Çünkü Aton'a inananlar ancak Akhenaton vasıtası ile ona dua edebilmektedirler. Buna örnek olarak Akhenaton tarafından söylenen "Sen benim kalbimdesin ve planlarının ve gücünün sırrına eriştiğin oğlun (yani Akhenaton) dışında seni

⁵⁷ Narçın, *A'dan Z'ye Mısır*, 39.

⁵⁸ Wilkinson - Yolsal, *Eski mısır*, 346-348.

⁵⁹ Altunay, *Paganizm-2*, 214-215.

⁶⁰ Kurhan, "İmparatorluk Tanrısı Amon", 519.

⁶¹ İnan, *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*, 109; Leonard William King - Henry Reginald Holland Hall, *Yeni Keşifler Işığında Mısır, Kalde, Suriye, Babil ve Asur Tarihi*, çev. Arıcan Uysal (İzmir: İlya Yayınevi, 2012), 40.

⁶² Wilkinson - Yolsal, *Eski mısır*, 360.

⁶³ Morris L. Bierbrier, *Historical Dictionary of Ancient Egypt* (The Scarecrow Press, Inc., 2008), 29.

kimse tanımıyor.”⁶⁴ ifadesi de Akhenaton’un tanrı düşüncesinde Aton’dan başka kutsalların olduğunu ortaya koymaktadır. Bu da tek tanrılı bir anlayışa uzak görülebilmektedir.

Bu başlık altında ortaya koyulmaya çalışılan düşüncelerin birçoğu tartışmalı bir konulardan oluşmaktadır. Bir yandan tanrıların reddi, monoteizmi düşündürürken diğer yandan ise kendisinin veya ailesinin kutsallaştırılması Henoteist bir yaklaşımı çağrıştırmaktadır.

Sonuç

Çalışmamızda Antik Mısır’ın dinî yapısını ve ortaya koyulan dinî düşünceye değinilmiştir. Hem yaşantısından hem de coğrafi faktörlerden etkilenerek ortaya çıkan mitler belli bir zaman sonra Antik Mısır için büyük bir anlam ifade etmiştir. Bunun da Antik Mısır’ın dinî yapısının şekillenmesini ve yaşayan yurttaşlar için hayatlarını şekillendiren bir yapı olarak ele alındığı görülmüştür. Fakat bu din olgusu devletin ve kralların otoritesine zarar verecek seviyeye geldiğinde belli başlı önlemler alınmasını yönetim açısından mecburi kılmıştır. Bir güneş tanrısı olan Amon devlete hizmet ettiği sürece önemli görülmüştür. Krallar ve devlet tarafından desteklediği ve halk tarafından ise saygı duyulduğu görülmüştür. Fakat iş kralların otoritesini sarsmaya ve devletin çıkarlarına zarar vermeye başladığında bunun da bir önlemi alınmasını ortaya çıkarmıştır. Bunun için birçok adım atıldığı, nihayetinde Akhenaton devrimini yaptığı ve krallık lehine bu durumu çözdüğü görülmüştür. Devrimini gerçekleştiren Akhenaton, sonraki dönemde etkilerini ortadan kaldırmaya çalıştığı tanrıların yerine kendisinin ve ailesinin geçmesine neden olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca insanların ibadet özgürlüğüne engel olarak sadece kendisi aracılığı ile Aton’a inanabileceklerini ve/veya ibadet edebileceklerini söylemiş, halkının hoşgörüsü yerine nefretini kazanmıştır. Bunun da Akhenaton’un yaptığı devrimin Antik Mısır’ın tekrardan çok tanrılı bir yapıya dönmesine neden olduğu görülmüştür. Akhenaton’un da aynı şekilde tarihten silinmeye çalışılmasıyla bu süreç sonlanmıştır.

⁶⁴ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi / cilt 1*, 134.

Kaynakça

- A. Renner, Alberta. *Mısır Mitolojisi*. çev. Ercoşkun, Hüseyin. İstanbul, Melisa matbaası., ts.
- Akgün, Sevim Çolak. *Eski Mısır Firavunu IV. Amenofis (Akhenaton) döneminde (1353-1336) siyasî, dini ve kültürel faaliyetler*, ts.
- Altunay, Erhan. *Paganizm-2*. İstanbul: Hermes, 2015.
- Bierbrier, Morris L. *Historical Dictionary of Ancient Egypt*. The Scarecrow Press, Inc., 2. Basım, 2008.
- Desplancques, Sophie. *Antik Mısır*. çev. İsmail Yerguz. Ankara: Dost, 3. Baskı., 2019.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi / cilt 1*. çev. Ali Berktaş. Kabalcı Yayınları, 2003.
- Hart, George - Türk, Mehmet Sait. *Mısır mitleri*. Kızılay, Ankara: Phoenix, 2.baskı : Ağustos 2012., 2012.
- Honour, Hugh - Fleming, John. *Dünya Sanat Tarihi*. çev. Hakan Abacı. Alfa Yayınları, 2016.
- Hornung, Erik. *Ana Hatlarıyla Mısır Tarihi*. çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004.
- İnan, Afet. *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, Türk Tarih Kurumu., 1987.
- Kallen, Stuart. *Pharaohs of Egypt*. ReferencePoint Press, 2012.
- King, Leonard William - Hall, Henry Reginald Holland. *Yeni Keşifler Işığında Mısır, Kalde, Suriye, Babil ve Asur Tarihi*. çev. Arıcan Uysal. İzmir: İlya Yayınevi, 6. Baskı., 2012.
- Kurhan, Mürüvvet. “İmparatorluk Tanrısı Amon”. *BELLETEREN* 59/226 (20 Aralık 1995), 449-582.
- Narçın, Ali. *A'dan Z'ye Mısır*. ed. Orhan Suveren. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2007.
- Rice, Michael. *Who's Who in Ancient Egypt (Who's Who)*, 2001.
- Sauneron, Serge. *The priests of ancient Egypt*. New York, Grove Press, 1960.
- Sipahioğlu, Mukadder. *Antik Mısır'da rahip sınıfı*. Sosyal Bilimler Enstitüsü, MasterThesis, 2020.
- Uncu, Ebru. “Mezopotamya, Anadolu ve Mısır Medeniyetlerinde Güneş Kültü”. *History Studies International Journal of History* 5/1 (ts.), 452-462.
- Wilkinson, Richard H. *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. Thames & Hudson, First edition., 2003.
- Wilkinson, Toby A. H. - Yolsal, Ümit Hüsrev. *Eski mısır: Mö 3000'den kleopatra'ya bir uygarlığın tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 1. baskı., 2013.
- Wilson, M. L. - David, R. “Cult of the Sun: Myth and Magic in Ancient Egypt”. *The South African Archaeological Bulletin* 37/135 (Haziran 1982), 47.
- Yılmaz, Cemal. *Amarna mektupları ışığında Akdeniz Dünyası'nın siyasî ve sosyal görünümü*. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doctoral Thesis, 2019.



**ORDU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ /
THE JOURNAL OF ORDU UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY**

Sayı: 1

EYLÜL - 2023

el-Ahtal'ın Şiirinde Kur'ân-ı Kerîm Kıssalarının İzleri

Traces of The Qur'an Parables in al-Ahtal's Poems

Sedat TUNA

Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Ordu University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences

Ordu / Türkiye - **ROR ID:** 04r0hn449

tuna.sedat52@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-5832-3724

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Çeviri Makalesi / Translation Article

Geliş Tarihi / Received: 2 Mayıs / 2 May 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 1 Ağustos / 1 August 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Eylül / 30 September 2023

Atıf / Citation: Tuna, Sedat. "el-Ahtal'ın Şiirinde Kur'ân-ı Kerîm Kıssalarının İzleri" *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (Eylül / 2023), 150-168.

İntihal/Plagiarism: Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. [Sedat TUNA](#)

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: oduifd@odu.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**

el-Ahtal'ın Şiirinde Kur'ân-ı Kerîm Kıssalarının İzleri*

Hüseyin Abdül Hüseyin el-Vazîfi*
Hamîd Atâullah Tahîr el-Mûsevî*

Öz

Dinî kültürün her milletin nezdinde büyük önemi ve yüce değeri vardır. Dinî kültür, şiire özgü en verimli ilham kaynaklarından biridir. Çünkü dinî kültür; şairlerin büyük edebî eserlerine örnekler, konular ve yöntemler sağladıkları bir mihverdir. Şüphesiz birçok şair İslâm dininin kaynaklarının bir kısmının etkisi altında kalmıştır. Etkisi altında kaldıkları bu kaynakların ilk sırasında Kur'ân-ı Kerîm, özellikle de Kur'ân kıssaları vardır. Emevî Dönemi şairlerinin birçoğunun hiciv şiirlerini inşâ ederken Kur'ân-ı Kerîm'den ve onun bazı kıssalarından ilham aldıkları anlaşılmaktadır. Bu durum, Hristiyan olmasına rağmen, el-Ahtal'de daha çok dikkatimizi çekmektedir. Kur'ân-ı Kerîm kıssalarının bazılarını şiirinde doğrudan kullanmıştır. Hatta kıssalar, şiirinde canlandırdığı diğer betimlemeleri tamamlayan ve destekleyen en belirgin temel argümanlardan biri olmuştur. Gerçekten el-Ahtal'ın Kur'an kıssalarından ilham alarak inşâ ettiği şiirlerini okuyan ve dikkatlice inceleyen bir kişi, bu kıssaların neredeyse Cerîr'in ya da el-Ferezdak'ın geniş ölçüde Kur'ân-ı Kerîm'in etkisi altında kalarak inşâ ettikleri İslâmî şiirleri olduğu izlenimine kapılıverir. Bu makalede onun şiirinde yinelenen kavramlar, Kur'ân-ı Kerîm kıssalarında adı geçen peygamberler, onların el-Ahtal'ın şiirindeki izleri ve kıssaların önemi açıklanacaktır. Bu makalenin doğası, şairin bu kıssaları kullanmaktaki amacına işaret etmenin yanı sıra giriş ve beş temayı içermeyi gerektirmiştir: İlk temada Allah'ın Peygamberi Nûh'un (a.s.) Kıssası, ikinci temada Âd Kavminin Kıssası, üçüncü temada da Semûd Kavminin Kıssası üzerinde durulmuştur. Dördüncü temada Allah'ın Peygamberleri (Yûsuf, Hârûn ve Dâvûd) Kıssaları, beşinci temada ise Allah'ın Peygamberi Mûsa (a.s.) Kıssası ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arapça, el-Ahtal, Kur'ân Kıssaları, Emevî Dönemi, Şiir.

Traces of The Qur'an Parables in al-Ahtal's Poems

Abstract

In every nation's history, religious culture has great importance and exalted value. Religious culture is one of the most efficient sources for poetry. The reason for this is that religious culture was an axis from which poets gathered samples, subjects and methods for their literary works. Most of them, without a doubt, were affected by some of the Islamic sources. The primary source was The Qur'an, especially the parables inside it. It has been understood that most poets of the Umayyad period were inspired by The Qur'an and its parables while creating their satirical poems. This inspiration is more apparent on al-Ahtal's case, although he is a Christian. He used some parables of The Qur'an directly in his poems. What's more, the parables were the most distinct core arguments that complete and support his other descriptions in his poems. Those who read al-Ahtal's poems which he wrote while he was inspired by the parables of The Qur'an and inspect them carefully get the impression of (Jarir's or al-Farazdaq's) poems which were created while their creators were under the influence of The Qur'an. In this article, the terms renovated in his poems, the names of the prophets mentioned in parables, their effects on al-Ahtal's poetry and the importance of The Qur'an parables will be explained. The nature of this article required the inclusion of prologue and the five themes in addition to indicating the aim of the poet in using the parables. In the first theme, the parable of Allah's prophet Nûh; in the second theme, the parable of Âd tribe and in the third theme, the parable of Semûd tribe is inspected. In the fourth theme, the parables of Allah's prophets (Yûsuf, Hârûn ve Dâvûd), and in the fifth theme, the parable of Allah's prophet Mûsa is discussed.

Keywords: Arabic, al-Ahtal, Qur'an parables, Umayyad period, Poem.

* Irak Kûfe Üniversitesi 2021 yılında Fen Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Dergisi'ni çıkarmaya başlamıştır. Ulusal hakemli bilimsel bir dergidir, üç ayda bir yayımlanmaktadır ve APA alıntı modelini kullanmaktadır. ISSN: 2072- 4756. *Kûfe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Dergisi* 1/22 (Haziran 2015), 171-196.

* Asst. Prof. Kûfe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı.

* Research Assistant, Kûfe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı.

Giriş

“Kıssa”: “القاص” fiili kıssalar anlattığında “قصة” kalıbında kullanımı meşhurdur. Sözün başında kıssa denilir. Yani Yüce Allah’ın “Sana bu Kur’an’ı vahyetmekle en güzelini anlatıyoruz.” âyetinde olduğu gibi cümle sözdendir. Yani biz sana beyânın en güzelini açıklıyoruz. Bir şeyi adım adım takip ettiğinde “Bir şeyin izini sürdürüm.” denilir. Allah’ın şu sözü “Annesi, Mûsâ’nın kız kardeşine, ‘Onu takip et. ’dedi.” Yani onu adım adım takip et anlamında kullanıldı. Kıssa haber vermek anlamına da gelir çoğulu ise “قصاص” kısastır. Haberin izini sür, haberin takipçisi ol. Kıssayı anlattım yani haberi kendisine bildirdim demektir. Kıssa “Bir kişiye bir haber ve sözü beyân edip bildirmek.” anlamında kullanılmıştır.

Bir terim olarak “kıssa”: “Milletin yenilik getirerek ortaya koyduğu, kültüründe ve medeniyetinde yankılanan, sonraki nesle yansıtılan ve sırlarını aydınlatan filolojik disiplindir.” Kıssa, ümmetin sırlarının üzerindeki perdeyi kaldırır. Özel faydası olmasıyla beraber “Dramatik söz sanatını kapsar, meydana gelmesi mümkün olan çatışmaları ortaya koyma esasına dayanır. Sonuç olarak izleyiciye estetik bir güzellik verir.”

Şüphesiz “Kur’an’ı Kerim Kıssası” kıssasının anlamsal içeriği genel olarak kıssaya yüklenen birçok kavramla uyum sağlamaz. Kıssa, genel görüntüyle beraber biçimlendirilir. Kur’an’ı Kerim kıssası belirli bir zaman diliminde meydana gelmiş, şahıslarla ilintili, gerçek tarihî olayları anlatır. Dinî amaçlar üzerine inşâ edilir ve dinî sebeplerle aktarılır. Anlatılan olaylar hayalden uzaktır, kuruntu ve düşünce ürünü değildir. Tam aksine yaşanmış gerçekler, doğruluğu kesin tarihî belgelerdir. Meydana gelen önemli olayları haber verir, dinleyen kişiler üzerinde derin etkiler bırakır.

Emevî Dönemi şairleri, özellikle Cerîr ve el-Ferezdak, Kur’an’ı Kerim kıssalarından yoğun bir şekilde istifade etmişlerdir. Farklı şiirsel hedeflere ulaşmak, öğüt ve uyarıyı kıssalarla işaret ederek Kur’an kıssalarını şiirlerinde malzeme olarak kullanmışlardır.

Bu kıssaların aslı Kur’an-ı Kerim’de ayrıntılı olarak anlatılmıştır. Bu sebeple şairler olayın ana hatlarını vurgulayan özet beyitler inşâ ettiler. Kasidenin genel hedefinin sınırlarının dışına çıkmayan birkaç beyit ile de hikâyeleştirmişlerdir. Şair, bazen arzu ettiği düşüncüyü destekleyen Kur’an-ı Kerim kıssasından ziyadesiyle faydalanmak için kıssaya başvurmuş ve düşüncesini güçlendirmek için de gayret göstermiştir.

el-Ahtal’ın -Hristiyan olmasına rağmen- bu etkiden uzak kalmadığını ve Kur’an-ı Kerim kıssalarının sembollerine şiirlerini süslediğini görürüz. Kim bu kıssaları araştırırsa el-Ahtal’ın inşâ ettiği kasidelerde- kıssaları kendi amacına hizmet edecek şekilde kullandığını görür.

1. Birinci Tema: Allah’ın Peygamberi Nûh’un Kıssası

Azîz ve celîl olan Allah, kesinlikle insanları şirk tuzaklarından kurtarma ve hidâyete ulaştırma görevi verdiği kullarından bir grubu peygamber ismiyle isimlendirdi. Peygamber olarak gönderilenlerin her biri, insanları tevhide, öldükten sonra dirilmeye ve âhret gününe inanmaya davet etti. Her bir peygamberin verdiği mesaj diğer peygamberin verdiği mesajdan farklı veya o mesajla çelişkili değildi. Peygamberlerin hepsi yaşadıkları çağın gerçekleriyle uyumlu geldi ve şeriat getirdi. Sonsuz İslâm mesajı kemâle erene dek tebliğ edilen bütün mesajlar peygamberin peygamber olarak gönderildiği zamanla uyumluydu¹ ve son mesaj Kur’an-ı Kerim’di.

¹ Ömer Ahmed Ömer, *Ülülazm mine’r-rusûl* (Dımaşk: Dâr Hassân, 1409/1988), 7-10.

Şüphesiz Allah'ın peygamberi Nûh'un (a.s.) kıssasında geçen olayların bir çırpıda özetlenmesi mümkün değildir. Allah'ın yüce kitabında verdiği haberlerin hepsi uyarılar ve öğütlerdir ve bu yüce kitabın asırlar geçmesine rağmen insanlığa anlatılacak mesajları vardır.

Hz. Nûh'un (a.s.) kıssasında bizim için önemli olan nokta “gemi” ve “tûfan” kelimeleridir. Gemi anlamına gelen “سَفِينَةٌ” kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de Nûh'un (a.s.) gemisi kastedilerek bir defa kullanılmıştır. Âyette: “*Biz de onu (Nûh'u) ve gemide bulunanları kurtardık ve bunu âlemlere bir ibret kıldık.*”² diğer âyetlerde “سَفِينَةٌ” kelimesi yerine “الْفُلُّكُ” kelimesi kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinde Nûh (a.s.) gemiyi yaparken, gemi denizi yararak giderken ve tûfan olayı anlatılırken “الْفُلُّكُ” kelimesi kullanılmıştır. Bahsedilen bu yerlerin hepsi îcâz³ ve yüceltme makamı “الْفُلُّكُ” kelimesi saygıyı işaret eder. “سَفِينَةٌ” kelimesi ile ancak umum kastedilir.⁴ Bunun yanı sıra “الْفُلُّكُ” kelimesi büyük gemiyi ifade eden bir kelimedir.⁵

Şair, Allah'ın peygamberi Nûh'un (a.s.) kıssasındaki olaylardan ilham almış ve almış olduğu bu ilhamı Yezîd b. Muâviye'yi (öl.64/683) methederken kullanmıştır. Çünkü el-Ahtal müstehcen sözlerle (Ensar'ı hicvettikten sonra) aylak aylak dolaşırken, kebab şişi gibi bir deri bir kemik kalmış Yezîd b. Muâviye de el-Ahtal'ı koruması altına almıştı. O, Allah'ın Nûh'u (a.s.) ödüllendirdiği gibi Yezîd'i de ödüllendirmesi için Yezîd'e dua ederek şiirini inşâd etmiştir: (Basît)

- | | |
|---|--|
| حَتَّىٰ يُغَيِّبِي، فِي الرَّمْسِ، مَلْخُودُ | 1- أَمَا يَرِيدُ، فَإِنِّي لَسْتُ نَاسِيَةً، |
| نَفَاهُ عَنِ أَهْلِهِ جُرْمٌ وَتَشْرِيدُ | 2- جَزَاكَ رَبُّكَ عَن مُّسْتَفْرِدٍ وَحَدٍ |
| كَأَنَّهُ مِن سَمومِ الصَّيْفِ سَقُودُ | 3- مُسْتَشْرَفٌ قَدْ رَمَاهُ النَّاسُ كُلُّهُمْ |
| إِذِ اسْتَجَابَ لِنُوحٍ، وَهُوَ مَنجُودُ ⁶ | 4- أَوْ مِثْلَ مَا نَالَ نُوحٌ، فِي سَفِينَتِهِ، |

1. “Yezîd'e gelince, onun bana yaptığı iyiliklerini asla unutacak değilim. O, gözümün önünden kaybolup gitse de⁷ kabre defnedilmiş olsa da.

2. Sürgün edilen misafiri koruduğun için Allah seni ödüllendirsin. Ehlim beni suç işlemekle itham etti, beni terk edip tek başıma bıraktı.

3. Herkes beni suçluyor, ben mağdurum. Avare gezmekten sıcak yaz rüzgârında etim yağım eridi, zayıfladım kebab şişine döndüm.

4. Allah seni de ödüllendirsin. Nûh, gemisinde kederliyken duasının kabul edilip ödüllendirildiği gibi.”

el-Ahtal'ın Yezîd'in emriyle Ensar'ı hicvettikten sonra sıkıntıya uğraması dikkatimizi çekmektedir. Muâviye, Ensar'a el-Ahtal'ın dilinin kesilmesi için izin verdiğinde el-Ahtal aylak aylak dolaşmaya başlamıştır. el-Ahtal, Nûh'a (a.s.) iman edenlerin etrafını tehlikelerin kuşattığı

² el-Ankebût 29/15.

³ İcâz, bir düşünceyi çok az sözcükle özlü bir şekilde anlatma sanatıdır.

⁴ Muhammed Yas Hıdır ed-Dürî, *Dekâikü'l-furûk-il-lugavî fi beyâni'l-Kurâni* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 117.

⁵ M. A. Ali Talib Cafer, “Sefinetü Nûh (Kârisetü't-tûfâni'l-âlemî)”, *Diyala Üniversitesi Dergisi*, 58 (2013), 541.

⁶ Ebû Saîd es-Sükkerî, *Rivâyetuhû an Ebî Cafer Muhammed bin Habib*, thk. Fahreddin Kabave (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1996), 78-79. *Bu kitabın ismi kısaca Sükkerî, “Şiru'l-Ahtal” olarak dipnotlarda belirtir.*

⁷ el-Ahtal, Yezîd b. Muâviye'nin ölümüne işaret etmiştir.

gibi kendi etrafını da kuşatan tehlikelerden kendini kurtarması için Yezîd'den yardım ister. Allah, inananları Nûh'un (a.s.) gemisi sayesinde kurtarmıştı. el-Ahtal bu benzetmeyi yaparak Yezîd'i Allah dostlarıyla aynı mertebeye yükseltir.⁸

Şair, bu şiirinde Nûh'un (a.s.) kıssasını özetleyerek onun gemisine binenlerin hakkın göstergesi, geminin dışında kalanların ise batılın göstergesi olduğunu vurgulamıştır. Yine aynı şekilde gemiye binenler güvendenken, gemiye binmeyenler tehlikeyle karşı karşıya kalıp helak olmuş ve suda boğulmuştur. Sonra el-Ahtal, Nûh'un (a.s.) Allah katındaki değerine işaret ederek Allah'ın onun duasını nasıl kabul ettiğini ve sıkıntılarını nasıl yok ettiğini vurgulamıştır. Kur'an ı Kerim'in farklı yerlerinde bu konuya şöyle işaret edilmiştir: “*Andolsun, Nûh bize dua edip seslenmişti. Biz ne güzel cevap veriniz! Onu ve ailesini o büyük sıkıntıdan kurtardık. Sonradan gelenler arasında ona güzel bir ad bıraktık. Âlemler içinde Nûh'a selâm olsun!*”⁹

Belki de el-Ahtal'ın Nûh'un (a.s.) gemisi hakkında şiir inşâ etmesinin arka planında yatan gerçek sebep Yezîd'in halifeliğine ve ona biat edilmesine işaret etmek istemesidir. Nûh'un (a.s.) gemisinin bir kurtuluş yeri olduğu gibi Yezîd'in halifeliği ve ona biat etmek de o dönemde yaşayanların kurtuluşuydu. Ona biat etmemek gemiye binmeyi kabul etmemek gibidir ki akıbetleri hiçbir zaman helak olmaktan başka bir şey olmayacaktır. Sanki şair Nûh'un (a.s.) gemisini kurtuluş sembolü olarak kullandığı gibi kendisini methettiği Yezîd'i de kurtuluş simgesi olarak kullanmıştır. Nitekim onun hilâfeti sayesinde ümmetin kurtuluşu gerçekleşecektir.”

Şairin şiirinde kullandığı bu ifadelerin ister istemez siyasi uzantıları vardır. Böylece o kendisine Emevî sarayına yaklaşmanın yolunu açmıştır. Yani o, hedeflerine ulaşmak ve kişisel menfaatler elde etmek için Kur'an âyetlerinden elde ettiği bilgiyle ve Kur'an'da kullanılan kavramlarla beraber bu kıssayı inşâ ettiği şiirinde kullanmıştır.

Bazen şair Nûh (a.s.) kıssasından bir miktar kullanır. Bu durum Cerîr'i hicvederken inşâ ettiği şiirinde dikkatimizi çekmektedir: (Kâmil)

- | | |
|---|---|
| رَجَحُوا وَشَالَ أَبُوكَ فِي الْمِيزَانِ | 1- وَإِذَا وَضَعْتَ أَبَاكَ فِي مِيزَانِهِمْ |
| وَبَعَثْتُمْ (جَعَلْتُمْ) حَكَمًا مِنَ السُّلْطَانِ | 2- فَلَقَدْ تَجَارَيْتُمْ (تَقَايَسْتُمْ) عَلَى أَحْسَابِكُمْ |
| حَتَّى يُوَارِثَ كَرْدَمَ بَابَانَ | 3- فَإِذَا كَلَيْبٌ لَا تُوَارِثُ دَارِمًا |
| فَأَذْهَبَ إِلَيْكَ مَخَافَةَ الطُّوفَانِ ¹⁰ | 4- فَإِذَا سَمِعْتَ بِدَارِمٍ قَدْ أَقْبَلُوا |

1. “Babanı onların terazisine koyup tarttığında baban terazide hafif onlar ağır gelir.
2. Sahip olduğunuz asaletlerinizi karşılaştırdınız ve Sultanı hakem tayin ettiniz.
3. Küleyb Dârim'e denk değil ancak Kerzum, Ebân'a denktir.
4. Dârim'in sana doğru geldiğini duyarsan tûfandan korkup kaçan kişi gibi sen de kaç.”

Sanki el-Ahtal onları hayâlî terazinin birer kefesine yerleştirerek el-Ferezdak'ın atalarıyla Cerîr'in atalarını tartar. el-Ferezdak'ın atalarının yerleştirildiği terazinin kefesini ağır (üstün) gelir

⁸ İliyyâ Selîm Hâvî, *el-Ahtal: Fî Sîretihî ve nefsiyyetihî ve şi'rih* (Lübnan: Dâru's-Sekâfe, 1981), 83.

⁹ es-Saffât 38/ 75-79.

¹⁰ Ebû Temmâm, Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî, *Nekâzu Cerîr ve'l-Ahtal* (Beirut: Imprimerie Catholique, 1925), 223-224. (Bu eserin Ebû Temmâm'a nisbet edilmesi doğru değildir.)

ve hafif gelen Cerîr'in atalarının bulunduğu kefevi yukarı kaldırır. Bu teşbihte el-Ferezdak'ın Cerîr'e karşı sahip olduğu yüce asalette kinâye bulunmaktadır.¹¹

el-Ahtal, Dârim kabilesi mensupları hakkında şiir inşâd ederken Tûfan olayını kullanır. Sanki şairin “Kerz”e benzettiği Nûh Tûfanı Kelb kabilesi mensuplarına korku ve dehşet taşımaktadır. “Kerz” kelimesi, önüne gelen her şeyi yutan bu tûfanın karşısında duramayan küçük bir tepeciği ifade eder. el-Ahtal'ın Nûh Tûfanı hakkında Kelb kabilesi mensuplarıyla Dârim kabilesi mensupları arasında yaptığı bu benzetme, el-Ahtal'ın Kur'an kıssalarının incelikleri hakkında bilgi sahibi olduğuna ve bunu inşâd ettiği şiirinde kullanmaya gayret gösterdiğine işaret etmektedir.

2. İkinci Tema: Âd Kavminin Kıssası

Onlar, Tûfan'dan sonra Nûh kavminin peşi sıra gelen millettir. O zaman yeryüzünde başkaları yoktu.¹² Âd kavmi puta tapan ilk millettir. Allah Teâlâ Nûh kavminden sonra halife seçti ve kendi aralarından peygamber gönderdi.¹³ Seçilen peygamberin ismi Kur'an'da yedi defa geçen Hûd (a.s.) idi.¹⁴ Âd kavminin ve Semûd kavminin isimleri hem İncil hem Tevrat'ta da geçmemektedir. Bu noktada onlar hakkında Kur'an-ı Kerîm'den başka bilgi edinecek kaynak yoktur. Kur'an, onların müreffeh bir hayat yaşadıklarından, sağlam bünyeli olduklarından ve diğer özelliklerinden bahsetmiştir. Kur'an'ın verdiği bilgilerin dışındaki bilgiler ise ilim insanlarının ve tarihçilerin sözlerinden ibarettir.¹⁵

Âd kavmi, yüksek kum tepeleri anlamına gelen “Ahkâf” isimli bölgede yaşayan Arap kavmiydi. Ahkâf, Umman ile Hadramut (Hadramevt) arasında denize kıyısı bulunan, bir bölgedir. Buraya “الشَّحْرُ” (Şihr) denilirdi ve vadilerinin ismi de “مُغَيْثٌ” (Muğîs) idi. Kur'an-ı Kerîm'de onların bazı ayırt edici özellikleri ve nitelikleri şu şekilde anlatılmaktadır: “Onlar uzun boylu, iri cüsseli, güçlü yapıydılar. Sahip oldukları bu özelliklerinden dolayı kendilerine Amâlîka lakabı verildi.”¹⁶

Bu kavmin kaba, acımasız ve zorba bir kavim olduğu anlaşılmaktadır. el-Ahtal, bu kıssayı önemseydiği için Velîd b. Abdülmelik b. Mervân'ı (öl.96/715) metheden kasidesinin bir bölümünde kullanmıştır: (Vâfir)

وَيَوْمَ، يُسْتَظَلُّ بِهِ، مَطِيرٌ	1- لَهُ يَوْمَانِ: يَوْمٌ قِرَاعِ كَبِشٍ،
قِتَالِ الْأَعْجَمِينَ، وَلَا ضَخُورٍ	2- بِكَفَيْهِ الْأَعْنَةَ، لَا سَوْوَمٌ
عَصَائِبُ، مَا تَحْوَرُّهَا الْقُصُورُ	3- قَتَلْتَ الرُّومَ، حَتَّى شَدَّ مِنْهَا
لِقَامَ، عَلَى مَوَاطِنِهَا، صُبُورٌ ¹⁷	4- وَلَوْ كَانَ الْحُرُوبُ حُرُوبَ عَادٍ

¹¹ “el-Ahtal'ın büyük oğlunun ismi Mâlik'ti. Babası gibi o da sanatsal zevk ve tenkit zihniyetine sahipti. el-Ahtal'a, Cerîr'in el-Ferezdak'ı hicvettiği haberi gelince oğlu Mâlik'e, “Irak'a git, o ikisini dinle ve haberlerini bana getir.” dedi. Babasının bu isteği üzerine Mâlik, Irak'a gitti. O ikisiyle görüşüp onları dinledikten sonra babasının yanına geri geldi. Babası oğluna: “İkisini nasıl buldun?” dedi. Mâlik: “Cerîr'i denizden avucuyla su içerken; el-Ferezdak'ı da sert kaya oyarken buldum.” dedi. Bunun üzerine el-Ahtal: “Denizden avucuyla su içene göre sert kaya oyan daha büyük şairdir.” dedi. Sedat Tuna, *Benî Ümeyye Sarayında Bir Hristiyan Şair el-Ahtal* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020), 133.

¹² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve 'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1410/1990), 1/140.

¹³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve 'n-nihâye*, 1/120.

¹⁴ Rüşdî el-Bedrâvî, *Kıssasü'l-enbiyâ ve 't-târîh* (Kahire: Matbaatü'l-Mecelleti'l-Arabî, 1996), 1/140-147.

¹⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve 'n-nihâye*, 1/120.

¹⁶ Bedrâvî, *Kıssasü'l-enbiyâ ve 't-târîh*, 46-47.

¹⁷ Sükkerî, *Şiru'l-Ahtal*, 196-197.

1. “Onun için iki gün vardır: İlk gün, kavminin efendisi; ikinci gün, sağanak yağmur sahibi¹⁸ olmasıdır.”¹⁹

2. O, kavminin komutanı ve reisidir. Arap olmayanlarla savaşırken onun ne canı sıkıldı ne de yoruldu.²⁰

3. Rumlarla savaştın, çeteler savaşı terk edip kaçtılar ve sağlam kalelerine sığındılar. Sığınmaları kendilerine fayda vermedi.

4. Yapılan savaşlar, Âd kavminin savaşları gibi olsa da²¹ zafer elde edene dek sabırla düşmanla savaştılar.”

Şair burada bizzat kendinin katıldığı savaşı betimlerken halifenin kendine zarar vereceğini bildiği halde onu daha fazla övmeye gayret etmektedir. Bu şairlerin, methettiği kişilerin gözüne girme yoludur.²²

Cihad konularından birinin de Velîd'in Rumlara ve Arap olmayanlara karşı yapılan savaşlarda komutan olması, halkın Velîd'e kutsallık atfedilen birisine bakar gibi bakmalarına sebep olmuştur. Bu yüzden halifenin bizzat kendisi düşman saflarının askerlerini yenilgiye uğrattığı mevzilerde savaşmıştır. Halifenin bu savaşlarda bıkmadan ve yorulmadan verdiği mücadelesi, gücü, yiğitliği, gerekli önlemleri zamanında alması ve sağduyulu yönetimi olmasaydı, bu büyük zafer kazanılamayacaktı.

Özetle şair, Velîd'in düşmanlarıyla yaptığı savaşta dirençli, kararlı ve sağlam iradeli olduğunu dile getirmeyi arzu etmiştir. Yine halife, Âd'ın tehlikeli ve öldürücü savaşlarına tanıklık etseydi asla savaşmaktan caymazdı ve kaçınmazdı. Aksine o savaşa katılır ve zafer elde etmeden de savaşı terk etmezdi.

Anlaşılan, Âd kavminin kıssası da el-Ahtal'ın bilgi sahibi olduğu Kur'an kıssalarından bir tanesidir. Zekâsı ve basiretiyle bu kıssadan faydalanarak hedefine ulaşmıştır. Kur'ân-ı Kerîm sadece Âd kavminin savaşlarına işaret etmemiştir. Aksine Âd kavminin gücüne, yiğitliğine ve cesaretine işaret etmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'deki şu âyetler “Bizden daha güçlü kim var?” demişlerdi.²³, “Tutup yakaladığınız zaman zorbaca yakalarsınız.”²⁴ diğer âyetlerde de onların iri cüsseli yapılarına, evlerini ve saraylarını inşâ etme metotlarına işaret etmiştir.

Şüphe yok ki kim Kur'ân-ı Kerîm'de işaret edilen üstteki gibi özelliklere ve bunların bir benzerlerine sahip olursa elbette o kişinin savaşları ve mücadeleleri yaratılışına uygun düzeyde ve yaratılışıyla uyumlu olur. Kalkanlar ve kılıçlar Âd kavmiyle ilişkilendirildi. Âd Kavminin zırhları ve kılıçları denilmiştir.²⁵ Âd kavmine mensup kişilerin, savaşta kullanılan ilk kılıçları ve zırhları yapan kişiler oldukları asırlardır bilinmektedir.

el-Ahtal, Velîd'in sahip olduğu üstün gücü ve kuvveti tarif etmek için Âd kavminin betimlenmesinden ilham almıştır. O, Kur'ân-ı Kerîm'den ilham alınmış bir betimlemedir. Amaç ve hedefine ulaşmasına aracı olması için bu kıssayı detaylandırarak inşâ ettiği şiirinde kullanmıştır. Sanki şair Rumlarla dönemin süper gücü Arap olmayanları karşılaştırır. Onlar üstün, düzenli ve en yeni silahlarla donatılmış büyük bir orduya sahiptiler. Zafere ulaştıracak güçlü kuvvetli kişiler Âd kavminin arasında da vardı. Halife yorulmadan Arap olmayanlarla savaştı ve Rumları sağlam

¹⁸ Halife'nin bol bol hediye vermesini sağanak yağın yağmura benzetmiştir.

¹⁹ Velîd, hayatını iki şeye adanmıştır: Birincisi, harp zamanı düşmanlarla savaşmak; ikincisi, barış zamanında ise sıkıntıya düşen misafirlere ikram ve izzette bulunmak. Mecîd Tîrâd, *Dîvânü'l-Ahtal*, (Beyrut: Dârü'l-Cil, ts.), 182.

²⁰ el-Ahtal, bu mısradan onun halifelîği zamanında yapılan fetihlere (Hindistan, Endülüs) işaret etmiştir. Yine o, Rum beldelerine birçok baskınlar düzenlemiştir. Tîrâd, *Dîvânü'l Ahtal*, 182.

²¹ Bir savaştan diğer savaşa giderler.

²² Hâvî, *el-Ahtal: Fî Sîretihî ve nefsiyyetihî ve şî'rihi*, 196.

²³ el-Fussilet 41/15.

²⁴ eş-Şu'arâ 16/130.

²⁵ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâr Tunûsî, 1984), 8/206.

kalelere gizlenmelerine rağmen yenilgiye uğrattı. Bunun yanı sıra Velid'in sahip olduğu güç ve kuvvet, Âd kavmini sadece bir savaşta değil bütün savaşlarda yenilgiye uğratmaya yeterlidir.

Şairin bu şiirinde şart edatı “لَوْ” kullanması dikkat çekmektedir. “لَوْ” (İmtinâ) gerçekleşmesi imkânsız olan istekleri ifade etmek için kullanılır. Eğer bu savaşlar Âd kavmiyle bile olsaydı halife onları da yenilgiye uğratabilirdi. Silah, teçhizat ve sayı olarak onlardan daha sınırlı imkânlarla sahip askerlerle savaşacak olsa bile şüphesiz onlarla savaşmaya, onları mağlup etmeye ve onları boyun eğdirmeye gücü yeterdi ne dersin?

