



ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN 1303 - 295X

Yıl : 2010, Sayı : 33, Erzurum

MAKALELER

الحياة المصرية في العصر العثماني
(شبهات وردود)

İyd Fethi ABDULLATİF

Bâbertî'nin Bütüncül İnsan Anlayışının Modern Dünyadaki Yeri ve Önemi
Tuncay İMAMOĞLU - Ruhattin YAZOĞLU

İslâm'da Evlilik ve Eş Seçiminde Dindarlığın Tercih Edilmesi
Nihat YATKIN

Engels'in Materyalizmi ve Din Eleştirisi
Hüsnü AYDENİZ

İslâm'ın İlk Dönemindeki Uygulamalar Ekseninde
Kamusal Bir Gelir Olarak Zekât
Emrullah DÜMLÜ

Dinî Tecrübenin Nesneliği Üzerine
Hakan HEMŞİNLİ

İslâm Muhakeme Hukukunda İz Bilimi (Kriminalistik) ve Adli Tıp
Çalışmalarını Anımsatan Bazı Uygulamalar
M. Fatih TURAN

Harfî ve Tefsirî Tercümenin İşlevselliği ve Aktüel Değeri
Abdülcelil BİLGİN

Türk Din Psikologları (1949-2010) Üzerine Biyografik Bir Araştırma - I
Mustafa KOÇ

ÇEVİRİLER

'Antere

R. BLACHRE

Çeviren: Süleyman TÜLÜCÜ

Plotinus ve İbni Sina'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi
Çeviren: Osman ELMALI - H. Ömer ÖZDEN

ISSN: 1303 – 295X



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ
Atatürk University
Review of The Faculty of
Divinity



ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ HAKEMLİ BİR
DERGİDİR

Yıl / Year: 2010 Sayı / Issue: 33

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-25240 / Erzurum
Tel: 0 442 236 09 51- Fax: 0442 236 09 53
e-mail: erilfak@atauni.edu.tr



**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

Atatürk University
Review of The Faculty of Divinity
Yıl / Year: 2010 Sayı / Issue: 33
ISSN: 1303 – 295X

YAYIN SAHİBİ / PUBLISHER

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / On the Behalf of the Faculty of

Divinity of Ataturk University

Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Dekan / Dean)

EDİTÖR / EDITOR

Prof. Dr. Selçuk COŞKUN

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Davut YAYLALI (Başkan/Chief)

Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU

Prof. Dr. Selçuk COŞKUN

Yrd. Doç. Dr. Arif ULU

Arş. Gör. Abdulvahap ÖZSOY

DİZGİ VE TASARIM / DESIGN

Yrd. Doç. Dr. Arif ULU

Arş. Gör. Abdulvahap ÖZSOY

KAPAK / COVER DESIGN

Güven Matbaası / Erzurum

BASKI / PRINT

Yılmaz GÜZELBOYACI

Hikmet ÖZDEMİR

Baskı Tarihi / Publication Date: Haziran / June 2010

HAKEM KURULU / EDITORIAL BOARD*

Prof.Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU	Yüzüncü Yıl Üniv.	Fen-Edeb. Fak.	Van
Prof.Dr. Abdullah AYDINLI	Sakarya Üniv.	İlahiyat Fak.	Sakarya
Prof.Dr. Abdullah KAHRAMAN	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Prof.Dr. Ahmet Ali BAYHAN	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Ahmet ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Ahmet ÖNKAL	Selçuk Üniv.	İlahiyat Fak.	Konya
Prof.Dr. Ahmet Saim KILAVUZ	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.	Bursa
Prof.Dr. Ali EROĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Ali Rafet ÖZKAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Arif YILDIRIM	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Bahattin KÖK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Beşir GÖZÜBENLİ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Celal KIRCA	Erciyes Üniv.	İlahiyat Fak.	Kayseri
Prof.Dr. Davut YAYLALI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Enbiya YILDIRIM	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Prof.Dr. Faruk KARACA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Fevzi GÜNÜÇ	Selçuk Üniv.	Güzel San. Fak.	Konya
Prof.Dr. H.İbrahim ACAR	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. H.Ömer ÖZDEN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Hamza AKTAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Hayri KIRBAŞOĞLU	Ankara Univ.	İlahiyat Fakültesi	Ankara
Prof.Dr. Hüseyin ELMALI	Dokuz Eylül Üniv.	İlahiyat Fak.	İzmir
Prof.Dr. İ. Hakkı AYDIN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. İbrahim BAYRAKTAR	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. İbrahim YILMAZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Kemal SÖZEN	S. Demirel Üniv.	İlahiyat Fak.	Isparta
Prof.Dr. Kenan DEMİRAYAK	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Lütfullah CEBECİ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. M. Kazım YILMAZ	Harran Üniv.	İlahiyat Fak.	Şanlıurfa
Prof.Dr. M. Zeki İŞCAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. M. Hanefi PALABIYIK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Mehmet OKUYAN	Ondokuz Mayıs Üniv.	İlahiyat Fak.	Samsun
Prof.Dr. Mevlüt ÖZLER	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Muhammet ÇELİK	Dicle Üniv.	İlahiyat Fak.	Diyarbakır
Prof.Dr. Mustafa AĞIRMAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Mustafa BAKTIR	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Mustafa ERDEM	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.	Ankara
Prof.Dr. Mustafa USTA	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr. Naci Sami OKCU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Necati KARA	Yüzüncü Yıl Üniv.	İlahiyat Fak.	Van

* Dergimize verilen yazılar, üniversitelerin çeşitli birimlerinde görev yapıp adları yukarıda geçen değerli bilim adamlarımıza, Bilim dalına göre tetkik ettirilerek yayım kurulunun onayıyla bastırılmaktadır. Hakem Kurulu'nun oluşturulmasında öğretim üyeleri arasında herhangi bir ayırım yapılmamakta, ihtiyaca göre temas kurulabilenlerden kabul edenler bu kurula alınmaktadır. Böylece dergimiz hem **hakemli** nitelik kazanmakta, hem de bu sayede farklı akademik birimler ve üniversiteler arasında bilimsel temelli bir iletişim zemini hazırlanmaktadır. Hakem Kuruluna, yayımlanacak makalelerin karakteristiğine göre ekleme yapılabilmektedir.

Prof.Dr.	Nevzat HAFIZ YANIK	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Niyazi USTA	Ondokuz Mayıs Üniv.	Fen-Edeb. Fak.	Samsun
Prof.Dr.	Nurullah ALTAŞ	Atatürk Üniv.	Eğitim Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Orhan ATALAY	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Osman TÜRER	Kilis 7 Aralık Üniv.	Eğitim Fak.	Kilis
Prof.Dr.	Ömer AYDIN	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	S.Kemal SANDIKÇI	Rize Üniv.	İlahiyat Fak.	Rize
Prof.Dr.	Sadık KILIÇ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Sadi ÇÖĞENLİ	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Sayın DALKIRAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Süleyman TÜLÜCÜ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Şamil DAĞCI	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.	Ankara
Prof.Dr.	Şehmus DEMİR	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Vahdettin BAŞÇI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Veysel GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Yusuf Ziya KESKİN	Harran Üniv.	İlahiyat Fak.	Şanlıurfa
Doç.Dr.	Abbas ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Abdulkadir YILMAZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Abdulmecit OKÇU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Ahmet ALBAYRAK	Rize Üniv.	İlahiyat Fak.	Rize
Doç.Dr.	Bozkurt KOÇ	Ondokuz Mayıs Üniv.	Fen-Edeb.Fak.	Samsun
Doç.Dr.	Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Erdoğan ERBAY	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Eyüp BEKİRYAZICI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Fazlı POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Hüseyin GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Hüseyin YILMAZ	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Doç.Dr.	Kemal POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	M. Kazım ARICAN	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Doç.Dr.	Mehmet DAĞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Murtaza KÖSE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Musa BİLGİZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Necdet ÇAĞIL	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Nevzat TARTI	Yüzüncü Yıl Üniv.	İlahiyat Fak.	Van
Doç.Dr.	Nihat YATKIN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Nurettin CEVİZ	Gazi Üniv.	Eğitim Fak.	Ankara
Doç.Dr.	Osman ELMALI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Ömer Faruk TEBER	18 Mart Üniv.	İlahiyat Fak.	Çanakkale
Doç.Dr.	Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Sabri ERTURHAN	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Doç.Dr.	Sebahattin ÇEVİKBAŞ	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Seyfullah KARA	Karabük Üniv.	Fen-Edeb.Fak.	Karabük
Doç.Dr.	Sinan ÖGE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Yusuf SANCAK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Yusuf SANCAK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Zeki YILDIRIM	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Yrd.Doç.Dr	Tacettin ŞİMŞEK	Atatürk Üniv.	Eğitim Fak.	Erzurum

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER / ARTICLES

الحياة المصرية فى العصر العثماني

(شبهات وردود)

(The Life Style of Egyptians in the Ottoman Era

(Suspicious and Replies))

lyd Fethi ABDULLATİF

◆ 1-34

BÂBERTÎ'NİN BÜTÜNCÜL İNSAN ANLAYIŞININ

MODERN DÜNYADAKİ YERİ VE ÖNEMİ

(The Place and Importance of the Understanding

of Wholly Human Being of Baberti in the Modern World)

Ruhattin YAZOĞLU-Tuncay İMAMOĞLU

◆ 35-45

İSLÂM'DA EVLİLİK VE EŞ SEÇİMİNDE

DİNDARLIĞIN TERCİH EDİLMESİ

(Marriage at Islam and Preference of the Religiosity

in the Selection of Partners)

Nihat YATKIN

◆ 47-61

ENGELS'İN MATERYALİZMİ VE DİN ELEŞTİRİSİ

(Engels' Materialism and His Criticism towards Religion)

Hüsnü AYDENİZ

◆ 63-89

İSLAM'IN İLK DÖNEMLERİNDEKİ

UYGULAMALAR EKSENİNDE

KAMUSAL BİR GELİR OLARAK ZEKÂT

(In the Axis of the Applications in the Early Periods of Islam

Zakah as a Public Income)

Emrullah DUMLU

◆ 91-116

DİNİ TECRÜBENİN NESNELİĞİ ÜZERİNE

(On the Objectivity of Religious Experience)

Hakan HEMŞİNLİ

◆ 117-144

İSLAM MUHAKEME HUKUKUNDA

İZ BİLİMİ (KRİMİNALİSTİK) VE ADLİ TIP ÇALIŞMALARINI

ANIMSATAN BAZI UYGULAMALAR

(Some Applications Reminding Criminology and

Forensic Studies in Islamic Discretion Law)

M. Fatih TURAN

◆ 145-169

HARFÎ VE TEFSİRÎ TERCÜMENİN

İŞLEVSELLİĞİ VE AKTÜEL DEĞERİ

(The Functionality of Literal and

Interpretive Translations of Quran and Their Actual Value)

Abdulcelil BİLGİN

◆ 171-186

TÜRK DİN PSİKOLOGLARI (1949 – 2010) ÜZERİNE

BİYOĞRAFİK BİR ARAŞTIRMA - I

(A Biographical Study on Turkish Psychologists of Religion

(1949 – 2010) – I)

Mustafa KOÇ

◆ 187-210

ÇEVİRİLER / TRANSLATIONS

'ANTERE

R. BLACHÈRE

Çeviren: Süleyman TÜLÜCÜ

◆ 211-219

PLOTINUS VE İBNİ SİNA'NIN FELSEFİ SİSTEMLERİNDE

SUDUR NAZARİYESİ

Çeviren: Osman ELMALI – H. Ömer ÖZDEN

◆ 221-227

Dergi Yayın İlkeleri

◆ 229-230

الحياة المصرية في العصر العثماني
(شبهات وردود)

عيد فتحي عبد اللطيف*

ÖZET

**Osmanlı Döneminde Mısır'da Yaşam
(Kuşkular ve Cevaplar)**

Bu çalışma, Osmanlı döneminden, yazarlarından, bilginlerinden ve önde gelen şahsiyetlerinden bahseden tarihî ve edebî kaynaklardan yararlanarak, Mısır'da siyasî, iktisadî, sosyal yaşamı ve kendileriyle alakalı şüpheler öne sürülen tarihî ve kültürel şahsiyetleri ele almaktadır.