3. Üçüncü Tema: Semûd Kavminin Kıssası

Onlar, Arab-ı Bâide'ye mensuptur ve kıssaları sadece Kur'an-ı Kerim'de geçer.²⁶ Tevrat'ta ya da İncil'de isimleri geçmez.²⁷ Onlar, Kur'an'ın şu âyette işaret ettiği gibi Âd kavminden sonra gelen kavimdir: “*Hatırlayın ki Allah Âd kavminden sonra, sizi onların yerine getirdi ve sizi yeryüzünde yerleştirdi.*”²⁸ Kavmin yaşadığı bölgede suyun az olması sebebiyle burada yaşayanlara “semed” (suyu az olmak) kökünden gelen Semûd ismi verildi. Evleri taşandı, Şam ve Hicaz arasından Vâdilkurâ'ya (köyler vadisi) kadar olan yerde yaşadılar.²⁹

Semûd kabilesinin kökeni Semûd b. Âbir b. İrem b. Sâm b. Nûh'a dayanır.³⁰ Onlar saf Arap kabilelerinden biridir.³¹ Allah onlara kendi aralarından bir nebî gönderdi. O da Allah'ın peygamberi Sâlih'tir. Sâlih (a.s.) onlar için dişi bir deveyi sert kayadan canlı çıkarttı. Gösterilen bu mucizenin belirtileri daha önceden ortaya konulmuştu. Deveyi öldürmelerinden dolayı Allah onlara azap etmekte acele etti³² ve Allah Teâlâ şöyle buyurdu: “*Şüphesiz biz, onlara bir imtihan olmak üzere, o dişi deveyi göndereceğiz.*”³³

Deve kıssası akıl sahipleri için bir dersti ve darbimesel oldu. Atasözleri kitabında geçen ibare aynen şöyledir: “Onlar genç dişi deve gibiydiler.” Yani sahipleri o deveyi başıboş bıraktığında Semûd'un genç dişi devesi ağzından köpükler saçmaya başladı. Deveyi ve yavrusunu öldürdüklerinde Allah Teâlâ onlara azabını indirdi.³⁴

el-Ahtal, düşmanları Kays Aylân'ı hicvederken bu Kur'an kıssasından faydalanmıştır. Allah Teâlâ Kays Aylân'ın sefih olduklarını ve kötülük yapmaktan vazgeçemediklerini ezeli ilmiyle bilmekteydi. İhanet etmek onların asıl, değişmez özelliği idi ve onların arasında sâlih kimselerden bir kimse bile yoktu. el-Ahtal, bu durumun farkına vararak ve şu şiirini inşâd etmiştir: (Tavîl)

1- وَلَمَّا رَأَى الرَّحْمَنُ أَنَّ لَبْسَ فِيهِمْ رَشِيدٌ، وَلَا نَاهِ أَحَاهُ، عَنِ الْغَدْرِ

2- أَمَالَ عَلَيْهِمْ تَغْلِبَ بِنَّةً وَأَنْبَلِ فَكَانُوا، عَلَيْهِمْ، مِثْلَ رَاغِيَةِ الْبَكْرِ³⁵

1. “Rahman, onlar arasında sâlih kimseler, dostunu³⁶ arkasından hançerleyeni engelleyen birinin olmadığını bildi.

2. Benî Tağlib'i onlara musallat etti. Allah'ın Semûd'u deve yavrusunun sesiyle helak ettiği gibi onlar da Kays Aylân'ı helak etti.”

²⁶ Ammar et-Tâlibî, *Âsâru ibn Bâdis* (Cezair: eş-Şirketü'l-Cezâiri, 1417/1997), 1/298.

²⁷ Bedrâvî, *Kıssatü'l-enbiyâ ve't-târîh*, 1/141.

²⁸ el-A'râf 7/74.

²⁹ Ferrâ el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl* (Riyad: Dâr Tibe, 1409/1989), 3/247.

³⁰ Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 3/247-248.

³¹ Muhammed Murtazâ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs* (Kuveyt Baskısı, ts.), 3/333.

³² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/333.

³³ el-Kamer 54/27.

³⁴ Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheratü'l-emsâl* (Mısır: Dâru'l-Cil, 1408/1988), 2/156.

³⁵ Sükkerî, *Şi'ru'l-Ahtal*, 442-443.

³⁶ Hz. Ömer'i kalleşçe sırtından hançerleyen kişiyi kastetmiştir.

Kays Aylân, Rahman'ın gazabını hak eden kavim olduğundan Benî Tağlib onlara karşı koydu. Hatta annesi boğazlandıktan sonra etrafında dolaşan ve köpüren Sâlih'in (a.s.) yeni doğan devesi gibi oldular.³⁷

Şüphesiz el-Ahtal'ın bu Kur'an kıssasını kullanması, o dönemde hâkim olan ve kendisinin de benimsediği öğretinin sonucunda olmuştur. O dönemde hâkim olan öğretisi, "Cebr ve İhtiyar" problemiydi.³⁸ Bu öğretinin ilk kıvılcımı, Benî Ümeyye Dönemi'nde başlayan bir tartışmadır. İslâmî kelâm ilminde ilk sonuçları bu asırda ortaya çıktı. Cebr ve İhtiyar problemi, Benî Ümeyye Dönemi'nde, etrafında fırtınalar koparılan ilk açmazlardan biriydi. Daha sonra Abbâsî Dönemi'nde büyük çaplı bir gelişime uğradı.³⁹

Şairin bu gibi düşüncelere sığınmasının bazı sebepleri olduğu anlaşılmaktadır. En önemli sebeplerden biri etraflarını kuşatan Müslüman kabilelerin hepsinin karşısında duran kendi kabilesi Hristiyan Benî Tağlib'dir. Sanki kendisi, kabilesinin Kays Aylân ile savaşması durumunda, diğer bütün kabilelerin kendi aleyhlerine hareket edeceğinden korkuyordu. Bu sebeple o, kendilerini savaşa mecbur ettikleri için onlarla savaşmanın zorunlu olacağını düşünüyordu. Bu savaş kendi istekleriyle olmadı. Bilakis Allah'ın Kays Aylân kabilesi mensuplarına öfkelenmesi ve deveyi boğazlayan Semûd kavminin azabı hak ettiği gibi, Kays Aylân kabilesi de azabı hak ettiği için oldu. el-Ahtal, Benî Tağlib'in Allah'ın iradesini yerine getiren aracı olması sebebiyle Benî Tağlib'i Allah'ın vurucu gücü olarak vasfetmiştir.

Allah'ın geniş rahmetinin yaratılanların hepsini kapsamasına, kâfir ve mümin için genel olmasına rağmen Kays Aylân kabilesi mensupları arasında var olan alçaklık ve ihaneti bildiğinden onlar Allah'ın rahmetinden mahrum oldular.

Özetle şair, kendi kabilesi Benî Tağlib'i bazen kabile olarak, bazen (بَنِي تَغْلِبٍ) diyerek bir bölge olarak düşünmüş, bazen de onlar için (فَكَانُوا) ifadesini kullanmıştır. Belki de kendisi, Kays Aylân kabilesiyle yaptıkları savaşta yardımlaşma ve dayanışma olmasaydı bu zaferin gerçekleşmeyeceğine işaret etmeyi amaçlamıştır. Benî Tağlib, Kays Aylân'a karşı yekvücut olmuştur.

Şair bu kıssadan hoşlandığı için inşâd ettiği şiirlerinde Kur'an kıssalarının izlediği yöntemi benimseyerek farklı şiirlerinde tekrar ederek bu kıssayı kullandığı görülmektedir.⁴⁰ Çünkü şair bu kıssayı bu şiirinden başka üç farklı şiirinde daha kullanmıştır. Bu kıssayı şiirlerinde düşmanlarını hicvetmek amacıyla kullandı. Birinci kullanım -belirttiğimiz ilk şiirden sonra- şu şekildedir: Kays Aylân'ı ve müttefiklerini hicvettiği; Ümeyyeoğullarını methettiği ve kavminin Emevîler'i desteklediğini vurgulayarak kavmini yücelttiği kasidesinde görülür. Bu hicvine – bilhassa Kays Aylân'ı hicvederken- Benî Tağlib ile Kays Aylân arasında kanlı savaş meydana geldiğinden "Kanlı Hiciv" ismi verilmiştir.⁴¹ Şair şöyle diyerek şiirini inşâd etmiştir: (Tavîl)

- 1- فَأَقْسِمُ لَوْ أَدْرَكْتَهُ لَقَدَفْتُهُ
إِلَى صَعْبَةِ الْأَرْجَاءِ مُظْلِمَةَ الْقَعْرِ
- 2- فَوَسَدَ فِيهَا كَفَّهُ أَوْ حَجَّجَلَتْ
صِبَاغَ الصَّحَارَى حَوْلَهُ غَيْرَ ذِي قَبْرِ
- 3- لَعَمْرِي لَقَدْ لَاقَتْ سُلَيْمٌ وَعَامِرٌ
عَلَى جَانِبِ الثَّرَاثِرِ رَاغِيَةَ الْبَكْرِ⁴²

³⁷ Abdülhalîm Muntasır vd., *el-Mu'cemü'l-vasît* (Kahire: Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, 2004), 358.

³⁸ İnsanlara ait ihtiyarî fiillerin İlahî irade ve kudretin zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunmaktır.

³⁹ Eşref Hâfiz, *el-Cebr ve'l-ihiyâr fi'l-fikri'l-İslâmî* (Trablus: Dâru'n-Nahle, 1999), 15.

⁴⁰ Kur'anî kıssaların tekrar edilmesi açık olgudur. Kur'anî tekrarlar salt bir tekrardan ibaret değildir. Bilakis o manayı vurgulamak içindir. Yani kıssaların tekrarı meydan okumak ve icâzdir.

⁴¹ Hâvî, *el-Ahtal: Fi Sîretihî ve nefsiyyetihî ve şî'rihi*, 270.

⁴² Sükkerî, *Şiru'l-Ahtal*, 140.

1. “Yemin ediyorum ki atlarımız ona yetişseydi onu derin karanlık⁴³ kuyuya atardı!
2. Orada ellerini başının altına koyar ya da etrafını çöl sırtlanları kuşatır etlerini parçalar kabri bile olmazdı.

3. Hayatım üzerine yemin ederim ki Süleym ve Âmir kabileleri Sersâr⁴⁴’da yenilgiye uğrayarak helak oldular, tıpkı devenin sesiyle Semûd kavminin helak olduğu gibi.”

el-Ahtal, aynen Semûd Günü’nde Sâlih’in devesi köpürdüğünde kavmin tamamının helak edildiği gibi Sersâr Günü’nde de Süleym ve Âmir için büyük bir felaket olacağına dair hayatı üzerine yemin etmiştir.

Şair, sanki bu beyitte deveyi istemeyip (ona) tuzak kurarak öldüren Semûd kavmini düşmanları Kays Aylân kabilesinin Sersâr Savaşı’nda Benî Tağlib’e karşı iş birliği ve anlaşma yapmalarına benzeterek mukayese yapar. Kays Aylân ve mütteliklerinin başına gelen ile Semûd’un üzerine inen azabın birbirinden hiçbir farkı yoktur.

Şairin aynı kıssayı tekrar ettiği ikinci yer gözdağı vermek içindir. (Burada söylemde bile aynı nüshanın kopyasının benzeri vardır ... Ancak oç alma algısı bütün beyitleri kapsamaktadır.)⁴⁵ Bu kullanım, Abdülmelik b. Mervân’ı (öl. 65/685) methettiği Bâiyye Kasidesi’nde geçmektedir. el-Ahtal, bu kasidede kavminin şerefiyle ve kazandıkları zaferlerle övünmeye başlar. Kazandıkları son savaş, Kays Aylân’ın hezimete uğratıldığı Sersâr Savaşı’dır. Şair ayrıntılı ve uzun olan değerlendirmelerini, düşmanlarına karşı övünme ya da hicvi elde ettikleri zaferi betimlemeden sonraya bırakır. Onun sözü: (Tavîl)

1- لَعْمَرِي لَقَدْ لَأَقْتُ سَلِيمًا وَعَامِرًا
عَلَى جَانِبِ الثَّرَاثِ رَاعِيَةَ السَّقْبِ الْبَكْرِ
2- وَظَلَّتْ بَنُو الصَّمْعَاءِ تَأْوِي فُلُوهُمْ
إِلَى كُلِّ دَسْمَاءِ الدَّرَاعِينَ وَالْعَقَبِ⁴⁶

1. “Hayatım üzerine yemin ederim ki Süleym ve Âmir kabileleri Sersâr’da yenilgiye uğrayarak helak oldular, tıpkı Semûd kavminin devenin sesiyle helak olduğu gibi.

2. Yenilgiye uğrayan, birlikleri dağılan Benî Semâ⁴⁷ hâlâ pasaklı eşlerinin yanına sığınmaya devam ediyor.”

Şairin bu beyti tekrar etmesi sebepsiz değildir. Bu durum, olanı olduğu gibi aktardı demektir. Fakat kıssayla ilgili olan olayı anlatırken beytin kafiyesini değiştirdiğini de görürüz. İlk beyitte “رَاعِيَةَ الْبَكْرِ” ikinci beyitte “رَاعِيَةَ السَّقْبِ” ifadesini kullanmıştır. Farklılık, “الْبَكْرِ” ve “السَّقْبِ” lafızlarında gizlidir. Sözlükte الْبَكْرُ “genç deve” demektir. Çoğulu بَكَارٌ, بَكَارَةٌ gelir. Devenin ilk doğurduğu yavrusuna “بَكْرٌ” denilir.⁴⁸ “السَّقْبِ” Kelimesine gelince bu kelime de “deve yavrusu” anlamına gelmektedir. Yeni doğan deve yavrusuna “سَقْبًا” denilir. Yani devenin ilk doğduğu hâlidir.⁴⁹

Şüphe yok ki şair, burada düşmanlarının -Süleym ve Âmir -yenilgisini betimlemeyi arzu etti ve bu betimlemeye açıklık getirecek malzeme araştırmaya başladı. Şair şiirine bu Kur’an kıssasının bir bölümünden başka uyum sağlayacak bir malzeme bulamadı.

⁴³ Şairin karanlık kuyudan kastettiği mezardır. Tırâd, *Divânü'l-Ahtal*, 82.

⁴⁴ Sersâr, yer ismidir. Bu yerde Benî Tağlib kabilesi ile Kays Aylân kabilesi arasında kanlı savaş meydana geldi ve Benî Tağlib Kays Aylân’a galip geldi. Tırâd, *Divânü'l-Ahtal*, 82.

⁴⁵ Hâvî, *el-Ahtal: Fî Sîretihî ve nefsiyyetihî ve şî'rîh*, 270.

⁴⁶ Sükkerî, *Şiru'l-Ahtal*, 140.

⁴⁷ Kays Aylân liderlerinden Umeyr b. Hubbâb’ın kardeşinin ismidir. Bura da şair; Kays Aylân’ın yenilgiye uğrayarak evlerine, pasaklı eşlerinin yanına sığınmalarına vurgu yaparak kendi kavmi ile övünüyor.

⁴⁸ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Reşîd Abdurrahman el-Abîdî (Kahire: ed-Dâru'l-Mısri, 1975), 10/222.

⁴⁹ İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-azam*, thk. Abdülhamîd el-Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 6/244.

Konunun kesişim noktasında Süleym ve Âmir'in başlarına gelen belayı anlatmayı arzu ettiğinde iki olayı birbirine bağlayabilmesi için Hûd kavminin kıssasını tam bilmesi gerekmektedir.

Şair, düşmanlarına karşı övünmeyi arzu ettiğinde vahiy ifadesi “رَاغِيَةَ الْبَكْرِ” ifadesini kullanmıştır. Semûd kavminin kökünün kazındığı gibi kendi kavmi de düşmanlarının kökünü kazınmıştır.⁵⁰

Düşmanlarını hicvetmeyi arzu ettiğinde “رَاغِيَةَ السَّقْبِ” ifadesini kullanmıştır. Semûd kavmi şefkat ve merhamet göstermeksizin annesini katlettikten sonra yeni doğmuş yavrusunu da katlettikleri için zalimlerden oldular ve onlara azap gelmişti. Onlar gibi el-Ahtal'ın düşmanları da zalimlendirdi. Benî Tağlib kabilesine zarar verdiklerinde acımadan çocukları katletmeye, hamile kadınların karınlarını yararak katliam yapmada aşırıya gitmeye başladılar.⁵¹ Sersâr Günü (Savaşı), Benî Tağlib'in düşmanlarına karşı zafer kazandığı, onlardan intikamını aldığı gündü.

Şair, Kur'ân-ı Kerîm'in sarîh âyetine atıfta bulunmadan (âyet zikretmeden) şu âyetlerde olduğu gibi Semûd kavmini bize işaret etmektedir: “Sâlih, şöyle dedi: ‘İşte bir dişi deve! Onun (belli bir gün) su içme hakkı var, sizin de belli bir gün su içme hakkınız vardır.’ ‘Sakın ona bir kötülük dokundurmayın. Yoksa büyük bir günün azabı sizi yakalar.’ derken onu kestiler fakat pişman oldular. Böylece onları azap yakaladı. Şüphesiz bunda bir ibret vardır. Onların çoğu ise iman etmiş değillerdir.”⁵² Bu şiirsel verimlilik, kadim naslara müracaat ederek üretim yapmanın ta kendisidir. Bu dikte etme bazen gizli olabilir. Yine daha önce geçtiği gibi dönüştürme (düzenleme) olması da imkân dâhilindedir.⁵³ Kur'an kıssasının geriye kalan kısmı şair için temel ilham kaynağı olmakla beraber Kur'an kıssasının yardımıyla da hedefine ulaşır ve arzusunu yerine getirir.⁵⁴

Burada dikkat çeken nokta şairin Semûd kıssasını malzeme olarak kullandığı her beyitte (yeni doğan deve familyasını) konu edinmesidir. Bu, Kur'ân-ı Kerîm'in o an üzerinde durmadığı ve dikkat çekmediği bir betimlemedir; çünkü her şeyden önce o anda Kur'an'ın üzerine odaklandığı en önemli konu ibret ve öğüttür farklı ayrıntılar değildir. Ancak kıssanın arka planında kıssadan hisse alınması gereken önemli bir amaç vardır.⁵⁵ Sanki şairin inşâd ettiği bu şiirinde herhangi bir inancın yerleştirilmesine katkıda bulunduğu hissedilmektedir.

4. Dördüncü Tema: Allah'ın Peygamberleri Yûsuf (a.s.), Hârûn (a.s.), Dâvûd (a.s.) Kıssaları

4.1. Allah'ın Peygamberi Yûsuf'un Kıssası

Yûsuf'un (a.s.) kıssası Kur'an'da mutlak olarak anlatılan en kapsamlı ve en mükemmel kıssa kabul edilmiştir. Bu kıssa, Kur'ân-ı Kerîm'in kıssa anlatma metoduyla en fazla ders veren kıssalarındandır; çünkü bu kıssada şahıslar, olayların yaşandığı yerler, olayların akışı ve duyguları çok farklılık göstermektedir. Bu kıssanın kurgusu özeldir ve Kur'ân-ı Kerîm'deki diğer kıssalardan farklı bir yapıya sahiptir.⁵⁶ Yûsuf kıssası; Kur'an'da bir sûrede baştan sona anlatılır ve “Sana bu Kur'an'ı vahy etmekle kıssaların en güzelini anlatıyoruz.”⁵⁷ âyeti ile kıssaların en güzeli olarak nitelendirilir. Kesinlikle Kur'an'ın benzersiz olduğunu gösteren birçok delil bu sûrede vücut bulmuştur. Çünkü sûredeki olayların, sanatsal ve durumsal olarak paylaşımının

⁵⁰ Muhammed b. İsmâil es-Sa'lebî, *Simâru'l-kulûb*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Mektebetü'l-Asrî, 1424/2003), 288.

⁵¹ İzzeddin İbnü'l Esîr, *el-Kâmi'l-fi't-tar'ih* (Beyrut: Dâru'l Kitâbi'l Arabî, 1417/1997), 3/373-374.

⁵² eş-Şu'arâ 26/155-158.

⁵³ Ahmed R. A. Rawajbeh, et-Tenâsülü'l-Kur'ânî fi şiri'n-nekâizi'l-Ümevî, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2 (Aralık 2012), 98.

⁵⁴ Mahmud Hüseyin ez-Züheyri, *Tesi'ru'l-Kur'âni'l- Kerîm fi'ş-şi'r hatta nihâyeti asrî'l Ümevî* (Dâr Vâil, 2013), 260.

⁵⁵ Züheyri, *Tesi'ru'l-Kur'âni'l- Kerîm fi'ş-şi'r hatta nihâyeti asrî'l Ümevî*, 260.

⁵⁶ Ahmed Nevfel, *Sûretü Yûsuf dirâse tahliliyye* (Amman: Dâru'l-Furkân, 1409/1989), 9.

⁵⁷ Yusuf 12/3.

yapılması ya da birden fazla yerde sergilenmesi mümkün değildir. Bu sûre Kur'an'ın kusursuzluğuna ve hikmetine delildir ve o, hakîm ve habîr olan Allah katındandır.⁵⁸ Bu sûre, Allah'ın bütün Araplara meydan okuduğu unsurlardan biridir. Allah, Yûsuf'u (a.s.) peygamber olarak tercih edip seçtikten, dünyada ve âhirette yüksek derecelere erıştirdikten, ilimle ve çalışmayla yeryüzündeki yerini sağlamlaştırdıktan sonra kendine verdiği nimetlerini tamama erdirmiştir.⁵⁹

4.2. Allah'ın Peygamberi Hârûn'un Kıssası

Kur'an-ı Kerîm'de Hârûn'un (a.s.) kıssası kardeşi Mûsâ (a.s.) ile zikredilmiştir. Hârûn (a.s.), Kur'an-ı Kerîm'de belirtildiği gibi Mûsâ'nın (a.s.) risâlet'te ortağı, veziri ve halifesidir. Âyet-i Kerîme'de: “*Bana ailemden birini yardımcı yap.*”, “*Kardeşim Hârûn'u.*”, “*Onunla gücümü artır.*”, “*Onu işime ortak et.*”, “*Seni çok tespih edelim diye.*”, “*Seni çok zikrederim diye.*”⁶⁰ buyrulmaktadır. Hârûn, (a.s.) Mûsâ'ya davette yardımının yanı sıra o zaman kardeşini cesaretlendirmesi ve ona arka çıkmasıyla beraber Firavun'a meydan okumuştur.⁶¹

4.3. Allah'ın Peygamberi Dâvûd'un Kıssası

O, Allah'ın seçtiği peygamberlerden biridir. Peygamberliğinin yanı sıra Hz. Mûsâ'dan sonra Allah'ın kendine krallık ve halifelik verdiği kişidir.⁶² Buna şu âyet: “*Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık.*”⁶³ işaret etmektedir. İlk kez onun kıssası, kral olmadan önceki şekliyle nakledildi. Çünkü o Câlût'un (Golyat) öldürdüğü savaşta komutandı. Dâvûd'un (a.s.) Câlût'u öldürmesi düşmanlarının yenilgiye uğramasının sebebiydi. Bu savaş, Dâvûd (a.s.) peygamber olmadan önceydi.⁶⁴ Allah Teâlâ şöyle buyurdu: “*Derken, Allah'ın izniyle onları bozguna uğrattılar. Davud, Câlût'u öldürdü. Allah, ona (Davud'a) hükümdarlık ve hikmet verdi ve ona dilediğini öğretti. Eğer Allah'ın; insanların bir kısmıyla diğerlerini savması olmasaydı yeryüzü bozulurdu. Ancak Allah, bütün âlemlere karşı lütuf sahibidir.*”⁶⁵

el-Ahtal, kasidesinin bir beytinde Yezîd b. Muâviye'yi (öl.64/683) methederken bu üç peygamberin ismini birlikte zikrettiği dikkat çekmektedir: (Basît)

حَتَّى يُعَيَّبِي فِي الرَّمْسِ مَلْحُودٌ	1- أَمَا يَرِيدُ فَإِنِّي لَسْتُ نَاسِيَهُ
نَفَاهُ عَنِ أَهْلِهِ جُرْمٌ وَتَشْرِيدٌ	2- جَزَاكَ رَبُّكَ عَن مُسْتَفْرِدٍ وَحَدٍ
كَأَنَّهُ مِن سُمُومِ الصَّيْفِ سَفُودٌ	3- مُسْتَشْرِفٍ قَد رَمَاهُ النَّاسُ كُلَّهُمْ
أَوْمَلَمَّا جَزِي هَارُونَ، وَدَاوُودٌ ⁶⁶	4- جَزَاءَ يَوْسُفَ، إِحْسَانًا، وَمَغْفِرَةً

1. “*Yezîd'e gelince ölüp mezara defnedilse kaybolsa da onun yaptığı iyiliği unutmadım unutmayacağım.*”
2. *Ehlim beni suçlayıp terk edip tek başıma bıraktığında bana yardım ettiğin gibi Allah da sana yardım etsin.*
3. *Ben mazlumum. Bütün insanlar beni itham ediyor. Şiddetli yaz sıcağında kebab şişi gibi oldum.*

⁵⁸ Nevfel, *Sûretü Yûsuf dirâse tahliliyye*, 10.

⁵⁹ Mustafa Müslim, *et-Tefsîru'l-mevdû li suveri'l-Kurân-ı Kerîm* (Şârîka Emirlîği: Şârîka Üniversitesi Yayınları, 1431/2010), 3/509.

⁶⁰ Tâ Hâ 20/29-34.

⁶¹ Ebû'l-Leys Ahmed b. İbrâhim es-Semerkindî, *Tefsîru Semerkandî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 2/339-340.

⁶² es-Seyyid Ni'metullah Cezâirî, *en-Nürü'l-mübîn fi kısısi'l-enbiyâ' ve'l-mürselîn* (Beyrut: Müessesetü Âlâ, 1423/2002), 311.

⁶³ es-Sâd 38/26.

⁶⁴ Ahmed Ahmed Ulveş, *Davetü'r-rusul* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1423/2002), 397.

⁶⁵ el-Bakara 2/251.

⁶⁶ Sükkerî, *Şîru'l-Ahtal*, 78-79.

4. Allah'ın Yûsuf'u af ve ihsanıyla mükâfatlandığı ya da Hârûn ile Dâvûd'u mükâfatlandığı gibi; seni de mükâfatlandırırsın.”

el-Ahtal; Allah'ın Yûsuf (a.s.), Hârûn (a.s.) ve Dâvûd (a.s.) peygamberleri ödüllendirdiği gibi Yezîd'i de ödüllendirmesi için dua etmektedir. el-Ahtal bu üç peygamberi diğer peygamberlerden ayrı tuttu. el-Ahtal'ın “Havliyyât Şairleri”nden⁶⁷ olduğu bilinmektedir. İnşâd ettiği bir kasidesini ancak bir yıl sonra tedavüle çıkarırdı. Hatta daha uzun süre geçtikten sonra tedavüle çıkardığı da söylenmiştir. Abdülmelik b. Mervân'ı (öl. 86/705) methettiği “حَفُّ الْفَطَيْنِ” “Komşuların Aceleyle Gittiler” isimli kasidesini üç yıl geçtikten sonra Abdülmelik'in huzurunda (sarhoş kafayla)⁶⁸ yüzüne karşı okumuştur.⁶⁹ el-Ahtal, inşâd ettiği her on beyit arasından altı beyti seçip okur, geri kalan beyitleri okumazdı. Şairin bu uygulamasında şiirine özen gösterdiğine ve insanlara şiirini duyurmadan önce gözden geçirdiğine dair işaret vardır.

Şairin peygamber kıssaları ve hayatları hakkında bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra kasidesine dinî boyut kazandırarak şiirini uzatmayı arzu etti. Allah'ın kendilerine güç ve imkân vererek yeryüzünde krallar ve halifeler yaptığı bu üç peygamberle Yezîd'i bir arada andı. Allah, Yûsuf'u (a.s.) genç yaşında⁷⁰ Mısır'a aziz yaptı ve kıtlık yıllarında Mısır'ı kurtarma imkânı verdi. Şu âyet bu anlamı işaret etmektedir: “Böylece Yûsuf'a, dilediği yerde oturmak üzere ülkede imkân ve iktidar verdik. Biz rahmetimizi istediğimize veririz, iyi ve yararlı işleri en güzel şekilde yapanların mükâfatını zayi etmeyiz.”⁷¹ Yani o, başarılı bir komutandı ve ülke yönetiminde liyakatliydi. Kendisinde toplanan bu nitelik ve özellikler kendisine Allah tarafından bağışlanmıştı.

Hârûn'a (a.s.) gelince, Kur'ân-ı Kerîm'deki şu âyetin işaret ettiği gibi “Mûsâ, kardeşi Hârûn'a, 'Kavmim arasında benim yerime geç ve yapıcı ol. Sakın bozguncuların yoluna uyma!’” dedi.⁷² kendisi Mûsâ'nın (a.s.) veziri ve halifesiydi.

Dâvûd'a gelince o Kur'ân-ı Kerîm'de ifade edildiği gibi kral ve halifeydi. Şu iki âyet buna işaret etmektedir: “Allah, ona (Davud'a) hükümdarlık ve hikmet verdi ve ona dilediğini öğretti.”⁷³, “Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık.”⁷⁴

⁶⁷ Havliyyât şairi, inşâd ettiği şiirini irticâlen değil de üzerinde günlerce düşündükten sonra muhababına okuyan şairlere verilen isimdir.

⁶⁸ el-Ahtal bu şiirini okumadan önce güzelce kafayı çeker sonra da Abdülmelik'in huzuruna girerek en meşhur ve en güzel kasidelerinden biri olarak nitelendirilen methiyesini okumaya başlamadan önce Halife'yle arasında bir konuşma geçer: el-Ahtal, Abdülmelik'e: “Boğazım kurudu emir buyurun da benim susuzluğumu giderecek içecek ikram etsinler.” dedi. Bunun üzerine Abdülmelik: “Ona su ikram edin.” dediğinde el-Ahtal: “Su eşeğin içeceği.” cevabını verir. Abdülmelik: “Ona süt ikram edin.” dediğinde el-Ahtal: “Sütten kesildim. O, çocukların içeceği.” cevabını verir. Abdülmelik: “Ona bal ikram edin.” dediğinde el-Ahtal: “Bal hastaların içeceği.” cevabını verir. Abdülmelik: “Peki, ne istiyorsun?” dediğinde “Şarap, Ey Müminlerin Emîri!” cevabını verir. Abdülmelik: “Ey serseri, sana şarap içireceğime dair benimle antlaşma mı yaptın! Eğer bize saygın olmasaydı sana neler yapacağımı ben biliyordum!” dedi. el-Ahtal, Abdülmelik'in huzurundan çıkınca Abdülmelik'in ayak işlerine bakan çocukla karşılaşır. el-Ahtal o çocuğa: “Yazıklar olsun! Müminlerin Emîri benden şiir inşâd etmemi istedi fakat sesim kısıldı. Bana bir kadeh şarap ikram ederek sesimin kısıklığımla gider.” dedim. Bu sözü duyan Abdülmelik'in ayak işlerine bakan çocuk, ona bir kadeh şarap ikram eder. el-Ahtal, çocuğa: “ Bir kadeh daha vererek işi dengele.” dediğinde çocuk ona bir kadeh şarap daha ikram eder. el-Ahtal: “ O iki kadeh şarabı karnımda savaşa terk ettin üçüncü kadeh şarabı da ver.” dediğinde çocuk, ona üçüncü defa bir kadeh daha şarap ikram eder. el-Ahtal, üçüncü kadehi de içtikten sonra çocuğa: “Dördüncü kadehe olan arzumu da yerine getir.” deyince çocuk, ona dördüncü defa bir kadeh şarap ikram eder. el-Ahtal, dört kadeh şarabı içtikten sonra Abdülmelik'in huzuruna girerek sarhoş kafayla halifenin huzurunda “şiirini okumaya başlar. Tuna, *Benî Ümeyye Sarayında Bir Hristiyan Şair el-Ahtal*, 103-104.

⁶⁹ Hâvî, *el-Ahtal: Fî Sîretihî ve nefsiyyetihî ve şirih*, 131.

⁷⁰ Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzîm el-Bağdâdî, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Küttübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 2/520.

⁷¹ Yûsuf 12/56.

⁷² el-A'râf 7/ 142.

⁷³ el-Bakara 2/251.

⁷⁴ es-Sâd 38/26.

Şair, sanki bir yönden methettiği Yezîd'in ismiyle bu üç peygamberin ismini bir arada zikrederek ona kutsiyet özelliği atfetmeyi,⁷⁵ diğer yönden de isimlerini zikrettiği peygamberlerin hepsinin halife ve kral sıfatlarını bir arada bulunduran peygamberler olduklarını ortaya koymayı arzu etmiştir. Yezîd, veliaht ve beklenen halifeydi. Bundan dolayı o, halife olmaya diğer adaylardan daha fazla layıktır; çünkü o bu üç peygamberin özelliklerine sahipti. Onlar peygamber Yezîd halifeydi. Bunun ötesinde Yezîd ile onlar arasında farklı bir özellik yoktur.

Şairin bu anlamı hedeflediği dikkat çekmektedir. Çünkü Yezîd, halifelik görevini üstlendiğinde Müslümanların kendisine karşı katı muhalefetleri el-Ahtal açısından sorun olmaktan çıkmıştır.

Yezîd ile üç peygamberin ortak özellikleri sadece bunlarla sınırlı değildi. Başka ortak yönleri de vardı. Yûsuf ismi Arapçaya tercüme edildiğinde (الله يَزِيدُ) “Allah artırıyor.” anlamına gelmektedir. Yûsuf ismi hecelendiğinde (يَهُوه - يُوْسُفُ) şeklinde olur. Yani (يَهُوه - يَزِيدُ) şeklindedir. “يَهُوه” kelimesi, Yahudilere göre Allah'ın isimlerinden biridir. Bu heceler birleştikten sonra ismin anlamı “الله يَزِيدُ” “Şüphesiz ki Allah kendi katından ona olan bütün hayrını artırıyor.” şeklinde olmaktadır.⁷⁶

Hârûn ismi de Arapçaya tercüme edildiğinde: (مَوْطِنُ الْقُوَّةِ) “güç merkezi” anlamına gelmektedir. Dâvûd ise “الْمَحْبُوبُ” “sevilen, sevgili” anlamına gelmektedir.⁷⁷ Yani el-Ahtal, Yezîd ile üç peygamberin isimlerinin ifade ettiği anlamların yanı sıra diğer özellikleri arasında bağ kurmayı amaçlamaktadır. el-Ahtal, Allah'tan Yûsuf'u (a.s.) af ve ihsan ile ödüllendirdiği gibi Yezîd'i de af ve ihsan ile ödüllendirmesini arzu etmektedir. Şair, şu iki âyetten esinlenerek bu anlamı çıkarmaktadır: “O ise 'Allah'a sığınırım; çünkü o (kocan) benim efendimdir, bana iyi baktı. Şüphesiz zalimler kurtuluşa eremezler.’ dedi.”⁷⁸, “Rabbim beni zindandan çıkararak ve sizi çölden getirerek bana çok iyilikte bulundu.”⁷⁹

Şüphesiz şair, Kur'ân'ı Kerîm'de ayrıntılarıyla anlatılan mükemmel betimlemelerin izlerini Yûsuf Kıssasından elde ettiğinin farkındadır. Bu sûreye icâzı ve mükemmel betimlemeleri sebebiyle başvurduğunu da fark ediyoruz. Şair, bazen bu kıssada geçen sembollere özellikle başvurmaktadır. Çünkü Arap atasözlerinin sayısı bu betimlemelerle artmaktadır. el-Ahtal çoğu kez kendi inşâd edeceği şiirleri için bu betimlemelerden malzemeler derlemektedir. Her iki durumda da şair samimiyetle bu kıssaya göz atmakla yetinmektedir. Kıssayla atasözünü bir arada kullanarak yaptığı betimlemesinde dinleyenlerin anlaması için hedeflediği anlama dikkat çekmektedir ve inşâd ettiği şiiriyle zihinlerinde iz bırakmaktadır. Yûsuf Peygamber'in yaptığı neydi? Onun hikâyesi neydi de Allah Teâlâ ona iyilik yaptı ve onu affetti?

Şairin dikkat etmeden burada sorduğu sorulara, bilgelikle ve sahip olunan güven duygusuyla cevaplar vermek gerekir. Özellikle Kur'ân-ı Kerîm Yûsuf'un (a.s.) masumiyetine açıklık getirmiştir. Bu iki soru iki şekilde yorumlanabilir. Birinci yorum: el-Ahtal'ın sorduğu bu soruyla Hristiyan inancına sahip olduğu ve etkisi altında kaldığı anlaşılmaktadır. Zira Hristiyanlara göre peygamberler de diğer insanların yaptığı gibi bazen hata yapabilir. Yaptıkları

⁷⁵ Hâvî, *el-Ahtal: Fî Sîretihî ve nefsiyyetihî ve şirihi*, 84.

⁷⁶ Mükerrrem Meşrikî, *Kâmûs âlâmü'l-kitâbi'l-mukaddese* (Mısır: Mektebetü'l-hve, 2000), 227.

⁷⁷ Cezâîrî, *en-Nûru'l-mübîn fî kısasi'l-enbiyâ ve'l-mürselin*, 87- 199.

⁷⁸ Yûsuf 12/23.

⁷⁹ Yûsuf 12/100.

hatanın karşılığında da tıpkı Allah'ın Meryem'i yaptığı hatanın karşılığında cüzzam hastalığıyla cezalandırdığı gibi dünyevî cezaya çarptırabilir.⁸⁰

İkinci yorum: el-Ahtal'ın yaşadığı dönemde hâkim olan Hz. Peygamber'in de (s.a.v.) aralarında bulunduğu peygamberlerin masum olmadıkları görüşünü savunan bazı İslâmî fırkaların etkisi altında kaldığı anlaşılmaktadır.⁸¹

Peygamberlerin masumiyeti konusu Kelâm İlminin meşgul olduğu konulardan biridir. Her ekolün, her fırkanın bu konu üzerinde dinî ve şahsi görüşlerine uygun olan düşünce ve yorumları vardır.⁸²

Şair, bu bakış açısını dile getirmiş ve kendi şiirinde de kullanmıştır. Peygamberler Allah Teâlâ katında yüce makam sahibidirler. Onlardan da bazen zelle sadır olabilir. “İmkânsızdır belki de haksızlıktır.” Öyleyse peygamber olmayan insanın hata yapıp yapmadığını ya da günah işleyip işlemediğini araştırırız. Bu sebeple Yezîd'in halifelliğini kabul etmemek için bir gerekçesi yoktur. el-Ahtal, belki de burada Yezîd'in yaptığı fiil ve hataların günah derecesine yükseldiğine işaret etmektedir.⁸³

Sanki şair Allah'tan, Yûsuf'u (a.s.) affedip ona iyilik yaptığı gibi Yezîd'i de affedip ona da iyilik yapmasını ümit etmektedir.

Diğer bakış açısına gelince, el-Ahtal'ın sözünün Allah'ın Hârûn (a.s.) ve Dâvûd'u (a.s.) mükâfatlandığı gibi övdüğü kişiyi de mükâfatlandırması noktasına gelmesi mümkündür. Ancak el-Ahtal'ın Hârûn (a.s.) ve Dâvûd'un (a.s.) elde ettiği karşılığın derecesi hakkında bilgi sahibi olması için, bu iki peygamberin kıssasına aşına olan ve bilenlerden bilgi istemesi gerekmektedir. Doğal olarak mükâfat dünyevî mükâfattır fakat uhrevî mükâfat değildir, onların dünyevî mükâfatı halifelikti.

Bizim için açıklığa kavuşmuştur ki el-Ahtal, Kur'an kıssalarına ayrıntıya girmeden işaret etmekle yetinmiştir. Yine aynı şekilde el-Ahtal, dinî amaçlarına ulaşmanın yanı sıra sırf siyasi amaçlarına ulaşmak için de kıssaları kullanmıştır.

5. Beşinci Tema: Allah'ın Peygamberi Mûsa'nın Kıssası

Kur'an-ı Kerim, Mûsa Kıssasının anlatılmasına önem vermiştir. Allah Teâlâ yüce kitabının farklı yerlerinde defalarca Mûsa Kıssasını anlattı. Mûsa Kıssası, Kur'an'ın farklı yerlerinde etraflıca⁸⁴ ya da özetlenerek anlatılmıştır.

Mûsâ'nın (a.s.) en büyük mucizesi Firavun ve sihirbazlarına meydan okuduğu esasıdır. Elbette Allah'a iftira eden Firavun ve sihirbazlarının çenelerinin kapatılması gerekmektedir. Sihir, insanların akıllarının ve ağızlarının hâkimiyetini kaybettiren sebeptir. Sihirle insanları yönetiyorlar, insanlar arasında yüceliyorlar ve insanlara üstün geliyorlardı. Firavun ile Mûsa arasında problem çıktığında bir araya gelmeleri elbette gerekliydi. Firavun ve sihirbazlarının hepsinin bir araya geldikleri gün, hiçbir şeye gereksinim duymadıkları “Zinet Günü” idi. Üstün gelen Mûsâ'ydı. Çünkü Firavun'un bütün sihirlerini yok etti ve sahte tanrılık iddialarını deşifre etti.⁸⁵

⁸⁰ İbrâhîm Üs, *Maa'l-Câhîz fî risâleti'r-reddi alâ'n-Nasârâ* (Kahire: Mektebetü Zehrâü'ş-Şark, 2006), 69.

⁸¹ Adîl Kâzım Abdullah, *İnde ismeti'l-Hûi ve inde'l-müşekkikîn* (Dâr Vâdi es-Selâm, ts.), 8.

⁸² Peygamberler peygamberlik dönemlerinde büyük küçük hiçbir günaha kasıtlı olarak düşmezler, bundan masumdurlar. Ancak dalgınlık sonucu düşmeleri mümkündür. Detaylı bilgi için Fahreddin er-Râzî'nin 'İşmetü'l-enbiyâ isimli eserine müracaat edilebilir.

⁸³ Şüphesiz tarih kitapları Yezîd'in halifelîği süresince yaptığı işleri zikreder. İslâm Ümmeti onun izlediği akılsızca siyasetten dolayı sıkıntıya düşmüştür. Hilâfetinin birinci yılında İmam Hüseyin'i katletti, Hilâfetinin ikinci yılında Müslim b. Ukbe, Medineliler'e saldırdığı Harre savaşı, hilâfetinin üçüncü yılında mancınıklarla Kâbe'nin yıkılması ve yakılması olaylarıdır. İbn Kuteybe, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe, (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1199), 351.

⁸⁴ Muhammed Kutub, *Zevcâtü'l-enbiyâ ve ümmehâtü'l-müminîn* (Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1425/2004), 73.

⁸⁵ Bedrâvî, *Kıssâü'l-enbiyâ ve't-târih*, 86.

Bu kıssa ve benzeri kıssalar metot, semantik, amaç ve hedef açısından belâgatın zirvesindedir. Şair, inşâd edeceği şiiri için bu olay ve diğer olaylardan malzeme toplamıştır. Kays Aylân ve mütteliklerini hicvederken, kavmi Beni Tağlib ile övünürken ve kavminin kahramanlıklarını dile getirirken topladığı malzemeden şu şekilde faydalanmıştır: (Tavîl)

- 1- نَحَلَّ ابْنُ صَفَّارٍ، فَلَا تَذْكُرِ الْعُلَى
وَلَا تَذْكُرُنَّ حَيَاتِ قَوْمِكَ فِي الذِّكْرِ
- 2- فَقَدْ مَهَضَتْ لِلتَّغْلِبِيِّينَ حَيَّةٌ
كَحَيَّةِ مُوسَى يَوْمَ أُبَيْدَ النَّصْرُ
- 3- يُخَيِّرُنَا أَنَّ الْأَرَاقِمَ فَلَقُوا
جَمَاحِمَ قَيْسِ بْنِ رَاذَانَ فَاحْضُرِ
- 4- جَمَاحِمَ قَوْمٍ، لَمْ يَعَافُوا ظَلَامَةً
وَلَمْ يَعْلَمُوا أَيَّنَ الْوَفَاءِ مِنَ الْغَدْرِ⁸⁶

1. “İbn Saffâr,⁸⁷ kavminin gücüyle üstün gelip düşmanlarınıza eziyet edip darmaduman ettiğiniz günlerle övünmekten vazgeç!

2. Hz. Mûsâ'nın zaferle ödüllendirildiği günde, Mûsâ'nın yılanı gibi Benî Tağlib süvarileri de düşmana karşı son sürat yerinden fırladı.

3. Kays Aylân'ın kafataslarını Erâgım'ın,⁸⁸ Râzân ve Hadr⁸⁹ arasında parçaladığı ve imha ettiği haberi bize ulaştı.

Kavmin kafataslarını Benî Tağlib parçaladı. Kays Aylân, zulüm yapmaktan kaçınmadı. Bilemediler: Vefa nerede ihanet nerede?”

el-Ahtal, İbn Saffâr'dan kendi kavminin savaşlarda kazandığı zaferlerle övünmesinin yanı sıra cesaretlerini hatırlatmaktan vazgeçmesini istemiştir. Çünkü onlar, yakında Benî Tağlib'in süvarileri ve cesaretleri karşısında yok olacaklar. el-Ahtal, onların uzlaşmaz tutumlarının büyüklüğünü açıklamayı ve Beni Tağlib'in direnmede ve birlik olmadaki üstünlüğünü kayıt altına almayı arzu etmektedir. el-Ahtal, kendi kavmi Benî Tağlib'i Firavun'un büyüleriyle karşı karşıya kaldığında düşmanlarına saldıran ve onları yok eden Mûsâ'nın (a.s.) yılanına benzetmiştir. Bu yılan, Mûsâ'nın (a.s.) zafer kazanmasının ve Firavun'un yenilgiye uğramasının yegâne sebebiydi.⁹⁰

Bunun yanı sıra şair başka bir durumu da pekiştirmek için gayret göstermiştir. Pekiştirmek istediği durum, Kays Aylân'a karşı kazandıkları zaferin ancak Allah'ın yardımıyla olmasıydı. Ancak Allah, sadece dostlarına yardım edendir. Bu durum önemli bir probleme işaret etmekle beraber kendilerinin hak dostu, karşı tarafın ise sapıklık üzere olduğunun göstergesidir. Savaşın sona ermesinde Allah'ın yardımının büyük rolü vardır. Bu sürpriz bir sonuç değildir. Diğer taraftan yenilgilerinin asıl sebebi, düşmanlarından beklenmeyen bir saldırıydı. Her iki taraf da bu yüzleşme için büyük bir hazırlık içinde olmasına rağmen Kays Aylân tarafı, “Mûsâ'nın (a.s.) Firavun'un sihirbazlarını yenilgiye uğrattığı gibi Benî Tağlib tarafından umulmadık bir anda yenilgiye uğratılmıştır.” Firavunun sihirbazları, Mûsâ ile karşı karşıya gelmek için bütün teçhizatlarını donanmışlardı. Şüphesiz çok olanlar az olanlara galip gelecektir. Özellikle Firavun'un topladığı büyücülerin sayısı yetmiş bin kişidir. Bu çoğunluğun karşısında ise sadece Mûsâ (a.s.) ve kardeşi Hârûn (a.s.) vardır.

⁸⁶ Sükkerî, *Şiru'l-Ahtal*, 143.; Tırâd, *Divânü'l-Ahtal*, 84.

⁸⁷ İbn Saffâr, Nüfey b. Saffâr el-Muhâribidir. Benî Tağlib ile yaptıkları savaşlarda Benî Tağlib'e karşı övünürdü. Tırâd, *Divânü'l-Ahtal*, 84.

⁸⁸ el-Ahtal'ın babası Benî Tağlib kabilesinin bir kolu olan Erâgım'e mensuptu. Erâgım kabilesinin gözleri yılanın gözlerine benzetildiğinden kendilerine “Erâgım” isim verilmiştir.

⁸⁹ Râzân, Bağdat'ta bir köy ismidir. Hadr, Tikrît dağlarında bulunan bir kale ismidir. İki yer arasın da ki mesafe bir gündür. Tırâd, *Divânü'l-Ahtal*, 84.

⁹⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Tefsîrû't-Taberî* (Kahire: Dâr Hicr, 1422/2001), 17/334.

Şairi, yılanı işaret etmek için (وَقَدْ فَخَّصَتْ) ifadesini kullanırken gördük. Örneğin, (وَقَدْ وَفَّتْ) ya da (وَقَدْ بَرَزَتْ) ifadesini kullanmamıştır. Sanki el-Ahtal durumun doğasıyla uyumlu (نَهَضَ) fiilini bilinçli olarak kullanmıştır. (النُّهُوضُ) Tetikte beklemek ve yerinden kıvrak şekilde ayağa kalkmak gibi anlamlara gelir. فَخَّصَ إِلَى الْعَدُوِّ “Düşmana saldırdı. Korkmadan ve tereddüt etmeden onunla karşı karşıya gelmek için acele etti. Düşmanla karşılaşmak için acele etti.”⁹¹ gibi anlamlara gelirken “وَقُوفٌ” kelimesine gelince: “Oturduktan sonra ayağa kalkmak, ayakları üzerine durmak, zayıfken güçlü olmak.” gibi anlamlara gelir.⁹² “بَرَزَ” kelimesine gelince: “Gizlendikten sonra ortaya çıkmak.” anlamındadır.⁹³

Şair şiirinde beytin akışına uygun olduğu için yılanın atikliğine, sürünmesine ve kuvvetine işaret eden “فَخَّصَ” fiilini kullanmayı tercih etmiştir. O, düşman saflarına dehşet ve korku salmak için süratle saldırmış, daha sonra da yenilmelerine sebep olmuştur. Sanki şair, hayalden uzaklaşıp gerçeği izleyiciye taşıyarak olaya sahici bir boyut kazandırmayı arzu etmiştir. Özellikle bu betimlemenin somut gerçekliği vardır. O da Allah'ın yardım ve desteğiyle kuvvetlendirilmiş Mûsa'nın (a.s.) yılanıdır.

Şair, Mûsa'nın (a.s.) yılanını kuvvet ve yardım simgesiyle betimleyerek dinî bir sembol olarak benimsemiştir. Bu da ancak Mûsâ Kıssasının derinliklerine dalıp kıssayı anladığına işaret etmektedir.

Şairin övünme amacına hizmet etmek için konunun derinliğine iyice girdiğine, Mûsâ Kıssasını anladığına ve hatta övünmede hedefine ulaştırması için kıssanın önemine ve bu anlamda bir sembol oluşuna işaret edilmiştir. el-Ahtal, Mûsâ Kıssası ile kavmi Benî Tağlib'in yiğitliğine ve süper gücüne işaret etmiştir. “Hz. Mûsa'nın (a.s.) yılanının diğer yılanları yok ettiği gibi, kendi kavmi Benî Tağlib de diğer kavimleri yok etmiştir.”⁹⁴

el-Ahtal inşâd ettiği şiirinde bu Kur'ân-ı Kerîm kıssasının yanı sıra Kur'ân-ı Kerîm'den âyetleri kullanması şairin sahip olduğu bilgi birikimine fazlasıyla dikkat çekmektedir. Şair şiirindeki “يَوْمَ أُتِدَّ بِالْأَصْرِ” ifadesini: “Allah da dilediğini yardımıyla destekliyordu.”⁹⁵ âyetinden esinlenerek kullanmıştır. Şair, istediği hedefe ulaşmak ve anlamı pekiştirmek için Kur'ân âyetleriyle Kur'ân kıssalarını birbirine bağlamış, bu anlayışındaki kabiliyetini ve Kur'ân'ı Kerîm hakkındaki derin bilgisini, inşâd ettiği şiirlerinde kullandığını ortaya koymuştur.

Sonuç

Bu araştırma; Kur'ân-ı Kerîm kıssalarının el-Ahtal'ın şiirine etkilerinin analizini ve incelemesini, itici gücünü, inşâd ettiği şiirinde Kur'ân-ı Kerîm kıssalarını niçin kullandığını, Kur'ân-ı Kerîm Kıssalarından söz ve anlam yönünden nasıl faydalandığını, amacının ve hedeflerinin neler olduğunu ele almıştır. el-Ahtal'ın şiirlerinde Kur'ân-ı Kerîm kıssalarının etkisi bazen yüzeysel bazen de derinlemesine olmuştur. İlkelerini ve hedeflerini gerçekleştirmek için elinden geldiğince Kur'an Kıssalarından faydalanmaya çalışmıştır. Özellikle övünme ve hicvetme kabiliyetine güvenerek, ilke ve hedeflerine ulaşmak, siyasi çıkarlarını gerçekleştirmek için olağan gücüyle çalışmıştır. Bu tutumu, düşmanlarına karşı somut bir üstünlük elde etmek içindir.

⁹¹ Muntasır vd., *el-Mu'cemü'l-vasîtu* “فَخَّصَ”, 958.

⁹² Ahmed Muhtar Ömer, *Mucemü'l-lügati'l-Arabiyeti'l-muasıra* “وقف” (*Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1429/2008*) 2483.

⁹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/188.

⁹⁴ ez-Züheyri, *Tesi'ru'l-Kur'âni'l-Kerîm fi'ş-ş-ri hatta nihâyeti asrı'l Ümevî*, 266.

⁹⁵ Âl-i İmrân 3/13.

Hristiyanlığın ve kabilesine bağlılığının kendisine dayattığı birçok cephede mücadele etmek zorunda kalmıştır.

Kaynakça

- Abdullah, Adîl Kâzım. *Inde ısmeti 'l-hûû ve inde 'l-müşekkikîn*. Dâr Vâdî es-Selâm. ts..
- Abdurrahman, Muhammed. *Hasâisü 'n-nazmi 'l-Kur'ân fi kıssati İbrâhim aleyhi 's-selam*. Kahire: Matbaatü'l- Emâne, 1. Basım, 1412/1991.
- Barthes, Roland. *Medhal ilâ et-tahlîl 'l-bünyevî li 'l-kasasi*. Halep: Mekânetü'l-İnmâi'l-Hadârî, 1. Basım, 1993.
- Cafer, M. A. Ali Talib. “Sefinetü Nûn (Kârisetü't-tûfânü'l-âlemî)”, *Diyala Üniversitesi Dergisi*, 58 (2013).
- Cezâirî, Seyyid Ni'metullah. *en-Nürü'l-mübîn fi kıssasi'l-enbiyâ ve'l-mürselîn*. Beyrut: Müessesetü'l-Âlâ, 2. Basım, 1423/2002.
- Dûrî, Muhammed Yas Hıdır. *Dekâikü'l-furûku'l-lugavî fi beyâni'l-Kurânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Bağdâdî, Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin. *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1425/2004.
- Bedrâvî, Rüşdî. *Kıssasü'l-enbiyâ ve't-târîh*. Kahire: Matbaatü Mecelleti'l-Arabî, 1. Basım, 1996.
- Begavî, Ferrâ. *Meâlimü't-tenzîl*. Riyad: Dâr Tîbe, 1. Basım, 1409/1989.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*, thk. Reşîd Abdurrahman el-Abîdî. Kahire: ed-Dâru'l-Mısırî, 1975.
- el-Ferezdak. *Dîvân*. thk. Ali Fâûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1407/1987.
- Hüseyin, Nevvâl. *Eserü'l Kur'ân-ı Kerîm fi şir'i Cerîr*. Kûfe: Kûfe Üniversitesi, Lisans Tezi, 1430/2009.
- Sa'lebî, Muhammed b. İsmâîl. *Simâri'l-kulûb*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Mektebetü'l-Asrî, 1. Basım, 1424/2003.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkindî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1413/1993.
- Sükkerî, Ebû Saîd. *Rivâyetuhû an Ebi Cafer Muhammed bin Habîb*. thk. Fahreddin Kabave. Dımaşk: Dâru'l- Fikr, 1. Basım, 1996.
- Şârûnî, Yûsuf. *el-Kıssa tetavvuran ve temerruden*. Hadâratü'l-Arabî, ts. 1. Basım, 1995.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Tefsîrü't-Taberî*. 25. Cilt. Kahire: Dâr Hicr, 1. Basım, 1422/2001. 17/334.
- Tâî, Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris. *Nekâizu Cerîr ve'l-Ahtal*. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1925.
- Tâlibî, Ammar. *Âsâru ibn Bâdis*. Cezayir: eş-Şirketü'l-Cezâirî, 3. Basım, 417/1997.
- Hâfız, Eşref. *el-Cebr ve'l-ihiyâr fi'l-fikri'l İslâmî*. Trablus: Dâru'n-Nahle, 1. Basım, 1999.
- Hâvî, İliyyâ Selîm. *el-Ahtal: Fî Sîretihî ve nefsiyyetihî ve şirihî*. Lübnan: Dâru's-Sekâfe, 2. Basım, 1981.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Âşûr. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâr Tunûsî, 1984.
- İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1410/1990.

- İbn Kuteybe, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 4. Basım, 1199.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Sîde. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-azam*. thk. Abdülhamîd el-Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1421/2000.
- Kutub, Muhammed. *Zevcâtü'l-enbiyâ ve ümmehâtü'l-müminîn*. Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1. Basım, 1425/2004.
- Muntasır, Abdülhalîm vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*. Kahire: Mecmau'l-Lügati'l-Arabiyye, 4. Basım, 2004.
- Mükerrem, Meşrikî. *Kâmûs âlâmü'l-kitâbi'l-mukaddese*. Mısır: Mektebetü'l-Ihve, 1. Basım, 2000.
- Müslim, Mustafa. *et-Tefsiru'l-mevdû li suveri'l-Kurân-ı Kerîm*. Şârîka Emirliği: Şârîka Üniversitesi Yayınları, 1431/2010.
- Nevfel, Ahmed. *Sûretü Yûsuf dirâse tahlîliyye*. Umman: Dâru'l-Furkân, 1. Basım, 1409/1989.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *Mucemü'l-lügati'l-Arabiyyeti'l-muasıra*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım. 1429/2008.
- Ömer, Ömer Ahmed. *Ülülazm mine'r-rusûl*. Dimaşk: Dâr Hassân, 1. Basım, 1409/1988.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 11. Basım, 2009.
- Rawajbeh, Ahmed R. A. et-Tenâsülü'l-Kur'ânî fi şiri'n-nekâizi'l-Ümevî, *Universiti Kebangsaan Malaysia*, 2 (Aralık 2012).
- Tuna, Sedat. *Benî Ümeyye Sarayında Bir Hristiyan Şair el-Ahtal*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 1. Basım. 2020
- Tırâd, Mecîd. *Dîvânü'l-Ahtal*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Ulveş, Ahmed Ahmed. *Davetü'r-rusul*. Kahire: Müessesetü'r Risâle, 1423/2002.
- Ûs, İbrâhîm. *Maa'l-Câhîz fi risâleti'r-reddi alâ'n-Nasârâ*. Kahire: Mektebetü'z-Zehrâü'ş-Şark, 2006.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-arûs*. Kuveyt Baskısı: ts.
- ez-Züheryî, Mahmud Hüseyin. *Tesi'ru'l-Kur'âni'l-Kerîm fi-ş-şi'ri hatta nihâyeti asrı'l-Ümevî*. Dâr Vâil, 2013.



**ORDU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ /
THE JOURNAL OF ORDU UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY**

Sayı: 1

EYLÜL - 2023

Japonya'daki İslam Tarihi'nden Bakışla Japon Maneviyatı

Japanese Spirituality With a Viewed From Islamic History in Japan

Yetkin KARAOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Asst. Prof. Dr., Ordu University, Faculty of Theology, Department of History of Religions

Ordu / Turkey - **ROR ID:** 04r0hn449

yetkinkaraoglu@odu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-5036-2590

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Çeviri Makalesi / Translation Article

Geliş Tarihi / Received: 12 Haziran / 12 June 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 14 Ağustos / 14 August 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Eylül / 30 September 2023

Atf / Citation: Karaoğlu, Yetkin. "Japonya'daki İslam Tarihi'nden Bakışla Japon Maneviyatı" *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (Eylül / 2023), 169-190.

İntihal/Plagiarism: Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. **Yetkin KARAOĞLU**

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: oduifd@odu.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Japonya'daki İslam Tarihi'nden Bakışla Japon Maneviyatı*

Öz

Bu yazı, İslam bakış açısından Japon maneviyyatına ışık tutmaya çalışmaktadır. Japonya, bir Türk savaş gemisinin (Ertuğrul) Wakayama kıyılarında battığı 1890'da İslam ile ilk temasını gerçekleştirmiş ve bu olay ilk Japon Müslümanların doğuşuna yol açmıştır. Aradan geçen uzun yıllara rağmen Japon Müslümanların sayısı bugün sadece 10.000 civarındadır. O halde bu sayı neden bu kadar azdır? Bunun temel sebebi, İslam ve Japon maneviyyatı arasındaki farklılıklarda yatıyor olabilir. İslam, Allah'ın yegâne mutlak tanrı olduğu bir dindir ve İmanın Altı Şartı (六信) ile İslam'ın Beş Şartı (五行) gibi yerine getirilmesi gereken sıkı görevleri bulunmaktadır. Diğer yanda ise çoğu Japon Şintoizm'e veya Budizm'e inanmaktadır. Ancak onlar dua etmek için Şinto veya Budist tapınağına gitmekte, Hıristiyan kilisesinde nikâhlanmakta ve Budist tapınağında cenaze töreni yapmaktadırlar. Bu şaşkıncı davranış Japon maneviyyatının 1) dine bilinçsiz bağlanma, 2) birden fazla din inanca sahip olma, 3) kutsal ve sekülerin bir karışımı oluşu ve 4) pratik faydalara ve iyileşmeye olan ilgi şeklindeki dört temel karakteristiğini açıklamaktadır. Bu nedenle Japonların İslam'ı alternatif bir yaşam tarzı olarak kabul etmeleri zor görünmektedir. Geçmişte "Japon Tipi İslam" oluşturmak için bir girişimde bulunulmuş fakat bu girişim İslam'ın değişime yer vermeyen ebedi hakikat dini oluşu nedeniyle başarısızlığa uğramıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Japon Maneviyatı, İslam, Japon Müslümanlar, Uluslararası Kültürel Anlayış.

Japanese Spirituality With a Viewed From Islamic History in Japan

Abstract

This paper attempts to shed light on Japanese spirituality from the point of view of Islam. Japan made its first contact with Islam in 1890, when a Turkish warship sank off the coast of Wakayama, and this incident led to the birth of the first Japanese Muslim. Despite the many years that have passed between then and now, Japanese Muslims number only about 10,000 today. Why are they so few? The fundamental reason may lie in the very differences between Islamic spirituality and Japanese spirituality. Islam is a religion of faith with Allah as the only absolute god and has strict duties to fulfil: the Six Articles of Faith (六信) and Five Pillars of Life (五行). Meanwhile, most Japanese believe in Shintoism or Buddhism. However, they go to a Shinto shrine or Buddhist temple to make a wish, have a wedding at a Christian church, and have a funeral at a Buddhist temple. This puzzling behaviour explains the basic characteristics of Japanese spirituality, that is, (1) unconscious involvement in religion, (2) having more than one religious belief, (3) a mixture of the sacred and secular, and (4) interest in practical benefits and healing. It is thus difficult for Japanese to accept Islam as an alternative way of life. Once there was an attempt made to create the "Japanese-style Islam". However, it failed because Islam is a religion of eternal truth with no room for change.

Keywords: History of Religions, Japanese Spirituality, Islam, Japanese Muslims, International Cultural Understanding.

* Bu makale, Japonca kaleme alınan Akiko Komura, "Nihon ni Okeru İsurāmu no Rekishi Kara Miru Nihonjin no Shūkyō-sei (Supirichuariti) ni Tsuite", *Kotoba - Bunka - Komyunikēshon* 7 (2015), 199-215. adlı makalenin çevirisidir.

Giriş

Bu makalenin amacı, Japon dindarlığını, çok tanrılı ve güçlü Şamanist unsurlara sahip Japon diniyle zıt özelliklere sahip olan İslam dini perspektifinden incelemektir. Bu makalenin giriş bölümünde İslam dini ve imajına değinilmektedir. Daha sonra Japonya'daki İslam tarihi, Japonya ve İslam arasındaki ilişki perspektifinden tartışılmaktadır. Ayrıca, tarihi boyunca İslam'ın Japonlar tarafından daha kolay anlaşılması için tasarlanan “Japon İslamı” kavramı da tartışılmaktadır. Son olarak, yukarıdaki hususlar temelinde Japon dindarlığı, İslam ve İslam'ın Japon toplumunda kabulü perspektifinden değerlendirilmektedir.

1. “İslam” Dini ve İmajı Hakkında

İslam, 7. yüzyılda Arap Yarımadası'nda Mekke şehrinde ortaya çıkmıştır. 610'da melek aracılığıyla Tanrı'dan peygamberlik alan Muhammed Peygamber (570-632 civarı) tarafından yayılan ve daha sonra Yasal Halifeler Döneminde (632-661) Orta Doğu'ya yayılan eski bir dindir.

Günümüzde İslam, Hıristiyanlıktan sonra mensuplarının sayısı bakımından dünyanın en büyük ikinci dinidir. Ancak pek çok Japon için İslam hala uzak bir fenomendir. Bunun birkaç nedeni vardır. İlk olarak, İslam ve Japonya arasındaki tarihsel karşılaşma Meiji Döneminde (1868-1912) başlamasına rağmen, birçok Japon hala günlük yaşamlarında Müslümanların varlığından habersizdir. Öte yandan, kitle iletişim araçlarında yer alan haberlerin İslam hakkında yarattığı “terörizm” ve “savaş” gibi kötü imaj da birçok Japon'u İslam'dan uzak tutan bir faktördür. Dahası, Japonların anlamakta zorlandıkları ve hoşlanmadıkları bir şey de İslam'ın inananların neye inanmaları ve inananlar olarak ne söylemeleri ve ne yapmaları gerektiği konusunda net kuralları olmasıdır.

İslam öğretisinin temelini oluşturan ve Müslümanların inanması gereken şeyler “İmanın Altı Şartı” olarak bilinmektedir. Bunlar, Allah'tan başka Tanrı olmadığına, sırasıyla meleklerin varlığına, peygamberlere, kitaplarına, ahirete, kadere ve bunların her birine inanmaktır. Dahası bunlar, peygamberin İslam'da bir “Tanrı” olmayıp “Allah'ın sözlerinin sorumlusu” bir insan olduğuna işaret etmektedir. İslam peygamberlerine gelince, tarihi süreçte sadece peygamber olarak Muhammed'in olduğunu düşünme eğilimi bulunsa da Yahudiliğin kurucusu Musa ve Hristiyanlığın kurucusu İsa da halen İslam'ın peygamberlerinden sayılmaktadır.¹

Ayrıca, inananların sorumlulukları olarak “İslam'ın Beş Şartı” bulunmaktadır. Bunlar, İslam'a girerken cemaatin iki veya daha fazla erkek üyesinin huzurunda gerçekleştirilen iman ikrarı (Şehadet), günde beş kez belirli zamanlarda kılınan Namazlar (Salah), fakirlere sadaka vermek anlamına gelen Zekât, özellikle Ramazan ayında (İslami takvimde onuncu ay) meşhur olan Oruç (Saum) ve ömürde bir kez yapılması gereken Hac ibadetinden oluşmaktadır. Ayrıca, Ramazan ayının yanı sıra Şevval (Hicri takvime göre onuncu ay) ve Muharrem (Hicri takvime göre birinci ay) aylarının 9. ve 10. günlerinde de oruç tutulmaktadır.

İmanın Altı Şartı ve İslam'ın Beş Şartı İslam inancının temelidir. Başka bir deyişle, Müslümanların günlük hayatının ve tüm yaşamının ilke ve prensipleridir. Dolayısıyla

¹ İslam'da önceki tarihi dönemlerde yaşadığı ifade edilen peygamberler İslam dini perspektifinde nitelenmişlerdir. İslam'a göre Allah İslam dininden başka, Hıristiyanlık ve Yahudilik adında günümüzde de devam eden bir din göndermediğinden yazarın buradaki ifadesinin kendi sübjektif perspektifini içerdiği anlaşılmalıdır. (Çevirmen).

Müslümanlar bu temel İslami ilkeleri hiçbir bölgede ve hiçbir zaman değiştirmezler.² Günlük yaşamdaki bu hükümler birçok Japon için kısıtlayıcı görünebilir.

Ancak İslam'ın kuruluşundan yüzlerce yıl sonra bile İslam dünyasında sosyal koşullar değişmektedir. Küreselleşme, aynı zamanda Müslümanların daha önce Müslüman olmayan bölgelere göç ettiği veya gayrimüslimlerin İslam ile temas ettiği durumlar da yaratmaktadır. Küresel durumdaki bu değişiklikler, İslami doktrinin zamana ve bölgesel özelliklere daha da uyarlanmış yorumlarını gerektirmiştir. İslam hukukçuları, inananlardan gelen sorulara yanıt olarak ya da toplumu ilgilendiren konularda Kur'an ve hadislerin yorumlarını tartışır ve görüşlerinin sonuçları, İslami doktrinin uygulanmasında rehberlik sağlayan “fetvalar” olarak inananlara iletilir.

Sıradan bir Japon için, kültürler arası bir toplumda, böyle bir dünya dini olan İslam'ı anlamak ve uygulamak hiç de kolay değildir. Dahası Japon toplumunda İslam'a ilişkin imaj da hiç iyi değildir. Bununla birlikte, geçmişten günümüze kadar İslam'ı kabul eden Japonlar olmuştur. Japonlar bu kadar yabancı ve farklı bir dini doktrin olan İslam'ı nasıl tanıdılar, anladılar ve kabul ettiler?

2. Japonya'daki İslam'ın Tarihi: İhtida Eden Japonların İslam'ı Anlama ve Kabul Etmelerinin Tarihi

Japonlarla İslam'ın tesadüfi karşılaşmalarının tarihi eski olup Meiji Dönemi'ne kadar gitmektedir. Literatürde doğrulandığı kadarıyla Meiji Dönemi'nden önce sadece İslam'la diplomatik bir karşılaşma gerçekleşmiştir. Bu, Japonya'daki İslam tarihinde bir kıpırdanma/etki oluşturmamıştır. Buna göre Japonların İslam'la karşılaşması 1890'da Osmanlı İmparatorluğu'nun savaş gemisi Ertuğrul'un Wakayama Eyaletinin Kushimoto Kasabası'nda tayfuna yakalanıp, kaza yaparak battığı tarihte gerçekleşmiştir. Ertesi yıl, kazadan kurtulanlar Japonya'nın iki savaş gemisiyle Osmanlı İmparatorluğu'na gönderilmiştir. O sırada gemide bulunan genç bir Japon gazeteci, Türkiye'de kaldığı süre içinde Müslüman olmuştur. Adamın adı Shotaro Noda³ olup kendisi arşivlerde ismi teyit edilebilen ilk Japon Müslüman'dır.

2.1. İkinci Dünya Savaşı Öncesinden 1980'lerin İlk Yarısına Kadar Japon İslam'ı Hakkında

Japonya'daki İslam tarihinin 1890'dan savaşın sonuna kadar olan dönemi, İslam'ın gayrimüslim Japonlar tarafından yayıldığı bir dönemdir. Bunun nedeni, dönemin Japon hükümetinin kuzeybatı Çin'de ve daha sonra Güneydoğu Asya'da bir sömürge politikası olan

² İslam'ın temel kurallarını değiştirdiği için baskıya uğrayan dini hareketler vardır. 19. yüzyılın sonunda Kuzey Hindistan'da ortaya çıkan Ahmedilik hareketi bunlardan biridir. İslam'da Peygamber Muhammed'den itibaren peygamber gelmeyeceğini söyleyen temel kurallar vardır. Ancak bu hareketin kurucusu Mirza Gulam Ahmed kendisinin peygamber olduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla hareketin inananları baskıya uğramışlardır. Modern dönemde olsa bile Pakistan ve Endonezya'da Ahmedilğe ait camilerin yakılması gibi olaylar meydana gelebilmektedir.

³ Noda Shōtarō (野田 正太郎), 1868-1904 yılları arasında yaşayan ve bilinen ilk Müslüman Japon'dur. Aomori Eyaletinin Hachinohe şehrinde doğmuş, Keio Üniversitesi'nden mezun olmuş, Jiji Shinpō adlı yayın kuruluşunda gazeteci olarak çalışmıştır. Ertuğrul Fırkateyni'nin Wakayama'daki kazasında gazi olan Türk denizcilere gazete aracılığıyla maddi-manevi yardım faaliyetlerinde bulunmuş, Japonya hükümetinin Türk gazileri geriye gönderdiği gemiyle İstanbul'a gelmiştir. II. Abdulhamit'in isteği üzerine İstanbul'da kalan Noda, kaldığı süre içerisinde Müslüman olarak Abdülhalim adını almış, Osmanlı askerlerine Japonca öğretmiş, kendisi de Türkçe ve Arapçanın yanında İslam ve Osmanlı tarihini öğrenmiştir. 1893'te Japonya'ya dönmüş 1904'te de ölmüştür (Çevirmen). Bkz. Nobuo Misawa - Göknur Akçadağ, “The First Japanese Muslim : Shotaro NODA (1868-1904)”, *Japan Association for Middle East Studies* 23/1 (2007), 85-109.

İslam Politikasını⁴ desteklemesidir. Bu politikayı uygulayan Japonlardan bazıları İslam'ı seçmiştir. Ancak, bu mesleki bir dönüşümdür. Bu nedenle, çok az sayıda Japon savaş bitene kadar Müslüman olarak yaşamayı tercih etmiştir.

Savaşın önce ve savaş sırasında gayrimüslim Japonlar, İslam Politikasını teşvik etmek için İslam'ı savunmuştur. Ancak savaşın sona ermesinden bu yana Japon Müslümanlar Japonya'da İslam'ı yaymak için kendi başlarına çalışmak zorunda kaldılar. O dönemde Japon Müslümanlar, İslam hakkında hâlâ pek bir şey bilmiyorlardı. Bu nedenle Japonya'da İslam'ın temelleri, o dönemde Japonya'da eğitim gören veya iş yapan yabancı Müslümanlarla işbirliği içinde atılmıştır.

Bu zamandan beri Japon Müslümanların sayısı da yavaş yavaş da olsa artmıştır. Bunun nedeni, Orta Doğu'da petrol işiyle uğraşanların sayısındaki artış ve ayrıca Orta Doğu ve Güneydoğu Asya'daki İslam ülkelerinde eğitim görenlerin sayısıdır.

Bu arada 1970'lerin sonu ve 1980'lerde Japonya'daki İslam tarihinde “Japonya İslam Cemiyeti”⁵ adında benzersiz bir İslami örgüt ortaya çıkmıştır. Grup bir buçuk ay gibi kısa bir süre içinde yaklaşık 1000 Japon'u İslam'a döndürmüştür.⁶

2.2. 1980'lerin İkinci Yarısından İtibaren Japonya'nın Müslüman Toplumu Hakkında

Japon İslam'ı 1980'lerin sonunda değişmeye başlamıştır. Bu dönemde Japonya ekonomisi hızla büyümüş ve refah arayışıyla Japonya'ya gelen yabancıların sayısı hızla artmıştır. Çeşitli İslam Ülkelerinden de çok sayıda Müslüman Japonya'ya gelmiştir. Geldikleri ülkeler çoğunlukla İran, Pakistan ve Bangladeş'tir. Bunun nedeni, bu ülkelerin o dönemde Japonya'ya vizesiz seyahat etmelerine izin verilmesi olmuştur.

Japonya'ya işgücü olarak gelen yabancı Müslümanlar burada uzun süre kalmışlardır. Japonya'da kalan Müslümanların sayısındaki bu artış, birçok Japon'a İslam hakkında bilgi edinme fırsatı da sağlamıştır. Bunların çoğu da erkektir. Onlar ve Japon kadınlar Japonya'da aile kurmak için tanışıp evlenmişlerdir. Aynı zamanda, birçok Japon eş İslam'ı seçmiş ve Japon Müslümanların sayısı artmıştır.⁷

2.3. Modern Toplumda Görülen Japon İslam'ı

Japon Müslümanların sayısı, 1980'lerin sonlarında ve 1990'larda artış göstermiştir. Bu artış, yabancı Müslümanlarla evlilik yoluyla İslam'a geçişler nedeniyle oluşmuş, nihayetinde Japonya'da ikinci nesil Müslümanlar meydana gelmiştir. Bu dönemde Japonya genelinde birçok cami ve musalla (basit ibadet yerleri) inşa edilmiştir. 2014 yılı itibarıyla Japonya genelinde

⁴ İslam Politikası, özel anlamda Panislamizm veya Büyük Asya Politikası kapsamında Japonya'nın lider konumunda olarak Asya kıtasını tüm unsurlarıyla tek bir yönetim altında toplama düşüncesinde Asya Müslümanlarının tek bir topluluk olarak varlığını vurgulayan bir tanımlamadır. Japonya'nın bu politikasını gerçekleştirmesi o dönemde Osmanlı İmparatorluğu ve hilafet kurumuyla mümkün görünmüştür (Çevirmen). Bkz. Ali Merthan Dündar, *Japonya'nın Orta Asya Politikaları*, Araştırma (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2011) (Ahmet Yesevi Üniversitesi), 16-18.