Bu konunun seçilme sebebi, birçok önemli şahsiyetin olmasına rağmen araştırmacıların bu dönemi görmezlikten gelmeleridir. Oysaki birçok tarihçi Arap edebiyat tarihine katkı sağlayan bu önemli figürlere övgüler yağdırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Kural, Mısır, Kültür, Arap Edebiyatı

ABSTRACT

**The Life Style of Egyptians in the Ottoman Era
(Suspensions and Replies)**

This research deals with the Ottoman era and its cultural and historical character which has a lot of ambiguity by using the review readings of the literary and historical sources that deal with this era and its scholars, writers and eminent figures in this research.

This subject has been chosen because many of the contemporary researchers ignore this era despite the existence of many biographies of the prominent figures in this era. But many historians celebrate such figures of this era that have contributions in Arabic literary culture.

Key Words: Ottoman, Rule, Egypt, Cultural, Arabic literary

* دكتور، أستاذ زائر في كلية الإلهيات بجامعة أتاتورك - أرضروم - تركيا . .daira2005@hotmail.com

مقدمة :

أحمد الله حمد الشاكرين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ، وبعد .

يتناول هذا البحث الحياة المصرية في العصر العثماني سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وشخصيتها الحضارية والتاريخية التي يشوبها الكثير من الغموض في هذه الفترة ، مستعيناً بالقراءة التي تدل عليها القراءات المتصفححة للمصادر الأدبية والتاريخية التي تحدثت عن تلك الفترة وكتّابها وعلمائها وسائر أعلامها¹.

وقد دفعني إلى اختيار هذا الموضوع ما لاحظته من أن معظم الكتّاب والدارسين أساءوا فهم العصر العثماني ، وصوروا الفترة التي سيطرت فيها الدولة العثمانية على العالم العربي بأنها فترة خمول واهيار اقتصادى تام ، وضعف سياسى عام ، وتخلف علمى كبير ، وانحطاط أدبى عظيم ؛ وأخذوا يرهنون على آرائهم ببعض الحجج والبراهين التي لا تقف أمام النقد ، ويتضح من ذلك مدى تأثرهم بمؤامرة أوربية تهدف إلى القضاء على الإسلام والمسلمين ، من خلال تمزيق وحدة الدولة العثمانية والسيطرة عليها فكرياً واقتصادياً وسياسياً لإقامة دولة يهودية في فلسطين ، قامت هذه المؤامرة بعدة وسائل تضمن تحقيق هذا الهدف ، منها : الغزو العسكرى ، والنهزم الولايات العربية والإسلامية ، وتدمير الدولة من الداخل على يد أبنائها ، من خلال إحياء القوميات ، وإثارة الفتنة الطائفية ؛ لإيجاد فرص تدخل أوربية في الشؤون الداخلية ، وكذلك من خلال طمس الهوية الإسلامية والعربية عن طريق البعثات التبشيرية⁽²⁾ ، كما كان الأوربيون ينظرون إلى الفتوح العثمانية في أوربا على أنها فتوح إسلامية وأن أى نصر عسكرى تحققه الدولة العثمانية إنما هو نصر للإسلام وهزيمة للمسيحية⁽³⁾ ؛ ولهذا حاول

1 نشير هنا إلى أنه هناك رسالة دكتوراه تم تقديمها سنة 2002 حول هذا الموضوع تحت عنوان Misir "Edebi Çevre 1517-1798" Eyaletinde من قبل Nurettin Ceviz في جامعة أتاتورك بتركيا. وهي بحث يتناول الحياة الاجتماعية والثقافية والأدبية في مصر في الفترة ما بين 1517-1798.

(2) انظر أخطاء يجب أن تصحح في التاريخ (الدولة العثمانية) للدكتور جمال عبد الهادى والدكتور وفاء محمد رفعت ، والأستاذ على لبن ص 10

(3) انظر : الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها للدكتور عبد العزيز الشناوى : ص 14

بعض الباحثين جاهدين الوقوف في وجه هذا الاتجاه ، وإنصاف الدولة العثمانية ؛ وتوضيح دورها الكبير في الحفاظ على التراث العربي والإسلامي .

وكان أصحاب الاتجاه الأول قد درجوا على خطوات الكتاب الأوربيين — وبخاصة الفرنسيين — لانبهارهم الشديد بالحملة الفرنسية ورجالها وإنجازاتها المزعومة ، وكان الفرنسيون قد عملوا منذ دخولهم مصر أواخر القرن الثامن عشر الميلادي ، على مخاطبة الشعب المصرى والعربى والإسلامى بلغة الثورة الفرنسية التى قامت على أساس القومية ؛ وأخذ نابليون يستثير فى المصرين أمجاد مصر القديمة ؛ لكسب قلوبهم ، كما اتصل ببعض القادة فى آسيا وشمال إفريقيا ، إلا أنه لم يجد آذاناً مصغية له فى ذلك الوقت ؛ لقوة مشاعر المسلمين الدينية .

وما لبث الشرق الإسلامى أن تبع فكرة القومية العربية ، طارحاً فكرة الرباط الدين بالخليفة العثمانى ؛ نتيجة لانتشارها وسط العديد من المفكرين العرب الذين أنصتوا إلى وسائل الأوربيين فى تفريق الأمة الإسلامىة ؛ محاولين القضاء على قوة الدولة العثمانىة ، ومن ثمَّ يسهل الاستيلاء على المناطق العربية والإسلامىة ، وهذا ما تم فيما بعد فعلاً . ومما يدل على أن فكرة القومية هى سلاح أوروبا فى القضاء على قوة الإسلام والمسلمين متمثلاً فى الخلافة العثمانىة : رجوع دعوة بعض المفكرين كمصطفى كامل ، ومحمد فريد إلى فكرة الجامعة الإسلامىة والولاء للسلطان العثمانى ، كرد فعل ضد الاستعمار الأوروبى (4) .

ولم يكن السلطان عبد الحميد معارضاً للشعور القومى لدى الشعوب الإسلامىة فى بداية الأمر ، ولكنه عارضه عندما أصبح يهدد الاتحاد الإسلامى والاتحاد العثمانى ، وأصبح آلة فى أيدي الأوربيين ، يؤلبون بها الشعوب الإسلامىة والعربية على الخلافة العثمانىة (5) .

وعمل العالم الأوروبى على مهاجمة الدولة العثمانىة ومحاربتها فكرياً وثقافياً بتزوير التاريخ الإسلامى ، وتشويه المقدسات الإسلامىة ، ورسم رسول الله ﷺ بالرسوم الكاريكاتورىة ، وتمزيق القرآن الكريم (6) - وما زالت أوروبا حتى الآن تقوم بالأفعال نفسها بدون أى شعور من خجل أو مراعاة لشعور المسلمين - وتبعهم بعض المفكرين فى وصم الدولة العثمانىة بكل نقيصة ، بداية من اتهامها بالوحشية فى معاملة العرب ، وقتلها المماليك فى

(4) انظر الثورة العربىة للدكتور أحمد عبد الرحيم مصطفى : ص 20 ، 25

(5) انظر : تاريخ الدولة العثمانىة ، يلماز أوزتونا ، 2 / 159

(6) انظر : حقيقة الغرب للدكتور : مصطفى عبد الغنى : ص 14

مصر وبلاد الشام ، واتهامها بالتدهور والتخلف السياسى والاقتصادى والعلمى⁽⁷⁾ ، ومن أشهر رواد هذا الاتجاه : جوستاف لوبون⁽⁸⁾، الذى يرى أن الانحطاط كان عميقاً فى مصر ، عندما جعلت انتصارات سليم الأول منها ولاية عثمانية ، ونتج عنها انطفاء الفنون والعلوم والصناعات فيها ، كما كان يديرها ولاة لا يهتمهم سوى المال ، مما أوقع مصر فى ضنك العيش كبقية الولايات العثمانية .

ومنهم : جورج سارتون⁽⁹⁾ الذى يرى أن رسالة العرب الحضارية انحدرت بعد القرن الرابع عشر ، وأن رسالتهم العلمية ظلت نشيطة فى المشرق وفى شمال أفريقيا إلى القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر على أيدي علماء الأتراك وفلاسفتهم الذين لم يكونوا سوى مقلدين لغيرهم .

ومنهم : شوقى ضيف الذى يرى أن الفتح العثمانى لمصر كان كارثة سياسية وعلمية وفنية وصناعية⁽¹⁰⁾ ، ويرجع ذلك إلى تجريد مصر من العلماء والصناع والقضاة ، وإلغاء وظائف القضاة الأربعة⁽¹¹⁾ .

ومحمد عبد المنعم خفاجى الذى يرى أن الحركة العلمية فى مصر بدأت فى الانحسار والاضمحلال مع تدهور دور الأزهر الشريف منذ نهاية القرن الثامن الهجرى ، وأن هذا التدهور قد ازداد مع بداية الاجتياح العثمانى للبلاد العربية ، وانصراف الهمم عن العلوم العقلية والفلسفية والرياضية والجغرافيا والفلك ، وأن تجريد مصر من الكتب وحملها إلى الآستانة قد أدى إلى انهيار مفاجئ فى الحركة العلمية فى مصر والشرق الإسلامى⁽¹²⁾ .

أما أصحاب الاتجاه الثانى المدافع عن الدولة العثمانية⁽¹³⁾ ، الذين اعتمدوا على كثير من المخطوطات التى وجدت بدار الكتب المصرية وبمكتبة جامعة الأزهر، ومكتبات

⁽⁷⁾ انظر : الجيرتى والغرب للدكتور : مصطفى عبد الغنى : ص 22

⁽⁸⁾ انظر : حضارة العرب لجوستاف لوبون : ص 587

⁽⁹⁾ انظر : العلم الإسلامى ، جورج سارتون ، بحث فى كتاب الشرق الأدنى: ص 133

⁽¹⁰⁾ انظر : مصر والشام للدكتور شوقى ضيف : ص 56

⁽¹¹⁾ انظر : المرجع السابق : ص 87 — 88

⁽¹²⁾ انظر : الأزهر فى ألف عام للدكتور محمد عبد المنعم خفاجى : 1 / 115 — 116

⁽¹³⁾ انظر : حقيقة الغرب للدكتور: مصطفى عبد الغنى : ص 42 ، وانظر : الجيرتى والغرب لمصطفى عبد

الإسكندرية وسوريا واستانبول وسجلات المحاكم الشرعية بمصر ، فقد كان من أشهرهم : الدكتور محمد عبد العزيز الشناوى ، والدكتور أحمد عبد الرحيم مصطفى ، والدكتورة ليلى عبد اللطيف، والدكتورة سحر على حنفى ، والدكتور مصطفى عبد الغنى ؛ فقد رأوا أن وصول الحملة الفرنسية إلى مصر قد أجهض التطور الطبيعي للحياة بها ، وأن مراكز الثقافة الوطنية العربية والإسلامية كان لديها مقومات هذا التطور ، ولم يكن قدوم الغرب الأوربي ممثلاً في فرنسا ، ثم إنجلترا وغيرها ، بعثاً للحياة في المجتمع ، بل كان هذا من أكبر معوقات تطورها وتقدمها ؛ إذ لولا هذا التطور الذى كانت تشهده مصر قبل الحملة الفرنسية ما كان يمكن أن يوجد هؤلاء العلماء المصريون ، وهم يتصدون للحملة ويقاومونها دون توقف ، كما أن مصر لم تكن جثة هامدة ، ظلت في سباتها حتى جاءت الحملة الفرنسية فبعثت فيها مس الكهرباء ليبدأ البعث من جديد⁽¹⁴⁾ .

وإذا كان الفتح العثماني لمصر وبلاد الشام وشبه الجزيرة العربية وشمال إفريقيا يعد احتلالاً — كما يزعم كثيرون — فلماذا صمت المسلمون في كل هذه الأقطار على هذا الاحتلال المزعوم ، طوال هذه الفترة التي زادت على ثلاثة قرون ، وهل انتظر المسلمون حتى جاءت فرنسا، فبعثت هذا الشعور الوطنى فجأة لديها ، فأججت روح المقاومة ضد الدولة العثمانية !!! . ألم ير هؤلاء مدى كراهية المصريين وأهل الشام للمماليك ، لظلمهم لهم ، وأثم رأوا في الحكم العثماني أداة نجاة لهم من المماليك ، ويدل على ذلك ما فعله أهل حلب من خروجهم لمواجهة المماليك المنهزمين في مرج دابق ، ومنعهم من دخول مدينتهم ، ووثبوا على جماعة منهم ونهبوا سلاحهم وحيولهم، "وجرى عليهم من أهل حلب ما لا جرى عليهم من عسكر ابن عثمان"⁽¹⁵⁾ ثم سلم أهل حلب مدينتهم إلى العثمانيين بالأمان ، فأرسل لهم السلطان سليم رجلاً أعرج من رجاله وفي يده دبوس خشب ، فختم على ما في قلعة حلب من مال وسلاح وغير ذلك⁽¹⁶⁾ .