⁵ Japonya İslam Cemiyeti, Hideo Futaki (1908-1992) adında Japon bir doktor tarafından kurulan bir topluluktur. O, Aralık 1974'te Müslüman olmuş, sonraki yıldan itibaren Kabukichō bölgesi, Shinjuku semtinde bulunan tıbbi klinik merkezinde İslam Misyonerlik Hareketini yürüttü. Dini hareket, 2000'de kapatılmıştır.

⁶ Akiko Komura, “Nihonjin no İsurāmu Juyō: Nihon İsurāmu Kyōdan to ‘Daijō İsurāmu’ ni Tsuite”, *Shūkyō to Gendai ga Wakaru Hon*, ed. Watanabe Naoki (Tokyo: Heibonsha, 2016), 150-155.

⁷ İslam'da birden çok tanrıya inanmanın evliliği kabul edilmemektedir. Bunun için birden çok tanrıya inanmanın İslam'ı kabul etmesi gerekmektedir. Japon kadınların çoğunluğu da Şintoizm ve Budizm gibi çok tanrılı dinlerde olduklarından tek tanrıya sahip olan İslam'ı kabul etmişlerdir.

yaklaşık 60 ibadethane inşa edilmiştir. İslam'da defnedilerek gömülme öngörüldüğü için İslami mezarlıklar da kurulmuştur. 2014 yılı itibarıyla, Yamanashi Eyaleti, Enzan'daki İslami Mezarlık başta olmak üzere, Hokkaidō da dâhil olmak üzere ülke genelinde çeşitli yerler bulunmaktadır. Böylece Japonya'da yavaş yavaş da olsa İslami bir ortam oluşmuştur.

Ancak İslami bir çevrenin gelişmesi, aynı zamanda yerel toplumla çatışmalara da yol açmaktadır. Hosaka (2004), İslam'ın Japon toplumuna yabancı olduğunu ve ikisi arasındaki büyük farkın kolayca "sorunlara" yol açabileceğini belirtmektedir.⁸

Kajita (1994) ayrıca, çok sayıda Müslüman Japonya'ya yerleşse ve günlük yaşamlarında İslami doktrini uygulasa bile, muhtemelen Batı Avrupa Ülkelerinde olduğu gibi açık bir dini çatışma (İslamofobi) yaşanmayacağını ve Japonlar tarafından bir tepki gelirse, bunun dini duygulardan kaynaklanmayacağını belirtmektedir, Eğer Japon tarafından bir tepki gelirse, bu tepki "yabancı" geleneklere ve "garip" davranışlara karşı "rahatsızlık" şeklinde kendini gösterecektir.⁹

Söz konusu tepkilere ilişkin bazı örnekler bakılabilir. Japonya Müslüman Derneği tarafından bugünkü Yamanashi Eyaleti, Kōshū Şehrinde 10.800 m²'lik (2.700 Tsubo - 1 Tsubo 3.31 m²) bir İslam mezarlığı kurulmuştur. "Manjushri Mabedi" adlı yerel bir mabedin o zamanki baş görevlisi, Japonya'daki Müslümanların Müslüman mezarlığı eksikliğinden muzdarip olduğunu fark edince araziye onlara bağışlamıştır. Ancak Japonya'daki bu saygıdeğer İslam mezarlığı şimdi arazisini daha da genişletmekte zorluklarla karşılaşmaktadır. Bunun nedenlerinden biri de defnetmenin olumsuz imajıdır.¹⁰

Camilerin inşası ile ilgili olarak bazı durumlarda yerel halkla da sorunlar yaşanmıştır. Örneğin, Fukuoka (Fukuoka eyaletinde bir şehir) Mescidi gürültü, park ihlalleri ve cami inşaatıyla bağlantılı diğer konularda sorun yaşamamak için yerel sakinlerle aktif diyalog yoluyla anlayış arayışına girmiştir. Sonuç olarak, yerel toplumla iş birliğine dayalı bir ilişki kurulmuştur.¹¹

Buna ek olarak, İshikawa Eyaleti, Kanazawa'nın bir bölgesinde bir cami inşa etme planı gündeme gelmiştir. Ancak bölge sakinleri gürültü ve yasadışı park endişelerinin yanı sıra İslam'ın farklı kültürüne ilişkin kaygı ve ihtiyat nedeniyle inşaatı karşı çıkmıştır.¹² Ancak, yerel sakinlerle altı aydan fazla süren görüşmelerin ardından caminin inşasına 2012 yılında başlanmıştır.¹³

Yukarıdaki örneklerin de gösterdiği gibi, İslam Japonlar için hala bilinmeyen bir dindir. İslam'a aşina olmamaları ve İslam'ı sembolize eden bir şeyin inşa edilmesi, yerel halkın endişe ve temkinli yaklaşımı nedeniyle sorunlara neden olmaktadır. Müslümanlar ve yerel halk arasında karşılıklı bir arada yaşama, her iki tarafın da birbirini tanımasıyla başlamaktadır. Müslüman mezarlıkları ve camileri inşa etme meselesi, Müslümanların Japon toplumu içinde yerel halktan nasıl anlayış görecekları konusunda sürekli olarak ortak bir zorlukla karşı karşıya kaldıklarını da göstermektedir.

⁸ Shunji Hosaka, *Isuramu Genri Shugi Terorizumu to Nihon no Taiō — Shūkyō Onchi Nihon no Meisō* (Hokuju Shuppan, 2004), 119-121.

⁹ Takamichi Kajita, *Gaikokujinrōdōsha to Nihon* (Nippon Hōsōshuppan Kyōkai, 1994), 107.

¹⁰ *Yomiurishinbun Yamanashi-ban* (15 Ağustos 2010).

¹¹ *Mainichishinbun Fukuoka-ban* (26 Haziran 2008), 23.

¹² *Yomiurishinbun Ishikawa-ban* (04 Ekim 2011), 31.

¹³ *Yomiurishinbun Ishikawa-ban* (05 Mayıs 2012), 21. Dahası, Cami inşaat işi 2014'te tamamlanmış, aynı yılın 17 Ağustosunda açılış merasimi gerçekleştirilmiştir. Caminin dış görünüşü de şehir manzarasını görmeye gelmek için apartman şeklinde yapıp o bölgede ikamet edenlerin İslam'a sempatisinin yoğunlaşması hakkında bir makale kaleme alınmıştır. Bkz. *Yomiurishinbun Ishikawa-ban* (17 Ağustos 2014), 29.

Japon Müslümanların karşılaştığı diğer sorunlar da vardır. Japon toplumunda Müslüman bir Japon kadın için en cesur şey başörtüsü takmaktır.¹⁴ Başörtüsü takarak iş bulmaya çalışan ancak 15 şirket tarafından geri çevrilen bir Japon Müslüman kadın da bulunmaktadır.¹⁵

Ayrıca, Japonya'daki İslami eğitim konusuna da değinmek gerekmektedir. Müslümanların okul eğitiminde çevrelerindeki gayrimüslimlere İslam'ı anlatmaları, dinden ziyade çok kültürlü anlayış perspektifinden daha kolaydır.

Tokyo'daki bir camide düzenlenen “Müslüman Kadınlar Toplantısına” katılmıştım. Bir Japon Müslüman kadın, okul eğitiminde İslam'ın düşük seviyede anlaşıldığından bahsederek “öğretmenlerin İslam'ı bir din olarak anlamalarını istediğini” söyledi. Neden öğretmenlerin “İslam'ı bir din olarak” anlamalarını istediğini belirtme zahmetine katlandı? Aslında bunun arka planında Japon eğitiminde sıklıkla görülen bir durum var. Müslüman olmayan Japonlar, özellikle okul eğitiminde İslami öğretinin uygulanmasını “kültürlerarası” olarak kabul etme eğilimindedir. Başka bir deyişle, İslam'ı “bir din olarak” değil, “kültürlerarası anlayış” veya “kültürel değişim” çerçevesinde görmektedirler. Gayrimüslim öğrencilere İslam'ı kültürel uygulamalardaki bir farklılık olarak öğretmek, Müslüman öğrencilerin okulda sorunsuz bir şekilde namaz kılmalarına ve okul yemeği yerine kendi öğle yemeklerini getirmelerine olanak tanımaktadır. Bu da onların okulda sorunsuz bir şekilde namaz kılmalarını ve okul yemeği yerine kendi yemeklerini getirmelerini sağlamaktadır. Son yıllarda okullar, öğrencilerin alerji gibi sağlık nedenleriyle tüketemeyecekleri yiyecek ve içecekler konusunda oldukça endişelidir. Bununla birlikte, okul yetkilileri, aynı sınıftaki öğrencilerden farklı olsa bile, öğrencilerin ve velilerin taleplerini yerine getirmektedir. Ancak bu aynı zamanda okul yetkililerinin hoşgörü düzeyine de bağlıdır. Gayrimüslimlere, sağlık nedenleriyle veya İslam dininin ilkeleri temelinde neleri yapamayacaklarını tam olarak açıklasanız bile, bunu anlamalarını sağlamak kolay değildir. Bir öğrencinin ebeveynlerinden biri yabancıysa, bakış açısını ailenin farklı bir kültüre sahip olduğu gerçeğine kaydırarak İslami anlayış aramak mümkündür. Ancak, her iki ebeveyn de Japon ise, “farklı kültürler” temelinde İslami anlayış aramak zordur.

İlk bakışta gayrimüslim Japonların dikkate alınmasının etkili olduğu ve herhangi bir sorun yaşanmadığı düşünülebilmektedir. Ancak Japonların bu “anlayışı”, “dindarlık ve maneviyat algısındaki farklılıkları¹⁶ da dikkate alınmalıdır. Bu açıdan bakıldığında Japonların İslam anlayışının son derece yüzeysel, sınırlı ve parçalı olduğu söylenebilmektedir.

Amerikan İstatistik Araştırma Kuruluşuna göre 2010 yılında Japonya'daki Müslüman nüfus 185.000'dir (Nüfusun %0,1'i).¹⁷ Bunların yaklaşık 10.000'inin Japon Müslümanlar olduğu söylenmektedir. Tabiri caizse “azınlıkların azınlığı” durumundadırlar.

Japon Müslümanlar İslam'ın ilkelerine bağlı kalma eğilimindedirler. Japon Müslümanlar, özellikle de genç nesil, İslam'ın ilkelerine sıkı sıkıya bağlıdır. Bazıları yabancı Müslümanların yaptığı gibi saçlarını göstermeyen bir başörtüsü takmakta ve hatta bazıları İslam ülkelerindeki geleneksel kıyafetleri giymektedirler.

Japon toplumunda olmak, aynı zamanda Japon kültürünü kabul etmek anlamına da gelmektedir. Ancak Müslüman olmak aynı zamanda İslam'ı da kabul etmek anlamına

¹⁴ *Mainichishinbun Ōsaka Yūkan* (21 Ocak 1999), 1.

¹⁵ *Asahishinbun* (01 Şubat 2002), 1.

¹⁶ Shunji Hosaka, *Shūkyō no Keizai Shisō* (Kōbunsha, 2006), 60.

¹⁷ Pew Research Center'in (PRC) istatistik sonuçları aracılığıyla. Ancak Tanata'ya (2013) göre yaklaşık 110.000 kişi olduğunu tahmin etmektedir. Yazar da bu verilerle aynı görüştedir.

gelmektedir. Japon kültürü ile İslam arasında ortak noktalar bulmak zordur, bu nedenle yukarıda da belirtildiği gibi Japon toplumu içinde İslami bir ortam oluşturulmaya çalışılmaktadır. Müslümanlar Japon toplumunda doğup büyümüş olsalar bile, İslami doktrine sıkı sıkıya bağlı kalmaya çalışırlarsa, Japon toplumu onlar için yabancı bir kültüre dönüşecektir.

Peki, İslam Japon kültürüne hiç uyuyor mu? Japon toplumunda İslam tamamen yabancı bir din olarak mı görülüyor? Aslında geçmişte İslam'ı Japon kültürüne uyarlama girişimleri olmuştur. Bu bir “Japon İslam’ı” girişimidir.

3. “Japon İslam’ı” Girişimi

“Japon İslam’ı” nedir? Japon halkına İslam’ı kolay anlaşılır bir şekilde anlatma ve İslam’ı uygulamalarını kolaylaştırma girişimidir. Aynı zamanda Japon dindarlığını İslam ile kaynaştırma girişimidir. Bu girişim, İkinci Dünya Savaşı öncesi dönemden itibaren görülmüştür. Başta Bunhachiro Ariga¹⁸ olmak üzere savaş öncesi din değiştiren Japonlar tarafından bir “Japon İslam’ı” girişimi ve 1980’lerde görülen “Mahayana İslam’ı”¹⁹ fikri bu girişimlerin başlıcalarıdır.

3.1. Savaş Öncesi Müslüman Japonlar Aracılığıyla İslam’ın Anlaşılması

İkinci Dünya Savaşı öncesi Japon Müslümanların İslam anlayışına dair bazı örnekler verilebilir. Yamaoka Kotaro²⁰ Mekke’ye hacca giden ilk Japon’dur. Rus-Japon Savaşı²¹ sırasında Rusça tercümanı olarak görev yapmıştır. Daha sonra Japon askeri yetkililer tarafından Mekke’ye gitmesi için görevlendirilmiştir. O sırada gayrimüslimdir. Ancak Hindistan’ın Mumbai kentinde kaldığı sırada diğer Müslümanlardan, bir gayrimüslimin Mekke’ye giremeyeceğini öğrendiğinde aceleyle Müslüman olmuştur. Müslüman olmak, kişinin İslam’ın nasıl bir din olduğunu bildiğini ve İslam’ın Beş Şartı ve İmanın Altı Şartı’nı anladığını göstermektedir. Ancak Yamaoka, “Allah en Büyüktür” anlamına gelen “Allahu Ekber” sözlerini “Amaterasu Ömikami” olarak yorumlamıştır. Başka bir deyişle bu yorum, Allah’ın Şinto tanrılarıyla özdeşleştirildiğini göstermektedir.

Ardından, Bunhachiro Ariga adında savaş öncesi din değiştirmiş bir başka Japon’un misyonerlik çalışmalarından söz edilebilir. Tüccar olarak çalışırken İslam’la tanışmış ve

¹⁸ Bunhachiro Ariga (有賀文八郎), 1868-1946 yılları arasında yaşayan bir tacir ve dini liderdir. Güney Denizi’nde ticaretle uğraşmış, Hindistan’ın Bombay şehrinde gitmiş ve orada Müslüman olmuştur. Ticaret kazancını İslam dininin Japonya’da yayılmasına harcamıştır. 1946’da da ölmüştür (Çevirmen). Bkz. Junya Shinohe, “Afumado Ariga Kazari Hachirō (Kuma-ba tsuchi): Nihon ni Okeru İsurāmu Hōgaku no Senku-sha to Shite no İchidzuke (< Tokushū > İsurāmu to Shūkyō Kenkyū)”, *Shūkyō Kenkyū* 78/2 (2004), 517-539.

¹⁹ Mahayana İslamı (大乘イسلام), Haruo Abe tarafından ortaya atılan “Japonya İslam Hareketi” adlı dini kuruluşu ait bir tanımlamadır. Japonlar yabancı kültür ve dinleri hâlihazırda sahip oldukları dini inanç ve düşüncelere göre açıklamışlardır. Buna göre İslam Budizm’in ne Mahayana ne de Hinayana ekollerine benzemektedir. Ancak Hinayana’nın tutucu bir düşünce sistemi olduğundan İslam Mahayana ekolüne özgü düşünce biçimiyle açıklanamaz. Tablo 1’de bu durum açıkça görülebilmektedir (Çevirmen). Bkz. Akiko Komura, “Nihon ni Okeru Gairai Shuukyō no Dochakuka ni Tsuite no Kousatsu: Nihon İsuramu Kyōudan no ‘Daijō İsurāmu’ no Shisō o Rei to Shite”, *Kokusai Kōdō-gaku Kenkyū* 10 (2015), 97-116.

²⁰ Yamaoka Kotaro (山岡光太郎), 1880-1959 yılları arasında yaşayan bir İslam bilgini ve Hacca giden ilk Japon’dur. 1904’te Tokyo Yabancı Araştırmalar Üniversitesi’nden mezun olmuş, Rus-Japon Savaşı (1904-1905) sırasında orduya çevirmenlik yapmıştır. 1909’da Genel Kurmay Başkanı Taşınması Fukushima’nın görevlendirmesiyle İslam dünyası hakkında bilgi toplamak için hac yolculuğuna çıkmıştır. O zamanlarda Japonya’dan ayrılıp Bombay’da bulunan Abdürreşid İbrahim’den (1857-1944) Kur’an dersi alıp hacca gitmiştir. Daha sonra ise Medine, Şam, Kudüs, Kahire ve İstanbul’a gitmiştir. 1927’de ise Japonya’ya dönmüştür. 1959’da Sakai şehrinde ölmüştür (Çevirmen). Bkz. Mustafa İsmet Uzun, “Abdürreşid İbrahim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988).

²¹ Rus-Japon Savaşı 1904-1905 yılları arasında Çarlık Rusya ile Japon İmparatorluğu arasında yapılan bir savaştır. Savaş Japonya’nın galibiyeti ile sonuçlanmıştır (Çevirmen). Bkz. Merve Suna Özel Özcan - Ravshan Goziev, “XIX. Yüzyılda Doğu Asya’da Rus-Japon İmparatorluklarının Güç Mücadelesi: 1905 Rus-Japon Savaşı”, *Türkiye Rusya Araştırmaları Dergisi* 2 (2019), 46-65.

Hindistan'ın Mumbai kentinde din değiştirmiştir. Savaştan önce Japonya'da İslami misyonerlik faaliyetlerinde bulunmuştur. Faaliyetleri arasında yazarlık da olmuştur. Yazılarından biri olan “Japon İslam'ı İnancı” (日本イスラム教信仰個條), “Japon İslam Ahlakının” (日本イスラム教の道徳) bir tanımını içermiştir.

Aşağıda “Japon İslam'ında Ahlak”²² başlıklı bölümden alıntılar yer almaktadır.

- a. Başlıca ilahımız olarak Ame no Minakanushi Ōmikami'ye,²³ yani Cennetin Ulu Rabbi'ne ibadet ederiz. Ayrıca dinin kurucusu efendimiz Muhammed'e de saygı duyarız.
- b. Majesteleri İmparator ve İmparatoriçe'ye ve İmparatorluk Ailesi'nin tüm üyelerine hürmet ederiz.
- c. Ebeveynlerimizi onurlandırırız.
- d. Erkek ve kız kardeşlerimizi severiz.
- e. Eşlerimizi severiz.
- f. Biz inananlar birbirimizi kardeşler gibi severiz.
- g. Ülkemizi korur ve onun için var gücümüzle savaşırız.
- h. Düğünümüzde bir İmam'ın bulunmasını isteriz.
- i. Cenaze törenlerine bir İmam başkanlık eder.
- j. Çocuklar anne-babalarına olan sorumluluklarını yerine getirir.
- k. Ebeveynler çocuklarını sevmeli ve beslemelidir.
- l. Alkol tüketilmemelidir. Ancak sağlığına zarar vermeyen ve sarhoşken kendini rezil etmeyenler affedilmelidir.
- m. Sigara içmek yasaktır. Ancak bu yasak sağlığına zararlı olmayanlar için geçerli değildir.
- n. Domuz eti yemek yasaktır. Ancak, başka uygun ek gıda bulunmadığında bu yasak uygulanmaz.
- o. Herkes Cuma günü ibadet hizmeti için Camide hazır bulunmalıdır.

İlk madde, tek tanrının (Allah) “Ame no Minakanushi no Kami” olduğunu belirtmektedir. İkinci ve üçüncü maddede belirtilen ebeveynlere ve aile üyelerine saygı, o dönemde yaygın bir ahlaki ilkedir. Öte yandan kitapta, belki de Japonya'da alışlagelmiş olmayan İslami doktrindeki öğelerin anlaşıldığını göstermek için, başlangıçta amaçlanmayan bir şart da yer almaktadır.

Bunhachiro Ariga'nın yazılarından ne okuyabiliriz? O dönemde Japon Müslümanlar için bile İslam'ı anlamak kolay değildir. Bunun nedeni sadece İslam'ın “Devlet Şintosusu” ile ilişkilendirilmesi gereken dönemin sosyal bağlamı değil, aynı zamanda tektanrıcılık kavramının birçok Japon için anlaşılmasının zor olmasıdır. İslam'ı anlamının en kestirme yolu, onu aşına olunan dinlerle karşılaştırarak anlamaktır. Bu durum muhtemelen Şintoizm için de geçerli olmuştur.

²² Bunhachiro Ariga, *Nihon no İkkai Kyōto to Shite* “İsuramu”, 1939, 6/38-39.

²³ Ame no Minakanushi Ōmikami (天の御中主の大神), “Cennetin Yüce Merkezinin Efendisi” anlamına gelmekte olan bir Kaminin adıdır. Bu kami, Kojiki ve Nigongi'de cennet ve yeryüzü ortaya çıkmasıyla var olan ilk veya ilk kamilerden biri olarak geçmektedir (Çevirmen). Bkz. Yetkin Karaoğlu, *Japon Yeni Dini Hareketi: Ōmoto* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 326.

3.2. 1980'lerin İlk Yıllarında Görülen “Mahayana İslam'ı” Düşüncesi

Savaşın sona ermesinden bu yana bir “Japon İslam'ı” girişimi olmuştur. Bu “Mahayana İslam'ı” fikridir. Mahayana İslam'ı”, “Nihon İsuramu Kyōdan”ın²⁴ (Japon İslam Hareketi) yönetici direktörü Haruo Abe²⁵ tarafından tanımlanan bir ideolojidir.

Abe, “İslam Dini” adlı kitabında Mahayana İslam'ı düşüncesinin özelliklerini Hinayana'nınkilerle karşılaştırmalı olarak özetlemektedir (Bkz. Tablo 1). Abe, değerlendirmesine Mahayana ve Hinayana (Theravada) Budizmi'ni kast ederek “birinin diğerinden daha iyi olduğu söylenemez ve her birinin kendine has iyi noktaları vardır” diyerek başlamakta ve ardından “tarihin ışığında, Hinayana'ya düşen mezhepler körelme ve evrensellikten yoksun olma eğilimindedir. Buna karşılık, Mahayana'ya doğru ilerleyen mezheplerin canlı ve akışkan olduğu söylenir.” demektedir. Abe şöyle devam etmektedir: “İslam'da tek bir doğru yol vardır, o da ne Mahayana ne de Hinayana'dır. Bununla birlikte, ona bağlı Müslüman topluluklar arasında doğal olarak Hinayana'ya doğru bir eğilim bulunabilir.”²⁶ Abe, Japon Müslümanların İslami doktrine yaptıkları vurguda fazla şekilci olmalarından endişe duymuştur.

Tablo 1: Haruo Abe'ye Göre Mahayana ve Hinayana'nın Farklılıkları

	Mahayana	Hinayana
Gerçeklik	Şekilden çok öze (ruh) saygı duyup küçük dini hususlara takılmamak	Özden (ruh) çok şekle saygı duyup dini kural ve ibadet gibi şeylere bağlılık göstermek
Düşünce (Meditasyon)	Düşünce yoluyla (öğretileri) tespit etmeye çalışmak	Günlük uygulamalar yoluyla doğru ve yanlış ayırt etmek
Evrensellik	Bireyden daha çok genele saygı duyup görgü ve adetlere bağlanmamak	Evrenselliği sevmek ve her şeyden önce görgü ve adetlere bağlanmamak
Hareketlilik	Hareketsizliği tercih etmemek	Eski şeylere bağlanmamak
Mezhepçilik	Mezhebe bağlanmamak	Mezhepsel farklılıklara bağlanmak
Cinsellik	Cinsiyet ayrımcılığı yapmaksızın kadınlara eşitlikçi davranmak	Cinselliği tehlikeli kabul ederek kadınları aşağı seviyede görmek

Kaynak: Haruo Abe 1986 “İsuramu-kyō” (İslam Dini) Gendaishokan s. 149.

²⁴ Japonya İslam Hareketi (日本イスラム教団), Hideo Futaki (1908-1992) tarafından 1975'te kurulan bir Japon Hareketidir (YDH). 1980'lerden itibaren faaliyetlerini arttıran hareket, Japon toplumuna uyarladıklarını iddia ettikleri İslam dinini yorumlarına dayanmaktadır. 1980-1983 yılları arasında çeşitli faaliyetlerde bulunan hareket, 1990'larda ortadan kaybolmuştur (Çevirmen). Bkz. Kieko Obuse, “The Japan Islamic Congress: A Possible Case of an Islamic New Religion in Japan”, *Journal of Religion in Japan* 6/3 (2017), 241-263.

²⁵ Haruo Abe (安倍治夫), 1920-1999 yılları arasında yaşayan bir akademisyendir. 1949'da Tokyo Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden mezun olan Abe, savcılık ve avukatlık görevlerinde bulunmuş, Müslüman olmuş, 1982-1996 yılları arasında İslami eserler kaleme almış, 1999'da ölmüştür (Çevirmen). Bkz. “Haruo Abe”, Sözlük, *Kotobank* (Erişim 05 Ekim 2022).

²⁶ Haruo Abe, *İsuramukyō* (Gendai Shokan, 1986), 148.

Din, ancak bir Kokoro'su²⁷ (kalbi ve ruhu) olduğunda maneviyattır. Abe'nin misyonerlik faaliyetleri sırasında pek çok kez bu görüşe vardığı varsayılabilir. Abe ayrıca Shinran'ın²⁸ “Tarikihongan” (他力本願 - Amitabha İnancıyla Kurtuluş) öğretisini de benimsemiştir. Abe görünüşe göre bu öğretilerden bazılarının İslam ile ortak bir yönü olduğunu düşünmüştür.

O halde ortaya çıkan Mahayana İslam'ı düşüncesi neyi temsil etmektedir? Diğer dinlerde olduğu gibi İslam'da da vurgu ruh üzerindedir. Eğer İslami bir ruh varsa, bu ruh doğal olarak inananların sözlerinde ve eylemlerinde kendini gösterecektir. Ancak Müslümanlar İslami doktrinin uygulanmasıyla çok fazla ilgilenirlerse, sözleri ve eylemleri kültürler arası bir toplum olan Japon toplumundan sapacak ve Japon toplumunun koşullarına uyum sağlayamayacaktır. Öte yandan İslam, kalıcı ve değişmez bir dindir. Biçim konusunda çok titiz olunduğu varsayılırsa sadece ruhu vurgulanır, doktrinler uygulanmazsa İslami doktrinleri kişinin kendi başına yorumlanması mümkündür. Dolayısıyla, Mahayana İslam'ı fikri artık İslam dini demek değildir. Komuro (2002) da benzer şekilde Mahayana İslam'ını tartışmakta ve bu ideolojinin artık İslam olmadığını belirtmektedir.²⁹

İslam tek tanrılı bir dindir ve başka hiçbir tanrıyı tanımaz. Tanrı olarak yalnızca tek bir Tanrı, Allah, “korkulan” bir varlıktır. İslam'da Tanrı bir heykel tarafından temsil edilemez. Öğreti, aynı zamanda inananların günlük yaşamını ve sosyal normlarını da açıkça tanımlamaktadır. İslami öğretinin en ufak bir saptırılması bile onu İslam dışı hale getirmektedir. Bu nedenle İslam'ı “Japonlukla” yorumlayan “Japon İslam'ı” hiçbir zaman çok sayıda Japon Müslümanın desteğini kazanamamış ve sadece bir girişim olarak kalmıştır.

4. Japon Dindarlığı Hakkında

Ardından, Japon dindarlığını İslami bir perspektiften ele almak istiyorum. İlk olarak, çağdaş Japonya'daki dini kültürün durumunu ve özelliklerini tartışacağım. Birçok Japon kendisini dinle hiçbir ilgisi yokmuş gibi görmektedir. Ancak aynı zamanda istatistikler, Japon halkının her zaman dini bir harekete mensup olduğunu göstermektedir.

4.1. Modern Japon Dini Kültürü

Tablo 2, Kültür İşleri Ajansı Kültür İşleri Departmanı Din İşleri Bölümü tarafından gerçekleştirilen Ulusal Dini İstatistikler Araştırması (2013) “Japonya'daki Mabetlerin (Şinto ve Budist), Kiliselerin ve Diğer Dini Kuruluşların, Öğretmenlerin ve İnananların Sayısını” göstermektedir. Japonya'nın toplam nüfusu 1 Mayıs 2014 itibarıyla 127.1 milyon iken, toplam inanan sayısı 190 milyon olarak belirtilmiştir. Bu da her Japon'un bir dini grubun üyesi olduğu ve bir kişinin birden fazla dine inandığı anlamına gelmektedir.

²⁷ Kokoro (心), kelimesinin birçok anlamı olup bunlar “kalp, gönül, zihin, akıl ve ruh” olarak özetlenebilmektedir. Kavram olarak ise Kokoro hem dini hem de edebi literatürde geniş bir kullanım alanına sahiptir (Çevirmen). Bkz. Tereza Nakaya, “The Japanese Concept KOKORO and Its Axiological Aspects in the Discourse of Moral Education”, *Adeptus* 13 (2019), 1-22.

²⁸ Gutoku Shinran (愚禿親鸞) 1173-1263 yılları arasında Heian Dönemi'nin sonları ve Kamakura Dönemi'nin başlarında yaşayan Japon bir keşiştir. Saf Toprak Budizmi'nin kurucusu Hönen'in (1133-1212) öğrencisi olup Jōdo Shinshū adlı alt ekolün kurucusudur. Nembutsu ve Amita Buda kavramları üzerine çalışan Shinran, 1263'te ölmüştür (Çevirmen). Bkz. Sarah Mattice, “Shinran as Global Philosopher”, *Religions* 13/105 (2022), 1-15.

²⁹ Naoki Komuro, *Nihonjin no Tame no Isuramu Genron* (Shūeisha İntānashonaru, 2002), 134-137.

Tablo 2: Ülke Çapındaki Mabet ve Dini Kuruluşlar, Öğreticiler ve İnananlarının Sayısı (Dine Göre Ayrılmış)

Kategori	Dini Gruplar (Dini Şirketler Dahil)						Dini Kuruluşlar						Öğreticiler (Yabancılar)			İnananlar
	Şinto Mabedi	Budist Mabedi	Kilise	Misyon Merkezi	Diğer Şubeler	Toplam	Şinto Mabedi	Budist Mabedi	Kilise	Misyon Merkezi	Diğer Merkez	Toplam	Erkek	Kadın	Toplam	
Toplam Sayı Dine Göre	81.377	77.402	22.139	7.193	220.189	220.189	81.207	75.962	23.111	247	1.276	181.803	325.568 (2.786)	340.327 (1.271)	665.895 (4.057)	197.100.835
Şintoizm	81.273	16	5.502	1.061	868	88.720	81.121	10	3.635	103	218	85.087	52.319 (46)	32.694 (92)	85.013 (138)	100.939.613
Budizm	31	77.342	2.207	1.956	3.702	85.238	24	75.911	993	82	390	77.400	165.763 (432)	173.132 (391)	338.895 (823)	85.138.694
Hıristiyanlık	-	2	7.212	895	1.168	9.277	-	-	4.171	19	369	4.559	24.923 (2.168)	4.305 (660)	29.228 (2.828)	1.908.479
Diğer Dinler	73	42	17.157	18.227	1.455	36.954	62	41	14.312	43	299	14.757	82.563 (140)	130.196 (128)	212.759 (268)	9.114.049

Not: Öğreticiler sütunundaki “(Yabancı)” ifadesi, öğretici olsun misyoner olsun tüm yabancı öğretici sayılarını içermektedir.

Kaynak: Japonya İstatistik Bürosu “Dini İstatistik İncelemesi” 2013 Akademik Yılı” (31.12.2012 İtibariyle).

Ancak kaç Japon aslında hangi dine ya da mezhebe mensup olduğunu hemen biliyor? Eğer ailenizden birinin sürekli Kiliseye ya da Mabede (Şinto ve/veya Budist) gittiğini ya da evde dua ettiğini görüyorsanız, doğal olarak siz de o dinin bir üyesi olduğunuzu bilirsiniz. Ancak çoğu Japon ailesinin dinini ancak bir aile üyesinin ya da akrabasının cenazesinde öğrenmektedir. Pek çok Japon’un geçiş ritüelleri eksenindeki dini uygulamalarla pek ilgilenmediği söylenebilmektedir.

Öte yandan, Japonların bireysel maneviyatına etki eden dini hususlara büyük bir ilgi olduğu da söylenebilmektedir. Sueki (2006), pek çok Japon’un, geleneksel hale gelmiş uygulamalar da dâhil olmak üzere, şu ya da bu şekilde dinle ilişkili olduğunu ve kelimenin tam anlamıyla ateist ya da dindışı olan insan sayısının son derece sınırlı olduğunu belirtmektedir.³⁰ Gerçekten de her ne kadar dindar olmadıklarını iddia etseler de tamamen dindar olmayan muhtemelen çok az Japon vardır. Çünkü birçok Japon, Yeni Yıl’da Hatsumōde³¹ için yakındaki bir mabede gitmekte, Bon Festivali³² sırasında atalarının mezarlarını ziyaret etmekte ve Noel’i kutlamaktadır. Ancak bunların dini eylemler olduğunun farkında değildirler. Bu noktanın Japonların dini doğasına işaret ettiği söylenebilmektedir.

İslam’a dönecek olursak, Müslümanlar İslam’ın ilkelerini günlük yaşamlarında uygulamaktadırlar. Bu da Müslüman kimliklerinin her zaman farkında oldukları anlamına gelir. Ayrıca Müslümanlar her zaman İslam’ın tek din olduğunu ifade etmektedirler. Bölgesel farklılıklar olsa bile, bunun nedeni İslam’ın Beş Şartı ve İmanın Altı Şartı’ndan oluşan temel ilkelere dayanan kalıcı ve değişmez bir din olmasıdır. Bu nedenle daha önce de belirtildiği gibi,

³⁰ Fumihiko Sueki, *Nihon Shūkyō-shi* (İwanami Shoten, 2006), 227.

³¹ Hatsumōde (初詣), “Yeni Yılın İlk Mabet Ziyareti” anlamına gelen bir kavramdır. Buna göre Japonlar yeni yılın ilk üç gününde belirlenen bir mabede yeni yıl içerisinde gerçekleşmesini istedikleri şeyler için kami veya kamilere dua etmek için gitmektedirler. Seçilen mabette dualar edilir Amamori adında tılsımlarla Omikuiji adındaki bir tür şans kâğıdı almakta, bunlarla yeni yılı iyilik ve sağlıkla geçireceklerine inanmaktadırlar (Çevirmen). Bkz. Mackintosh Mackintosh - Steve Wide, *Tokyo* (Australia: Pan Macmillan Australia, 2018), 73.

³² Bon Festivali (盆祭り), “Ölümler Festivali” olarak da anılan etkinlik, Japonlar tarafından atalarının ruhlarını anmak için yapılan bir Budist geleneğidir. Bon-Odori adlı dansın önemli olduğu festivalde üç gün boyunca dans ve müzik gösterileri yapılmaktadır. Buna göre ataların ruhlarının bu günlerde evlerine geri döndüğüne inanılmaktadır. Bu amaçla evlerin kapı önlerine ruhları karşılaması için ateşler yakılmakta, aileler tarafından atalarının ruhlarını temsil etmesi amacıyla suya yüzen fenerler bırakılmaktadır. Evlerdeki ibadet köşe veya odaları temizlenmekte, atalarının huzur bulmaları için dualar edilmektedir (Çevirmen). Bkz. Ju Brown - John Brown, *China, Japan, Korea: Culture and Customs* (South Carolina: BookSurge, 2006), 75-76.

İslam'ı değiştiren “Japon İslam'ı” birçok Müslüman tarafından kabul edilmemiştir ve edilmesi mümkün görünmemektedir.

İslam'ın yanı sıra Japonya'nın dini düşüncesine hâkim olan Şintoizm'in net bir doktrini olmayan, doğal nesnelere ve tarihi figürler kutsallaştıkça sosyal koşullara göre değişmeye eğilimli bir din olduğu söylenmektedir. Yabancı bir din olan Budizm'in Japonya'nın kendi Budizm'ine (Japon Budizm'i) dönüştüğü de söylenmektedir. Sengoku Dönemi'nde³³ Japonya'ya giren Hristiyanlık da yabancı bir din olmuş, ancak Budizm gibi Japon toplumuna uyacak şekilde değişmiştir.

Geçmişte Budizm ve Hristiyanlıkta olduğu gibi, yabancı dinler de zamanın sosyal koşullarına göre değişerek yayılmış ve bölge halkı tarafından kabul görmüştür. Bu, deyim yerindeyse dinin “yerlileşmesi” (土着化) sürecidir. “Yerlileştirme”, yabancı dinlerin Japon halkı tarafından kabul edilmesinde önemli bir faktördür. Dolayısıyla ister Budizm ister Hristiyanlık Japonya'ya girmiş olsun, Japon toplumunda yayıldıkça, zamanın sosyal koşullarına ve doğasına göre değişmiş ve “yerlileşmiştir.”

Geçmişte Japonya'da “Japon İslam'ı” girişimi olmuştur. Bu, “İslam'ı” Japon toplumuna “yerlileştirilerek” birçok Japon'a ulaştırma girişimidir. Bu tür girişimler İslam ile sınırlı değildir. Genel olarak Japonlar dini doktrinlerini zamanın koşullarına göre değiştirebilmektedirler. Bunun nedeni, çağdaş Japon din kültürünün din dışı konuları sanki dinle bir ilgisi varmış gibi değiştirme ve geliştirme yeteneğine sahip olmasıdır. Bu fenomenlerden bazıları aşağıda gösterilmiştir.

4.2. Modern Japonya'nın Din Kültürü: Din ve Manga, Anime, Moe Karakteri, Güç Noktası

Son yıllarda, Japonların yıllar içinde geliştirdikleri geleneksel dini değiştirdiği söylenebilecek bir dizi fenomen ortaya çıkmıştır. Manga ve Animelerin din ile ilişkilendirilmesi³⁴ ve merkezlerinin ziyaret edilmesi, aslında bir açıdan dini eylemler (Örn. Güç Noktalarını Ziyaret Etmek) olarak görülebilmektedir.

Din ve manga/anime söz konusu olduğunda, Saitama Eyaleti'ndeki Washinomiya Jinjası³⁵ en iyi örnektir. Bunun nedeni mabedin “Rakisuta” (Lucky Star) mangasının mekânı olmasıdır. Manga, “Otaku” olarak bilinen belirli bir grup insan arasında o kadar popülerdir ki, birçok hayran, “kutsal yerlere hac ziyaretleri” (聖地巡礼) olarak adlandırdıkları bir şekilde mabedi ziyaret etmeye başlamıştır. Washinomiya Jinjası Büyük Festivali'nde³⁶ sadece normal bir

³³ Sengoku Dönemi (戦国時代) 1467-1568 yılları arasında Japonya tarihinde siyasi bir dönemdir. Bu dönem toplumsal ayaklanmalar, siyasi çekişmeler ve askeri çatışmalar ile geçmiştir. Bu dönemin önemi bölgesel liderler arasındaki mücadeleden Tokugawa İeyasu liderliğinde Tokugawa Şoğunluğu tarafından kazanılmasıyla Japonya'nın merkezileşmesi ve içe kapanma politikasının uygulandığı Edo Dönemi'ne bir geçiş dönemi olmasından ileri gelmektedir (Çevirmen). Bkz. Danny Chaplin, *Sengoku Jidai. Nobunaga, Hideyoshi, and Ieyasu: Three Unifiers of Japan* (South Carolina: Createspace Independent Publishing Platform, 2018).

³⁴ Akira Masaki, “Miyazaki Anime ga Himeru Shūkyō no Honshitsu”, *Shūkyō to Gendai ga Wakaru Hon 2010*, ed. Naoki Watanabe (Heibonsha, 2010), 68-73; Kure Tomofusa, “Shūkyō Tēma no Manga-tachi”, *Shūkyō to Gendai ga Wakaru Hon*, ed. Naoki Watanabe (Heibonsha, 2009), 228-233.

³⁵ Washinomiya Jinjası (鷲宮神社), Tokyo'nun kuzeyinde Saitama bölgesinde yer alan bir Şinto mabeditir. Kamakura Dönemi'ne kadar giden bir geçmişe sahiptir. Sonraki dönemde Tokugawa İeyasu'nun himayesinde kalan mabette Saibara-Kagura adlı festivalle birlikte çeşitli sahne sanatları düzenlenmiştir. Bu mabet son zamanlarda özellikle makalede adı geçen Animelerle ilişkilendirilmiş, bu sayede gençler arasında da popüler hale gelmiştir (Çevirmen). Bkz. A. Terence Lancashire, *An Introduction to Japanese Folk Performing Arts* (London, New York: Routledge, 2011), 32-33.

³⁶ Washinomiya Jinjası Büyük Festivali (鷲宮神社の大祭), her yıl 10 Ekim'de gerçekleştirilen bir festivaldir. Bu festivalde elde edilen bol hasat için şükretmek, kişinin ve ailesinin sağlık ve güvenliği için dualar edilmektedir. Bu

portatif Mikoshi³⁷ değil, aynı zamanda mangadaki karakterleri tasvir eden bir “Rakisuta Mikoshi” de kasabada geçit töreni yapılmaktadır. “Rakista Mikoshi” yerel halk tarafından değil, manga karakterlerini seven insanlar tarafından taşınmaktadır. Mikoshi, aslında bir tanrıyı taşıyan ve kasabanın etrafında geçit töreni yapan taşınabilir bir mabettir. Bu da karakterlerin onlar için tanrı gibi olduğu anlamına gelmektedir.

Moe³⁸ karakterleriyle ünlenen bir başka mabet de Ryōhō-ji Mabedi’dir (Hachiōji Şehri, Tokyo). Mabet, Benzaiten’i³⁹ kutsamaktadır. Mabedin baş görevlisi (Jūshoku) mabede daha fazla insan çekebilmek için onu bir Moe karakterine dönüştürmüştür. Bu durum, tıpkı Washinomiya Jinjası’nda olduğu gibi, “Otaku” (ing. Geeks) olarak adlandırılan kişilerin Ryoho-ji’yi “Kutsal Yerlere Hacc” düşüncesinin bir parçası olarak ziyaret etmesine yol açmıştır. Ryoho-ji Mabedi’nin tılsımları Moe karakterleriyle işlenmiş ve kendileriyle Benzaiten’e dua edilen tılsımlardır. Moe karakterlerinin yanı sıra bazı mabetler, mabette bulunan tanrıyla hiçbir ilgisi olmamasına rağmen Hello Kitty ve Rilakkuma gibi karakterlerin yer aldığı tılsım ve Omikuji’leri⁴⁰ de sunmaktadır. Bu Moe karakterlerinin kullanılmasıyla mabede gelen ziyaretçi sayısındaki artış, dini kullanan bir ticari faaliyet kolu olmasının yanı sıra şehrin yeniden canlandırılmasında da rol oynamaktadır.

Yukarıdaki örnekler manga, anime ve Moe karakterlerinin hayranları gibi belirli insanlarla da ilgilidir. Bununla birlikte, Japon halkı tarafından gerçekleştirilen daha birçok dini faaliyet de bulunmaktadır. Bu, dini merkezlerin hac ziyaretinden daha çok inananları tarafından önemli görülen Güç Noktalarını ziyaret etmek anlamına sahiptir. Birinin dileklerini yerine getirmek ya da şifa aramak için Güç Noktalarını ziyaret etmek popüler hale gelmiştir. Ekim 2013’te İse Büyük Mabedinin⁴¹ 62. Sengū (kaminin yeni bir mabede yerleştirilmesi) töreni gerçekleşmiştir. Bu 20 yılda bir gerçekleşen bir etkinlik olduğundan, mabet her zamankinden daha fazla ibadet edenle dolup taşmıştır. İzumo Taishakyō⁴² mabedi de her yıl Ekim ayında başta genç kadınlar olmak üzere çok sayıda ziyaretçiyi kendine çekmektedir. Ay takvimine göre Ekim

festivalde Amaterasu ile ilişkilendirilen Kagura dansı da yapılmaktadır (Çevirmen). Bkz. “Nenkan Yotei (Omona Saiten)”, *Washinomiya Jinja* (Erişim 05 Ekim 2022).

³⁷ Mikoshi (御輿), “Taşınabilir Mabet” anlamına gelen festivallerde omuzların üstünde taşınan ve içerisinde kaminin olduğuna inanılan bir tahtırevandır. Genellikle dini tören sırasında kaminin bir yerden başka bir yere veya bir mabetten başka bir mabede taşınmasını içeren bir uygulamadır. Çeşitli şekillerde Miskohiler bulunmaktadır (Çevirmen). Bkz. Brian Bocking, *A Popular Dictionary of Shinto* (Routledge, 2005), 92.

³⁸ Moe (萌え), Anime ve Mangalarda güzel, şirin, saf karakterleri betimlemek için kullanılan bir tabirdir. Kelimenin belirli bir anlamı olmayıp Moe olarak adlandırılan karakter veya nesne için bir sevgi duygusu içermektedir. Anime ve Manga sektöründe bu adlandırma 1980’lerin sonu ve 1990’ların başında popüler olmuştur (Çevirmen). Bkz. Takeshi Narumi, *‘Moe’ no Kigen: Jidai Shōsetsuka ga Yomitoku Manga - Anime no Honshitsu* (Japan: PHP Kenkyūjo, 2009).

³⁹ Benzaiten (弁財天), Hindu tanrıçası Saraswati’ye atfedilen Japon Budist tanrıçadır. Benzaiten Japonya’da hem Budist hem de Şintoistler için kutsal kabul edilen bir kamidir (Çevirmen). Bkz. Catherine Ludvik, *From Saraswati to Benzaiten* (Toronto: University of Toronto, Doktora Tezi, 2001).

⁴⁰ Omikuji (御神籤), Japonya’da Şinto ve Budist mabetlerde kâğıttan şeritlere yazılmış bir tür fişe denmektedir. Bunlar bir kutuda tutulur, kendisi veya ailesi için kamiden istekleri bulunan kişiler iyi bir iş, eş ve yaşam temennisiyle kutudan bir fiş çeker, iyi veya kötü bir Omikuji çekilmişse bu iyi veya kötü fal kişinin artık kendisinde kalmakta bir anlamda Omikuji’nin taşıyıcısı olmaktadır. Ancak kötü Omikuji çekenler genellikle mabet duvarına veya mabet arazisindeki bir çam ağacına bunu bağlamakta bir nevi artık kötü talihin taşıyıcısı kendisi olmamaktadır (Çevirmen). Bkz. Thomas Crump, *Japanese Numbers Game* (London, New York: Routledge, 1992), 77.

⁴¹ İse Büyük Mabedi veya İse Jingū (伊勢神宮), Japonya’nın ise şehrinde bulunan bir Şinto mabedidir. İç mabet (Naikū) ve dış mabet (Gekū) olarak birbirine uzak iki mabede denmektedir. Bu mabet Güneş tanrıçası Amaterasu ile ilişkilendirilmiştir (Çevirmen). Bkz. Mark Teeuwen - John Breen, *A Social History of the Ise Shrines: Divine Capital* (London, New York: Bloomsbury, 2017).

⁴² İzumo Taishakyō (出雲大社教), Kyōha Shintō’nun (Şintoizm Mezhepleri) 13 üye mezhebenden biridir. Takatomi Sengen (1845-1918) tarafından 1882’de kurulmuştur (Çevirmen). Bkz. Shimane-ken Kodai Bunka Sentā, *Historical documents of Izumo Taisha: Its Construction, Shintō Rituals and Territory in Medieval Times* (Japan: Shimaneken Kodai Bunka Sentā, 2002).

ayı genellikle “Kannazuki” (神無月) olarak adlandırılmakta ve adını bu ay boyunca ülkenin sekiz milyon tanrısının İzumo Taishakyō'da toplanmasından almaktadır. İzumo Taishakyō'nun insanları bir araya getirmede etkili olduğuna dair söylentiler yayılmakta ve birçok kadın tanrıların toplandığı Ekim ayında tapınağı ziyaret etmektedir.

Tokyo'da birkaç ünlü Güç Noktası olup Tōkyō Daijingū bunlardan biridir. Aslen Meiji döneminde İse Büyük Mabedi için bir salon olarak inşa edilen mabet, insanları bir araya getirmede etkili olmasıyla ün kazanmış ve özellikle genç kadınlar olmak üzere çok sayıda ziyaretçiyi kendine çekmiştir. Hafta sonları ve tatil günlerinde birçok kişi, mabedi ziyaret etmek için mabedin dışında kuyruk oluşturmaktadır.

Bu şekilde Japon dininin, kendini modern topluma uyacak şekilde değiştirebildiği söylenebilmektedir. Çünkü çağdaş Japon dini kültüründe, din dışı meseleleri dinle bir ilgisi varmış gibi göstermek mümkündür. Bu da Japon dininin bir başka özelliğidir.

Değerlendirme: İslami Bakışla Japon Maneviyatı

Modern Japonların maneviyatı, muhtemelen YDH'lerin ve 4.2'deki tartışılanlar gibi Sözde Din (疑似宗教) fenomenlerinin varlığı da dâhil olmak üzere daha karmaşık ve anlaşılması zor dini uygulamalarla gösterilmektedir. Bu nedenle çağdaş Japon dini kültürünün bazı özelliklerinden bahsetmek gerekmektedir.

İlk olarak, birçok Şinto ve Budist mabet, ibadet edenlerin sayısını artırmak için Moe karakterlerine veya Güç Noktalarına güvenmektedir. Bu, dini kullanan bir maneviyat ticaretidir. Geçmişte YDH'ler, takipçilerini çeşitli dini gruplardan mal almaya ya da kişisel gelişim seminerleri adını verdikleri çeşitli seminerlere ucuz olmayan ve bir seviye yukarı çıkmalarını gerektiren bir ücret karşılığında katılmaya zorlamıştır. Bu YDH'lerin din ticaretine benzer yöntemleri geleneksel dinlerde de bulunabilmektedir. Washinomiya Jinjası örneğinde, sonuç sadece bu mabedin değil, aynı zamanda yerel toplumun da yeniden canlandırılması olmuştur. Bu tür yöntemler, mevcut dinlere ilgi duymayan gençlere hitap etmek için manga/anime karakterlerinin kullanılması olarak da görülebilmektedir.

Tanrı'nın kutsal olduğu ve pek çok kişi tarafından saygı gördüğü perspektifinden bakıldığında, modern toplumdaki bu tür bir maneviyat, insanlara hitap etmenin modernize edilmiş oldukça seküler bir yaklaşımı olduğu söylenebilmektedir. Bu nedenle, “Kutsal” ve “Profan” arasındaki çizginin bulanıklaştığı söylenebilmektedir. Dahası, tanrıları temsil etmek için Moe karakterlerinin kullanılması, ziyaretçilerin ilgisini çekse de ziyaretçilerin sayısındaki ani artış, sadece geçici bir ilgiden ibarettir. Çünkü bu kişiler tanrının nesilden nesile gelen takipçileri değildir. Dahası, tanrıya gerçekten ibadet edenlerin bakış açısında, ne kadar ziyaretçi çekmeye yönelik olursa olsun, tanrının modernize edilmiş bir versiyonu ne anlam ifade etmektedir?

İslam'da heykeller yasaklanmıştır. Moe karakterleri oluşturan mabetler gibi Tanrı ile ilgili yeni karakterler oluşturarak dini ürünler yapıp satma fikri bulunmamaktadır. Her ne kadar moda olsa da Tanrı'nın gençler için ilişkilendirilebilir bir karakter haline getirilmesi, tanrılar ve tılsımlar gibi dindeki “kutsal” nesnelere günlük olarak dokunulabilen manga ve anime karakterleri gibi dini amaçla oluşturulmamış nesnelere arasında bir kaynaşma olduğunu

göstermektedir. Bu bağlamda “Kutsal” ile “Profan” arasındaki sınırın bulanıklaştığı söylenebilmektedir.⁴³

Güç Noktalarını ziyaret etmek de dini bir eylemdir, çünkü kişinin atalarının dini nesilden nesile aktarılmamış olsa bile, kişi ilgisini çeken bir mabede gitmekte ve orada dileklerinin yerine getirilmesinde Dünyevi Fayda’yı⁴⁴ aramaktadır. Başka bir deyişle, Japon dindarlığının muğlak ve tanımsız olduğu varsayılmaktadır.

Yukarıdakilere dayanarak, Japon maneviyatının özellikleri şu şekilde özetlenebilir: 1.) Dinden habersiz ama her zaman dinin içinde olunması; 2.) Kişinin birden fazla dine inanması; 3.) Kutsal ve Profan karışımı ve 4.) Dinde dünyevi fayda ve şifa araması olarak dört maddedir.

Birincisi Üzerine

İslam’da kişi günlük yaşamında dininin farkına varmaktadır. Günde beş vakit namaz kılmak farzdır. Namaz, Camiye gitmeden temiz olan herhangi bir yerde kılınabilir. İslami öğreti sadece kişinin günlük hayatını değil, hayatın her alanını yönetmektedir. Düğünler ve Cenazeler İslami usullere göre yapılmaktadır. Müslüman Japonlar, genel anlamda ülkede aile dini Budizm olmasına rağmen Budist Japonların yapıtı gibi Hristiyan kiliselerinde düğün yapmamaktadırlar.

Shimada (2007), Meiji dönemindeki modernleşmeye kadar Japonya’da “din” kavramının olmadığını ve dinsizlik fikrinin, kişinin maneviyatı olmadığını farkında olmasıyla aynı şekilde ortaya çıkmadığını belirtmektedir.⁴⁵ Bugün bile pek çok Japon hangi dine mensup olduklarının farkında değildir. Japonya’da, “Cenaze Budizm’i” (葬式仏教) teriminin kullanıldığı ölçüde, insanların oraya gidene kadar hangi dine mensup olduklarını bilmemeleri, sıklıkla karşılaşılan bir durumdur.

İkincisi Üzerine

Din özgürlüğü, ailelerinin dinini bilseler dahi, bireylerin ait oldukları dini seçmelerine olanak tanımaktadır. Dolayısıyla bir kişinin birden fazla dine mensup olması, ailesinin dinine ve kendi seçtiği bir dine mensup olması ya da hiçbir dine mensup olmaması mümkündür. İkinci Dünya Savaşı öncesi Japon Müslümanlar Şinto tanrılarını İslam’ın tek ve bir Allah’ı ile bir tutmuşlardır. Bunun nedeni muhtemelen bazı şeylerin ancak bilinen tanrılarla özdeşleştirildiklerinde anlaşılabilceği düşüncesidir.⁴⁶

⁴³ Şimdiye kadar din üzerine çalışan birçok akademisyen “kutsalı” tanımlamıştır. Tachikawa (adı-Musashi, 2006), “kutsalın” olağanüstü özellikte korkutucu ve insanları kendisine çeken bir şey olduğunu; buna karşın manevi olarak kabul edilmesi gereken de bir şey olarak din fenomeninin tamamıyla buna benzer bir “kutsal”dan etkilenmekte olduğunu ifade etmektedir. Musashi Tachikawa, *Seinaru Mono Zokunaru Mono — Buddisuto Seoroji I* (Kōdansha, 2006), 25-30.

⁴⁴ Dünyevi Fayda (現世利益) olarak ifade edilen düşünce, dini bir dünya görüşü olup Şintoist-Budist münzevi yaşamıyla ilişkili bir kavramdır. Japon YDH’lerinde sıklıkla görülen bu ortak yaklaşım özellikle kriz durumlarında ortaya çıkan çözüm odaklı düşüncenin bir ürünüdür. Bu kavram, gelecek için umut vermektense manevi dünya hakkında farklı yaklaşımlar ifade etmekten önce insanın maddi ihtiyaçlarının karşılanmasını ifade etmektedir (Çevirmen). Bkz. Yetkin Karaoğlu - Ayhan Kuşçulu, “Japon Yeni Dini Hareketlerine Genel Bir Bakış”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (2022), 613.

⁴⁵ Hiromi Shimada, *Nihon no 10 dai Shinshūkyō* (Gentōsha, 2007), 22.

⁴⁶ Bu durum bugün hâkim olan din özgürlüğü anlayışı ile bireyler ailelerinin dinini bilseler dahi, ait oldukları dini seçmelerine olanak tanıdığı söylenebilmektedir. Ancak, Şintoist bir Japon, öteden beri birden fazla dine ve/veya dini harekete mensup olabilmektedir. Böylesi bir anlayış, Şintoizm’in teo-morfolojisinden ileri gelmektedir. Dolayısıyla bir Japon’un birden fazla dine mensup olması onlar açısından doğal bir durumdur. Karaoğlu - Kuşçulu, “Japon Yeni Dini Hareketlerine Genel Bir Bakış”, 626.

Üçüncü Üzerine

İslam öğretilerinde bu kadar çok ayrıntılı hüküm bulunmasının nedeni, İslam'ın doğduğu dönemdeki toplumsal koşullar ve tarihsel arka plandır. İslam, çölün sert doğal ortamında ve kabile savaşları nedeniyle sosyal kaosu yaşadığı bir dönemde doğmuştur. Buna karşılık Japonya yoğun bir doğaya sahiptir. Bu doğa bereketlidir, ancak zaman zaman deprem ve sel gibi felaketleri de beraberinde getirmektedir. Belki de böylesine değişken bir doğaya duyulan hayranlıktan dolayı doğal nesnelere tanrı haline gelmiştir. Japonya'da, "Köy Mabedi Ağaçlığı" (鎮守の森) ile simgelendiği gibi, Animizmin kökeni olan doğaya ve doğal nesnelere karşı bir inanç da vardır. Her bölgeye özgü tanrılar buradan doğmuş ve insanlar tarafından geliştirilmiştir.

Geleneksel Japon dinlerinde, manga ve animeler dinle ilişkilendirilmekte ya da gençlerin ilgisini çekmek için onlar arasında popüler olan karakterler kullanılmaktadır. Bunları gören insanlar "Kutsal Yerlere Hac" olarak adlandırdıkları ziyaretleri gerçekleştirmektedirler. Bunun kendi başına dinle bağlantılı olma ihtimali yoktur. Daha ziyade sözde manevi bir eylem (疑似宗教的) veya fenomen olarak Japon dindarlığının bir parçasını oluşturan seküler bir eğilimdir.

Bu bağlamda Wilson (1979), dinin çağdaş dönüşümünü tartışırken iki konuya odaklanmaktadır. Birincisi, sekülerleşme ve eski inançların gerilemesi, ikincisi ise YDH'lerin yükselişidir.⁴⁷ Japon toplumu Aum Shinrikyō ile ilgili bir dizi olay yaşamıştır. Ancak bu durum sadece kült gruplardan ya da YDH'lerden⁴⁸ değil, aynı zamanda dinin kendisinden de nefret edilmesine yol açmıştır. Genel olarak toplumun dine karşı bir alerji geliştirdiğini ve dini ideoloji adına yapılan faaliyetlerden korktuğunu söylemek abartılı olmayacaktır. Mevcut dinler şu anda çok sayıda taraftar çekmemektedirler. İslam'da da 1980'lerin sonlarından itibaren olduğu gibi evlilik yoluyla din değiştirenlerin sayısında önemli bir artış görülmüştür. Ancak bu artış şu anda sadece marjinal düzeydedir. Bunun nedeni, Adalet Bakanlığı tarafından uygulanan sıkı vize düzenlemeleri sonucunda, Japonya'ya işgücü olarak gelen yabancı Müslümanların sayısının 1990'lardan bu yana önemli ölçüde azalmış olmasıdır. Öte yandan, yabancı Müslümanlarla evlenen ve İslam'ı seçen bazı Japonların da boşanma nedeniyle İslam'ı terk ettiklerini belirtmek gerekmektedir.⁴⁹ Bunun sebebi, İslam'ı din olarak gönülden kabul edememeleridir.

Ancak insanlar bir şeylere tutunmak isterler. Güç noktalarını ziyaret etmek gibi belirli bir dine veya dini gruba ait olmayan ancak insanların dünyevi fayda peşinde koşmasına olanak tanıyan dini faaliyetler, dinin "rahat" (緩い) bir biçimi olarak görülebilmekte ve bu nedenle birçok Japon tarafından kabul edilebilmektedir.

Dördüncü Üzerine

İslam'da günlük farz ibadetlerde dünyevi fayda aranmaz. Kişi, bir sonraki yaşamda cennete ulaşmak için bu yaşamda erdemler biriktirir. Ayrıca, bir insanın bu hayatta zor zamanlar geçirmesinin nedeninin, Allah'ın ona bunun üstesinden gelme gücü vermesi olduğuna inanılmaktadır. Tabii ki İslam'da "dua" adı verilen ve kişinin dileği olan bir yakarış (祈り) da vardır. Bu serbest bir duadır ve Tanrı'yı övmek için yapılan zorunlu "Namaz"dan (Salah) farklıdır. Orta Doğu'da dua sadece Tanrı'ya değil, aynı zamanda azizlerin mezarlarına da

⁴⁷ Bryan R. Wilson, *Contemporary Transformations of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 131.

⁴⁸ Shimada (2007), YDH ve kültürlerin sınır çizgisinin belirsiz olduğunu söylemektedir. Bkz. Shimada, *Nihon no 10 dai Shinshūkyō*, 28.

⁴⁹ Yazarın Doktora Tezine Bkz. Akiko Komura, *Nihonjin Musurimu — Sono İkiyata no Rekishi to Mirai e no Tenbō* (Tomo Daigaku, Doktora Tezi, 2012).

yapılmaktadır. “Dua” zorunlu değildir ve yerine getirilmesi gerekmez. “Namaz” ve “Duanın” ayrı ayrı düşünülmesi gerektiğine dikkat etmek önemlidir. Bunun nedeni, aynı Tanrı’ya dua etmeleri, ancak farklı amaçlar için olmalarıdır.

Bu bakımdan Japonların dünyevi fayda arzuları İslam’inkinden farklıdır. Japonya’da insanlar dünyevi menfaatler için dua etmektedirler. Kaç Japon günlük rutinlerinin bir parçası olarak dua etmek için belirli bir mabede gider? “Sıkıntılı zamanlarda tanrılardan yardım istemek” deyiminden de anlaşılacağı üzere, birçok Japon bir dilekleri olduğunda ya da başlarına bir sorun geldiğinde tanrılardan yardım isteme eğilimindedir. Dahası, dileklerini gerçekleştirmek için nesiller boyu inandıkları sabit mabetler yerine televizyonda ya da dergi makalelerinde adı geçen mabetlere gitmektedirler. Bunun Japon dindarlığının bir özelliği olduğu söylenebilmektedir.

Son olarak, Japonların muğlak bir dindarlığa sahip olduğunu belirtmek gerekmektedir. Çünkü İslam’ın aksine Japonya’da toplumu yönetmek için açık bir dini kod yerine hâlihazırda ahlaki ve etik bir sistem bulunmaktadır.

Japonların ahlaki ve etik karakterlerini son yıllarda kaybettikleri uzun zamandır söylenmektedir. Ancak yine de Japonların diğer ülkelere kıyasla davranışlarında daha öz denetimli ve daha rahat etik davranış kurallarına sahip oldukları söylenmektedir. Örneğin, yurtdışında bir deprem meydana geldiğinde her zaman ayaklanmalar ve soygunlar olduğu söylenmektedir. Ancak 1923’deki Büyük Kanto Depremi sırasında böyle bir şey yaşanmamıştır. Erzaklar dağıtılırken birçok afetzede uzun kuyruklar oluşturarak sessizce beklemiştir. Bu durum yabancı ülkeler tarafından övgüyle karşılanmıştır.

Elbette, Japon halkının davranışlarındaki sakinlik muhtemelen ataları tarafından günümüze kadar geliştirilmiş olan etikten kaynaklanmaktadır. Bugüne kadar geliştirdikleri etik, dini doktrinlere ve normlara dayanmaya gerek duymadan davranışlarında doğal olarak ortaya çıkmaktadır. Japonlara özgü olan bu etik, muhtemelen gündelik hayatın pratiklerinden doğmuştur. Başka bir deyişle bunun kaynağı, insanların sosyal faaliyetlerde birlikte mutlu bir şekilde yaşamaları için gerekli olan halkın bilgeliğidir.

Genel olarak modern Japon halkının ahlak ve etik değerlerinin çoktan kayb olduğu kabul edilmektedir. Ancak, İslam ahlakı ile Japon ahlakı arasındaki benzerlikler yukarıdakileri düşünmeye sevk etmiştir. Japon Müslümanların, Japon kültüründe İslam ile ortak noktalar bulmakta zorlandıkları için İslami bir ortam yaratmaya çalıştıkları daha önce belirtilmişti. Bununla birlikte, yabancı Müslümanların Japonların ahlakı hakkındaki görüşlerinde ilginç noktalar bulunmaktadır. İslam ve Japon kültürü arasında benzerlikler olduğuna dikkat çekilmektedir. Bu benzerliklerin neler olduğu yazar için belirsizdir, ancak ortak görüşleri, ahlak ve etiğin dini normlar oluşturmaya gerek kalmadan bunun Japon toplumunda hâlihazırda var olduğu yönündedir. Aslında, uzun süredir Japonya’da bulunan yabancı Müslümanlar şunları ifade etmişlerdir.

Japonlar nazik ve çalışkandır. Amerikalılar da aynı ama farklı bir duyguya sahiptirler. İşte ben buraya uyuyorum. Çünkü İslam ahlakı ile Japon ahlakı arasında şaşırtıcı bir benzerlik var.⁵⁰

Japonya İslam Merkezi Başkanı Salih M. Samarai, “Japonya’da İslami Yayılmanın Tarihi ve Gelişimi” başlıklı makalesinde “İslam’ın Japon düşünce tarzına uygun olduğunu ve Japonlar

⁵⁰ Muhammaddo Raïsu, *Gaijin Kōhō Shitsuchō no Nippon Tōshi-gaku* (Jijitsūshinsha, 1987), 2.

tarafından kolayca kabul edildiğini” belirtmektedir.⁵¹ Diğer bir deyişle yabancı Müslümanlar, İslam'ı kabul etmemiş olsalar bile Japonların İslami bir hayat yaşadıklarını söylemektedirler.

İfadelerinden, Japonların bilinçsizce dindar oldukları ve günlük yaşamlarında açık bir dini davranışları veya bir dine aidiyet duyguları olmasa bile dini bir şekilde hareket ettikleri söylenebilmektedir. Bu aynı zamanda Japon halkının dindarlığının doğasıdır.

⁵¹ Sally M. Samarai, “Nihon Niokeru İsurāmu Fukyū no Rekishi to Hatten”, *Assarāmu* 86 (2002), 19.

Kaynakça

- Abe, Haruo. *İsuramukyō*. Gendai Shokan, 1986.
- Ariga, Bunhachiro. *Nihon no İkkai Kyōto to Shite* "İsuramu", 1939.
- Bocking, Brian. *A Popular Dictionary of Shinto*. Routledge, 2005.
- Brown, Ju - Brown, John. *China, Japan, Korea: Culture and Customs*. South Carolina: BookSurge, 2006.
- Chaplin, Danny. *Sengoku Jidai. Nobunaga, Hideyoshi, and Ieyasu: Three Unifiers of Japan*. South Carolina: Createspace Independent Publishing Platform, 2018.
- Crump, Thomas. *Japanese Numbers Game*. London, New York: Routledge, 1992.
- Dündar, Ali Merthan. *Japonya'nın Orta Asya Politikaları*. Araştırma. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2011. Ahmet Yesevi Üniversitesi. http://www.ayu.edu.tr/static/kitaplar/japonya_ortaasya_rapor.pdf
- Hosaka, Shunji. *İsuramu Genri Shugi Terorizumu to Nihon no Taiō — Shūkyō Onchi Nihon no Meisō*. Hokuju Shuppan, 2004.
- Hosaka, Shunji. *Shūkyō no Keizai Shisō*. Kōbunsha, 2006.
- Kajita, Takamichi. *Gaikokujinrōdōsha to Nihon*. Nippon Hōsōshuppan Kyōkai, 1994.
- Karaoğlu, Yetkin. *Japon Yeni Dini Hareketi: Ōmoto*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Karaoğlu, Yetkin - Kuşçulu, Ayhan. "Japon Yeni Dini Hareketlerine Genel Bir Bakış". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (2022), 605-634. <https://doi.org/10.33415/daad.1013324>
- Komura, Akiko. "Nihon ni Okeru Gairai Shuukyō no Dochakuka ni Tsuite no Kousatsu: Nihon İsuramu Kyōdan no 'Daijō İsurāmu' no Shisō o Rei to Shite". *Kokusai Kōdō-gaku Kenkyū* 10 (2015), 97-116.
- Komura, Akiko. "Nihon ni Okeru İsurāmu no Rekishi Kara Miru Nihonjin no Shūkyō-sei (Supirichuariti) ni Tsuite". *Kotoba - Bunka - Komyunikēshon* 7 (2015), 199-215.
- Komura, Akiko. *Nihonjin Musurimu — Sono İkikata no Rekishi to Mirai e no Tenbō*. Tomo Daigaku, Doktora Tezi, 2012.
- Komura, Akiko. "Nihonjin no İsurāmu Juyō: Nihon İsuramu Kyōdan to 'Daijō İsurāmu' ni Tsuite". *Shūkyō to Gendai ga Wakaru Hon*. ed. Watanabe Naoki. 150-155. Tokyo: Heibonsha, 2016. <https://doi.org/10.1163/22118349-00603006>
- Komuro, Naoki. *Nihonjin no Tame no İsuramu Genron*. Shūeisha İntānashonarū, 2002.
- Lancashire, A. Terence. *An Introduction to Japanese Folk Performing Arts*. London, New York: Routledge, 2011.
- Ludvik, Catherine. *From Sarasvati to Benzaiten*. Toronto: University of Toronto, Doktora Tezi, 2001. <https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/15465/1/NQ58639.pdf>
- Mackintosh, Mackintosh - Wide, Steve. *Tokyo*. Australia: Pan Macmillan Australia, 2018.
- Masaki, Akira. "Miyazaki Anime ga Himeru Shūkyō no Honshitsu". *Shūkyō to Gendai ga Wakaru Hon 2010*. ed. Naoki Watanabe. 68-73. Heibonsha, 2010.
- Mattice, Sarah. "Shinran as Global Philosopher". *Religions* 13/105 (2022), 1-15. <https://doi.org/10.3390/rel13020105>

- Misawa, Nobuo - Akçadağ, Göknur. "The First Japanese Muslim : Shotaro NODA (1868-1904)". *Japan Association for Middle East Studies* 23/1 (2007), 85-109. https://doi.org/10.24498/ajames.23.1_85
- Nakaya, Tereza. "The Japanese Concept KOKORO and Its Axiological Aspects in the Discourse of Moral Education". *Adeptus* 13 (2019), 1-22. <https://doi.org/10.11649/a.1651>
- Narumi, Takeshi. *'Moe' no Kigen: Jidai Shōsetsuka ga Yomitoku Manga - Anime no Honshitsu*. Japan: PHP Kenkyūjo, 2009.
- Obuse, Kieko. "The Japan Islamic Congress: A Possible Case of an Islamic New Religion in Japan". *Journal of Religion in Japan* 6/3 (2017), 241-263. <https://doi.org/10.1163/22118349-00603006>
- Özel Özcan, Merve Suna - Goziev, Ravshan. "XIX. Yüzyılda Doğu Asya'da Rus-Japon İmparatorluklarının Güç Mücadelesi: 1905 Rus-Japon Savaşı". *Türkiye Rusya Araştırmaları Dergisi* 2 (2019), 46-65.
- Raïsu, Muhanmaddo. *Gaijin Kōhō Shitsuchō no Nippon Tōshi-gaku*. Jijitsu-shinsha, 1987.
- Samarai, Sally M. "Nihon Niokeru İsurāmu Fukyū no Rekishi to Hatten". *Assarāmu* 86 (2002), 6-19.
- Shimada, Hiromi. *Nihon no 10 dai Shinshūkyō*. Gentōsha, 2007.
- Shimane-ken Kodai Bunka Sentā. *Historical documents of Izumo Taisha: Its Construction, Shintō Rituals and Territory in Medieval Times*. Japan: Shimaneken Kodai Bunka Sentā, 2002.
- Shinohe, Junya. "Afumado Ariga Kazari Hachirō (Kuma-ba tsuchi): Nihon ni Okeru İsurāmu Hōgaku no Senku-sha to Shite no İchidzuke (< Tokushū > İsurāmu to Shūkyō Kenkyū)". *Shūkyō Kenkyū* 78/2 (2004), 517-539. https://doi.org/10.20716/rsjars.78.2_517
- Sueki, Fumihiko. *Nihon Shūkyō-shi*. İwanami Shoten, 2006.
- Tachikawa, Musashi. *Seinaru Mono Zokunaru Mono — Buddisuto Seorojī I*. Kōdansha, 2006.
- Teeuwen, Mark - Breen, John. *A Social History of the Ise Shrines: Divine Capital*. London, New York: Bloomsbury, 2017.
- Tomofusa, Kure. "Shūkyō Tēma no Manga-tachi". *Shūkyō to Gendai ga Wakaru Hon*. ed. Naoki Watanabe. 228–233. Heibonsha, 2009.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Abdürreşid İbrahim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 1/295-297. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Wilson, Bryan R. *Contemporary Transformations of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Kotobank. "Haruo Abe". Sözlük. Erişim 05 Ekim 2022. <https://kotobank.jp/word/%E5%AE%89%E5%80%8D%E6%B2%BB%E5%A4%AB-1050581>
- Washinomiya Jinja. "Nenkan Yotei (Omona Saiten)". Erişim 05 Ekim 2022. <http://www.washinomiyajinja.or.jp/schedule/schedule.html>
- Mainichishinbun Ōsaka Yūkan* (21 Ocak 1999).
- Asahishinbun* (01 Şubat 2002).
- Mainichishinbun Fukuoka-ban* (26 Haziran 2008).
- Yomiurishinbun Yamanashi-ban* (15 Ağustos 2010).
- Yomiurishinbun Ishikawa-ban* (04 Ekim 2011).

Yomiurishinbun Ishikawa-ban (05 Mayıs 2012).

Yomiurishinbun Ishikawa-ban (17 Ağustos 2014).



**ORDU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ /
THE JOURNAL OF ORDU UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY**

Sayı: 1

EYLÜL - 2023

İdeal Genç Nesil ve Sevginin Gücü

İdeal Young Generation and The Power of Love

Sadık KILIÇ

Prof. Dr., Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Prof. Dr., Ordu University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences

Ordu / Turkey - **ROR ID:** 04r0hn449

sadikkilic52@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-2915-6632X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Konferans Bildirisi / Conference Report

Geliş Tarihi / Received: 3 Temmuz / 3 July 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 6 Eylül / 6 September 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Eylül / 30 September 2023

Atıf / Citation: Kılıç, Sadık. "İdeal Genç Nesil ve Sevginin Gücü" *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (Eylül / 2023), 191-218.