وإذا كانت الدولة العثمانية إحدى الدول التركية التي نشأت في ظل الدولة العباسية ، كالدولة الطولونية ، والإخشيدية ، والغزنوية ، والمملوكية ، والسلجوقية ، فإن لها الحق في

⁽¹⁴⁾ انظر : حقيقة الغرب للدكتور : مصطفى عبد الغنى : ص 22 ، 24 ، 43

⁽¹⁵⁾ بدائع الزهور لابن إياس : 73 / 5

⁽¹⁶⁾ انظر : المصدر السابق : ص 74 — 75

التوسع والانتشار ، بل هي قد تفضل هذه الدول؛ لأنها كانت دولة ذات سيادة في بلادها⁽¹⁷⁾.

كما أن هناك بعض الآراء التي تقول بأن أصول الدولة العثمانية عربية⁽¹⁸⁾ ، وأن الدين الإسلامي هو الهدف الأساسي الذي عمل السلطان عثمان الغازي من أجله منذ جلوسه على العرش سنة (699 هـ = 1298م) ، وكان موضوع قيام الدولة العثمانية من أكبر الموضوعات التي جذبت انتباه الكتاب ، وكان مثار جدل طويل بين المستشرقين ، نظراً لسرعة بناء الدولة العثمانية التي قامت في القرن الثالث عشر الميلادي على أنقاض دولة سلاجقة الروم ، وكيف تحولت في أقل من مائة سنة إلى دولة قوية تحكم البلقان وجزءاً كبيراً من الأناضول⁽¹⁹⁾.

وكذلك كان الإسلام أحد أسباب اتجاه الدولة العثمانية إلى مصر وبلاد الشام ، وذلك أنها كانت تريد الوقوف أمام المد الشيعي بقيادة الدولة الصفوية بيران ، ومحاولتها المستمرة مد النفوذ الشيعي على العراق ومصر والشام ، بالإضافة إلى أن التوسع العثماني كان دائماً على حساب دول أوربا ، فلما تيقن سلاطين آل عثمان من ضعف سلاطين المماليك عن الدفاع عن بلاد الإسلام أمام الأوربيين ، توجهوا إلى البلدان العربية ، وبالإضافة إلى ذلك رغبتهم في تأمين طرق التجارة الإسلامية والدفاع عنها⁽²⁰⁾ .

وإذا تذكرنا أن الدولة العثمانية دولة سنوية متشددة ، وأنها قد خاضت من أجل ذلك كثيراً من الحروب مع الدولة الصفوية ، لعلمنا صدق الاتجاه العثماني الجديد ناحية الشرق ، وأنها كانت من أجل الإسلام والمسلمين ، ومحاوله جادة من السلطان سليم الأول توحيد الأمة الإسلامية تحت راية واحدة ، لمواجهة الصراع المحتدم بين أوربا والإسلام ، وإذا كان توحيد

⁽¹⁷⁾ انظر : مصر العثمانية لجرجي زيدان : ص 61

⁽¹⁸⁾ انظر : بدائع الزهور لابن إلياس : 5 / 364 — 365

⁽¹⁹⁾ انظر : أخبار الأول فيمن ولي مصر من أرباب الدول للإسحاقى المنوفى : ص 144 ، انظر في ذلك : قيام الدولة العثمانية لمحمد فؤاد كوبريلى : ص 29 وما بعدها ، وانظر أيضاً : الدولة العثمانية والشرق العربي للدكتور محمد أنيس : ص 17 وما بعدها ، والدولة العثمانية والغزو الفكرى حتى عام 1327 هـ = 1909 للدكتور خلف بن دبلان بن خضر : ص 17 — 37 .

⁽²⁰⁾ بدائع الزهور لابن إلياس : 5 / 73

للأمة بالقوة عيياً ، لُعد صلاح الدين الأيوبي ومن قبله نور الدين محمود أكبر مجرمي التاريخ لتوحيدهما الأمة العربية والإسلامية بالقوة .

كما ألقى كثير من الكتّاب والمؤلفين تهمة سوء معاملة العرب والمسلمين في وجه الدولة العثمانية ؛ لقتل سنان باشا قائد الجيش العثماني لكثير من سكان غزة ، ونسى هؤلاء ما فعله أهل غزة عندما هجموا على معسكر الجيش العثماني بغزة سنة (922هـ = 1516م) — ظناً منهم أن الجيش العثماني قد هزم أمام المماليك — وقتلوا من كان به من النساء والأطفال والشيوخ والجرحي ، فلما جاء الجيش العثماني إلى غزة منتصراً ، جاءهم سنان باشا فقال لهم: "نحن لما دخلنا غزة هل شوشنا على أحد منكم أو نهبنا لكم شيئاً ؟ قالوا : لا . فقال لهم : فكيف فعلتم أتم بعسكرنا ذلك ؟ فلم يأتوا بعذر ولا حجة . عند ذلك أمر عسكره بأن يلعبوا فيهم بالسيف ، فقتلوا ما لا يحصى عدده " (21) .

وتعد غزة هي المدينة الوحيدة التي تعرض أهلها لمثل هذه الأعمال ، أما باقي المدن في مصر وبلاد الشام ، فكانت قد رحبت بالفتح العثماني لها، ففي حلب أقام السلطان سليم أياماً، يجرى أحكام العدالة والسياسة والإحسان إلى الرعايا، ثم رحل إلى بلاد الشام ، فخرج إليه أهلها، وطلبوا منه الأمان ، فأجابهم ، وأعطاهم ما طلبوا ، وخلع على من يستحق منهم ، ونادى بحلب بالأمان والاطمئنان والبيع والشراء (22) .

كما عمل في مصر على عدم التعرض للأموال أو الأعراض ، فعند دخوله مدينة بلبس أمر منادياً ينادى بالأمان ، وأمر جنوده بعدم التشويش على أهلها ولا على من حولها من قرى وضياع (23) . وعندما دخل القاهرة نادى في الناس بالأمان والاطمئنان ، والبيع والشراء ، وأنه قد أغلق باب الظلم ، وفتح باب العدل ، وأوقف بعض الانكشارية على أبواب المدينة لمنع نهب البيوت (24) .

وعندما تزايد الأذى من جنوده الذين كانوا يتعرضون لأراضي الفلاحين يأخذون ما بها من برسيم وفول ، ويسرقون أغنامهم وصاروا يعتدون على الناس ليلاً ، أمر بعمل دروب

(21) انظر المصدر السابق : 5 / 132

(22) انظر : أخبار الأول للإسحاقى المنوفى : ص 148 ، وانظر أيضاً : بدائع الزهور لابن إياس : 5 / 77

(23) بدائع الزهور لابن إياس : 5 / 141

(24) انظر : المصدر السابق : 5 / 147 ، 148

في كل الحارات ، وأمر بسدّ عدة طرق من الحارات ، وكذلك عدة أبواب ، وجعلها خوفاً صغيرة ، حتى لا يستطيع الفارس أن يدخلها بفرسه (25) .
وفي سنة (927 هـ = 1519 م) أصدر فرماناً يأمر فيه بقتل كل من تسول له نفسه من الجند بالاعتداء على المصريين (26) .

وكذلك سار خلفاء السلطان سليم الأول على دربه من رعاية حق الشعب ، وعدم المساس بكرامته ، والعمل على أمانه وأمنه ، فعندما تولى السلطان سليمان القانوني الحكم أخرج من سجنهم والده ، ونادى في القاهرة بالاطمئنان ، وأمر جنوده بعدم مضايقة الرعية ، ومنعهم من حمل السلاح بين الناس (27) .

كما أمر سنة (929 هـ = 1523 م) .بمسح الأراضي الزراعية وتوزيع الضرائب عليها ، وتحديد القوانين المصرية ، وإعادة تنظيمها مع مراعاة مصلحة الرعية ، وبما لا يضر الدولة ، وفوض للباشا عزل البكوات والمشايخ ومعاقبتهم في حالة استغلالهم لنفوذهم في سرقة أموال الرعية ، والاعتداء عليهم (28) . ولا يعني هذا عدم وجود بعض التجاوزات والخرقات .

وإذا كان السلطان سليم الأول قد أسرف في قتل المماليك ، فإن ذلك يرجع إلى كراهيته لفسادهم في البلاد ، وابتزازهم للعباد ، ورغبته في توحيد الأمة الإسلامية تحت راية واحدة ، ورفضهم ذلك ، وهذا يتضح من عرضه على السلطان طومان باي والمماليك الدخول في طاعته ، ويكون لهم حكم مصر إلى غزة ، فوافقهم بعضهم ، وخالفه آخرون ، وكان هذا سبباً في قتل العثمانيين لمن حاربهم من المماليك ، وحتى من حارب من المماليك لم يكن مخلصاً في الدفاع عن البلاد ، فهذا هو السلطان طومان باي الذي اضطر بعد هزيمته في أكثر من موقعة أمام العثمانيين أن يوافق على العرض السابق للسلطان سليم ، وأرسل إليه يقول له : " إن كنت تروم أن أجعل الخطبة والسكة باسمك وأكون أنا نائباً عنك بمصر ، وأحمل لك خراج مصر

(25) انظر : المصدر السابق : 5 / 164 ، 174

(26) دور الحامية العثمانية في تاريخ مصر للدكتورة عفاف مسعد : ص 55

(27) بدائع الزهور لابن إياس : 5 / 366 ، 402 ، وانظر ما فعله سلاطين العثمانيين لحفظ الأمن والنظام في الولايات الخاضعة لها ، وبخاصة الديار المصرية ، في بحث " نظم إدارة الأمن في مصر العثمانية " للدكتور عبد

الحميد حامد سليمان : ص 70 — 82

(28) دور الحامية العثمانية في تاريخ مصر للدكتورة عفاف مسعد : ص 131 — 132

حسبما يقع الاتفاق عليه بيننا من المال الذى أحمله إليك فى كل سنة ، فارحل عن مصر أنت وعسكرك إلى الصالحية وصن دمء المسلمين بيننا ، ولا تدخل فى خطية أهل مصر من كبار وصغار وشيوخ وصبيان ونساء ، وإن كنت ما ترضى بذلك فاخرج ولاقىنى فى برجيزة"²⁹ .

وليس هناك وجه للمقارنة بين ما كان من الجنود العثمانيين وتبعهم للماليك وقتلهم ، مع ما كان من خلفاء بنى أمية من قتلهم للحسين بن على ، وآل بيت رسول الله ﷺ فى كربلاء، وتتبع العلويين فى كل مكان ، ولا مع تتبع العباسيين لبنى أمية عند قيام دولتهم وقتلهم شر قتلة ، ولا يقارن مع ما فعله هولاءكو عند دخوله بغداد وبلاد الشام ، ولا مع ما فعله تيمور لنك فى دمشق، ولم يكن الادعاء بوحشية العثمانيين وحبهم لسفك الدماء إلا من أتباع الحضارة الأوربية، الذين ادعوا وجهًا حضاريًا للحملة الفرنسية ، ونسوا ما استخدمته هذه الحملة من كل أنواع العنف ضد الشعب المصرى ، والأهالى الضعفاء ، سواء كان فى مصر أو فى بلاد الشام.

وبدلاً من الشعارات البراقة التى يتشدد بها الفرنسيون والأوربيون ومن تابعهم من العرب وكتائبهم ، يجب عليهم أن يقوموا " بحصر آلاف القتلى المصريين والفلسطينيين والأتراك الذين حصدهم رجال الحملة، وليحصوا عدد المدن والقرى والآثار الإسلامية التى هدموها وأحرقوها ، وليحصوا عدد الآثار المصرية والقبطية والإسلامية ، وكل المخطوطات والنفائس التى نهبوها وأثروا بها متاحفهم ومكتباتهم وليحسبوا المبالغ الطائلة التى جمعوها من وراء هذه الحملة . ويجب عليهم أيضاً تتبع ما فعله الفرنسيون فى مصر ولبنان والجزائر والمغرب ، وما فعله الإنجليز فى مصر والسودان والعراق وفلسطين والجزيرة العربية ، وما فعله الإيطاليون فى ليبيا ، وما فعله الإسبان فى المغرب، وما فعلته روسيا فى الشيشان ، وما فعلته الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا ومن سار على دربهم فى العراق ، وقتلهم مئات الآلاف بمختلف الأسلحة المحرمة دولياً ، وهدم البيوت ، وما فعلوه من نهب آثار العراق التى تعود إلى آلاف السنين ، وتجارتهم بها ، وسرقتهم لأموال الأهالى ، وما تفعله إسرائيل فى حق أهل فلسطين من اغتصاب الأراضى بالقوة وهدم المنازل وضرب المدنيين العزل بالفسفور الأبيض وغيره من الأسلحة المحرمة ، كل هذا ليس عنا ببعيد .