İntihal/Plagiarism: Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. **Sadık KILIÇ**

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: oduifd@odu.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

İdeal Genç Nesil ve Sevginin Gücü

“Gönül Çalab’ın tahtı Çalab gönüle baktı

İki cihan bedbahtı kim gönül yıktı ise”

(Yunus Emre)

Özet

İdeal gençlik, öncelikle filozofik bir edim sergileyerek, “hayatla ve özellikle eyleme dönüşen bir irade gücüyle donanmıştır. Bu onu, “hayatı, onun kapsadığı imkanları en son sınırına kadar derinleştirme, genişletme” gayesine doğru iten bir algı, kuşatıcı bir his, yani bir pathos’tur. Bu noktada ‘ideal genç’, ferdi ve toplumsal benliğin gerisindeki büyük varoluş dinamosu olan ‘iradeden yüz çevirip edilgenliği seçmeyen, tam tersine, “varoluşsal istemeyi yükselten, her şeyi kavramaya, hayata olumlu bir anlam vermeye çabalayan ve bunu hep yeniden bir kez daha deneyen bir ilkeyi/ ‘kuşatıcı benlik bilincini’ (S.K.) yaşama düsturu edinen..” bir ülkü ve gaye nesildir. Bu çalışmada biz, bu ülkü ve gaye/model, hatta kendi düzleminde ‘kudve, üsve’ olabilecek bir neslin ‘iç-dış’ itibarıyla, yani mana, hakikat, fikir, inanç ve ahlak olarak nasıl oluşabileceğine dair değerlendirmeler yaptık. İdeal gençlik tasavvuru ve inşasını, kurucu değerler ve kaynaklar bağlamında, kendi irfan ve medeniyet algımıza dahil değer ve modellerimiz yanında, öteki addedilen evrensel modellerden ve kimliklerden de yararlanmayı hakikat adına bir yükümlülük bildik. Bu bakış açımızı da Hz. Muhammed’in, “Hikmet, müminin yitik malıdır; bu sebeple onu nerede bulursa, onu almaya ve sahiplenmeye herkesten daha çok hak sahibidir!” hadisi şerifini kendimize rehber edindik. Bunu biz, bütün varoluş alanlarına talip İslami inancın da bir Ethos’u/Evrensel Ahlak İlkesi olarak değerlendiriyoruz.

Anahtar sözcükler: Etkinlik, Doğruluk, Yüksek Gaye, Adanmışlık, Modelleme, Sevgi.

Abstract

“The ideal youth, by performing a philosophical act, is equipped with life and especially a will power that turns into action. This is a perception, an encompassing feeling, that is, a pathos that pushes her towards the goal of "deepening and expanding life and the possibilities it covers to the last limit". At this point, the 'ideal youth' is a person who does not turn away from the will, which is the great dynamo of existence behind the individual and social self, and does not choose passivity, on the contrary, is a person who "raises the existential will, strives to grasp everything, to give a positive meaning to life and always tries it once again." adopting the 'principle/ 'enveloping self-consciousness' (S.K.) as a motto for living..” is an ideal and a generational goal. In this study, we have made evaluations about how a generation that can be this ideal and goal/model, or even 'power, base' on its own plane, can be formed in terms of 'inside-outside', that is, in terms of meaning, truth, idea, belief and morality. In the name of truth, we have considered our ideal youth vision and construction, in the context of founding values and resources, to benefit from universal models and identities considered other, as well as our values and models included in our perception of wisdom and civilization. This point of view, as well, Muhammad said, “Wisdom is the lost property of the believer; Therefore, wherever he finds it, he has the right to receive and own it more than anyone else!” We have taken the hadith sheriff as our guide. We consider this as an Ethos/Universal Moral Principle of Islamic belief that aspires to all spheres of existence”.

Keywords: Efficiency, Truth, High Aim, Devotion, Modelling, Love.

Sunuş

W. Goethe ve varlığımızın kırılganlığı, meçhul ve mutlak bir ‘ağız’a doğru akıp gitmekte oluşu...

“Aeterni montes,

Ego in tempore

Vitrum sic vita!..”

Yani,

“Dağlar kalıcı ve adeta ebedidir;

Ben ise zamanla sınırlıyım!

Hayat da bir sırça kadeh gibi [iğreti ve kırılğan] dır”¹

Ve Ünlü Şair Ahmed Şevki'den, hayat ve hayatın nihai amacına dair şu diri, hayat bahşedici mısralar.

قالت دقائق قلب المرء

إن الحياة دقائق و ثواني

فاحفظ لنفسك بعد موتها ذكراها

فالذكر بعد الموت عمر ثاني

قف دون رأيك مجاهداً

إن الحياة عقيدة و جهاد

“Der ki, kişinin kalbinin atışları,

Şüphesiz hayat, dakika ve sanilerdir!..

Ölümünden sonra kendin için bir hatıra bırak,

Zira, ölümden sonra anılmak ikinci ömürdür!

Fikrini savun, bir mücahit gibi davran,

Çünkü hayat, inanç ve cihattır!..”

A- İdeal Genç Nesil ve Kurucu Öğeleri

Tanımlar ve içerikler nesnel/objektif değildirler; görelî olup bireyden bireye, ekolden ekole hatta inançtan inanca değişir.

Beğendiğim ve kendimi de uyarlamaya, belki yer yer aşmaya çalıştığım şöyle bir tanım yapabiliriz:

İdeal gençlik, öncelikle filozofik bir edim sergileyerek, “hayatla ve özellikle eyleme dönüşen bir irade gücüyle donanmıştır. Bu onu, “hayatı, onun kapsadığı imkanları en son sınırına kadar derinleştirme, genişletme” gayesine doğru iten bir algı, kuşatıcı bir his, yani bir pathos’tur. Bu noktada ‘ideal genç’, ferdi ve toplumsal benliğin gerisindeki büyük varoluş dinamosu olan ‘iradeden yüz çevirip edilgenliği seçmeyen, tam tersine, “varoluşsal istemeyi yükselten, her şeyi kavramaya, hayata olumlu bir anlam vermeye çabalayan ve bunu hep yeniden bir kez daha deneyen bir ilkeyi/ ‘kuşatıcı benlik bilincini’ (S.K.) yaşama düsturu edinen..”² bir ülkü ve gaye nesildir.

¹ Johann Wolfgang von Goethe, *Doğu-Batı Divanı (Garplı Müellifin Şark Divanı)*, trc. Senail Özkan (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2012), 498.

² Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu (Ankara: Doğubatı, 2007), 28.

İdeal Genç Nesil İçin Kurucu İlkeler

Bu genel bir betimlemeden hareketle, ideal gencin, kurucu ve yüceltici zihni, akli, ahlaki, davranışsal özellikleri nasıl olmalıdır?

Bizim bakış açımıza göre bu kalbî, derunî ve ahlaki ilkeleri şöyle sıralamamız mümkün gözükmemektedir:

1. İdeal genç nesil, Dünyada ‘olma’nın/var olmanın anlamını kavramıştır. Varoluş vizyonu ve modeli bakımından o, görünenlerin ötesinde ‘kalıcı anlama/hakikate’ (Logos, Hak) sahiptir.

Bu demektir ki onun, evren-varlık ve oluş üçgeni içinde bir varoluş tasavvuru/paradigması/ ‘varlık amentüsü’ vardır!..

Bir başka terimle, Weltanschauung: *İçinde bulunduğu ve akışına tutulu olduğu varlık panoramasına dair, büyük bir amaca doğru seyreden ve ona katılan imanî (teleolojik) ve varoluşsal (ontolojik) bir bilinç...*

Kur’an’da, tam da, ‘müttakî’: benlik ve kulluk bilinciyle donanmış kimseler için yapılan şu tanıma tekabül eden bir bilinç...

﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾

“O müttakîler, ‘ğaybe’ iman ederler, ‘namazı’ (en büyük kulluk seremonisini) titiz bir şekilde gerçekleştirirler ve bizim (c.c.) onlara verdiğimiz rızıktan da muhtaçlara harcarlar” (Bakara, 3)

2. Zamanın durdurulamaz akışına, mekanın varlık zemininden kayıp gidişine karşı bir hedef belirlemiştir; o, teleolojik: bütüncül bir bakış açısına sahiptir.

Hayat-ölüm, dünya ahiret, madde-mana, ruh ve akıl vd. anlam çiftleri etkindir varlığında, tüm eylemlerinde...

İdeal genç nesilde, tüm varlığa ve kozmos’a ilahî ve amaçsal (teleolojik) bir bakış açısı egemendir... Hiç ’ten bir hiç için (*creatio ex nihil*) var olmuş olmayı değil, peşinden koşmak ve tecessüs etmek bizi daha da yüceltecek bir eylem/ahlak olan bir telos/gaye uğruna tecelli ettirildiğimize merbuttur.

﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾

“Ayakta, otururken ve yanları üzere bulduklarında Allah’ı hatırlarlar ve göklerle arzın yaratılışı üzerinde derin derin düşünürler. “Ey Rabbimiz! Bunu boşuna yaratmadın; tenzih eder, kutsarsın seni! Ve koru, ateşin azabından bizi!” [derler] (A. İmran, 191)

3. Bu nedenle, ideal genç nesil, var olma ve ontolojik bakış açısından, bir kaos ve bir boşluk içinde değildir; varlık ve hayata, evrene karşı, Zatıyla aşkın, fiilleriyle içkin Allah’a olan imanından ötürü güven doludur, iyimserdir (optimizm).

Varlık ve oluş yurdunda ayaklarını yere sağlam basan ideal genç nesil, saçmalık ve hiççiliğe (absürdite ve nihilizm) pirim vermez!

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾

“Yoksa siz, sizi ancak bir gaye olmaksızın yarattığımızı ve sizin bize döndürülmeyeceğinizi mi sandınız?” (Müminun, 115)

﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ﴾

“O, gökleri ve yeri gerçeklik üzere (hak) yaratandır. [İradesinin yöneldiği her bir şeye] ‘ol!’ dediği an, o hemen olur; çünkü Allah’ın sözü gerçeğin/hakkın ta kendisidir. Sûr’a üfürüleceği gün, ancak O’nundur egemenlik (mülk); gizliyi de açığı da bilen ancak O! Ve O, sonsuz hüküm ve hikmet sahibi (Hakîm), her şeyden haberdar (Habîr)!” (En’âm, 73)

﴿ أَحْسَبُ الْإِنْسَانَ أَنْ يَتْرَكَ سُدًى ﴾

“İnsan, başboş bırakıldığını mı sanıyor?” (Kıyamet, 36)

﴿ أَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَ أَحَدٌ ﴾

“O, kendisini hiç kimsenin görmemiş olduğunu mu sanıyor? [Boşuna]!” (Beled, 7)

4. İslam Medeniyeti bağlamında ‘İdeal genç nesil’ kavramının modellediği beşeri referansları (arketipleri) bulunur.

İdeal genç neslin referansları:

- a- Peygamberler
- b- Sahâbe
- c- Tâbiin nesli
- d- Kadim ulema: selef ve halef uleması
- e- Evrenin tüm zamanlardaki seçkin bilim insanları, âlimleri
- f- Hikmet ve irfan ehli, sezgi sahipleri
- g- Hakikati ve gerçeği akıl düzleminde arayan filozof

Model peygamberler:

- a- Hz. İbrahim: Sadakat, eleştiri, eyleme geçme, ‘hicret’, evrensellik...

﴿ وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى ﴾

“Yoksa ona, Musa’nın ve yükümlülüklerini eksiksiz yerine getirmiş olan İbrahim’in sahifelerinde (Suhuf) yer alan şu hüküm haber verilmedi mi: Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın günahını yüklenmez.” (Necm, 36-38)

﴿ وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾

“Bir düşün! İbrahim’i Rabbi, bir takım emirlerle (kelimât) sınıyordu da o, bunları eksiksiz yerine getirmişti. Allah da, “Seni insanlara bir önder kılıyorum.” buyurdu. “Neslimden bazılarını da.” deyince İbrahim, Allah, “Ahdim/ vaadim, zalimler için geçerli değildir.” buyurdu.” (Bakara, 124)

İbrahim (as.), ilahi hakikatin sözcüsü, müdafî...

﴿ وَحَاجَّةُ قَوْمِهِ قَالَ أَنحَابُ حُوتِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴾

“Toplumu da, ona karşı delil getirdi. Dedi ki İbrahim, “O beni gerçeğe iletmişken (hidayet), siz benimle Allah[ın birliğine delalet eden sıfatları] hakkında tartışıyor musunuz?! Ve ben, sizin O’na ortak koştuğunuzdan korkmuyorum. Ama Rabbimin, [kendisinden korkacağım] bir şey dilemesi hali hariç. Çünkü Rabbim, bilgi bakımından, her şeyi kuşatmıştır; hâlâ düşüniüp öğüt almıyor musunuz (tezekkür)?” (En’am, 80)

b- Ashab-ı Kehf: Sadakat, karşı koyuş ve hakta ısrar, hicret..

﴿ إِذْ أَوْىُّ الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رِزْقًا وَهَبْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ﴾

“Şu ânı bir kurgula zihninde: Delikanlılar, mağaraya varıp sığındılar da, “Ey Rabbimiz,” dediler hemen, “bize, özge/mahrem katından seçkin bir rahmet ver ve bize bu işimiz/inançsızları terk ederek sana itaatte direnç göstermemiz konusunda, doğruluk ve dürüstlüğün ta kendisine ulaşmayı nasip et!” (Kehf, 18/10)

﴿ تَحْنُ نَقْصُ عَلَيكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَرَدْنَا لَهُمُ هُدًى ﴾

“Onlar, Rablerine iman etmiş genç ve delikanlı kimselerdi; biz de, onların hakikat tutkularını/iç aydınlıklarını (hüdâ) [sabır ve hicreti ilham ederek] iyice arttırmıştık.” (Kehf, 18/13)

c- Hz Yusuf: İffet, ben bilincini muhafaza ve direnme, zekâ, uyumluluk ve yararlı oluş..

﴿ قَالَ مَعَادَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴾

“O Yusuf ise, “Allah’a sığınırım. Her şeyden önce o, efendim, beni çok güzel ağırladı; hainlik ve kahpelik yapanlar asla kurtuluşa da eremezler!” diye tepki verdi.” (Yusuf, 23)

﴿ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ ﴾

“Andolsun ki, kadın büyük bir tutkuyla onu arzulamıştı; eğer Rabbinin, [zinanın son derece çirkin ve kötü bir şey olduğunu gösteren] apaçık delilini ilmen ve zihnen görüp anlamasaydı, [gençlik şehveti sebebiyle] de kadına kendisini kaptırıp gidecekti. Ne var ki, uzak tutalım ondan kötülüğü ve utanç verici fiili diye, işte böylece biz ona delili gösterdik. Çünkü o, kullukta içtenliğe erdirilmişlerden idi.” (Yusuf, 24)

﴿ وَمَا أْبْرَأُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾

“Ne var ki, yine de ben, nefsimi bütünüyle aklamıyorum. Zira nefis, Rabbimin merhamet etmesi durumu hariç, [özü itibariyle] hep kötülüğe kışkırtıcıdır. Muhakkak Rabbim, nihayetsiz bağışlayan (Ğafûr), sonsuz merhamet sahibi olandır (Rahîm)!” dedi, [Yusuf].” (Yusuf, 53)

d- Hz. Muhammed: Samimiyet, emanet, muvahhidlik ve nezahet, haniflik, uzlaştırıcılık ve sosyal zekâ, yüce ahlaklılık, altruist ve paylaşımcı...

‘Varoluş, hayat ve varlıkla ilişkiler’ konusunda Hz. Peygamber’in örnekliliği.

Hz. Peygamber’in söz ve fiillerinde, varlığa ve hayata bakış açısı etkin olmuş, tebliğ ettiği vahiy hakikatleri onun kimliğinde somut birer gerçekliğe dönüşmüştür. Her tavır ve söyleminde beşeri varlığı bekleyen nihai ‘büyük yüzleşmenin mevcudiyetine dikkat çekmiş, sonsuz tecelliler sahnesi olan bu evren içinde, bunun bilinç ve sorumluluğu ile davranmayı, yani ‘ahlaki, bilinçli

ve sorumlu' bir ben olmayı tavsiye etmiştir. Bu nebevi bakış açısını, mesela Abdullah ibn Ömer'in aktardığı şu hadiste görebiliriz.. Der ki Abdullah İbn Ömer:

”كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل: منكبي فقال -صلعم- أخذ رسول الله (...)

و أخذ من صحتك لمرضك و من حياتك لموتك

“Allah'ın Resulü (s.a.v), iki omuzumu sıkıca tuttu da, şöyle buyurdu: Dünyada sen, ya bir garip/kimsesizmiş gibi ya da bir yolcu gibi ol! (...) Sağlıklı iken hastalığın için tedbirini al, yaşıyor iken de ölümün/ölüm sonrası için tedbirini al!”³.

Bu etkin bakış açısı sebebiyledir ki, Hz. Peygamber işlerimizi daima güzel eylemeyi tavsiye etmiştir...

“Allah her şeyi güzel (el-ihsan) davranmayı yazmış, farz kılmıştır; öyleyse, [zorunlu hallerde] öldürme şeklinizi bile güzel yapınız! Kurbanlık hayvan kestiğiniz zaman, onu güzel/zahmet vermeksizin kesiniz; içinizden bunu yapan kimse bıçağının ağzını iyice keskinleştirsün de kestiği kurbanlık hayvanı böylece [can verirken] rahatlatınsın!”⁴.

Daima güzel tecellilerin ma'kesi olan Hz. Peygamber, insanlarla ilişkilerinde hep en güzel ve doğru davranışa yönelmiş, mesela, ilk selam vermeyi seçmiş, insanlara karşı daima güler yüzlü olmuş, karşısında konuşan kimsenin sözünü kesmemiş, aksine adeta bütün vücudu kulak kesilerek ona dönüp konuşmuş, sözleriyle örneklik davranışları hep birbirini tutmuştur⁵.

Tüm çağlarda beyi ve toplumu yüceltecek şeyin güzel ahlak olduğunu hep yinelemiş, hatta bir kutlu sözlerinde, ‘Ebeveynin çocuklarına bırakacağı en hayırlı mirasın, onlara kazandırmış olduğu güzel ahlak olduğunu’ dile getirmiştir. Mesela O'nun şu sözleri bu bağlamda son derece anlamlıdır. Buyurur ki,

”ما من شيء أثقل في الميزان من حسن الخلق“

“Kişinin [amellerinin tartılacağı] terazide güzel ahlaktan daha ağır gelecek bir şey yoktur!”⁶

Sosyal ve insani boyutu olan şu nebevi açıklamalar ise, çok çarpıcıdır..

”أَلَا مَنْ ظَلَمَ مَعَاهِدًا، أَوْ انْتَقَصَهُ، أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ، أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بَغَيْرِ طَيْبِ نَفْسٍ،

فَأَنَا حَاجِبُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ“

“Dikkat edin! Kim kendisiyle sözleşmesi olan bir kimseye (mu'âhed) haksızlık yapar veya hakkını yer yahut onu gücünün yetmediği bir şey ile sorumlu tutar veyahut ta razı olmadığı halde onun bir şeyini alırsa, bilsin ki kıyamet gününde onun karşısına dikilip ötekinin hakkını savunan ben olacağım!”⁷.

Nezaket ve zarafet timsali olan Hz. Peygamber, hanımlarına karşı asla şiddet uygulamamış, hiç birini değersiz görmemiştir... Hatta sahabesine, “خيركم خيركم لأهله: “Sizin en hayırlı ve değerliniz, ailesine karşı da en hayırlı olanınızdır” diyerek, haklar görevler, saygı ve değerbilirlik noktasında aralarındaki zorunlu ilişkiye hep dikkat çekmiştir.. Hatta bu bağlamda,

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr. b. Nasr (Beyrut: Dâr-ı tavkı'n-necât, 1422/2001), “Rikâk”, 3 (No. 6416).

⁴ Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî b. el-Haccac, *Sahihu Müslim, el-Câmi'u's-şahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56) “Sayd ve zebâih”, 57.

⁵ *Mevlidü'l-Mustafa ve bi'setuhu-Kabesun mine's-sıratı'n-Nebeviyye/min rivâyeti kibârî' s-Sahabe*, (Dimeşk: Matbaatu Halid ibnu'l-Velîd, ts), 9.

⁶ Ebu Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Saydâ (Beyrut: Mektebetü'l-Asrıyye, t.y.) “Edeb”, 8 (No. 4799).

⁷ Ebû Dâvûd, “Harac-İmare ve Fey”, 33 (No. 3052).

birbirlerinin kimlik değerlerinin ortaya çıkması ve belirginleşmesi noktasında, kadının tamamlayıcı ve bütünüleyici misyonunu, veciz bir ifadeyle şöyle belirtmiştir: “إنما النساء شقائق الرجال : Kadınlar erkeklerin bütünüleyicileridirler!”.

Hız. Peygamber, sadece insanlara karşı değil, belki de en onun kadar olmak üzere diğer canlılara da merhametle davranmıştır...

Müslim’de yer alan bir haber şöyledir:

“Hz. Peygamber’in ayakta olduğu bir sırada oradan yüzü dağlanmış olan bir eşek geçer; bunu gören Hz. Peygamber [öfkelenerek] hemen şöyle der: ‘Bu hayvanı dağlayarak [acılar içinde bırakan] kimseye Allah lanet etsin!’⁸

Günümüz için de son derece anlamlı olmak üzere, hayvanlara karşı merhamet ve şefkat dolu yaklaşımı, insanın uhrevi esenliği ve kurtuluşu ile zorunlu bir münasebet içinde gören şu sunum yüksek bir dikkate ve saygıya değerdir!

Hız. Peygamber (s.a.s) şöyle demiştir:

“Bağladığı kendisini doyurmayan; yerdeki böcekleri avlayıp yiyebilsin diye de onu salıvermeyen bir kadın, bir kedi yüzünden bir kadın kesin ateşe girmiştir/girecektir!”⁹

Günümüzde nerdeyse her inanç yapısından bireyin bir ‘tüketim öznesi’ (homo consommateur) haline geldiği, bu sebeple de yeryüzünde pek çok bunalımına kaynaklık eden aşırı tüketim ve tüketim çılgınlığı karşısında Hız. Muhammed’in ‘küçük olan güzeldir’, ‘kanaat ve göz tokluğu bitmez bir hazinedir’ mesajlarıyla yüklü günlük yaşantısı hem bir gerçeklik hem de bir simge olarak, genç ideal nesil üzerinde güçlü hisleri harekete geçirecek bir kıymettir. Şöyle ki:

Enes (r.a.)’den rivayet edildiğine göre,

“Allah’ın Resulü (s.a.s), katı/ancak su yudumlayarak yutulabilen arpa ekmeği yemiş, sert ve kaba giysi giymiş, söküklere dikili çarıklerle gezmiştir”¹⁰.

O’nun giyiniş kuşanışı da fakir Müslümanların genelde giyinmesi gibi olmuş, O (s.a.s), kıyafeti ve makamı ile Sahabeden ayrılmayı hiç sevmemiştir. Hep tevazuya davet etmiş, bizzat yaşamıyla kralların ve liderlerin büyülenme (tekebbür) adetlerine son vermiştir:

دعا إلى التواضع و قضى على تكبر الملوك و الزعماء

Hatta, insanlarla öylesine bütünleşmiş ve de öylesine yardımdan yana bir kişilik sahibiydi ki,

و يُرَدِّف على دابته من يراه ماشياً بدون مطية

“Binisi olmayan bir yayayı gördüğünde onu hemen hayvanının terkisine alırdı...”¹¹.

Giderek daha çok sahip olup daha fazla tüketmek yerine, sahip olunan şeyleri üleşerek ‘var olmayı’, muhtaç olanla paylaşarak var olmayı seçen bir model olmayı hedefleyen çok yüce bir duruş!..

Az yukarda O’nun, herkesler gibi giyinip kendisini ayırtmadığından bahsedilmişti; kullandığı ev eşyası acaba nasıldı acaba; mesela en hayati şeylerden birisi olan döşeği?

Hız. Aişe (r.a.) anlatıyor:

إنما كان فراش رسول الله -صلى الله عليه وسلم- الذي ينام عليه أ دماً خشوه ليف

⁸ Müslim, “Libâs”, 107.

⁹ Buhârî, “Bed’ul-Halk”, 16 (No. 3318).

¹⁰ İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvini, *Sünenü İbn Mâce*, thk: Muhammed Fuad Abdülbaki, (Kahire, Darü İhyai Kütübü’l ‘Arabi, ty.) “Et’ime”, 49 (No. 3348); el-Hâkim, Hâkim, en-Neysaburî, *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut, Dar’ul-kütübü’l-ilmiyye, 2002), 4/361. (No. 7925).

¹¹ *Mevlidü’l-Mustafa*, 19.

“Allah Resulü (s.a.s) ’nün üzerinde uyuduğu döşek, içi hurma lifiyle dolu deri bir döşek idi.”¹² Bu olguyu pekiştirip tamamlayacak bir başka rivayette ise konunun detaylarına muttali oluyoruz.

Abdullah ibn Mes’ud şöyle demiştir:

“Allah Resulü (s.a.s), bir hasırın üzerinde uyumuştı; kalktığında, hasırın yanlarında ve sırtında izler bıraktığını gördük.. Dedik ki hemen: ‘Ey Allah ’ın Resulü! Müsaade etsen de sana düzgün ve yumuşak bir döşek edinsek/hazırlasak!?’ Bunun üzerine O (s.a.s) şöyle dedi: ‘Bana ne dünyadan? [Dünyanın hazzı pek umurumda değil!] Bu dünyada ben ancak, bir ağacın altında gölgelenen, sonra oradan ayrıлып o ağacı terk eden bir yolcu gibiyimdir!’”¹³.

Bilhassa yöneticilere örnek olmak üzere O (s.a.s), her tür önyargı ve duygusallıktan uzak, ister sevgide isterse öfkesinde olsun, hep Allah’ın hoşnutluğunu gözetmiştir.. Nitekim Ebu Zerr’den gelen rivayette de bu hakikati şöyle anlatır:

أفضل الأعمال الحب في الله والبغض في الله

“İşlerin en erdemlisi, [nefsi ve tutkuları aradan çıkarıp] ancak Allah için sevmek ve yine ancak Allah için kızmak, öfke duymak!..”¹⁴.

Hz. Peygamberi anlattığı mısralarında Ahmed Şevki de bunu şöyle dile getirmiştir:

و إذا غضبت فأما هي غضبة

في الحق لا صغء ولا بغضاء

“Öfkelenildiğinde, bu ancak Hak uğruna olan bir öfke ve kızgınlıktır [Kişisel] bir kin ve nefret olmamıştır hiç!”¹⁵.

لا ينتقم لنفسه أو يغضب لها

”و كان الحلم فيه سجية

“O (s.a.s), şahsi bir sebeple ne intikam almış ne de kızıp öfkelenmiştir; çünkü hilm (yumuşaklık ve teenni vasfı) onda güçlü bir karakter ve özelliiktir”¹⁶.

Hz. Peygamber’in ‘nebevi şefkat ve merhamet tecellileri’, ideal genç neslimiz için tüm varlık ufuklarını kuşatacak bir haslet ve davranış tarzı olarak benimsenmeli, kayıtsız şartsız hayata yansıtılmalıdır!

Ondaki baskın karakter olan merhamet hisleri sebebiyledir ki Hz. Peygamber, tüm insanlık için adeta bir ana ve bir baba modeli olmuştur... Ahmet Şevki bunu o didaktik ve coşkun mısralarında şöyle dillendirir:

وإذا رحمت فأنت أم أو أب

”هذان في الدنيا هما الرحماء

“Merhamet ettiğinde se ya bir anasın ya da bir baba..
Bu ikisi ise dünyada, gerçek merhamet sahibi olanların ta kendisidir!..”

¹² Müslim, “Libâs”, 38 (No. 2082)

¹³ Tirmizi, “Zühd”, 44 (No. 2377)

¹⁴ Ebû Dâvûd, “Sünen”, 3 (No. 4599).

¹⁵ Mevlidü'l-Mustafa, 15

¹⁶ Mevlidü'l-Mustafa, 11

O (s.a.s) davranışsal zamanlama ustası olup, bilhassa dikkat çeken bir davranış modalitesi olarak, ‘gücü eline geçirdiği, kızgınlık ve düşmanlık hislerinin zirvede olduğu zamanlarda’ bile merhamet ve müsamaha mantosuna bürünüyor, mesela Mekke’nin fethedildiği gün, kendisine ve İslam’a karşı en büyük haksızlıkları, zulmü ve kötülüğü yapmış olan Mekke müşriklerini bile bağışlayarak, “أنتم الطلقاء..! انصرفوا..” *Sizler hürsünüz, gidebilirsiniz!*” demekten kaçınmıyor; hatta O (s.a.s)’nun bu af mantosu ve şemsiyesi, İslam toplumunu kritik eşiklere getirmiş olup da sonrasında ise af dileyen toplulukları, kabileleri bile kapsamına alıyordu.

Mesela Mekke’nin fethinden sonra, çevredeki kabilelerle beraber bir ordu oluşturup İslam ordusuna saldıran, Müslümanların çok sıkıntılı anlar yaşamasına yol açan Hevâzinlileri, mağlubiyetleri sonunda af ve barış talep ettiklerinde, hem yaratılıştaki merhamet seciyesinin bir tecellisi, hem de yüksek vefa ve kadirbilirlik hisleriyle bağışlamış idi. O (s.a.s.)’nun bu asil jesti mısralarda şöyle ifadesini bulmuştur:

و طلبت قبيلة هوازن العفو من صاحب الشريعة الحنيفية
 “..! فأطلقهم لأنه رضع في هوازن فبأ لوفاء والحنان

“Tevhid dininin sahibi ve mümessilinden af talep etti, Hevâzin kabilesi!

O da hemen özgür bıraktı onları; Hevâzin’de süt annesinden çünkü süt emmişti ... Aman Allah’ım! Bu ne muhteşem bir vefa ve merhamet tecellisi!..”¹⁷.

İdeal genç neslin Hz. Peygamber’den alacağı pek çok örnekliklerden birisi de, onun, yürütmekte olduğu o ağır ve zor peygamberlik vazifesine rağmen esnekliği, hayata ve insan davranışlarına yumuşak, hatta kimi zaman nükteli ve şakacı yaklaşabilmesidir ki, bu haslet kimi vakit gözden kaçırılabilir. Bu hususta Hz. Peygamber (s.a.s)’den şu örnekleri aktarmak istiyoruz:

“Bir hanım Hz. Peygamber (s.a.s)’e gelir ve der ki: Ey Allah’ın Resûlü! Beni bir erkek deveye (el-cemel) bindirir misin? O (s.a.s.) da der ki: ‘Seni bir dişi deve yavrusuna bindireceğim!..’ (...) Kadın, ‘O beni taşıyamaz’ deyince, orada bulunan insanlar, [sözün nükte yönüne dikkat çekerek], kadına, ‘Erkek deve (el-cemel) de dişi devenin yavrusundan başka bir şey mi ki?!..’ dediler”¹⁸.

Hz. Peygamber (s.a.s)’deki bu yumuşak, hoşgörülü ve iyimserlik dolu davranış biçimiyle ilgili olarak zikredeceğimiz bir diğer anekdot ise şudur:

“Bir diğer kadın da O (s.a.s)’na der ki: ‘Ey Allahın Resûlü! Benim için Allah’a dua etsen de, beni cennete girdirse ne olur?!’ Bunun üzerine O (s.a.s), ‘Ey falancanın annesi! Yaşlı kadınlar cennete girmeyecek!’ der, bunun üzerine de kadın ağlayarak arkasını döner gider.. Hemen Hz. Peygamber (s.a.s), yanındakilere şu talimatı verir: ‘Gidin ona söyleyin, yaşlı kadınlar oraya yaşlı olarak girmeyip gençleştirilmiş olarak girecekler! Çünkü Allah şöyle buyurmuştur: ’ إنا أنشأناهن

¹⁷ Mevlidü’l-Mustafa, 12.

¹⁸ Tirmizi, “Birr”, 57; Ebu Davud, “Edeb”, 84, 92.

إنشاءً فجعلناهن أبكاراً عربياً أتراباً: “Şüphesiz Biz (c.c.) onları (eşleri) yepyeni bir yaratılışla yaratacağız da, onları bâkire, eşlerine karşı bağlı ve hepsini de yaşıt olarak var edeceğiz” (Vakıa, 35-37).¹⁹

Örnek olarak zikrettiğimiz bu Nebevi sahneler yanında, ideal genç nesil için somut yol haritası ve başarı belgeleri niteliğinde olan daha binlercesi mevcuttur... Yapılması gerekense, ufuk insan Hz. Peygamber’in hayatını irdeleyici, özümseyici ve hayata geçirici bir derinlik içinde öğrenmek, bunları hem merkezde hem de toplumsallık düzeyinde bir hayat paradigmasına dönüştürmektir.

e- Sahabeden seçmeler:

Hız. Ömer

Adalet timsali, sorumluluk [Dicle kenarında bir kuzuyu kurt kapsa, yarın Ömer’den sorar onu adl-i ilâhî] duygusunda fani, hesabı verilebilir bir hayat [elbiselik kumaş meselesi], mütefekkir ve büyük reformcu [Fedek arazisi, Müellefe-i kulûb kesimine artık zekat payı verilmemesi], divan teşkilatını kurması, Muvâfakat-ı Ömer [Bedir esirleri; Hz. Peygamber’in eşleri konusundaki fikrinin Cenab-ı Hak tarafından onaylanması [يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأُزَاجِكُمْ إِن كُنْتُمْ تُرِيدُونَ] : الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعَنَّ وَأَسْرَحَنَّ سَرَّاحًا جَمِيلًا Ey Peygamber, eşlerine şunu söyle: “Eğer bu geçici hayatı ve onun süsünü istiyor iseniz geliniz, geçiminizi temin edip de en uygun bir yolla sizi özgür kılayım/ boşayayım.”] (Ahzab, 28), Hz. Peygamber’in [Benden sonra şayet bir nebi gelecek olsaydı, bu Ömer olurdu] sözü...

Hz. Ebu Bekir...

Merhamet timsali..

﴿ وَسَيَجْنِبُهَا النَّفْسُ الَّتِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى ﴾

“En takvalı olan (etkâ) da ateşten büsbütün uzak tutulacak. Salt arınma arzusuyla (tezekkî) malını veren o kimse!” (Leyl, 17-20)

Leyl Suresi’nin ‘Ebu Bekir’e tahsis edilmiş olduğu görüşü.. [Ebu Bekir Suresi..]; peşinden gelen Duhâ Suresi’nin ise Muhammed Suresi diye tesmiyesi..

Diğer yandan, “Maşer günü varlığını o kadar çok büyüt ki ey Rabbim, cehennemi de kapsasın da hiç kimse cehenneme girmesin..” diyecek kadar evrensel bir insanlık sevgisi ve diğerkamalık/altruizm, isâr ahlakı..

İlahi hakikate, Muhammedi nübüvvete koşulsuz iman ve tasdik

﴿ وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴾

“Ve salt doğruluk ve gerçek (sıdk) olan Kur’an’ı getiren kimse/Muhammed ile onu bütün içtenliğiyle onaylayanlar (tasdik) var ya, bunlar takva sahibi olanların ta kendileridir işte!” (Zümer, 33)²⁰

Hicret yolunda, Sevr mağarasında, hemen Hz. Peygamber’in yanında ‘o ikiden birisi’ vasfıyla Kur’an’da ebedileştirilen sahabe..

﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾

¹⁹ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) Tirmizi, Şemâilu’l-Muhammediyye ve’l-hasâilu’l-Mustafaviyye, thk: Seyyid b. Abbas el-Cüleymî (Mekke: Mektebetü’t-ticâriyye, 1993), 197, No. 241

²⁰ Taberî’nin Hz. Ali’ye varan bir senet ile rivayet ettiğine göre o, burada, ‘sıdk’ı getiren Hz. Peygamber, onu tasdik edenin ise Ebû Bekir olduğunu söylemiştir (Muhammed et-Tahir İbn Aşûr, Tefsiru’t-Tahrir ve’t-Tenvir, (Tunus: ed-Daru’t-Tunûsiyye li’n-Neşr, 1984), 24/8)

“Eğer siz o [Resûle] yardım etmezseniz [bilin ki, onun sizin yardımınıza ihtiyacı yoktur]. Nitekim yardım etmiştir de: inkârcılar, ikinin ikincisini/Resûlü [Mekke'den] çıkardıklarında! Hani o ikisi mağaradaydılar da, o zaman o [Resûl], arkadaşına, “Üzülme, Allah bizimle beraber, [bizi himaye eder!]” diyordu. (...)” (Tevbe, 40)

Ayrıca, halifeliği boyunca bir takım irtidat hadiseleriyle uğraşması;
Hz. Peygamber zamanında dağınık ve çeşitli malzemelere yazılmış Kur'an'ı, tek Mushaf halinde bir araya getirmesi (cem').

Hz. Osman

Sadece Zinnûreyn olarak anılması yetmez..
Cömertlikte zirve; varını yoğunu İslam'ın güçlenmesi yolunda bezleden..
Hele bir hizmeti var ki! Hz. Ebu Bekir'in tek nüsha haline getirdiği Mushaf'ı çoğaltması (teksir), muhtelif İslam beldelerine göndermesi; böylece de bir anlamda Kur'an'ın yeryüzü coğrafyasına dağılması projesinin mimarı..

Hz. Ali

İlim, yüreklilik ve delikanlılık, kendisini adamak...

أنا بلدة العلم وعليّ بما

“Ben ilmin beldesiyim yurduyum, Ali ise bu beldenin kapısı!” nebevi betimlemesi..
(Hz. Ali'den nakledilen *Nehcü'l-Belağa* onun hikmetli ve ufuk açıcı sözleriyle doludur)
Zeyd b. Sabit

İlim ve çalışkanlık, önderlik ve liderlik, yabancı dilleri öğrenme tutkusu..

Abdullah b. Abbas

Merak, nebevi hikmete düşkünlük, ilahi bilgiye olan tutku ve öğrenme, bilgiyi geliştirme ve aktarma coşkusu... Hz. Peygamber'in, “اللهم فقهه في الدين و علمه التأويل: Allah'ım! Onu din konusunda derin bir anlayış bahşet, ona 'te'vili: yorum ilmini' öğret!” şeklindeki özel duasına mazhar olan, fikhî ve entelektüel düşüncenin genç sahabe çapında örneği...

Suheyb-i Rumi

Biteviye bir arayış, ilahi hakikat ve son nübüvvet kıvılcımının izini sürmesi; Mekke'den Medine'ye, Hz. Peygamber'in yanına hicret edebilmek için tüm malını, hatta canını ortaya koyması.

Sahabe hakkında nebevi teşhis ve tespit:

اصحابي كالنجوم بأبهم اقتديتم اهتديتم

“Sahabem yıldızlar gibidirler; onlardan hangisini model ve örnek alırsanız, hidayeti bulmuş olursunuz!”

1- İdeal genç nesil, dünyaya baki bir iletisi olan, yüce bir davası bulunan; böylece 'geridekilere bir emanet' bırakandır.

'Nuri Pakdil'in sözcükleriyle,

“İdeal genç nesil, dünyayı, kurtuluşa, aydınlığa ve barışa doğru iteleme görevini üstlenendir!”.