كما اهتم كثير من الكتّاب الدولة العثمانية بتجريد مصر من العلماء والصناع ، وذلك أن سليم الأول كان قد أمر بكتابة أسماء أعيان الناس من القضاة والشهود والتجار والوراقين ، والبنائين ، والتجارين ، والمرخمين ، والمبلطين ، والحدادين ، وأمر في سنة (923هـ = 1517م) بإخراجهم من الإسكندرية والتوجه بهم إلى الآستانة ؛ فاعتبر أهل مصر هذا الأمر من أبشع الأمور التي لم يقع لهم مثلها ، لأنهم ظنوا أنه أسر المسلمين ونفاهم⁽³⁰⁾ . والسبب في هذا الاعتقاد ، هو كراهية العرب للخروج من بلادهم ، وكانوا قلما يفعلون ذلك ، ولهذا لم يكن لهم مشاركة فعالة في الحكم العثماني ، كما أنهم لا يبدون اهتماماً واضحاً بالسلك العسكري ، في الوقت الذي لا يمنع فيه النظام العسكري العثماني أحداً من الانتساب إليه ، ولهذا أيضاً نجد مشاركة واضحة من بلاد المغرب العربي في الجيوش العثمانية وبخاصة في الأسطول ، وكذلك مشاركة بلاد البلقان في الجيوش العثمانية⁽³¹⁾ . وعندما فكر العرب في الانتساب إلى الطوائف العسكرية ؛ لحماية مصالحهم ، وقف المماليك في مصر والشام حجر عثرة في سبيلهم حتى نهاية القرن الحادي عشر الهجري، السابع عشر الميلادي⁽³²⁾ . وذهب ابن إياس إلى أن السلطان سليم الأول كان يهدف من أخذه للصناع والتجار وغيرهم إلى رغبته في بناء مدرسة باستانبول مثل مدرسة السلطان الغوري في مصر ، وكان قد أبدى إعجاباً بها⁽³³⁾ .

ومما يؤكد ما ذهب إليه ابن إياس ، أنه لم تمض فترة طويلة حتى عاد بعض من كان باستانبول ، وذكر البعض أن السلطان أنشأ جامعاً وحماماً ، فلما انتهى العمل فيهما ، سمح لبعض من كان هناك من المصريين بالعودة إلى بلادهم، وكذلك أمر السلطان سليمان القانوني سنة (927 هـ = 1521م) بعودة من تبقى من المصريين باستانبول ، ورفض عودة أمراء المماليك الذين نفاهم والده ، ولم يقبل فيهم شفاعة⁽³⁴⁾ .

⁽³⁰⁾ بدائع الزهور لابن إياس : 5 / 178 — 179 ، 182 — 183

⁽³¹⁾ انظر : تاريخ الدولة العثمانية ليلماز أوزتونا : 2 / 803

⁽³²⁾ انظر : ثورات العساكر في الربع الأخير من القرن السادس عشر للدكتور عبد الكريم رافق : 2 / 74

⁽³³⁾ بدائع الزهور لابن إياس : 5 / 182 ، 232 ، وانظر أيضاً : أخبار الأول للمنوفى : ص 140

⁽³⁴⁾ بدائع الزهور لابن إياس : 5 / 308 ، 403 ، وإلى هذا الرأي ذهب بعض الكتّاب منهم : الدكتور حمد

بن صادق الجمال في كتابه إتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر : انظر : ص 109

وذكر ابن إياس سبباً آخر ، وهو أن السلطان سليم لما أخذ من مصر جماعة الصناع والتجار وغيرهم ، أحضر غيرهم من استانبول ليقيموا في مصر ، عوضاً عن الذى خرج من أهل مصر ، وقيل : إن هذه عادته ، إذا فتح مدينة يأخذ منها جماعة إلى بلاده ، ويحضر من بلاده جماعة إلى تلك المدينة عوضاً عن الذين أخذهم منها⁽³⁵⁾ .

وإذا صحت رغبة السلطان سليم في بناء مدرسة كمدرسة الغورى ، فما الخطأ في الاستفادة من خبرة علماء مصر ومهندسيها وصناعاتها وبنائها وعمالها وتجارها ، أليس هذا ما تفعله كل الدول في العصر الحديث والمعاصر؟! وهل يعتقد أحد أن عدة سنوات قضائها بعض الصناع والتجار والعلماء في استانبول قد سببت الانهيار المفاجئ — المزعوم — في كل مجالات الحياة في مصر علمياً وثقافياً وأدبياً واجتماعياً واقتصادياً؟!!! فما بالناس المصيرين العلماء في كل المجالات الآن في الدول العربية والأوربية . وربما كان السلطان يهدف إلى قطع الحواجز النفسية والطبقية والاجتماعية والجنسية بين الشعوب الإسلامية ، وإنشاء أجيال جديدة من المسلمين في ارتباط ديني واجتماعي وطبقي واحد.

ثم تأتي دعوى نقل التحف والآثار إلى استانبول : كان السلطان سليم قد شرع في شهر (ربيع الأول سنة 923 هـ = مارس 1517م) ، في فك الرخام الذى بالقعلة ، وفك العواميد التى كانت في الإيوان الكبير ، وأخذ الرخام السماقى والزرزورى والملون من عدة قاعات من عند الأمراء والمباشرين والتجار ، كما أخذ الكتب النفيسة من المدرسة المحمودية والمؤيدية وغير ذلك من المدارس⁽³⁶⁾ .

ويبرر بعض الباحثين ذلك إلى ارتفاع أسعار نقل الحجر من مكانه ؛ لأنه كان يصل إلى عدة أضعاف ، فلو تم تشييد البناء في مكان يتوفر فيه الحجر ، لأمكن تأمينه بنصف سعره ، وإن كان المصدر بعيداً تعذر تشييد أبنية ضخمة ، لأن الطرق كانت رديئة وملتوية ، وفي تلك الحالة كان يفضل طريق النهر أو البحر ، وهذا ما كانت تتمتع به مصر ، ولتوفير الوقت والجهد والمال كان يستفيد من الأبنية الأثرية القديمة المبنية من أحجار كثيرة العدد ، ولهذا جلب رخام جامع السلليمانية الأبيض من جزيرة مرمرة ، ورخامها الأخضر من البلاد العربية ، وبعضها من مصر ، حيث اختير من أحد معابدها القديمة عمود كان قد بقى فيه ، ثم نقل إلى

⁽³⁵⁾ بدائع الزهور لابن إياس : 5 / 188

⁽³⁶⁾ بدائع الزهور لابن إياس : 5 / 179

الإسكندرية ، ومنها إلى استانبول ، وكانت هذه الطريقة هي المتبعة قديماً ، ومن أجل ذلك كان كثير من فراعنة مصر قد أقاموا معابدهم الشهيرة على أنقاض من سبقهم من ملوك⁽³⁷⁾ .
 وادعى كثير من المفكرين والكتّاب قضاء العثمانيين على اللغة العربية ، ونسى هؤلاء ما للغة العربية من مكانة خاصة لدى العثمانيين الذين كانوا يجيدونها ويجيدون نظم الشعر بها ، فكان السلطان سليم الأول شغوفاً بالشعر والعلم والعلماء ، وله أشعار جيدة أشاد بها كثير من الأساتذة في العصر الحديث كالدكتور حسين مجيب المصرى ، الذى وصف أشعاره بالرقعة ، كما كان يجيد اللغة العربية ويشغل بآدابها ، وكان السلطان مراد الثانى ينظم الشعر ويؤدى دوراً مهماً فى تطوير الأدب التركى ، وكان يرى أن اللغة الأدبية يجب أن تكون بسيطة فى فهمها ، حتى يتقبلها الناس ، وكان يعقد المجالس الأدبية والشعرية ، وكان يحمى حركة الترجمة من اللغة العربية إلى اللغة التركية ، ويشجعها ، كما كان السلطان محمد الفاتح يجيد اللغة العربية وعدة لغات أخرى ، وكان يجب الاطلاع باللغة العربية ، ويعتنى بآدابها وشعرها ، وكان السلطان بايزيد الثانى عالماً فى العلوم العربية والإسلامية ، كما كان عالماً فى الفلك ، وكان يحب الشعراء والعلماء ويكرمهم⁽³⁸⁾ .

كما كان العثمانيون يحترمون اللغة العربية ؛ لكون النبى ﷺ عربياً ؛ ولنزول القرآن الكريم باللغة العربية ؛ ولأن اللغة العربية وأدبها يكونان ثقافة غنية ، يكون المجتمع العثمانى جزءاً منها ، حيث كان المتعلم الذى يتلقى علوم اللغة العربية يعامل معاملة متميزة ، ويلقى الكثير من الاحترام⁽³⁹⁾ .

كما كان يلاحظ أن قضاة العسكر فى مصر يتكلمون اللغة العربية بطلاقة ، وكان لبعضهم العديد من المؤلفات الأدبية فى الأدب العربى ، ومؤلفات أخرى فى الفقه الإسلامى والتفسير والنحو والصرف ، وكان هؤلاء يدرسون هذه العلوم باللغة العربية فى استانبول⁽⁴⁰⁾ .

⁽³⁷⁾ انظر : تاريخ الدولة العثمانية ليلماز أوزتونا : 2 / 498 — 499

⁽³⁸⁾ انظر : العثمانيون فى التاريخ والحضارة للدكتور محمد حرب : ص 179 — 186

⁽³⁹⁾ انظر : اتجاهات الفكر الإسلامى المعاصر فى مصر لحمد بن صادق الجمال : انظر : ص 108 — 109

⁽⁴⁰⁾ المرجع السابق : 2 / 509 ، وانظر أيضاً : تاريخ القضاة فى مصر لعبد الرازق إبراهيم : ص 360

وبلغ من شدة اهتمامهم باللغة العربية أنها كانت شرطاً لدخول العلماء إلى مجلس العُلَماء العثماني ، وكان يشترط إجادة العمل في كثير من الوظائف الرسمية ، وكان من لا يجيدها بالإضافة إلى لغته التركية لا يعتبر مثقفاً ، ولا يعتبر رجل علم (41) .

ولم تمنع الدولة العثمانية الدراسة باللغة العربية ، بل كانت كل الدراسات العلمية والأدبية واللغوية والفقهية والإسلامية باللغة العربية ، ولم تفرض على أى شعب دخل تحت سلطتها أن يدرس باللغة التركية ، ولم تفرض عليهم دراسة الأدب التركي ولا فكره ولا لغته، ولم يتعد الأمر أن جعلوا اللغة التركية في ثلاثة دواوين فقط من دواوين الحكومة ، هي ديوان الباشا ، والديوان الدفترى ، وديوان الروزنامة ، وظلت اللغة التركية بعيدة عن أسماع الشعوب الإسلامية حتى الفرمانات الصادرة من السلاطين ، كانت تترجم إلى اللغة العربية أولاً ، ثم ينادى بها في الجامع الأزهر وخان الخليلي باللغة العربية فقط ، وأحياناً باللغتين العربية والتركية معاً (42) .

كما اشتهر بين المثقفين والأدباء أن العصر العثماني هو عصر الشروح والحواشي ، وأن عصر المماليك هو عصر الموسوعات ، وادعى هؤلاء أن ذلك يدل على ضعف الفكر والأدب ، ودليل على عدم وجود التطور المستمر . ونسى هؤلاء أن ظاهرة المختصرات قد عرفها التدوين النثرى منذ وقت مبكر ، وكان سبب ظهور هذه الظاهرة أن كثيراً من العلماء قد اتجه هذا الاتجاه رغبة في المعلومة السريعة المكثفة ، وكانت حاجة العلماء والأمراء تشتد إلى مثل هذه النوعية من المؤلفات في وقت تضخمت فيه الكتب ، وأصبح من المستحيل الرجوع إليها ، وهي بهذا الحجم (43) .