2- Ferdi, ailevi, toplumsal düzlemde barıştan, kardeşlikten, paylaşımdan; ilimden, aydınlıktan, iman ve hakikatten, 'diriliş ve diriltiştin' (ihya) yana olandır.

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾

“Ey iman edenler! Hepiniz barışa/İslâm’a girin ve sakın şeytanın adımlarını takip etmeyin. Çünkü o, sizin için özellikle çok açık bir düşmandır!” (Bakara, 208)

﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾

“Müminler ancak kardeşirler, öyleyse iki kardeşinizin arasında barışı egemen kılın ve Allah’a karşı saygılı olun (ittikâ’) ki, böylece İlahî rahmete eresiniz.” (Hucurat, 10)

3- Yaşantısında tutkuludur; kendisini, ebedi bir arayış ve vuslat sarmalı içinde giderek yükselen bir iştihak üzere geliştirir...

Çünkü, tutkular bir ‘vuslat, buluş ve nail oluş’ ile teselli olurken, her vuslat ve tecelli yeni bir arayış eşiğini oluşturur. O, böylesine cezbedici bir akış içinde hep büyük hakikati, onun dayanak ve tecellilerini kurgular, düşünür; ciddi bir format ve efor içinde onları adeta temaşa eder, varlık sahnesine çıkarır. Ve, zekânın asıl göstergesinin [salt kümülatif] bilgi değil, [sistemli] hayal gücü olduğunu (A. Einstein) hiç unutmaz.

Çünkü insan, Şiraz’lı Sa’dî’nin dediği gibi, ‘Bir damla kan ve nutfeden meydana gelmiş ise de, yüzbinlerce endişe ve hayal, yüzbinlerce tasarı, yüzbinlerce kurgu ve tutkudan oluşmaktadır’:

‘İnsan yek katre-i hûn sad hezâr endişe’st!..’

4- İdeal genç nesil, narsist ve egosantrik (bencil ve ben merkezci) değildir!

O, paylaşımcıdır, diğerkâmdır (altruist), ‘îsâr: başkasını kendisine tercih etmek’ ahlakıyla muttasıftır! Hep, ‘öteki olan’, merkeze ötekini alan bir ben’dir, ego’dur!

O, tam bu ufuk çizgisi üzerinde, Ensâr nesli ve ahlakını kendisi için modellemiştir!

﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَطِيعُوا وَأَطِيعُوا خَيْرًا لِّأَنفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾

“Öyleyse, takatiniz ölçüsünde Allah’a saygılı olun (takvâ), dinleyin, itaat edin ve hayrınıza [olacak] şeyler harcayın (infâk). Zira kim benliğinin açgözlülüğünden korunmuş olursa, işte bu kimseler kurtuluşa erenlerin (müflihûn) ta kendileridirler!” (Teğabun, 16)

﴿ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْتُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِئِمِّمْ خِصَاصَةً وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾

“Onlardan önce o yurda/Medine’ye yerleşmiş ve iman [etmiş olan] kimseler/Ensâr ise, kendilerine göç edip gelenleri severler, onlara verilen şeylere karşı gönüllerinde en küçük bir istek duymazlar; şiddetli gereksinimleri olsa bile, onları kendilerine tercih ederler (îsâr). Kim tutkularının aç gözlülüğünden korunursa, işte bu kimselerdir, kurtuluşa erenlerin (müflih) ta kendileri!..” (Haşr, 9)

5- Genç ideal nesil kalabalıklara karışmış, şeklen yitik hale gelmiş olsa da, kendi asli varoluş mayasına ve yaşama kıstasına asla yabancılaşmaz!

Sûfî bir ifadeyle o, hep ‘halvet der encümen: Yığınlar içinde dahi kendisi olma ve kendisini murakabe etme vakarını sürdüren, kalabalıklar tarafından eritilemeyendir. Bir filozofun deyişiyle hep ‘kendinde olan bilinçli ve amaçlı’ bir varlıktır.

Yığınların bakışları altında ‘nesneleştirilemeyen, hep etkin özne ve fail olarak kalmaya kendisini adanmış (angaje)’ kimsedir. O, ‘anonim/ortalama varlık’ kategorilerinin üstüne çıkmaya kilitlenmiştir.

Varoluş misyonunu bir *zıkr-i dâim* olarak ‘vird-i zebân’ (dilden düşmeyen) eden; tecellideki çokluğa rağmen birliğini sürdüren bir öznedir. Bir teolog filozof olan Thomas d’Aquinas’ın ifadesiyle, daima, ‘*Unitas multiplex: çokluk içinde birlik halini yaşayandır*’.

6- Başında, geçici sevdaların ve tutkuların sisi değil, asil, baki ve ebedi davalara özlem galaksileri döner dolaşır.

O, “*Hayatın, çözülmesi gereken bir sorun değil, ancak deneyimlenmesi gereken bir mucize ve gerçeklik olduğunu* (S. Kierkegaard)” düşünür; bu harikulade kozmik eserin hem Aşkın hem de içkin kudretini, buradaki kurucu ilke ve izlerini (*Vestige Dei*), özündeki sonsuz gayeleri (*télos*), hikmetleri (gnosis) araştırır, ortaya koymaya çabalar! Bu yolla, varlıkta zuhur eden arzı ontolojik sisleri ve belirsizlikleri giderip, yerine ümit ve aydınlığı, iman ve bağlantısı egemen kılmaya çaba sarf eder!

7- İdeal gençlik, davetkar sayısız hazlar ve zevkler karşısında dağılmayan, eskiyip pörsümeyen bir kimlik olup, tüm başarıları kapsamına almış olan ‘Yüksek bir konsantrasyona’ sahiptir. Çünkü o bilir ki, inanç, bağlılık, ahlak ve yüksek amaçlar tarafından beslenen yoğunlaşma ve güçlü bir benlik duygusuna sahip olmanın başarının temel şartı olduğunu çok iyi bilir!

8- İdeal gençlik, Allah Teala’nın,

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ ﴾

“*Ey iman edenler! Siz, [önce] kendinizden mesulsünüz. Sizler gerçeğe ulaştığınızda, sapıtmuş kimse size hiçbir zarar veremez. (...).*” (Maide, 5/105)

öğretisine uygun olarak, kendisini zihin, bilinç ve bilişsel (cognitif) olarak etkin bir kontrol yetisine, manevi bir murakabe becerisine ulaşmıştır.

Bu bilinç ile o, maddi olandan ruhi/tinsel olana, kozmik ve sonlu olandan ise maverâi ve uhrevi olana doğru giderek daha da kuşatıcı olan -akli ruhi bir açılım, bir yükseliş içindedir.

O, *İlahi aşkınlıklara doğru bilinç sıçraması içinde olan ‘açık uçlu’ bir kimliktir.* Allah’ın ahlâkından ilhamını alam mekârim-i ahlâkı donanmak suretiyle, mütemadiyen terakki eden, ‘*insan-ı kamil*’ olma meydanında peşrev çeken bir kimliktir.

‘Kendinin farkında olma’ (*self-awareness*) (z faktörü: F. Schumacher) bilincine sahip olup, ‘*kişiliğin, yaratıcılığın ve hürriyetin*’ dünyası olan ‘*iç mekân*’ : ruh, akıl ve sezgi katmanlarını mükemmel olarak kullanan, hareket ve sekenatında hep Müteal âleme doğru yönelen bir akış halidir.

Öz ifadeyle ideal genç bir keşif ve hakikate ulaşma, vuslata nail olma koludur! Ve ‘ulaşmaya muvaffak olanlar da ancak ‘ebedi hikmet’ (*philosophia perennis*) yoluna koyulmuş olanlar olacaktır!

9- İdeal genç nesil enfüs ve afaka/objektif ve sübjektif realitelere, salt dünya ile sınırlı bir bakış açısı ile değil, maveralara müştak, aşkınlığın cezbisine tutulmuş bir bakış, yani basiret ve kalp gözüyle de bakar.. Alem-i şühûdun ufkuyla kendisini tutsak etmeyip, o yanılıcı durağanlığı içinde daima âlem-i ğayba doğru akıp durur.. Şu ayet-i kerime sanki onun bu destansı halini betimler gibidir!

﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾

“O gerçek akıl sahipleri (ulu’l-elbâb), ayakta, otururken ve yanları üzere bulduklarında Allah’ı hatırlarlar ve gökler ile arzın yaratılışı üzerinde derin derin düşünürler. “Ey Rabbimiz! Bunu boşuna yaratmadın; tenzih eder, kutsarız seni! Ve koru, ateşin azabından bizi!” [derler].” (A. İmran, 191)

Yaratıcı kudretin bahşetmiş olduğu sezgisel ve irfani/entelektüel bir bakıştır bu!

İdeal genç nesil, söylence kahramanı İcarus gibi, maddi bakışın cenderesinden daha yükseklere doğru pervaz eder de nesnelere; arka fon ve dayanaklarını oluşturan soyut, mücerret, ilkesel ve manevi bir perspektif içinde müşahede eder; temasında varlığa odaklanmış, esrik ve hayran bir benliktir bu!.. İlahi nurun mantosuna bürünmeye ceht ve gayret sarf eden bir uzun yolcu!..

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

“Allah, göklerin ve arzın nurudur/nuru [gibi]dir; nurunun hayran bırakan betimlemesi ise, içinde bir lamba bulunan bir küçük kovuğa/yuvaya benzer. Lamba, kristal bir fanus içindedir, kristal fanus ise sanki incimsi bir yıldız! Lamba, mübarek bir ağaçtan: yağı, ona hiçbir ateş değmese dahi nerdeyse ışıklar saçacaktır, doğu ile batı arasında uygun bir yerde biten mübarek bir zeytin ağacından yakılıp tutuşturulur! [Lambanın aydınlığı ile yağın kusursuz saflığı birleştiğinde], artık nur üstüne nurdur. Allah, nuruna, dilediğini iletir. İşte Allah, böylece, simgesel anlatımlar (emsâl) sunar insanlara. Çünkü Allah, en iyi bilendir (Alîm).” (Nur, 24/35)

Diğer yandan, ideal genç nesli imleyen, bu yönüyle de yüksek müjdeler içeren şu nebevi söz:

اتقوا فراسة المؤمن من فإنه ينظر بنور الله

“Müminin ferasetinden/bakışındaki isabet ve keskinlikten sakının/dikkate alıp saygı duyun; çünkü o, Allah’ın aydınlığından/nurundan güç alarak bakar, inceler!”

Bilgi, bilinç ve ahlak olarak özümseyip varlığına derç etmiş olduğu entelektüel ve manevi katmanlar sayesinde ki, ideal genç nesil, ‘her tarafın karanlık olduğu yerde görür; her tarafın sessizlik içinde olduğu yerde duyar; karanlıkta yalnızca o ışığı görür ve sessizlikte yalnızca o ahengi ayırt eder’²¹

Bir filozofun etkili ifadesiyle bu, varlık ufkunu, ‘sub specie aeternitatis’ yani ‘ebedi bakış açısı altında görme!’ gücüyle donanmanın göz alıcı bir tecellisidir!

10- İdeal genç nesil, Kur’an’ın beyanı doğrultusunda ‘amacı ve yararı olan çalışmalara’ kendisini adapte etmiş ve adanmış olan gençliktir. .

﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى﴾

““Ve insan için ancak, bizzat kendisinin çalışıp gerçekleştirdiği vardır. Ve mutlaka, çalışması[nın neticesi] de ona gösterilecek.”” (Necm, 39-40)

Çalışmanın engellenemez ve yüceltici gücü nedir öyleyse?

²¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 19.

- a- “Eğer bir adam çok çalışırsa, toprak da tembellik etmeyecektir” (Çin atasözü).
b- “Yılda 360 gün yataktan güneş doğmadan önce kalkabilen hiç kimse ailesini zengin etmekte başarısız olmaz”. Yani, “Güneş doğmadan önce kalkmak? Yılda 360 gün?!”²²

10 bin saat çalışma pratiği...

a- Ortalama yetenekle, elverişli ortamlarda birlikte 10 Bin saat pratiği yüksek başarının anahtarıdır.

Buna dâhiler, büyük sanatçılar, bilim adamları dahildir.

“-herhangi bir şeyde dünya klasmanında bir uzman olmayı sağlayacak ustalık düzeyine ulaşmak için 10 Bin saat pratik gerektiği...” (Daniel Levitin²³)

W. A. Mozart

Bilgisayar program yazarı Bill Joy

Bill Gates ... gibi örnek kimlikler...

Bu noktada, vefat ettiğinde odasındaki masasının üzeri kitaplar, yazılı sayfalar, karalamalar ve çeşitli dergilerle dopdolu olan; bilgiye olan doyumsuz arayışını yaşamının her anında sürdüren Albert Einstein ile bütün yüzyılların büyük dâhilerinden addedilen, bu yolda Müslüman optik dehası *İbn el-Heysen*'den, *Kitâbu'l-Menâzır*'ın İtalyanca çevirisi üzerinden yararlanıp ilham aldığı düşünülen *Leonardo da Vinci*'nin, yaşamlarını sonlandırırken söyledikleri şu son sözleri, biz yaşayanlar için çok anlamlı, teşvik edici ve sürükleyici buluyorum..

“Ben görevimi burada bitiriyorum!” (Albert Einstein)

Yani, görev siz sonradan gelenlerin omuzunda artık!

“Çalışmalarım olması gereken kaliteye erişmediği için Tanrı'yı ve insanlığı gücendirdim” (Leonardo da Vinci)

B- İDEAL GENÇ NESLİN GÜC KAYNAĞI : SEVGİ

Medeniyetinin ve tarihin kendisine tevdi ettiği ferdi, toplumsal, bilimsel, ahlaki büyük yürüyüşünü gerçekleştirirken, bütün bunların zemininde, onu her an ve daima dinç, istekli, yolda ve koşuda, eylemlerinde bitmez bir iyimserlik, cesaret ve ataklıkla donatan güç, ‘sevgi’ olarak nitelenebilir. Neye karşı sevgi? Yokluk karşısında varlığa, alemi dolduran tüm yaratılanlara, canlı cansız her şeye, kendisinin varlıkta tecelli etmiş olması yanında kendisiyle bu varlık panoramasını oluşturan, her tür ve çeşit düşünce sahibi insana.. Bir diğer ifadeyle farklı yaşam biçimlerine karşı müsamaha, onlara vasıl olup ilahi hakikatin meşalesini onlarla buluşturma tutkusu ve arzusuyla dopdolu olma...

1- Sevgiye dair birkaç söz...

Aşk, aşk: her şeyin özü aşk!.. Olmaz onsuz!..

²² Malcolm Gladwell, *Outliers (Çizginin Dışındakiler)*, çev. Aytül Özer (İstanbul: MediaCat Kitapları, 2017), 194 vd.

²³ Gladwell, *Çizginin Dışındakiler*, 35-58

Sevgi ve aşk, kurtarıcıdır!

“Hâfız gibi Kur’an’ı ezber okusan n’olur?

Kurtarırsa seni ancak yine bu sevgi/ aşk kurtarır”²⁴

*

Aşk ölümsüzlük göğüne asılı bir merdivendir...

“Ölmez asla yüreği aşkla/sevgiyle diri olanlar,

Ölümsüzlük kayıtlı ruhların atlasında...”²⁵

*

‘geldik, kaldık ve gidiyoruz!..’

Sevgi, en büyük manadır/logostur...

“Sevketti irâdem olmadan dünyâyeye

Günden güne oldu hayretim bî-gâyeye

Geldik kaldık ve gittik amma ne için

Kerhen göçüverdik ermeden mânâyeye...”

*

“[Allah beni], isteyip istemediğimi sormadan, sürdü dünyaya

Günden güne şaşkınlığım da sınırsız arttı.

Geldik kaldık ve gittik, ama ne için?

Anlamına ulaşmadan istemeden göçüverdük [dünyadan]²⁶ (Hayyam)...

*

O da biliyordur ama, Hayyam’a şöyle cevap verebilir miyiz? :

İnsan bu âleme, ezel-ebet hakikati olan ilahî sevgiyi/aşkı bilmek (*marifet*); bunun solgun bir gölgesi olan nefsi insani de insanî sevgiyi de deneyimlemek için gönderildi!.. Sonsuz bir seyir perdesi önünde, zerrelere kürelere, mikro tecellilerden makro ve hayret uyandıran durumlara, an ve anlar içindeki hallere, varlığın ve varlığımızın her bir haldeki inkişaf ve sırlarına, kendinden kopuşlara, bu yolla kendine erişlere bir tanıklık olarak..

Ebedi unutulmuşluk ve yokluk külleri altında ‘nesyen mensiyya’ kozasında tutulmayıp da, başka canlar harmanında var oluşu tadıp bunlar arasında varlığımızın imzasını burada bırakmaya...

Bu bakış açış açısıyla olsa gerektir ki, Orta Asya steplerinin büyük yazarı ve mistiği ‘Tolstoy’a göreysel sevgi/aşk, biricik insani eylemdir! ...

²⁴ Hâfız-ı Şirazi, *Yüzünle Işır İki Cihan*, 49

²⁵ Hâfız-ı Şirazi, *Yüzünle Işır İki Cihan*, 19.

²⁶ Yahya Kemal, *Rubâiler ve Hayyâm Rubâilerini Türkçe Söyleyiş*, 62.

“Aşk/sevgi, insanın akla uygun olan biricik eylemidir, sevgi/aşk en akılsal, en ışıklı ruh durumudur. (...) Aşk/sevgi gerçek zenginlik, büyük zenginliktir, yaşamın bütün çelişkilerini o çözer, ölümün dehşetini silmekle kalmaz, başkaları için özveriye de yöneltir insanı: çünkü sevdikleri için yaşamını veren aşktan başka aşk yoktur; aşk, ancak insanın kendini feda etmesi olduğu zaman hak kazanır bu ada. Bunun için, gerçek aşk/sevgi, insan ancak bireysel mutluluğa eremeyeceğini anladığı zaman gerçekleşebilir. [Sevgi bireysel ve ferdi bağlanışların ötesine geçtiği, öteki ‘ben’leri ve toplumu da etki alanına aldığında gerçekleşmiş demektir! S.K.]

İşte o zaman, yaşamının bütün öz suları gelip gerçek aşk/sevgi aşısını besler...”²⁷.

*

Tanrı'nın hakikatidir sevgi (Şirazlı Ruzbehan)

“Dünyaların var olmasından ve dünyalara dönüşmeden önce İlahi Varlık'ın kendisi aşk/sevgi, seven ve sevilendir”²⁸

*

Sevginin gücü her şeyi alt eder

“Omnia vincit amor” : Aşk her şeyi fetheder”²⁹.

*

Sevgi, dört krallığa: cematat, nebatat, hayvanat ve insanlık alemlerine nüfuz etmek, her anda ve her nesnede olabilmek mucizesidir..

Yani,

Varoluşta evrensellik

“Bir ulu çınardan bir yaprak düşse,

O anda acısını duyar iniler[im]!..” (Aşık Veysel)

*

Yalnız şu şartla ki, sevginin gücü, tüm sevgilerden üstün olmalı..

Bir başka ifadeyle, sevgi/aşk, sahip olmanın değil, ‘olma/kemal’ ermenin emrinde olmalı... Çünkü

“Sevginin gücü, güce olan sevgiyi aştığı vakit ancak, dünya aydınlığa kavuşacaktır” (Zeitgeist/Zamanın ruhu belgeselinden)

*

Sevgi jesti ve iksiriyle ele edilir, beka incisi.

O yüzden de ancak ‘sevmeyi sevmiş olanlar var olur ancak!..

“Her insana zannetme ömür yâr oldu

Er geç kimi toprak kimi rüzgâr oldu

²⁷ Romain Rolland, *Tolstoy'un Yaşamı*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: YKY., 1995), 57.

²⁸ Garuady, *20. Yü. Biyografisi*, 210.

²⁹ Virgile, *Eglogues*, 69.

Dilsiz ve sağır kubbenin altında, inan

Kim sevmeyi sevmiştir bir[o] var oldu” (Ümit Yaşar Oğuzcan)

J. Wolfgang von Goethe için de sevgi tecellisi, ‘olma’nın bir göstergesi bilinmelidir!
Fromm’un aktarımında, Goethe bu özel farkındalık durumunu şöyle dile getirmiştir:

“Biliyorum ki ben,

Ruhumdan akıp gelmek isteyen düşünceler dışında,

Hiçbir şeye sahip değilim.

Biliyorum ki ben,

Tatlı bir sevgiyi, küçük bir sevinci tattığım anlar dışında,

Hiçbir şeye sahip değilim”³⁰

*

Sevginin/aşk’ın en iyi sunumu ve tariflerinden birisi *Eşrefoğlu Rumi*’ye aittir!

‘İşk!

“Cihanı hiçe satmakdur adı ‘ışk

Döküp varlığı gitmekdür adı ‘ışk

Elindeki sükkeri ayruğa sunup

Ağuyu kendü yutmakdur adı ‘ışk

Bela yağmur gibi gökten yağarsa

Başını ana tutmakdur adı ‘ışk

Bu âlem sanki oddan bir denizdür

Ana kendüyi atmakdur adı ‘ışk

Var Eşrefoğlu Rûmî bil hakikat

Vucudi fâni itmekdür adı aşk..”³¹.

*

Sevginin gücü, tüm engelleri aşan ‘kendinde ve özgün’ bir nüfuz gücüne sahiptir...

³⁰ Erich Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, çev. Yurdanur Salman (İstanbul: Payot Yay., 1981), 43.

³¹ Rumi Eşrefoğlu, *Eşrefoğlu Dîvânı*, haz. Asaf Hâlet Çelebi (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020), 159.

“Sevmeyi kavrayan herkes, Allah’ı, bir gülü koklama rahatlığıyla kavrar. Fakat salt aklın kavradığını kavrayan bir kimseye Allah meçhuldür ve elin ulaşamayacağı yerdedir!” (Alexis Carrel)

Gelin öyleyse, derin hakikatimiz olan ‘sevgiyi/aşkı’ hapseden tüketim, madde ve hazzı dizginleyelim de, sevgi tufanları boşalsın üstümüze..

*

Aktüel dramaların temelindeki acı gerçek ise: Hakiki sevginin gücünü ve yoğunluğunun yitirilmesi...

Büyük şair ve hikmet adamı Muhammed İkbâl’in teşhisidir bu; kendisinden şu nakledilmiştir:

لقد فقد المسلمون ثورة الحب الصادق وتُزِف منهم دم الحياة أصبحوا هيكلاً عظماً لا روح فيها ولا دم الصفوف زائغة والقلوب مضطربة
والسجدة لا لذة فيها ذلك لأن القلب خالٍ من الحنان

“Hiç şüphe yok ki Müslümanlar gerçek sevginin devrimci gücünü yitirmiş, hayat bahşeden kan onlardan çekilmiş; böylece onlar, kandan ve candan yoksun kemikten bir heykele dönmüşlerdir.

Saflar, istikametini yitirip eğrilmiş, kalpler tereddütler içinde; secdede ise lezzet yok.. Bütün bunların sebebiyse şu: Kalp, ürperten muhabbet ve şefkatten yoksun..”³²

2- Varlığa sevgi nazariyle bakmanın ontolojik temeli

Önce, Kur’an’ın insana tayin ve takdir ettiği değeri belirtmek gerekir.

Kur’an’ın sunuşuna göre insan, yaratış tecellisinin en ölçülü eseri.

Aşkın kudrete ve Tanrı’ya atfedilen İlahî Cemâl (*Mystérium fascinans*) ve İlahi Celâl (*Mystérium trémendum*) cilveleri, billûr bir yankı ve tecelli demetleri halinde insanda odaklanmıştır. Ona takdir edilen mevki ve statünün bir göstergesi olarak insan, Rahman olan Allah’ın ilgi, özen ve itinadan kinaye olmak üzere, ‘iki eliyle’ yaratılmıştır. Sabitlenmiş ve değişmez bir yapıda değil, akli ve manevi bakımdan yükselebilmek imkânına sahiptir; varoluş kıvamı ve mahiyeti bakımından açık uçlu bir var olandır (onta). Öngörülemeyen nihayetsiz imkanlara bir zemin ve taban teşkil etmek üzere, değişebilir ve gelişmeye müsait bir oluş ve gelişme mahiyeti üzerinde (*helû*) yaratılmıştır. Hem olumsuz (*fücûr*), hem de olumlu (*takvâ*) birçok potansiyelin kendisinde içkin olduğu insan, onun hürriyet ve varlığa sirayet alanını teşkil eden bu ‘iç mekân’ sayesinde³³, başkaldırabilme özgürlüğüne de sahip olmasına karşın³⁴, itaati isteyip (*irade*) tercih etmesiyle, metafizik nûranî varlıklardan bile üstün bir mertebeye konuşlanmıştır.

O kendi kendini denetleyen, böylece onu ‘açık uçlu’, Allah’a doğru kendini aşabilen bir varlık haline getiren üstün şuur ve idrak (*intellectus sipse: düşünme yetisi*) melekesi ile donatılmıştır. Öyle ki, Allah’a ait yüce bilgi (marifetullah), evrenin hayran bırakan düzeni;

³² Muhammed İkbâl, el-Mezâhibu’l-mu’âsıra wa haqîqatuhâ fi nazari İqbâl”; *er-Râid*, es-Senetu: 32; el-Adedu: 19; 15 Ramazan 1411 H., s. 4-6.

³³ E.F Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, çev. Mustafa Özel (İstanbul: İz Yay., 1990), 44, vd.

³⁴ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Can Yayınları, 2012)

insandaki mükemmel kurulum (el-fitratu) ve dizayn, bu iç mekânın yapı taşları olan akıl ve onun tutuşturduğu sezgi (*intuition*) gücü vasıtasıyla bize ulaşır.

İslami geleneğe göre de, ‘Allah’ın ilk yarattığı şeydir akıl.’³⁵ İşte bu imtiyaz sebebiyle insan, ‘dört varlık mertebesinin en üstünde’ bulunurken³⁶ diğer varlık alanları onun önüne serilmiş haldedir (*teshîr*). Şeyh Galib’in ifadesiyle insan, ‘zübde-i âlem: kâinatın özüdür’; ‘merdüm-i dide-i ekvan: kâinatın göz bebeğidir’, Hz. Ali’nin anlatımıyla da, ‘kevn ü kâinat/tüm oluşların ve var olanların meknuz bir şekilde kendisinde içkin olduğu bir ‘mikro kozmos, yani küçük kâinat’.

Gelenekte aktarıldığına göre Hz. Ali (k.v.) bunu, kendisine nispet edilen mısralarda şöyle dile getirmiştir:

دواؤك منك وما تشعر
و دواؤك منك وما تبصر
و تحسب أنك جرم صغير
وفيك انطوى العالم الأكبر

“Çare sendedir ama farkında değilsin!
Derdin de sendendir ama görmüyorsun!
Sanıyorsun ki sen, küçücük bir cisimsin!
Oysa sende saklıdır en büyük alem!”.

Yine gelenekte, ‘kalpten kalbe giden yol’ olarak sırlanmıştır sevgi...

محببتدن سؤال ايتدم خليله

قال : إن من القلب إلى القلب سبيلاً

“Muhabbetten sual ettim dosta/halile

Dedi ki: ‘Kalpten kalbe bir yol vardır’, işte o muhabbettir, sevgidir..’

İnsanı yücelten ve onu seçkin bir ontolojik konuma yükselten ‘kalp/gönül ve lisan’ odaklarına dikkat çeken aşağıdaki ifadeler de son derece aydınlatıcı ve diriltici söylemler olarak değerlendirilebilir:

الإنسان بأصغريه : القلب و اللسان

“İnsan, şu küçük iki organıyla/istidadıyla insandır: kalb/gönül ve lisan!”

لسان الفتى نصف و نصف فؤاده

و لم يبق منه إلا صورة اللحم و الدم

³⁵ Taberanî, *el-Evsat*’ında rivayet etmiştir. (Ebu Hamid el-Gazalî, *İhyau Ulumi’d-din*, Mısır: Müessesetu’l-Halebi, 1387/1968) 1/83.

³⁶ Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, 29-40.

“Dil ve üslup gencin yarısı demektir!

Geriye kalan ise et ve kandan başka bir şey değil” (Züheyr b. Ebu Sülmâ)

Sûfî geleneğinde, pek çok metafor arasında ‘Kalbden kalbe giden yol/gönül şebekesi’ şeklinde nitelenen sevgi, bilhassa Yunus Emre’de, ilâhî aşk ’tan sonra en güçlü ve etkin temalardan birisi olarak takdim edilmiştir. Bir bakıma o, ‘Rabbim, ahiret gününde vücudumu büyüt, o kadar büyüt ki, cehennemi dahi kaplasın da, oraya hiç kimse girmesin’ diyen Ebû Bekr es-Sıddîk’daki derûnilîğin Türk yurdundaki bir yankısı sayılabilir. Böyle bir perspektif içinde, ilâhî kıvılcıma ma’kes ve tecelligâh olan insana (Hicr, 15/29; Sad, 38/72) gösterilecek sevgi ahlaki ve yaşantısı da bizi bir yandan kendimizi keşfe yönlendirirken, diğer yandan da, bu taş eseri Yaratan Allah’ın bilgi ve ahlakına vasıl edecektir bizi.

İnsanı, ilâhî sevgi ve kulluk mihrabı önünde konumlandırırken şöyle der bize Yunus:

“Gelin tanışık edelim, işin kolayın tutalım

*Sevelim sevilelim, dünya kimseye kalmaz”*³⁷

Sevgisizliği, onun etkisizleşmesini tarihin en olumsuz hali olarak betimleyen Yûnus, İslam Dininin varlığını sürdürebilmesi yanında, yeryüzü barışının gerçekleşebilmesi için de kin ve düşmanlık hislerinin gönül dünyasından mutlaka uzaklaştırılması gerektiğini, yüzyıllar öncesinden insanlığa şu mısralarla duyurmuştur:

“Giderdim gönlümden kini, kin tutanın yoktur dini

*Ey yarenler ben bu sözü, Uludan işittim ahi”*³⁸

Bu sevgi yaşamında insanda tezahür edecek olan deruni sıfat ise, *cemâl/güzellik* sıfatıdır, mutlak güzelliğin genç ideal nesilde içkinleşen sırrıdır. Bu iki hakikat alanının birleştiği o tanımlanamaz anda insan, Mutlak Cemal okyanusunun sahillerinde, fizik hakikatin Mavera şelalesine ermiş gibi olur. Malın ve mülkün, iğreti her tür sıfat ve unvanın ötesinde, ‘muhabbet’ ve ‘sevgi’ deryasında arınan ve gönenen kul ancak, sözcüğün manevi ontolojik anlamında ‘olmuş, ermiş ve insanlığın künhüne varmış’ demektir! Bakınız, şu mısra bu hakikati nasıl vurguluyor:

“Eğer aşka/sevgiye erdin ise, can ü gönül verdin ise

*Dostun ayan gördün ise, bu varlığı bırak nedir”*³⁹

Bu hal, sevgiden sudur eden insanın yine sevgiyle tamamlanması; irfani yolun özgün sözcükleriyle belirtirsek, ‘*iniş eğrisindeki (kavs-i nüzul) insanın yükseliş ve muhabbet yayı*’ (*kavs-i urûc ve muhabbet*)⁴⁰ ile kemale ermesi halidir ki bu, İbn Arabî’nin şu mısralarında dile getirdiği tekemmül halidir:

“Biz sevgiden sudur ettik, sevgi üzerine yaratıldık

*Sevgiye doğru yöneldik, sevgiye verdik gönlümüzü”*⁴¹

³⁷ Yunus Emre, *Güldeste*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990), 106.

³⁸ *Tam ve Tekmil Yunus Emre Divanı*, (İstanbul: Maârif Kitâbhânesi, 1954), 163.

Ahi: “Kardeşim manasına gelir; fütüvvet yapılanmasında ise, sanat ve zenaat ehlinin her biri, şeyhlerine ‘ahi’ derlerdi”. (Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 89).

³⁹ Yunus Emre, *Güldeste*, 81.

⁴⁰ İlahî vücuttan ayrılan nurun dört unsura (toprak, hava, su, ateş) geçmesi (*kavs-i nüzulî*); ilahî vücuttan ayrılan nurun, dört unsurdan geçtikten sonra tekrar aslına dönüşü (*kavs-i urûcî*) (Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 436-437).

⁴¹ İbn Arabî, *İlâhî Aşk*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 1988), 28.

O denli yüce bir değerdir ki 'sevgi', mekânı olan gönül, Kâbe mertebesindedir

Sevgiyi hem besleyen hem de ondan vücut bulan en büyük hal ise, gönüllerin, barış (*selâm, silm*) sükûneti ve huzuru içinde birbirlerine hoşgörülü olmalarıdır. Tende ve benlik kubbesinde içkin bir “*Tecelligâh-ı İlâhî*” olan ‘*Gönül Kâbesi*’ni kırmamak; onu hep şad edip mamur halde tutmak da ‘Ben’ler arasındaki yakınlık, sevgi ve muhabbet’ göğüne ilticanın en başta gelen usulüdür. Denilebilir ki, yeryüzünde Allah’a kulluğun simgesi ve göstergesi için kurulmuş olan ev nasıl Kâbe ise⁴², Allah’ı bilme (Marifetullâh) ve Allah’a iman için insana bağışlanmış olan meleke de, akli, manevi ve nuranî hallerle nitelenen keyfiyetlerin mahalli olarak, gönüldür, kalptir.

Nitekim, Yunus Emre,

“*Duruş, davran*⁴³, *ye yedir*

*Bir gönül ele getir*⁴⁴

*Yüz Kâbe’den yeğrektir*⁴⁵

Bir Gönül ziyareti”

demek suretiyle, -farz olan haccın dışında- yüzlerce kere Kâbe’ye gitmek yerine, bir gönlü şad eylemenin, metruk, mahzun ve yarılı bir gönlü ziyaret etmenin daha üstün olduğunu vurgulamaktadır⁴⁶. Hem nâsüt (*insanlık*) hem de lâhut (*ilahilik*) tecellilerine dönük olması, hatta bu ikisi arasında bir geçiş noktasını teşkil etmesi sebebiyledir ki ‘gönül’, Yunus’un o harikulâde benzetmesiyle, nazik ve kırılğan bir sırça köşktür ki asla kırılmaya!

“*Sakingil yarin gönlün sırçadır sımayasın*⁴⁷

Sırça kırıldıktan geri bütün olası değil

(.....)

Çeşmelerden bardağın doldurmadan kor isen

Bin yıl anda dursa kendi dolası değil”⁴⁸.

Bu demektir ki, ilahî aşkın ferdi toplumsal ilişkiler düzlemindeki yansıması olan ‘aşk ve muhabbet şuaları’ da, bilhassa varlık ümidimiz olan genç ideal nesilde ahlak ve eylemler alanına yansıyarak tevazu, müsamaha (*tesamuh*), kanaat gibi ahlaki içtimaî davranış biçimlerini açığa çıkarmalıdır. Yani, *bencil ve narsist (hodkâm) olan bireysel benliği aradan çıkarmalı, cüzi benlik (soi: küçük ben) davasından vaz geçerek Aşkın benliğe (Soi Absolue: Mutlak, Aşkın ben) karşı bir iştiyak içinde, daha mükemmel bir insani ahlak ve oluş (süper human) mertebesine ermelidir.*

Yûnus da,

“*Sensüz yola girürisem, çârem yok adım atmağa*

Gövdemde kuvvetüm sensin, başum götürüp gitmeğe”

⁴² “*Yeryüzünde insanlar için kurulmuş olan ilk ev, o Mekke’deki Kabe’dir*” (Ali İmran, 96)

⁴³ *Duruş*: Dur, ayağa kalk..

⁴⁴ *Ele getirmek*: Elde etmek, kazanmak, hasil etmek.

⁴⁵ *Yeğrektir*: Daha iyidir, daha üstündür.

⁴⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 297.

⁴⁷ *Sınmak*: kırmak; sımayasın: kırmayasın; sırça: cam, porselen, billur..

⁴⁸ Yunus Emre, *Güldeste*, 171.

Mısraıyla, ‘varlığını ve tendeki kuvvet ü dermanını sadece Allah’a borçlu olduğu’ nu ikrar ederken; peşinden bireydeki ‘sevgi tecellisi’ ile ‘toplumsal ilişkiler ve davranış biçimleri’ arasında gerçekleşmesi gerekeni de şöyle betimler:

“Âşık kişi miskin⁴⁹ olur, yol içinde teslim olur
Kim n’iderse boyun bura⁵⁰, çâre/gerek yok gönül yıkmağa”

Bunun en önemli şartı ise ‘gönül gözünü açmak, ego’nun tuzaklarının farkına varmaktır’. Hatta diyebiliriz ki, kendisinden daha erdemli bir mertebenin bulunmadığı ‘dost mahfilî’ne geçmenin olmazsa olmaz bir şartı da budur.

Bunu şöyle dillendirir Yunus, ölümsüz mısralarında:

“Zinhâr gözün açagör nefş tuzağını seçegör
Dost mahfiline geçegör, ondan yiğrek durak nedir”⁵¹

Çünkü gönül itminanı ve egemenliği üzerine kurulu zühd telakkisi, sadece dünyayı ontolojik ve etik olarak gerçek konumuna yerleştirmekle kalmaz, aynı zamanda insani varlığımızı da ontolojik ve teleolojik (gâî) olarak temellendirir. Böyle bir bakış açısıyla, genç ideal nesil de, kendini yüce görmeyip ontolojik mahiyetine bağlı kalarak, kendisi dışındakilerle gerçekleştirecek olan ilişkisini ‘koşulsuz tevazu ve teslimiyet’ ilkesi üstüne inşa eder. Böylesine huzurlu ve asude bir varoluş sathında ise artık kavga olmaz, mevcut çatışmalar da son bulur.