وكذلك نسوا أن الحضارة الإسلامية بدأت في ظل العباسيين من خلال الترجمة من الآداب والعلوم والفلسفات اليونانية والفارسية والهندية ، ثم قامت على هذه الترجمات الشروح

(41) انظر : تاريخ الدولة العثمانية ليلماز أوزتونا : 2 / 471 — 477

(42) انظر : دور الأزهر في الحفاظ على الطابع العربي لمصر للدكتور عبد العزيز الشناوى : 2 / 679

(43) وكان المسعودى (346 هـ) من أقدم المؤلفين الذين اختصرت كتبهم ، عندما اختصر كتابه " أخبار الزمان " وكان في حوالى ثلاثين مجلداً ، في كتاب من أربع مجلدات وأسماء " مروج الذهب " ثم اختصره في مجلد واحد يسمى " التنبيه والإشراف " . وامتدت هذه الظاهرة إلى عصر المماليك حيث نرى ابن منظور يختصر الأغاني في كتابه مختار الأغاني ، ويختصر تاريخ دمشق لابن عساكر ، ومختصر ذيل بغداد للسمرقاني .

والخواشى ، التي ظهرت عليها الاختصارات ، والعديد من الشروح أيضاً ، وبذلك قامت فحضة علمية واسعة ، أفضت فيما بعد إلى ظهور كثير من العلماء والأدباء والموسوعيين كالجاحظ وأبي حيان التوحيدي ، ولم يعب أحد على هؤلاء موسوعيتهم ، ولم يعب أحد على شراح السنة النبوية المطهرة كالإمام النووي الذي شرح صحيح الإمام مسلم ، فلماذا يتهم العصر العثماني بالذات بهذا الاتهام الذي يوضع في حسنات غيرهم من الشعوب والأمم . وكذلك أهتمت مصر العثمانية بشيوع ظاهرة الذبول التي ارتبطت كثيراً بكتب التراجم وعلم الرجال ، حيث عمد المؤرخون إلى الكتب التاريخية المعروفة ، فجعلوا لها ذيولاً تكمل التاريخ من الفترة التي توقفت عندها المؤلف الأصلي للكتاب وحتى زمن المؤلف الثاني (44) . واستمر هذا العلم من قبل العلماء والكتاب حتى عصر المماليك والعثمانيين من بعدهم .

واقم كثير من الكُتَّاب الأوربيين ومن سار على نهجهم من الكتاب العرب مصر العثمانية بالتخلف العلمي ، والضعف السياسي ، والانهيار الاقتصادي ، وسوف يظهر مدى ضعف هذه الادعاءات من خلال حديثنا عن الحياة السياسية والاجتماعية ، والاقتصادية ، وغير ذلك .

— الحياة السياسية :

تعاقب على حكم الدولة العثمانية في القرون الثلاثة التي سبقت الحملة الفرنسية على مصر سنة (1213 هـ = 1798م) ، عدة سلاطين من آل عثمان ، منهم القوى ومنهم الضعيف ، وقد بدأت هذه السيطرة عقب انتصارهم على جيوش المماليك في مرج دابق سنة (922 هـ = 1517م) ، فأظهر السلطان سليم الأول قدرة عالية على التنظيم والإدارة ، إذ قام

(44) كان تاريخ الطبرى (تاريخ الأمم والملوك) أقدم الكتب التي تسبق العلماء على تذييلها ، وكذلك كان تاريخ بغداد للبغدادي ، حيث قام السمعاني (562 هـ) بوضع ذيل عليه في 15 مجلداً ، ثم جاء ابن الديبشي (639 هـ) بوضع ذيلاً عليه ، من حيث انتهى السمعاني ، وذكر فيه ما لم يذكره البغدادي والسمعاني ، وكان الحافظ محمد بن علي بن حمزة (765 هـ) أول من ذيل على كتاب العبر بعد مؤلفه ووصل بالكتاب إلى سنة 764 هـ . انظر في ترجمته : الدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني : 4 / 61 ، والبدر الطالع للشوكاني : 2 / 209 ، والدارس في تاريخ المدارس للنعمي : 1 / 58 ، ثم ذيل عليه ابنه محمد بن محمد المتوفى سنة 791 هـ ، ووصل بالكتاب إلى سنة 785 هـ .

بتقسيم بلاد الشام إلى ثلاث نيابات ، على رأس كل نيابة باشا⁽⁴⁵⁾ ، وقام عقب فتحه لمصر باتخاذ بعض الترتيبات الإدارية اللازمة لتدعيم الحكم العثماني بها⁽⁴⁶⁾ ، أهمها أنه جعل بها ثلاث قوى تشترك في حكمها، هي : الباشا⁽⁴⁷⁾، والحامية العثمانية⁽⁴⁸⁾ ، وأمراء المماليك⁽⁴⁹⁾. وعاشت مصر تحت حماية الدولة العثمانية التي كان سلاطينها على قدر كبير من

⁽⁴⁵⁾ الأولى نيابة حلب وتشمل سوريا الشمالية ، والثانية نيابة طرابلس وتشمل أربعة صناعق أو ألوية هي : حمص ، وحماة ، وسلمية ، وجبله ، والثالثة : نيابة دمشق وتشمل : بيروت ، ونابلس ، وبيت المقدس ، وغزة ، وصيدا ، التي خصت سنة (1073هـ) بنيابة مستقلة ، تشمل ساحل الشام ، ما عدا طرابلس في لبنان . مصر والشام للدكتور شوقي ضيف : ص 519 ، وانظر دور العسكرية العثمانية في مواجهة العسكرية المملوكية ، وترتيب الجيش العثماني وترتيب الجيش المملوكي ، ومعارك فتح بلاد الشام ، ودخول سليم الأول الشام ومصر عقب انتصاره على طومان باي في كتاب الوجود العثماني في مصر في القرنين السادس عشر والسابع عشر دراسة مقارنة ، للدكتور عراقي يوسف محمد ، ص 37 — 70

⁽⁴⁶⁾ حيث جعل مصر ولاية واحدة ، تنقسم إلى عدة ألوية ، هي : القاهرة ، والإسكندرية ، ودمياط ، والقنال (بورسعيد والسويس) ، وسيناء (العريش) ، والغربية (طنطا) ، والدقهلية (المنصورة) ، والشرقية (الزقازيق) ، والمنوفية (شبين الكوم) ، والقليوبية (بنها) ، وأسيوط ، وسوهاج ، وقنا ، والمنيا ، والفيوم ، وبن سويف ، والجيزة . انظر : دور الحامية العثمانية في تاريخ مصر لعفاف مسعد : ص 51 ، وانظر أيضاً : تاريخ الدولة العثمانية ليلماز أوزتونا : 2 / 623

⁽⁴⁷⁾ ومن واجباته إبلاغ الأوامر السلطانية لرجال الحكومة والشعب ومراقبة تنفيذها والإشراف على الكشف أو البكوات الذين يحكمون الأقاليم . وانظر وصول الباشا العثماني إلى مصر، وفي الإدارة بالولاية، وعلاقة الباشا بالباب العالي ، ومسئوليته في رعاية شئون الرعية في كتاب : الوجود العثماني المملوكي في مصر في القرن الثامن عشر للدكتور عراقي يوسف محمد : ص 161 — 171، وانظر أيضاً : الضبط الاجتماعي في القاهرة العثمانية للدكتور عبد الوهاب بكر : ص 50 — 52

⁽⁴⁸⁾ وتقييم هذه الحامية بالقاهرة ، لحفظ النظام بها ، والدفاع عنها . انظر أهم الأوجاقات (قوات عسكرية) في العصر العثماني، والمماليك في مصر في القرن الثامن عشر ، والعلاقة بين المماليك أنفسهم في كتاب الوجود العثماني المملوكي في مصر ، للدكتور عراقي يوسف محمد : ص 17 — 25

⁽⁴⁹⁾ ودورهم حفظ التوازن بين قوة الباشا ، والحامية العثمانية ، ويتولى أمراء المماليك حكم الألوية من قبل مجلس شورى الباشا . انظر في ذلك : مصر العثمانية لجرجي زيدان : ص 86 — 87 ، وانظر أيضاً : المماليك في مصر في القرن الثامن عشر ، والعلاقة بين المماليك أنفسهم في كتاب الوجود العثماني المملوكي في مصر في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر للدكتور عراقي يوسف محمد : ص 33 — 51 ، وانظر أيضاً : الضبط الاجتماعي في القاهرة العثمانية للدكتور عبد الوهاب بكر : ص 52 — 53 .

الاهتمام بالجيش الذى بلغ مجموع عدد أفرادهِ حتى نهاية القرن الحادى عشر الهجرى ، السابع عشر الميلادى ، ما يعادل مجموع جيوش العالم ، وكان وضع الأسطول لا يقل عن ذلك (50)، إلا أن الضعف بدأ يدب فى الجيش العثمانى عقب وفاة السلطان " سليمان القانونى ، ففى عهد خلفائه تجمدت الفتوحات الإسلامية للدولة ، وأخذت فى التقلص التدريجى حدودياً ، وظهر عدد من السلاطين الضعفاء ، الذين قلت مساهماتهم فى قيادة الجيوش ، وانقطعوا إلى حياة القصور والترف ، مما زاد من ضعف الدولة ، وازدادت معه قوة الانكشارية التى فسدت قوتهم وأنظمتهم بفساد رؤسائهم ، وكثر تمردهم وخروجهم على الأوامر السلطانية ، وممارستهم الظلم والاستبداد فى الولايات التى كانوا يشكلون حامية لها ، وذلك فى ظل ولاة استغل بعضهم ضعف السلاطين وذهبوا يبحثون عن منفعتهم الخاصة (51) .

(50) انظر : تاريخ الدولة العثمانية ليلماز أوزتونا : 2 / 374

(51) انظر : ثورات العساكر فى القاهرة للدكتور عبد الكريم رافق : 2 / 758 — 759 ، وانظر الحديث عن ولاة مصر والشام فى كتاب تاريخ طرابلس الشام لحكمت بك شريف : ص 102 — 151 ، وانظر ثورات الجند وفتنهم فى كتاب الوجود العثمانى المملوكى فى مصر فى القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر للدكتور عراقى يوسف محمد : ص 85 — 135

— الحياة الاجتماعية :

كان المجتمع المصرى فى العصر العثمانى يتكون من عدة طبقات اجتماعية متباينة ، منهم الأجانب كالمماليك ، والعثمانيين ، والأوربيين ، ومنهم أهل البلاد الذين يعملون فى الزراعة والتجارة والصناعة ، ولكل من هذه الفئات سماتها ومميزاتها التى تميزها عن غيرها⁽⁵²⁾ .

والطبقة الأولى : طبقة الأجانب : وهى قليلة العدد ، ولكنها صاحبة أكبر الامتيازات السياسية والاجتماعية والاقتصادية فى البلاد ، فمنهم الحكام ، وكبار الملاك ، ونظار الأوقاف ، وينقسم هؤلاء بدورهم إلى عدة فئات وأجناس مختلفة ، هى : العثمانيون : الذين تركهم السلطان سليم الأول فى مصر كحامية ، وبلغ عددهم نحو خمسة آلاف فارس، وخمسمائة رام⁽⁵³⁾ ، وعلى رأسهم الباشا أو الوالى الذى يعتبر نائباً للسلطان فى البلاد ، ومنهم الدفتردار (رئيس المالية) ، وقاضى عسكر مصر ، وهو رئيس قضاة والمرقب لأعمالهم⁽⁵⁴⁾ .

وفرض وجود هذه الطبقة داخل المجتمع المصرى نوعاً من التعايش والاستقرار والاندماج داخل المجتمع ، وكان لهذا الاندماج مظهران مهمان ، الأول : مصاهرة الجنود العثمانيين للمصريين ، على الرغم من حرص السلطان سليم أثناء وجوده فى مصر على الاحتفاظ بالحامية كطبقة مستقلة عن طبقات الشعب ، وذلك عندما أصدر أوامره لهذه القوات بعدم الزواج من أرامل أمراء المماليك ، كما أمر قضاة بعدم عقد مثل هذه الزيجات ، رغبة منه فى الحفاظ على الصبغة العسكرية لأفراد هذه الحامية ، ومنعهم من ارتباط بإقليم معين ، وبالرغم من ذلك فقد حرص أفراد هذه الحامية على مصاهرة المصريين والاختلاط بهم ، حتى اضطر القاضى العثمانى إلى منع النساء من الخروج إلى الشوارع إلاّ (القابلة) وبإذن مسبق⁽⁵⁵⁾ .

⁽⁵²⁾ انظر : تاريخ القضاة فى مصر لعبد الرازق إبراهيم : ص 233

⁽⁵³⁾ انظر : بدائع الزهور لابن إياس : 5 / 206

⁽⁵⁴⁾ انظر : تاريخ مصر فى العصر الحديث للدكتور أحمد عزت عبد الكريم وآخرين : ص 16

⁽⁵⁵⁾ المرجع السابق : ص 82

وكانت هناك علاقات اجتماعية شديدة الصلة بين الفرق العسكرية بمختلف أنواعها، وامتدت هذه الصلات إلى الزواج بين أفرادها ، والاهتمام بالإشراف على أبناء زملائهم القصر في حالة وفاة زملائهم⁽⁵⁶⁾ .

ويعد اشتغال العسكر العثماني بالحرف بأنواعها المظهر الثاني من مظاهر اندماج الجنود داخل المجتمع المصرى ، وبدأت هذه الظاهرة في الوضوح في السنوات الأولى التي أعقبت الفتح العثماني لمصر، حيث عمل الكثير منهم في التجارة حتى اقترنت أسماءهم بكثير من الحرف والصناعات⁽⁵⁷⁾ .

وكان المماليك هم الفئة الثانية من طبقة الأجانب في مصر ، إذ دخلوا في خدمة الدولة عقب الفتح العثماني لمصر ، وعفو السلطان العثماني عنهم⁽⁵⁸⁾ ، وكان أمراؤهم

⁽⁵⁶⁾ انظر : المرجع السابق : ص 78 ، وانظر أيضًا : بدائع الزهور لابن إياس : 5 / 408 ، ومع تعدد هذه الروابط الاجتماعية بين جنود العثمانيين وبين الشعب من ناحية ، ومع جنود المماليك من ناحية أخرى ، فإن بعضهم عاش في عزلة تامة عن الشعب ، طابعها الصلف والصرامة والاستعلاء ، ولهذا ظل عددهم يتناقص في مصر ، وكانت ذرياتهم تنقرض بصورة سريعة . انظر : دور الأزهر في الحفاظ على الطابع العربي لمصر للدكتور عبد العزيز الشناوى : 2 / 667 ، 668 ، وانظر أيضًا : موسوعة وصف مصر : 1 / 37 ، وانظر العسكر العثماني والمجتمع المصرى والمصاهرات بين الأقاليم والثغور ، والوصايا بين العسكر والأهلى ، وعادات وتقاليدهم داخل المجتمع المصرى من أفراح زواج ومناسبات الأعياد والعادات والتقاليد وغير ذلك في كتاب : الوجود العثماني المملوكى في مصر في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر للدكتور عراقى يوسف محمد : ص 387 — 428 ، وكتاب الوجود العثماني في مصر في القرنين السادس عشر والسابع عشر للدكتور عراقى يوسف : ص 295 — 351

⁽⁵⁷⁾ انظر : دور الحامية العثمانية في تاريخ مصر للدكتورة عفاف مسعد : ص 82 ، وانظر بداية اشتغال العسكر في الحرف ، وأهم الحرف التي عمل بها العسكر في مصر العثمانية في كتاب الوجود العثماني المملوكى في مصر في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر للدكتور عراقى يوسف : ص 333 — 346 ، وكتاب الوجود العثماني في مصر في القرنين السادس عشر والسابع عشر : ص 251 — 293

⁽⁵⁸⁾ انظر : دور الحامية العثمانية في تاريخ مصر للدكتورة عفاف مسعد : ص 62 ، وقد استطاع المماليك في نهاية القرن الحادى عشر الهجرى ، السابع عشر الميلادى من إقامة العديد من الأسر المملوكية الكبيرة التي استطاعت من السيطرة على موارد مصر الاقتصادية بوضع أيديهم على الضرائب الحكومية ، حتى استطاعوا في القرن الثامن عشر التغلب على سلطة الحكم في البلاد انظر : ثقافة الطبقة الوسطى في مصر العثمانية (ق 16

يدير الأقاليم إدارياً ومالياً ، وكل مديرية تتكون من عدة أقسام يحكمها أمير يدعى الكاشف يكون نائباً عن الأمير ، وكانت هذه السلطة التي وضعت في أيديهم سبباً في ضعف السلطة العثمانية في مصر ، وسبباً في سوء استخدام الممالك لهذه السلطة واستيلائهم على معظم الأراضي الزراعية عن طريق نظام الالتزام ، فلم يسلم من أيديهم إلا أراضي الأوقاف ، واستبدوا بالفلاح المصرى ، ونهبوا أمواله وحيواناته ، إذ لم يكن منهم من يتورع عن إتيان أشد الموبقات والمظالم ، مثل : إراقة الدماء ، ومصادرة الأموال ، وبلغ من سوء أخلاقهم أن لبسوا زى العثمانيين وخرجوا إلى الطرقات يخطفون من الناس ، ليظن من يراهم من المصريين أنهم من العثمانيين⁽⁵⁹⁾.

وكانت للأوربيين الذين يعملون بالتجارة امتيازات خاصة بهم منذ الحكم الأيوبي والمملوكي ؛ ولذلك جدد العثمانيون لهم هذه الامتيازات ، فكان لقنصل البندقية وفرنسا حق الحكم القضائي على رعاياه في الشئون المدنية والجنائية بحسب دينهم وقانونهم⁽⁶⁰⁾ . وكذلك كانت هناك فئات أخرى داخل المجتمع المصرى اندمجت به ، كالزنج والافارقة الذين كان معظمهم من الدارسين فى الأزهر الشريف ، ومن هؤلاء أيضاً الشوام الذين كانوا من التجار والدارسين أيضاً⁽⁶¹⁾ .

وظهر الترابط الاجتماعى واضحاً بين الشعب المصرى وبين الشوام ، من خلال المصاهرة ، والتأثير والتأثر بالعادات والتقاليد ، مما ساعد على اتساع دائرة علاقة التجار الشوام الاجتماعية ، واحتكاكهم اليومي والدائم بكافة أفراد المجتمع ، ابتداءً من الممالك ورجال الإدارة إلى عوام الناس ، وعمدوا إلى عدم إقامتهم بشوارع أو حارات بعينها ، كما فعلت بعض الجاليات الأجنبية ، فلا يكاد يخلو شارع أو درب بالقاهرة من عقارات لتجار من الشوام⁽⁶²⁾ . كما كانت هناك قبائل من النوبيين أو البرابرة ، تعيش فى مناطق متفرقة من

⁽⁵⁹⁾ انظر : إغاثة الأمة بكشف الغمة للمقريزى : ص 8 ، وانظر : بدائع الزهور لابن إياس : 5 / 213 ، وموسوعة وصف مصر : 4 / 32 — 33 ، وتاريخ مصر فى العصر الحديث للدكتور أحمد عزت عبد الكريم : ص 17 — 18 ، ومصر العثمانية لجرى زيدان : ص 121 ، ومصر والشام للدكتور شوقي ضيف : ص 42 — 43 ، وانظر أيضاً : الوجود العثمانى فى مصر للدكتور عراقى يوسف : ص 251 — 293

⁽⁶⁰⁾ انظر : تاريخ القضاة فى مصر لعبد الرازق إبراهيم : ص 147 — 148

⁽⁶¹⁾ انظر : حضارة العرب لجوستاف لوبون : ص 82

⁽⁶²⁾ انظر : العلاقات التجارية بين مصر والشام للدكتور سحر على : ص 210

صعيد مصر ، وبعض الجزر المجاورة لشلال أسوان ، وهى قبائل تتكون من عدة عائلات صغيرة، قليلة العدد (63) .

وكان الشعب المصرى بمختلف طوائفه يمثل الطبقة الثانية من طبقات المجتمع المصرى فى العصر العثمانى ، ويتكون بدوره من عدة فئات (64)، هى :

الأشراف : وهم الذين يرجع نسبهم إلى النبى ﷺ ؛ ولذلك منحهم العثمانيون امتيازاً خاصاً بهم ، مثل عدم تعرضهم للعقاب كغيرهم ، وجعلوا لهم عدة محاكم خاصة بهم ، وكان السلطان العثمانى — بنفسه — يعين لهم نقيباً يرأس الهيئة القضائية الخاصة بهم ، وهو الذى ينظم العلاقات بين أفرادها (65) .

العلماء : وكانت طائفة العلماء تتمتع بشيء من الثراء والجاه والمركز الاجتماعى المرموق ، بالرغم من انهم أبناء الفلاحين الفقراء ، ولكن دراستهم فى الأزهر الشريف منحهم وجاهة وهيبة عند الحكام والمحكومين ، وجمع كثير من هؤلاء ثروات ضخمة ؛ نتيجة لإشرافهم على الأوقاف الخيرية ؛ مما مكنتهم من مشاركة المماليك فى امتلاك الأراضى الزراعية وبناء القصور واقتناء الجوارى والخدم ، كما كانوا فى أمان دائم من نهب المماليك الذين كانوا يخافون من مكانتهم العالية لدى السلاطين العثمانيين ، ولدى أفراد الشعب المصرى (66) .

(63) انظر : موسوعة وصف مصر : 1 / 37

(64) قام الدكتور عراقى يوسف بتقسيم المجتمع المصرى إلى: طبقة المحكومين ، وهى تتكون من عدة فئات ، هى: فئة المصريين المسلمين ، والمصريين الأقباط ، والعربان واليهود ، والفئة الثانية : الأقليات الإسلامية وتنقسم إلى الأتراك والمغاربة والشوام . والفئة الثالثة : الأقليات الأجنبية من اليونانيين والأرمن ، والطبقة الثانية : هى طبقة الحكام من الصفوة المملوكية ، والطبقة الثالثة رجال الأوجاقات العسكرية . انظر : الوجود العثمانى المملوكى فى مصر فى القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر للدكتور عراقى يوسف محمد : ص 373 — 386 ، وانظر الحديث عن الأشراف ونقيبهم ، وأصل الأشراف المصريين ، وغير ذلك فى كتاب

المجتمع المصرى تحت الحكم العثمانى لميكل وفنتر : ص 280 — 295

(65) انظر : تاريخ القضاة فى مصر لعبد الرازق إبراهيم : ص 142 — 143 ،

(66) انظر : تاريخ مصر فى العصر الحديث لأحمد عزت عبد الكريم : ص 20 ، وكان العلماء قد اكتسبوا مكانة عالية لدى السلاطين العثمانيين الذين حرصوا على الاحتفاظ بمظاهر الدين الإسلامى ، والى من أهمها إضفاء الاحترام والتبجيل على رجال الدين والعلماء ، كما حرصوا على اجتذاب قلوب المصريين نحوهم بإظهار الاحترام العميق للأزهر الذى كان يحتل المكانة الأولى بين مساجد مصر ومعاهدها العلمية . انظر : دور الأزهر فى الحفاظ على الطابع العربى لمصر للدكتور عبد العزيز الشناوى : 2 / 681 ، 689 ، 700 —

ويدخل رجال القضاء تحت فئة العلماء : وكان القضاة في بداية الدولة الإسلامية يتولون مناصبهم وفق معايير وضعها الفقهاء كالعلم بالكتاب والسنة والقياس والاجتهاد والتمتع بالأخلاق ، والبعد عن السقطات الأخلاقية ، مثل الرشوة ، أو التزوير والتدليس ، وما أن جاء العصر المملوكي حتى أصبح هذا المنصب كغيره من المناصب يعطى لمن يدفع أكثر من غيره ، حتى تطلع إليه سفلة القوم ، مما أدى إلى تفشى الرشوة ، وفساد أحكام القضاء ، وتسابق القضاة على خلع بعضهم لتولى مناصبهم بالرشوة ، فساءت سمعة قضاة مصر ، وبلغت مسامع السلطان سليم الأول الذى ويجهم على ذلك عقب انتصاره على المماليك . ولهذا حرص على بسط العدالة على رعاياه من خلال جهاز قضائى قوى ، يقوم عليه نخبة من كبار رجال الشرع ، وعمل على تحسين أوضاع القضاة ، وعين قاضياً يسمى قاضى العرب بجانب القضاة الأربعة ، وهو بمثابة الرقيب والمفتش عليهم وعلى نوابهم المنتشرين فى الأقاليم ، كما حرص على ربط هيئة القضاء الإسلامى فى استانبول بالنظام القضائى فى مصر وغيرها من خلال منصب قاضى العسكر ، الذى كان رئيساً للهيئة القضائية فى مصر ، مما جعل صورة القضاة والقضاء تتحسن كثيراً فى مصر العثمانية (67) ، حتى قيل إن الرشوة قد اختفت تماماً فى تلك الفترة ، ولم تثبت إلا فى حالة واحدة.