ارْهَدْ فِي الدُّنْيَا حُبَّكَ اللَّهُ، وَارْهَدْ فِيمَا فِي أَيْدِي النَّاسِ حُبَّكَ النَّاسُ

Hz. Peygamber’in, “Dünyaya karşı zahit ol ki Allah seni sevsin. İnsanların sahip olduklarına karşı zahit ol ki, insanlar seni sevsin” hadisi⁵² de işte böylesi bir ontolojik dönüşümü izah eder”⁵³

Yunus da,

“Beğler azdı yolundan bilmez yoksul hâlinden,
Çıktı rahmet gölünden nefş gölüne dalmıştır”

mısraıyla kendi çağının ekabirine ta’n okunu attıktan sonra, ‘ay’ metaforu üzerinden büyülenmeyi (tekebbür) tenkit eder; tevazu ve alçak gönüllülüğü yüceltip, ilahî rahmetin ona ‘yerden/tevazu, yere yakın olmaktan yağdığını’ da aşağıdaki mısradaki şöyle dile getirir:

“Ben ayımı yerde gördüm, ne isterim gök yüzünde
Benim yüzüm yerde gerek, bana rahmet yerden yağar”⁵⁴

Şu halde ‘gönül’, ideal genç nesil için yüce ahlaki tecelli ve örnekliklerin mihveri, sonsuz saadet ve ebediliğe açılan bir eşik iken, onu asil, derin, etkili ve dönüştürücü bir iç mekan haline

⁴⁹ Varlık duygusundan sıyrılan, varlığı yokluğa çeviren, kendisinde hiçbir varlık görmeyen kişi (Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 512)

⁵⁰ Boyun burmak: Rıza göstermek, razı olmak, hüzünlenmek.

⁵¹ Mustafa Tatçı, *Divan* (İstanbul: DİB Yayınları, 2012), 122.

⁵² İbn Mâce, “Zühd”, 1 (No. 4102)

⁵³ Ekrem Demirli, *Şair Süfîler/Mevlana, Yunus ve Niyai-i Mısır Üzerine İncelemeler*, (İstanbul: Sûfi Kitap, 2015), 83.

⁵⁴ Yunus Emre, *Divan*, Haz. Mustafa Tatçı, (İstanbul: DİB. Yayınları), 139.

getirecek başlıca eylem de tevazu, yere yakın durmak ve ilahi cemal sıfatlarıyla muttasıf olmaktan ibarettir.

Sevgi, ideal genç nesil için metafizik çıkmazları aşabilmenin biricik yoludur da!

Nihayet bir kez daha vurgulamak gerekir ki, insandaki en müessir ve faal güç olan sevgi, bir yaşam ve varoluş sanatının yoludur aynı zamanda. Duygu ve düşüncelerini eserine aksettirerek kendi kimliğini oluşturan bir sanatçı gibi, genç ideal nesil de, sevgi sarmalında bir yandan kendi varoluşsal kimliğini ve dünyasını keşfederken, diğer yandan da öteki şuur ve idrak (*intellectus*) galaksilerinin yörüngelerine doğru ilerleyişini kurgular, toplumsal ve olgusal hadiselerin arkasındaki büyük hakikati ve özü (*noumen*) kavramanın sancılarını çeker. Daha da dikkat çeken, kutsalın derinliğinden sıyrılıp kutsal ve aşkın dışı (profan) bir varoluş tercihinin bozkırına benzeyen dünyada, nihilize edilmiş insanı kuşatan yalnızlık, yabancılaşma ve bir neden olmaksızın dünyaya fırlatılmışlık (*délaissement*) krizinin önüne geçebilecek en büyük çare de, yine sevgidir!

Çünkü sevgiyi varoluşunun merkezine yerleştirmiş olan insan, varoluş nabzını sevgiye endekslediği müddetçe, kendi sınırlı kimlik ve mahiyetinin de gerçek boyutlarına ulaşır. Keşfedilmemiş varoluş ummanlarına vasil olur. Bu mucizevi hadisede insan, ruh ve bilinç ikliminde sınırların ötesine ayak basarken, bir katre ile bir deryanın vuslatı, cüz'ün Küllî olana/Allah'a yakınlaşması gerçekleşir! Şu mısralar bu gerçeği ne güzel de dile getirmektedir!

“Bir damla, denizle birlikte ise, deniz demektir.

Değilse, o sadece bir damladır, deniz ise yine denizdir.”⁵⁵

Sözün tam burasında vurgulayalım ki, Hz. Peygamber'in,

“لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا ولا تؤمنوا حتى تحابوا أولا أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم؟ أفشوا السلام بينكم”

“[Ey insanlar!] İman etmedikçe cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olmazsınız. Size, yaptığınız takdirde birbirinizi seveceğiniz bir şey göstereyim mi? Aranızda selami yayın!..”⁵⁶

hadisi, tüm nebevi harikuladeliği ve varoluşsal derûniliği ile, ebedi bir değer kaynağı olarak bir kez daha yolumuzu aydınlatır!

O halde, Kur'an müminleri olan biz ideal gençlere düşen en büyük ödev korku, endişe, belirsizlik ve ümitsizlik, yoksulluk, önü alınmaz salgınlar vb. ile boğulmakta olan sosyal ve insani realiteyi, sevginin ve hoşgörünün etkin olacağı bir dünyaya dönüştürmek; Yunus'un şu mısralarında abideleşen sevgi kuşağına ulaşmak olmalıdır;

“Ben gelmedim dâvâ için, benim işim sevgi için

Dostun evi gönüllerdir, gönüller yapmağa geldim”⁵⁷;

Yine,

⁵⁵ Abdulkerim Sürüş, *Biz Hangi Dünyada Yaşıyoruz?*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: Seçkin Yay., 1986), 76. “*Katre eger bâ-deryâ'est, deryâ'st! Vü katre katre'st deryâ deryâ'st!*”.

⁵⁶ Müslim, “İmân”, 93.

⁵⁷ Yunus Emre, *Güldeste*, 91.

*“Bir kez gönül yıktın ise, bu kaldığın namaz değil
Yetmiş iki millet dahi, elin yüzün yumaz değil*

*

*Yol odur ki, doğru vara, göz odur ki Hakk'ı göre
Er odur ki alçak/mütevazı dura, yüceden bakan göz değil”⁵⁸.*

Netice

Toparlarsak, gençliğimizi hem bedenlen, hem ruhen hem de ilmen yüceltici, mükemmel olana doğru taşıyan; öte yandan zamanın ve tarihin bilincine erdiren değerler, ilkeler ve aydınlatmalar eşliğinde yetiştirir, bu minval üzere varoluşlarına çaba harcarsak, atalar olarak görevimizi yerine getirmiş, gerekeni yapmış olacağız.

Özellikle manevi ve ilmi, kültürel ve ruhsal bakış açılarından salt yerel ve sınırlı olmayan; merkezdeki tayin edici değer ve kıymetlerimiz hakemliğinde ve denetleyiciliğinde evrensel değerlerle karşılıklı zenginleştirici bir diyalog içinde bulunup onlara da itibar eden; böylece Kur’ani ‘*teârüf*’ kavramı çerçevesinde onlardan da yararlanırsak, inanıyorum ki ‘benlik ve bilinç inşasında denge’ unsurunu gözetmiş; dışa kapalı, kendi içine ve üzerine çekilmiş, tarih ve zaman dışına itilmiş bir toplum fenomeni olmanın ötesine geçmiş; mütemadiyen yenilenen ve yetkinleşen bir insani yapı meydana getirmiş olacağız. Böyle bir yolu izlememiz halinde yine, tüm yapıcı ve geliştirici ‘öteki’ değer, bilgi, bakış açısı ve perspektifler ile varlık anlayışlarını da kendimize yakın tutmuş; neticede, ‘benlik’ bilinci yüksek, özgüven dolu, gelişme ve yükselme fenomenlerinin her alanında var olan; hatta bir model teşkil eden, üretken ve kıpır kıpır, göz kamaştırıcı bir gençlik vücuda getirebileceğiz.

Bu sebeple de başta Kur’an olmak üzere, Hz. Muhammed, diğer tüm peygamberler, İslam tarihinin saygın kahramanları, birer model konumundaki filozof ve sanatçılar, kültür ve irfan kahramanları olan abide şahsiyetler yanında, dünya kültür ve irfanının, bilim, fikir ve sanatının vd. taşıyıcı fil ayakları konumundaki ışıık şahsiyetlerden de istifade etmek; onlarla da bir bakıma zenginleşmek; kendi özgünlüklerimize yaratıcı ve velut yeni aşlamalar yaparak bir anlamda öznel varlığımıza onların da güçlü katkılarını eklemleyip ibdâ/yaratıcılık ve yenilikler vücuda getirme mertebesine ulaşmak, öyle zannediyorum ki, omuzlarımızda olmazsa olmaz bir sorumluluk olarak gözükmektedir. O halde, *من طلب و جد و حج و قرع الباب و حج* : “*Kim ister, gayet ciddi davranır ve ısrar eder de kapıya ‘Ben geldim..’ diye vurursa, içeri girer, maksuduna ulaşır!*” ...

⁵⁸ Yunus Emre Şiirleri (Erişim 4 Mart 2018)

Kaynakça

- Beyatlı, Yahya Kemal. *Rubâiler ve Hayyâm Rubâilerini Türkçe Söyleyiş*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed b. Züheyr. b. en-Nâsir. 9 cilt. Beyrut: Dâr-u tavkî'n-necât, 1422/2001.
- Camus, Albert. *Başkaldıran İnsan*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları, 12. Basım, 2012.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayıncılık, 1997.
- Demirli, Ekrem. *Şair Sufiler/Mevlana, Yunus ve Niyai-i Mısri Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Sufi Kitap, 1. Baskı, 2015.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî, *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Saydâ. 4 cilt, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, t.y.
- Emre, Yunus. *Güldeste*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990.
- en-Neysâbü'rî, Hâkim. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. 5 cilt, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002.
- Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat*. haz. E. Düздаğ. Ankara: DİB., 2011.
- Fromm, Erich, *Sahip Olmak ya da Olmak*. çev. Yurdanur Salman. 6.Baskı, İstanbul: Payot Yay., 1981.
- Garuady, Roger. *20. Yy. Biyografisi (Roger Garaudy'nin Felsefi Vasiyetleri)*. çev. Ahmet Zeki Ünal. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *İhyau Ulumi'd-din*. Mısır: Müessesetu'l-Halebi, 1387/1968.
- Gladwell, Malcolm. *Outliers (Çizginin Dışındakiler)*. çev. Aytül Özer. İstanbul: MediaCat Kitapları, 2017.
- Hâfız-ı Şirazî. *Yüzünle Işır İki Cihan*. İstanbul: Adam Yayınları, 2003.
- Heimsoeth, Heinz. *Felsefenin Temel Disiplinleri*. çev. Takiyettin Mengüşoğlu. 3.Basım, Ankara: Doğubatu, 2007.
- İbn Arabî. *İlâhî Aşk*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 1988.
- İbn Aşûr, Muhammed et-Tahir. *Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Daru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvini. *Sünenü İbn Mace*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 2 cilt, Mısır: Darü İhyai Kütübi'l 'Arabî, 2009.
- İkbal, Muhammed. "el-Mezâhibu'l-mu'âsıra wa haqîqatuhâ fi nazari İqbâl"; Mecelletu'r-Râid, es-senetu: 32; el-'adedu: 19; 15 Ramazan 1411 H., s. 4-6.
- Kur'ân-ı Kerim*. İstanbul: DİB Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Mevlidu'l-Mustafa ve bi'setuhu-Kabesun mine's-sîrati'n-Nebeviyye/min rivâyeti kibârî' s-Sahabe*. Matbaatu Halid ibnu'l-Velid, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî b. el-Haccac. *Sahih-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt, Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ty.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Bilgi ve Kutsal*. çev. Yusuf Yazar. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Rolland, Romain. *Tolstoy'un Yaşamı*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: YKY., 1995.
- Rumi, Eşrefoğlu. *Eşrefoğlu Dîvânı*. haz. Asaf Hâlet Çelebi. İstanbul: Kapı Yayınları, 2020.

- Schumacher, E.F. *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*. çev. Mustafa Özel. İstanbul: İz Yay., 1990.
- Sürüş, Abdulkerim. *Biz Hangi Dünyada Yaşıyoruz?*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: Seçkin Yay., 1986.
- Tatçı, Mustafa. *Divan*. İstanbul: 1. Baskı, DİB. Yayınları, 2012.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuad Abdülbâkî, İbrahim Atve. 5 cilt, Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Şemâilu'l-Muhammediyye ve'l-hasâilu'l-Mustafaviyye*. thk. Seyyid b. Abbas el-Cüleymî. Mekke: Mektebetü't-ticâriyye, 1993.
- Virgile, *Eglogues*, x, 69.
- Von Goethe, Johann Wolfgang. *Doğu-Batı Divanı (Garplı Müellifin Şark Divanı)*. Tercüme, yorum ve açıklamalar: Senail Özkan. 3. Baskı İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012.
- Yunus Emre Şiirleri. Erişim 4 Mart 2018. <https://medium.com/@omerify/yunus-emre-siirleri-4b5cd271e56e>
- Yunus Emre, *Tam ve Tekmil Yunus Emre Divanı*. İstanbul: Maârif Kitâbhânesi, 1954.



**ORDU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ /
THE JOURNAL OF ORDU UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY**

Sayı: 1

EYLÜL - 2023

**Garb Menba'larına Göre Garb Medeniyetinin Menba'ı Olan İslâm Medeniyeti,
Yazar İsmail Hami Danişmend (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1983), 7. Baskı, 79 s.**

Veysel ÖZ

Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Ordu University, Faculty of Theology, Department of History of Islam

Ordu / Turkey - **ROR ID:** 04r0hn449

veysel-oz@hotmail.com

ORCID ID: 0009-0005-4414-5601

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 15 Temmuz / 15 July 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 5 Eylül / 5 Eylül 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Eylül / 30 September 2023

Atıf / Citation: Öz, Veysel. "Garb Menba'larına Göre Garb Medeniyetinin Menba'ı Olan İslâm Medeniyeti, Yazar İsmail Hami Danişmend (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1983), 7. Baskı, 79 s." *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (Eylül / 2023), 219-224.

İntihal/Plagiarism: Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. [Veysel ÖZ](#)

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: oduifd@odu.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**

*Garb Menba'larına Göre Garb Medeniyetinin Menba'ı Olan İslâm Medeniyeti**

Öz

Tanıtımını yaptığımız bu eser tarihçi ve fikir adamı İsmail Hami Danişmend'in (1889-1967), Müslümanları Batı hayranlığından, körü körüne Batı taklitçiliğinden ve kendini küçük görme hislerinden kurtaran; ona kendi medeniyetinin üstünlüğünü ve değerini öğreten bir eserdir. Bu minvalde, eserde Müslümanların ilim dünyasına ve Batı medeniyetinin oluşumuna tesirleri sunulmaktadır. Kitap roma rakamıyla bölümlere ayrılmış ve sonuç dahil ondört bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerde İslâm medeniyetinin Batı medeniyetini etkilediği alanlar ayrı ayrı anlatılmakta ve son bölümde de netice başlığı altında genel bir sunum bulunmaktadır. Yazarın bu eserini kıymetli kılan en önemli unsur onun Müslümanlara aslında kendi benliklerinin yüceliğini hatırlatmasıdır. Kitap dil olarak biraz günümüz insanına eski gelen kelimeler içerebilir fakat çok da ağır bir dili yoktur. Anlaşılması için biraz gayret etmek yeterlidir. Kitap Müslüman kimliğinin inşâsında, medeniyetimizin değerini anlama hususunda önemli bilgiler içermektedir. Bu yüzden böyle bir gayesi olan herkese bu eseri okumasını iştiaikle tavsiye ederim.

Anahtar Kelimeler: İslâm Medeniyeti, Batı Medeniyeti, Şark, Garp, Etkilenme

Abstract

This work, which we are promoting, is the work of historian and intellectual İsmail Hami Danişmend (1889-1967), who saved Muslims from admiration for the West, blindly imitating the West and their feelings of self-contempt; It is a work that teaches him the superiority and value of his own civilization. In this way, the effects of Muslims on the world of science and the formation of Western civilization are presented in the work. The book is divided into sections with Roman numerals and consists of fourteen chapters including the conclusion. In these sections, the areas in which the Islamic civilization influenced the Western civilization are explained separately, and in the last section, there is a general presentation under the title of conclusion. The most important element that makes this work of the author valuable is that it reminds Muslims of the greatness of their own selves. The book may contain words that are a bit old for today's people, but it does not have a very heavy language. It just takes a little effort to be understood. The book contains important information about the construction of Muslim identity and understanding the value of our civilization. That's why I highly recommend anyone who has such a goal to read this book.

Keywords: Islamic Civilization, Western Civilization, Orient, Western, Influence

Tanıtımını yaptığımız bu eser tarihçi ve fikir adamı İsmail Hami Danişmend'in (1889-1967) yazdığı, Müslümanları Batı hayranlığından, körü körüne Batı taklitçiliğinden ve kendini küçük görme hislerinden kurtaran; ona kendi medeniyetinin üstünlüğünü ve değerini öğreten bir eserdir. Bu minvalde, eserde Müslümanların ilim dünyasına ve Batı medeniyetinin oluşumuna tesirleri sunulmaktadır. Kitap roma rakamıyla bölümlere ayrılmış ve sonuç dahil 14 bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerde İslâm medeniyetinin Batı medeniyetini etkilediği alanlar ayrı ayrı anlatılmakta ve son bölümde de netice başlığı altında genel bir sunum bulunmaktadır.

Yazar eserin I. bölümünde, Türklerin hakimiyet kurduğu üç kıtada başarılı olmalarının temelini kendilerine güvenmelerine ve güçlerinin farkında olmasına bağlamakta ve dünya milletlerine de bunu kabul ettirdiğini vurgulamaktadır. Yazara göre bu üstünlük şuuru; sanatta, mimaride, edebiyatta ve medeniyete dair diğer alanlarda kendini göstermiş ve neticede gözleri kamaştırarak eserler ortaya koymuştur. Yazar medeniyetimizdeki yozlaşmanın ve gerileyip-çökmenin işte bu şuurun kaybedilmesi ile gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Nihayette gerilemenin artması ve küçülmenin devam etmesi ile 19. yüzyıldan itibaren aşağılık duygusunun bizi sardığını ve bir zamanlar dünyayı kendimize dar görürken sonuçta en küçük düşmanımızdan bile korkar

* İsmail Hami Danişmend, Cağaloğlu / İstanbul – 1983, Yağmur Yayınevi, Baskı: 7 (1. b. 1962/2. B. 1971/3. b. 3972/4, b. 1974/5. b.977/6. b. 1979/7 b. 1983), S. 79

hale geldiğimizi belirtmektedir. Aşağılık duygusunun artması ile başka medeniyetlere özentinin başladığını ve bu durumun kendi benliğimizi unutturduğunu nihayette batılılaşmanın da bu şekilde ortaya çıktığını savunmaktadır. Ayrıca yazar bizim batılı olamayacağımızı, aslımızın Doğu'dan geldiğini dolayısıyla bu durumun coğrafi olarak mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Aslında özendiğimiz batılıların lekeli tarihi olan haçlı zihniyeti taşıyan Hristiyan Avrupalılar olduğunu bu yüzden asırlardır Müslüman olarak yaşayan ve İslâm'ın önderliğini yapmış olan Türk milletine bunun yakışmadığını yazar güzel bir şekilde izah etmektedir. Batılı düşünürlerin Osmanlı'yı silah zoruyla yenemeyeceğini anlayınca bunun ancak bu milleti Batılılaştırarak, hüviyet değiştirerek mümkün olduğunu söylediklerini aktarmaktadır. Bazı vicdan sahibi Hristiyan ilim adamlarının Osmanlı'yı yeniden güçlü hale getirmek için Batılılaşma düşüncesinde olan Osmanlıların düşüncelerinin yanlış olduğunu, kaynaklardan deliller getirerek ortaya koymaktadır. Yazara göre milli benliğimizin büsbütün yok olmaktan kurtulmasının yolu Batı medeniyetinin örf ve adetlerini değil ilim ve sanattan oluşan kültürünü almamız, ki bu da aslında İslâm medeniyetinden Batı'ya geçmiş Müslümanların yitiğidir. Bize düşen de Batı'ya intikal etmiş olan kendi ilimlerimizi bir an evvel oradan toplamaya çalışmaktan başka bir şey değildir.

Yazar II. bölümde, “*Yeryüzünde insanlığı ilme sevk eden ve onu ibadetten bile üstün tutan yegâne din İslâm dinidir.*” diyerek İslâm'ın ilme ve alime vermiş olduğu değeri içeren ayet ve hadisleri sıralamaktadır. İslâm'ın ilme vermiş olduğu değere rağmen tarihte Batı'da dünyanın döndüğünü keşfedip ifade ettiği için Kopernik suçlanmış ve ölüncüye kadar bunu gizlemek durumunda kalmıştır. Aynı durumu 16-17'nci asırlarda yaşamış olan Galilei de yaşamış ve Engizisyon mahkemesinde yargılanmıştır. Yazara göre Batı bu karanlık dünyasından İslâm'ın aydınlatıcı ilmi birikimiyle yavaş yavaş kurtularak şu anki halini almıştır. Batı alimlerinin ifadeleri ile sabit olduğu gibi Batı medeniyeti İslâm eseri olarak teşekkül etmiş ve böylece insanlığı Garp değil, Şark kurtarmıştır.

Yazar III. bölümde, Batı'nın medeni inkişâfının ilk aşaması ilmin aktarılmasını sağlayan kâğıdın Doğu'dan Batı'ya geçiş yapması ile gerçekleştiğini iddia etmektedir. Batı Doğu sayesinde hem kâğıt yapmayı öğrendi hem de bunu kullanarak karanlık aleminden sıyrılmaya başladı. Yazara göre Batı'nın ilmî faaliyetlerinin yayılmasına vesile olan matbaanın aslında ilk nüvesi Endülüs'te kullanılmış ve Fransa'ya da buradan ulaşmıştır. Bu yüzdendir ki Batı medeniyetinin gelişmesinde Endülüs İslâm medeniyetinin rolü küçümsenmeyecek derecededir.

Yazar IV. bölümde, Batı kaynaklarından alıntılar yaparak Batılı bilgilerin dilinden İslâm medeniyetinin Batı'ya tesirini ispatlamaya çalışmakta, kaynakları ve sözü edilen iddiaların geçtiği sayfaları metin içinde kaynağını ve geçtiği sayfaları zikrederek aktarmaktadır.

Yazara göre, Batı medeniyeti önceleri İslâm medeniyetini Arap medeniyeti, daha sonraları Osmanlı'nın yükseliş döneminde Türk medeniyeti olarak tanımlayarak onu ırkî bir oluşum olarak görüyordu. Ancak İslâm medeniyeti bütün bunların üstünde fikre yön veren Kur'an medeniyetidir. İslâm medeniyetinin fikri bazdaki her inkişafı feyzini Kur'an'dan alır. İslâm medeniyetinin oluşmasına Araplar zemin hazırlamakla beraber İslâm medeniyetine büyük katkı sunan milletler Türkler ve İranlılar olmuştur. Yazar bu fikri Hind âlimlerinden Asaf Feyzi'nin Fransızca nüshası 1956'da neşredilmiş olan *Conferences sur L'İslâm* isimindeki eserinin 18. sayfasından alıntı yaparak aktarmaktadır.

Yazar V-VI. bölümlerde, Batı tıbbının menşei İslâm tıbbından bahsetmekte ve Avrupalıların Avicenne dedikleri İbni Sinâ'yı yetiştirmiş olan bir ilk devir vardır ki bunun menşei,

tıb sahasına ait hadîslerden mürekkep olan *Tıbb-ı Nebvî*'ye dayanır; meselâ Buhârî ve Müslim gibi en büyük muhaddislerin müttefikan kaydettikleri şu hadîs-i şerîf işte o cümledendir: “*Bir yerde veba olduğunu işiterseniz oraya girmeyiniz ve eğer bulunduğunuz yerde zuhur etmişse oradan çıkmayınız.*” Sirayet ve karantina meselelerini bir vecize şeklinde tespit eden bu muhteşem hadîs gibi insanı hayretler içinde bırakan yüzlerce tıbbî hadîsi İslâm tıbbının menşei gösteren Batı araştırmaları mühim bir yekûn tutacak kadar ilerlemiştir. Hippocrate, Galien, Rufus vesaire gibi eski Yunan tıbbî âlimlerinin Arapçaya tercüme edilen eserlerinin İslâmiyet sayesinde Garba intikal ettiğinden bahseden Profesör Risler, aynı eserinin 177-178 inci sahifelerinde de İslâm tıbbının o eski Yunan eserlerinden değil, Müslüman hekimlerin kendi tetkikleriyle tecrübelerinden doğmuş olduğunu anlatır. Amerika'nın bütün dünyaca meşhur âlimlerinden Will Durant'ın Fransızcaya terceme edilen medeniyet tarihi külliyyatının *L'age de la foi* serisinin 1952'de neşredilen birinci cildinin 315-316. sahifelerinde de ilk dispanserle eczaneleri Müslümanların tesis ettiklerini; Orta-çağın ilk eczacı mektebini onların kurduğunu ve eczacılığa ait muazzam eserler yazdıklarını, İslâm hekimleri bilhassa ateşli hastalıklarda buhar banyosunu uyguladığını aktarmaktadır. Tedavi sanatının ilk iki ihtiyacını teşkil eden eczacılıkla tıbbî madde aynı zamanda nebatat ve kimya tetkikatına da iki muhtelif yol açmıştır. Bugünün tıbbını İslâmiyet işte böyle kurmuş ve insanlığı kurtaran bu yeni ilim o karanlık Garba bütün şubeleriyle beraber İslâm medeniyetinden intikal etmiştir.

Yazar VII-VIII-IX-X. bölümlerde, tıpkı tabâbet gibi, muhtelif şubeleriyle riyâziyyâtın (matematik) da bir İslâm eseri olduğunu iddia emektedir. İslâm riyâziyyâtının büyük âlimleri yalnız Müslüman-Şarkın değil, Hıristiyan Garbın da bütün dünyanın da hocaları sayılır. Müstemlekât (Sömürgeci) İlimleri Akademisi âzası Arthur Pellegrin'in *L'İslâm dans le monde* isimdeki eserinin 1950'de neşredilen ikinci baskısının 96. sahifesinde ilim tarihinin bu büyük şahsiyetlerinden bazıları hakkında şu izahata tesadüf edilir: “*Orta-Çağın Hıristiyan âlimleri riyâziyyât ilimlerini Müslümanlardan öğrenmişler ve çok geçmeden hocalarını geride bırakmışlardır. İslâm riyâziyyecilerin en meşhurları işte şunlardır: Garplıların Alkarismi dedikleri Muhammed ibni Mûsa-l-Hârizmî dokuzuncu asırda yaşamıştır; riyâziyyâta işaretleme usulü manasına kullanılan Algorithme kelimesi bunun isminden gelir. 1029-1087 tarihlerinde yaşayan Ez-Zerkâlî usturlâbı icad etmiştir. 929 tarihinde vefat eden Ebu-Abdullah Muhammed il-Battânî ayla güneşin harekâtını tesbit etmiştir. Abbas ibni Finas da billûr yapmaya muyaffak olmuş ve bir nevi uçak icad ederek havada bir miktar mesafe katetmiştir. Heyetşinaslar (astronomi bilgini) içinde de onuncu asırdaki Ebu- Yûnus ile Ebu-l-Abbas il-Fergaanî'den bahsedilir.*”

E. F. Gautier şu neticeye varmaktadır; “*Kitap, barut, pusula: Eğer İslâm medeniyetinin bu mirasları elinde olmasaydı, bizim rönesansımızın ne biçim şey olacağını biraz gözlerimizin önüne getiriverelim! İslâm medeniyetinin tekâmül hareketi durduğu zaman, biz işte onun vardığı neticelerden istifade ederek yeni bir medeniyet kurmaya başladık: Bu hal, eski zaman koşucularının mukaddes meşaleyi elden ele vermelerini andırır.*”

Yazar XI. bölümde, İslâm ilimlerinin tasnifinde mûsikînin riyâzî ilimlerden sayıldığını aktarmaktadır. Meselâ Kâtib Çelebi'nin *Keşf-üz-Zûnun* isimdeki meşhur eserinin 1311 İstanbul baskısının ikinci cildinin 568. sahifesinde başlayan “İlm'ül-Musikî” faslının başında bu nokta ehemmiyetle tasrih edildikten başka, Taşköprülü-zâde Ahmed Efendi'nin *Mevzûat ul-ulûm* isimdeki kıymetli eserinin oğlu Kemalüddin Mehmed Efendi tarafından terceme edilen eski Türkçe nüshasının 1313 İstanbul baskısının birinci cildinin 402. sahifesinde başlayan “Ulûm-i riyâziyye” faslının başında da Riyâziyyâtın dört kısma ayrıldığından bahsedildikten sonra, bu dört

ilim sahası şöyle sıralanmaktadır ; “*Evvelki Hendesedir (Geometri), İkincisi Hey’ettir (astronomi), üçüncü- Adeddir(Sayılar), dördüncü Musikîdir.*”

Profesör Jacques C. Risler’in *La civilisation arab’e* isimindeki İslâm medeniyeti tarihinin 1915 Paris tab’ınının 100-101. sayfelerinde şöyle anlatılır : “*Seyyarelerin musikîsiyle yıldızların ahengi hakkında (Pythagore = Fisâgûr) mektebinin icad etmiş olduğu yanlış telâkkileri ortadan kaldırmış olan Kitâb’ül-Musikî’yi onuncu asırda yaşamış olan Fârâbî’ye borçluyuz. Hava titreşimlerinden meydana gelen ses hâdisesinin fizik izahını yapan ve titreşim nisbetlerinin dalga uzunluğuna göre azalıp çoğaldığını ilk izah edenlerden biri de odur. Bu tecrîbi keşif sayesinde Fârâbî, musikî aletlerinin imâlinde ihtiyaç olan zarurî kaideleri tesbite muvaffak oldu. Musikî ilmine usul mefhumunu soğanlar da Müslümanlardır. Bütün bu fennî terakkiler, netice olarak İspanya ile Portekiz’de halk musikisinin inkişafını temin etti.*” Gene aynı kaynağın 100’üncü sayfasındaki izaha göre de piyanonun cedit olan *kanun* ile diğer bütün mûsikî aletlerini Garbî-Avrupa’ya Müslümanlar ithal etmişlerdir.

Yazara göre, bugün bizim *Garp mûsikîsi* diye derin bir aşâğılık duygusu içinde imrendiğimiz nesne, bilhassa onikinci asrın sonlarından itibaren İslâm mûsikîsinin tesiriyle teşekkül etmiş bir sanattan başka bir şey değildir. Fakat, *majeur* ve *mineur* denilen iki esas makama dayanan bu sanat, bizim on üç ana makama istinat eden mûsikîmize bilhassa kâbiliyet ve imkân bakımından hâlâ yetişememiş demektir.

Yazar XII. bölümde, M. 1080 tarihinde ortaya çıkan ve ilk Garp edebiyatının bir abidesi olan *Chanson de Roland*, mevcudiyetini Pyrenees dağlarının her iki yakasında cereyan etmiş harplerdeki temaslara borçlu olduğunu şöyle ifade eder: “*Boccace, Chaucer ve birçok Alman hikâyecileri de Endülüs tarikiyle İslâm tesirine maruz olmuşlardır. Tennyson ile Browning’in en güzel şiirleri de hep aynı İslâm menba’ından ilham almıştır. Dante’nin Comedie divine = İlahî komedi’si de İbn-ül-Arabi’ye borçludur. İşte bütün bunlardan anlaşılacağı gibi. Garp kültür dairesi şiiriyle, kaftiyesiyle, hikâyesiyle, romaniyle beraber bütün edebiyâtının teşekkülünü İslâm medeniyetine medyun demektir.*”

Yazar XIII. bölümde, İslâm’ın dinî mimârîsi, Paris İslâm Enstitüsü Profesörlerinden Jacques C. Risler’in 1955 de neşredilen *La civilisation arabe* isimindeki İslâm medeniyeti tarihinin 155. sayfasında söylediği gibi, Fahr-i Kâinat’ın Medine’ye hicret buyurdıkları zaman yerin üstüne bizzat çizmiş oldukları bir plâna istinat ediyordu. İslâm âleminin meşhur camileri arasında üslûb itibariyle memleketten memlekete ve kıt’adan kıt’aya değişen hususiyetler bulunduğunu herkes bilir. Fakat Müslüman-Şarkla Hristiyan-Garbın dinî mimarîleri, Fahr-i Kâinat’ın nûrânî eliyle çizmiş olduğu bir bina planından doğmuş demektir. İslâm medeniyetinin Avrupa mimarisine tesiri yalnız dinî mimârîye de münhasır değildir: Gene Risler’in aynı eserinin aynı sayfasında başlayan izahata göre Garbın askerî mimârîsi de Ehl-i Salip devründe Haçlıların Şarkta gördükleri İslâm eserlerini taklid etmelerinden doğmuştur; meselâ Fransa’nın Aigues-Mortes istihkâmları Mısır’daki Dimyat tahkimatından mülhemdir. Garbın sivil mimârîsinde bile Müslüman-Şarkın çok mühim tesirleri vardır; meselâ apartman tarzı, soğuk-hava tertibatı, evlere su isalesi ve birçok katlı yüksek binalar inşası gibi hususiyetler Avrupa’dan çok evvel İslâm âleminin birçok yerlerinde tatbik edilmiştir.

Yazar XIV. bölümde neticeyi şöyle ifade etmektedir: Bugün artık ilim âlemince reddedilen eski bir telâkkî vardır; Asırlarca bu yanlış telâkkîye inanmış olanlar nazarında bugünkü Garp medeniyeti Greco-Romain denilen eski Yunan-Lâtin kültürünün mahsulüdür! Halbuki İslâm medeniyetinden çok eski olan o kültürün daha eski devirlere ait olan Hitit, Fenike, Mısır ve Bâbil

medeniyetlerinin mahsulü olduğu ve onların da Sümer medeniyetinden olduğu Garp ilminin son tetkikleriyle artık sabit olmuş bir hakikattir. Netice itibariyle bugünün Garp medeniyeti, en eski menşei bakımından da bir Şark medeniyetinin devamından başka bir şey değildir. Sümer medeniyetinden doğmuş olan Hitit, Fenike, Bâbil vesaire medeniyetleriyle onlardan çıkan eski Yunan-Lâtin kültürü bugünkü Garp medeniyetinde doğrudan doğruya âmil vaziyetinde değildir. Bugünkü Garb'ın bütün ilimleri, eski kültürleri tetkik ettikten sonra tecribî usûle ehemmiyet vermiş olan Müslüman-Şark medeniyetinin eserleridir. Bu hakikat, bilhassa on dokuzuncu asırdan itibaren Garp âlimleri tarafından da itiraf edilmiştir; meselâ meşhur Dr. Gustave Le Bon'un *La civilisation des Arabes* ismindeki İslâm medeniyeti tarihinin 1884 Paris baskısının 614. sahifesinde Müslümanların Garp âlemindeki ilmî ve edebî tesirlerinden bahsedilirken: “*Avrupa, medeniyetini onlara medyundur.*” denildikten sonra, bu İslâm tesirinin bilhassa ilmî, edebî ve manevî sahalarda muazzam olduğu tarihî bir hakikat olarak itiraf edilmektedir. Fakat uzun zaman o gafil ve aşağılık Garp bu muazzam hakikatin farkında bile olmamıştır; Le Bon gene aynı sahifede bunu da şöyle itiraf etmektedir: “*Avrupa uzun zaman o kadar müthiş bir barbarlık içinde yaşamıştır ki, surf işte o yüzden kendi barbarlığını görememiştir!*” Gerek eski Greko-Romen devirlerinde, gerek ondan sonra İslâm medeniyetinin tesirleri başlayıncaya kadar Hristiyanlık devrinde Garp âlemi o kadar iptidaîdir ki medenî bir kıyafetten bile mahrumdur: Romalılarla Yunanlıların kıyafetleri bugünkü Şimalî- Afrika'da olduğu gibi bir gömlekle bir ihramdan ibarettir: Bugünkü medenî kıyafet o iptidaî Avrupa'ya Orta Asya Türklerinden intikal etmiştir: Bu tarihî hakikat, geçen asrın sonlarından itibaren Rus, İngiliz, Fransız ve Alman ilim heyetlerinin Çin Türkistanında yaptıkları arkeolojik kazılardan ortaya çıkardığı en büyük hakikattir. O muhteşem Türkistan medeniyetinin mabetleriyle diğer büyük binalarında bulunan ve *Fresque* denilen duvar resimlerinde o devrin Türk kıyafetleri bütün renk ve şekil hususiyetlerini olduğu gibi muhafaza etmektedir. Grünwedel ve Von le Coq gibi Alman müsteşrikleri bunlara ait birçok renkli ve büyük resim atlasları neşretmişlerdir. Bilhassa Von le Coq'un *Bilder Atlas zur Kunts und Kulturgeschichte Mittel-Asiens* ismiyle 1920'de Berlin'de neşrolunan resim atlasında verdiği izahata göre, orta zamanlardan itibaren Avrupa kadın ve erkek kıyafetlerinde görülen oluşumun bütün modelleri Şarkî-Türkistan medeniyetindedir.

Dr. Gustave Le Bon, *La civilisation des Arabes* ismindeki İslâm medeniyeti tarihinin 626-627. sahifelerinde Endülüs medeniyetinin yıkılışından bahsederken, inkârına imkân olmayan bu hakikati çok vecîz bir şekilde işte şöyle ifade etmiştir: “*Bir millet mahvedilebilir, kitapları yakılabilir, âbideleri yıkılabilir; fakat temin ettiği nüfuz ve tesir umumiyetle tunçtan daha dayanıklıdır: İşte onu yıkabilecek hiçbir beşerî kudret yoktur. Hatta asırlar bile o işte biraz âciz kalır.*”

Yazar sonucu şöyle bağlamakta, buna mukabil, bize bir hastalık gibi ârız olan aşağılık duygusu, Garb'ın bizden aldığı medeniyete değil, yalnız kıyafetiyle süsüne ve birçokları iptidaîliğini hâlâ muhafaza etmekte olan örf ve âdetleriyle sefâhatine hayrandır! Bugün bize millî benliğimizi gittikçe unutturan rûhî vaziyetimizin en büyük sebebi işte budur.

Yazarın bu eserini kıymetli kılan en önemli unsur onun Müslümanlara aslında kendi benliklerinin yüceliğini hatırlatmasıdır. Kitap dil olarak biraz günümüz insanına eski gelen kelimeler içerebilir fakat çok da ağır bir dili yoktur. Anlaşılması için biraz gayret etmek yeterlidir. Kitap Müslüman kimliğinin inşasında ve medeniyetimizin değerini anlama hususunda önemli bilgiler içermektedir. Bu yüzden ki böyle bir gayesi olan herkese bu eseri okumasını iştiyakla tavsiye ederim.