وكان بعض أرباب الطرق الصوفية ممن لم يتعلقوا بأسباب العلم إلا قليلاً، مع ما لهم من نفوذ قوى داخل المجتمع المصرى والإسلامى عامة (68) ، وكان لهم نظام الخلوات التى يتناسب إليها الدراويش ، ويعيش أفرادها فى جماعات ، ولكل جماعة منهم مراتب مالية تأتيهم من الهبات التى يوصى بها الأغنياء ، أو من الأوقاف التى يوقفها البعض على هذه الخلوات (69).

701 ، وانظر تنظيم الدولة العثمانية للحكم القضائى ودور بيت القاضى فى الإشراف على القضاء فى مصر العثمانية ، فى موضوع : بيت القاضى دور القضاء العالى فى مصر العثمانية للدكتورة سوسن سليمان يحيى ، ضمن ندوة قسم التاريخ الإسلامى ، بكلية دار العلوم ، جامعة القاهرة ، قسم التاريخ والحضارة الإسلامية ، العدد العاشر ، 1414 هـ = 1993 ، ص 289 — 324 ، وانظر أيضاً : الدولة العثمانية تاريخ وحضارة لأكمل الدين إحسان أوغلى : 294 — 297

(67) انظر : تاريخ القضاة فى مصر لعبد الرازق إبراهيم : ص 25 — 26 ، 47 — 49 ، 55 ، 83 ، 95 ،

126 ، وانظر أيضاً : القضاء الشرعى فى مصر فى العصر العثمانى ل محمد نور : ص 67 — 71

(68) انظر : تاريخ مصر فى العصر الحديث لأحمد عزت عبد الكريم : ص 20

(69) انظر : موسوعة وصف مصر : 1 / 174

وكانت التكايا أو الخلوات موجودة في كل مدينة ، فكانت بمثابة نادى للمسامرة ، حيث تجرى فيها الأحاديث والمسامرات العلمية والفنية والدينية والصوفية والأدبية والتربوية ، وكانت الدولة تعترف بشيخ التكية رسمياً ، وكان له وضع في التشريعات ، ولكنه مع هذا لا يعتبر موظفاً في الدولة (70) .

ومثل أهل الذمة أو الأقباط طبقة متميزة في مصر ، تتمتع بحرية كبيرة ، تعمل في جباية الضرائب ، ومنهم الكتبة ، ولهذا كانوا أثرياء ، كأمرء المماليك وكبار التجار (71) ، وكان هؤلاء يقومون بخداع الفلاحين البسطاء في تقدير الضرائب المفروضة على أراضيهم ، وكان لهم كيانهم الديني الخاص بهم ، ولهم أحكامهم القضائية التي يقوم بها البطارقة ، الذين يحكمون في مسائل الأحوال الشخصية ، والمسائل المدنية والإدارية والجنائية (72) .

وكان التجار يمثلون طبقة متميزة داخل المجتمع المصرى ، وهى طبقة صاحبة وجهة اجتماعية عالية ، اكتسبوا من ثرواتهم الضخمة ، والتي اقتنوا بها كثيراً من القصور والدور ، واكتسبوا بها النفوذ لدى الحكام والأمراء (73) ، وكان لهذه الطبقة تأثير كبير في زيادة الترابط والاندماج بين الشعب المصرى والشوام ، فقد عقدت بينهم زيجات كثيرة ، تبعها عقد كثير من الصفقات (74) .

(70) انظر : تاريخ الدولة العثمانية ليلماز أوزتونا : 2 / 500 ، 503 ، وكان لهذه التكايا والخانقوات دورها الكبير في انتشار الطرق الصوفية الموالد وزيارة القبور والأضرحة والأولياء ، والموالد في مصر المملوكية والعثمانية ، انظر المجتمع المصرى تحت الحكم العثمانى لميكل وفنتر : ص 205 — 254 ، ص 257 — 278 (71) انظر : تاريخ مصر لأحمد عزت عبد الكريم : ص 21 ، وانظر وضع اليهود والمسيحيين تحت الحكم العثمانى ، ووضع اليهود كصرافين ، وسياسة البشوات تجاه اليهود ، والأحياء اليهودية والمسيحية ووضعها في الإسكندرية ، والاتجاهات الدينية نحوهم . انظر : المجتمع المصرى لميكل وفنتر : ص 298 — 328 (72) انظر : تاريخ القضاة في مصر لعبد الرازق إبراهيم : ص 145 (73) انظر : تاريخ مصر لأحمد عزت عبد الكريم : ص 20 ، 21 ، وكان هناك بعض الناس الذين ارتبطوا بطبقة التجار وإن لم يكونوا منهم ، مثل : طبقة الوزانين ، والسماصرة والدلالين والحرفيين الذين أنتجوا السلع العالمية كالنسيج . انظر : ثقافة الطبقة الوسطى في مصر العثمانية للدكتورة نللى حنا : ص 76 (74) انظر الأسرة الشامية والحياة الاجتماعية والزواج بين الشوام وبعضهم البعض ، والزواج المختلط ، وزواج الشاميين من المسيحيين ، والطلاق وأسبابه ومشكلاته ، وعلاقات الشوام الاجتماعية مع المماليك وعساكر العثمانيين ، في كتاب الشوام في مصر للدكتور السيد سمير عبد المقصود : ص 191 — 231

وكان في مصر كثير من أرباب الحرف والصناعات التي انتشرت انتشاراً واسعاً في العصر العثماني ، وكان معظم الصناع يعيشون في المدن الكبيرة أو في المدن الصناعية ، ويعملون في العديد من الصناعات (75) ، وكان أصحاب كل حرفة يكونون طائفة تشرف على تنظيم الحرفة، وترعى المشتغلين بها ، ويتولى شيخها الاتصال بالحكومة فيما يخص أهل حرفته (76) .

وشكل الفلاحون الغالبية العظمى من السكان التي تعمل في الزراعة ، ومنهم من كان يلتزم بجمع الضرائب من الفلاحين ، وكانوا يعيشون حياة بائسة، بسبب سوء أخلاق المماليك والبكوات والكشافين والمباشرين من الأقباط ، الذين عملوا على ابتزاز الفلاح وسرقة أمواله بالغش والخداع والقوة (77) .

وكان العربان أو أولاد العرب (78) يكونون طبقة من طبقات الشعب المصرى ، وينقسمون إلى قسمين ، الأول : قبائل رحالة تعيش في الصحراء في الخيام ، ولا يخضع أبناؤها إلا إلى مشايخهم ، ويتجاهلون سلطة الباشا والبكوات المماليك ، ولهذا يعيشون في حالة عداوة مستمرة مع الحكومة ، يتخللها أوقات مصالحة قصيرة (79) . والقسم الآخر : هم العرب

(75) ومن أهم هذه الصناعات : استخراج الزيت ، وصناعة الخل ، والزجاج ، والآنية الفخارية ، وصناعة المنسوجات بأنواعها ، والتطريز ، وصناعة النحاس والفضة والذهب ، وصناعة السكر ، وصناعة المأكولات الخفيفة ، كما كان هناك الكثير من الحرف اليدوية كالحداثة والتبليط والنجارة وغيرها .

(76) انظر : تاريخ مصر في العصر الحديث لأحمد عزت عبد الكريم : ص 22 — 23

(77) انظر : تاريخ مصر لأحمد عزت عبد الكريم : ص 230 ، وانظر : موسوعة وصف مصر : 5 / 14

(78) وكان هذا التعبير قد ظهر في كتابات كثير من المؤرخين المعاصرين ، وفي الأوامر السلطانية للدلالة على السكان العرب المحليين ، تمييزاً لهم عن العثمانيين الذين عرفوا أحياناً بالتركمان وأحياناً بالأروام ، وتمييزاً لهم عن المماليك الذين عرفوا بالأتراك أو الشراكسة أو الغز ، ودرج كثير من المؤرخين على أن يشيروا إلى البدو باسم العرب أو العربان أو الأعراب . انظر : ثورات العساكر في القاهرة للدكتور عبد الكريم رافق : 2 / 748 ، وانظر: دور العرب في أحداث مصر السياسية (1516 — 1524) ووظائف مشايخ العرب والكشاف في الفرمانات العثمانية ، وعلاقتهم بأصحاب المناصب ، ودورهم في الجيش ، في كتاب المجتمع

المصرى تحت الحكم العثماني لميكل وفتتر : ص 141 — 174

(79) انظر : موسوعة وصف مصر : 1 / 31 ، 2 / 228

الذين يعملون في الزراعة ، ولا يتركون مكان إقامتهم ، ولهم شيخ يمتلك ثلاث أو أربع قرى بحكم كونه ملتزماً، يكون من أغنى شيوخ الولاية مالا وأعظمهم جاهاً⁽⁸⁰⁾ .

ومن هذا يتضح أن المجتمع المصرى تحت الحكم العثمانى كان يسوده نوع من التكتل فى طوائف وهيئات ذات كيان وتقاليد ، بدون انحلال ، حيث أن انتماء الجماهير إلى مثل هذه الطوائف جعل منها وحدة تربط أفرادها بصلات اجتماعية، يسودها التضامن فى السراء والضراء، ويمارس أفرادها قدرًا من الحرية ، ولونًا من ألوان الحكم الذاتى فى نطاق حرفتهم ، كما كان يربط بين الطوائف جميعًا شعور من الأحوه والحبه فى عصر اتسم بالهدوء والبساطة⁽⁸¹⁾.

وكان الممالىك سببًا مباشرًا فى الحياة الفقيرة البائسة التى عاشها الفلاحون ؛ بسبب إهمالهم لشئون الزراعة ، وإقامة الجسور والقناطر ، وانشغالهم المستمر فى جمع الأموال والثروات وتدبير المؤامرات فيما بينهم⁽⁸²⁾ .

وكانت الدولة العثمانية تعمل جاهدة على تشييد الطرق والجسور بغرض تسهيل مرور الجيوش وتأمين حدود الدولة ، وتركت بناء المدارس والمستشفيات والأسلحة والمكاتب لأغنياء المسلمين ، ومنهم السلطان نفسه ، ولهذا تعددت المؤسسات التى أقامها الأغنياء والسلاطين من أموالهم الخاصة ، ومن ذلك ما قام به السلطان سليم وابنه سليمان عندما أجزيا معاشًا أو رواتب لرجال الدين والأرامل والأيتام والمساكين ، وكانت هذه الأموال تعطى فى صورة أوراق مرتبات ، وكانت الدولة من أوائل الدول التى أنشأت الملاجىء⁽⁸³⁾.

⁽⁸⁰⁾ انظر المرجع السابق : 2 / 209 ، وانظر أيضًا : الضبط الاجتماعى فى القاهرة العثمانية للدكتور عبد الوهاب بكر : ص 530 — 54

⁽⁸¹⁾ انظر : دور الأزهر فى الحفاظ على الطابع العربى لمصر للدكتور عبد العزيز الشناوى : 2 / 672
⁽⁸²⁾ انظر : تاريخ مصر فى العصر الحديث لأحمد عزت عبد الكريم : ص 25 — 26 ، وكانوا أيضًا سببًا لما روجه الغربيون لفكرة حقوق الإنسان والظلم الواقع على الفلاحين وغيرهم من رعايا الدولة العثمانية ، وتركيزهم المستمر على حالة البؤس والفقير التى كانت تعيشها بعض الطبقات الشعبية، ووصف منازلهم الضيقة وأكوأخهم المتواضعة، وتكدس العديد منهم فى مكان واحد . انظر : حقيقة الغرب للدكتور مصطفى عبد الغنى : ص 63 ، 116

⁽⁸³⁾ انظر : موسوعة وصف مصر : 5 / 226 ، وانظر أيضًا : تاريخ الدولة العثمانية ليلماز أوزتونا : 2 / 403 ، 491 ، وحقيقة الغرب للدكتور مصطفى عبد الغنى : ص 117

ورصد السلاطين الأموال لصالح المساجد والتكايا للإتفاق على من بها من الدراويش والشحاذين والعجزة ، ورصدوا نفقات المحمل الشريف وكسوة الكعبة من الخزانة العمومية ، وإرسال الحبوب إلى مكة المكرمة والمدينة المنورة من مصر وقراها (84) . واعتنى بعض الولاة بالفقراء والمساكين وطلاب العلم والمغتربين ، وأقاموا العديد من المكاتب لتعليم الأيتام وأوقفوا على ذلك عدة أوقاف (85) .

الحالة الاقتصادية :

كانت مصر قد بلغت زمن دولة المماليك درجة عظيمة من الثراء والرقى في جميع شئونها وبخاصة الاقتصادية ؛ لعدم اعتمادها على ما كانت تنتجه الأرض من المحاصيل الزراعية فحسب، بل كانت خزائنها تفيض بأموال الأجانب الذين كانوا ينقلون بضائعهم من الشرق إلى الغرب ، ويدفعون عنها كثيراً من الضرائب والنفقات التي كانت سبباً في إثراء الحكومة والأهالي معاً ، سواء في مصر أو في بلاد الشام (86) .

وامتدت قوة الاقتصاد في مصر والشام من العصر المملوكي إلى العصر العثماني ، ويدل على ذلك كتابات الإسحاقى المنوفى الذى ذكر أن مصر غنية بأموالها وحبوبها التي كانت تفيض عن حاجتها (87) ، كما ذكر أنه في سنة (1013هـ = 1604م) حدث غلاء شديد في العديد من الولايات ، فجاء الناس إلى مصر من كل مكان ، فمن كان منهم ذا مالٍ امتار ما يحتاجه ، ومن لا مال له عمل وكسب مالا ، ومن لا مال له ولا قدرة له على العمل استعطى من الناس ، حتى امتلأت قرى مصر ومدنها . وقيل : إن ما بيع في دمياط من الذرة في ثلاثة أشهر ستون ألف إردب ، وما يقارب ذلك من الحنطة والشعير والبقول وباقي الحبوب ، وأما

(84) انظر : موسوعة وصف مصر : 5 / 230 ، 246 ، وانظر أيضاً: تاريخ الدولة العثمانية ليلماز أوزتونا : 2/ 503/

(85) انظر : أخبار الأول للإسحاقى المنوفى : ص 159 ، 165 ، ومصر العثمانية لجرحي زيدان : ص 99

(86) انظر : العلاقات التجارية بين مصر والشام للدكتورة سحر على : ص 15 .

(87) ذكر المنوفى أن الأمير حسين البرموقى قد انكسر عليه مال للدولة يقدر بثلاثين ألف دينار ، فلما طلبه الأمير أويس باشا (995هـ) تعلق الأمير حسين بأن عنده قصباً يفي بالمبلغ ، ويريد إمهاله حتى يبيعه ، فلما أمهله الباشا ، قام ببيع القصب ، فباعه كله في شهر واحد ، وأعطى للباشا المبلغ كاملاً ، فتعجب الباشا وقال : مصر يباع فيها قصب برسم المصاين كل يوم بألف دينار !! فقالوا له : هذا من موجود شخص واحد ، وهناك ما يباع برأً وبحراً من القصب ما يقرب من ذلك . انظر : أخبار الأول للإسحاقى المنوفى : ص 161

ما بيع ببولاق وباقي المدن فلا حصر له ، وكل هذا بعد كفاية أهل مصر وقراها وما ادخره أهلها⁽⁸⁸⁾ .

ويدل على ذلك — أيضاً — أن التحولات التي أحدثتها محمد على باشا لم تنشأ من فراغ ، وبخاصة أنه لم يعتمد على رأس المال الأجنبي في إقامة البنية الأساسية لاقتصاد السوق الخاضع لإدارة الدولة ، وإنما اعتمد على موارد مصر وحدها طوال حكمه ، وحقق التراكم اللازم لإقامة تلك البنية من خلال إعادة تنظيم الاقتصاد المصري وتوجيهه بعض قطاعاته وجهات جديدة ، وهذا يجعلنا نطرح عدة أسئلة تحمل إجاباتها : من أين استطاع الاقتصاد المصري في مطلع القرن التاسع عشر الميلادي أن يوفر كل تلك الموارد إذا كان اقتصاداً تقليدياً راکداً؟ وكيف استطاع المجتمع المصري أن يتجاوب مع إصلاحات محمد على إذا كان مجتمعاً يعاني من الاضمحلال والتخلف؟ بل كيف استطاع العالم المصري أن يستوعب الأساليب الفنية الحديثة في مصانع محمد على إذا كان عاطلاً من الخبرة ، مفتقراً إلى الاستعداد؟!⁽⁸⁹⁾. وبالرغم من ذلك فقد تعرض الاقتصاد العثماني لبعض العوامل والأسباب التي ساهمت في ضعفه في أوقات كثيرة خلال القرون الثلاثة التي سبقت مجيء الحملة الفرنسية إلى مصر ، ومن هذه العوامل⁽⁹⁰⁾ : توقف المد العثماني بالفتوحات الإسلامية⁽⁹¹⁾ ، وارتباط ضعف الدولة بازدياد نفوذ الجند ، وميلهم المستمر إلى العصيان والتمرد ، وازدياد تدخلهم في السياسة العليا للدولة ، متجاوزين اختصاصاتهم⁽⁹²⁾ ، وتزايد نفقات الحكومة تبعاً لزيادة حجم الجيش

⁽⁸⁸⁾ انظر : أخبار الأول : ص 178

⁽⁸⁹⁾ انظر : حقيقة الغرب للدكتور مصطفى عبد الغني : ص 87

⁽⁹⁰⁾ يرى المقریزی أن من أسباب انهيار الاقتصاد : الآفات ؛ بسبب قصور جرى النيل ، وعدم نزول المطر ، أو الآفات التي تصيب الغلال ، أو النار أو الريح أو الجراد ، أو شراء المناصب والمراكز الحكومية بالمال ، مثل ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية والقضاء ونيابة الأقاليم وولاية الحسبة ، ومنها العامل النقدي أو رواج الفلوس ، حيث إن له أكبر الأثر في الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، ومن أشد الأسباب المؤدية إلى ارتفاع الأسعار . انظر : إغاثة الأمة بكشف الغمة للمقریزی : ص 71 ، 73 ، 77

⁽⁹¹⁾ انظر : العلاقات التجارية بين مصر والشام للدكتورة سحر على : ص 22 ، وانظر أيضاً : دور الحماية

العثمانية في تاريخ مصر للدكتورة عفاف مسعد : ص 155 — 158

⁽⁹²⁾ انظر : دور الحماية العثمانية للدكتورة عفاف مسعد : ص 159 ، 169 — 172 ، 209 — 210

وعجز الخزانة عن دفع رواتب الجند⁽⁹³⁾ ، وتأثر الاقتصاد العثماني بنقص واردات الضرائب التي كانت تفرض على بضائع الشرق الأقصى المارة في أراضيها ، وزيادة الفساد بين موظفي الدولة المرتشين ، وتعرض مصر وبلاد الشام لكثير من الأوبئة ، أو قلة فيضان النيل ، مما زاد في ارتفاع الأسعار وقلة وجود الحبوب والحيوانات وإغلاق الطواحين⁽⁹⁴⁾.

وللتأكيد على قوة الاقتصاد المصري في ظل الحكم العثماني ، وعدم اغتياره كلياً ، سنعرض للنشاط الزراعي والصناعي والتجاري .

— الزراعة :

كانت الزراعة من أهم مصادر الاقتصاد المصري منذ أقدم العصور، وكان السبب الرئيسي في ازدهاره ، وهي المشكلة الرئيسية لتجارها وصناعتها ، ولهذا عمل العثمانيون على الاهتمام بها وتوفير مقوماتها الأساسية كالأرض الزراعية الجيدة وتوفير المياه وبناء الجسور⁽⁹⁵⁾. وبالرغم من ذلك ، فإن الزراعة لم تكن سبباً في رفاهية الفلاح المصري ، لعدم الاهتمام المتعمد من قِبَل أمراء المماليك وبكواتم وبعض الولاة بالفلاح المصري ، وأصبح هؤلاء أصحاب الأرض الفعلين ، ولم يكن أحد منهم يطمح إلى استغلال الأرض الزراعية ، بقدر ما كان يستغل الفلاحين بالقوة ، وظهر سوء استغلال قوتهم وسلطتهم في جمع الضرائب من الفلاحين وخذاعهم المستمر لهم ، فكان هؤلاء الأمراء يقومون بمعاونة الأقباط والكشافين بخذاع الفلاح المصري عن طريق زيادة مساحة الأرض أكثر مما هو مدون في دفاتر الحكومة ، ثم يقومون باستخدام مكاييل كبيرة عند أخذهم للضريبة من الفلاحين ، ثم يستخدمون مكاييل أصغر حجماً منها عند إيداع الضرائب في مخازن الحكومة ، ويصل الفرق بين المكاييل إلى المساح والكتبة والكشاف والوكيل ومعظم هؤلاء من المماليك⁽⁹⁶⁾ .

⁽⁹³⁾ انظر : المرجع السابق : ص 162 ، 164

⁽⁹⁴⁾ انظر : بدائع الزهور لابن إياس : 5 / 162 ، 179 ، 180 ، 267 ، 282 ، 283 ، 323 ، أخبار

الأول للمنفوق: ص 158 ، 160 ، 169 ، 177

⁽⁹⁵⁾ انظر: موسوعة وصف مصر: 1/ 256- 257، أيضاً: تاريخ القضاة في مصر لعبد الرازق إبراهيم: ص

⁽⁹⁶⁾ انظر : موسوعة وصف مصر : 4 / 160 — 162

ونتيجة لسوء سياسة المماليك في معاملة الشعب المصرى ، أصبح الفلاح المصرى كالأجير فى أرضه ، لا يتناول طعاماً إلا ما ندر ، ولا يأكل اللحم إلا نادراً بالرغم من تربيته لكثير من الجمال والأبقار والأغنام ، فقد كان المماليك يسلبونه إياها عند مرورهم بالقرى .

— الصناعة :

ارتبطت الصناعة فى مصر بالإنتاج الزراعى ارتباطاً وثيقاً ، فمعظم الصناعات المصرية تقوم على المنتجات الزراعية، مثل صناعة السكر من القصب الذى اشتهر به صعيد مصر (97)، وصناعة المنسوجات بأنواعها (القطنية ، والصوفية ، والكتانية ، والحريرية) وكلها صناعات برع فيها المصريون (98) .

كما اشتهرت صناعة ملح النوشادر فى المنصورة ودمنهور وبرنبال ورشيد وبولاق(99) ، وصناعة الزيوت النباتية من الخس والقرطم واللفت والكتان والسمنسم (100) ، وصناعة الدباغة والمصنوعات الجلدية ، والسختيان والحصر والسلاسل ، والصناعات الذهبية والفضية والأحجار الكريمة ، وأفران الجير والفحم والجبس وملح البارود، والزجاج والفخار والآجر، وأحجار النرجيلة، كما كان هناك الكثير من الورش لصناعة السفالات ، ووروش النجارين والنحاسين والحدادين وعمال التبليط والرخام (101) ، وكانت مصر هى الأولى فى العالم التى كان بها معامل التفریح ؛ لإخراج الدجاج(102) حتى إن الأروبيين كانوا يظنون ذلك ضرباً من الخيال أو الأسطورة .

(97) انظر : وصف مصر : 1 / 252 — 253 ، 4 / 173 — 187 ، 214 — 216 ، 2 / 205

(98) واشتهرت بما كثير من المدن كدمياط والقاهرة والفيوم وجرجا والحلة وسمنود وأسيوط وطنطا . انظر :

موسوعة وصف مصر : 1 / 252 — 253 ، 4 / 173 — 187 ، 214 — 216 ، 2 / 205

(99) انظر : موسوعة وصف مصر : 4 / 203 — 206

(100) انظر المرجع السابق : 4 / 191

(101) انظر : المرجع السابق : 1 / 252 — 253 ، 4 / 166 — 172 ، 214 — 216 ، 10 / 34

(102) وكانت هذه الطريقة تجذب أنظار الرحالة الأجانب فى مصر ، ومن ذلك ما قاله جوزيف بتس فى رحلته : " وللمصريين طريقة طريفة فى تفقيس الكتاكيت ، وقد يظن بعض من يقرأ كلامى هذا أننى أروى خرافة ، لكننى أؤكد أننى رأيت ذلك بنفسى وأن ما أرويه حقيقى ، فلدى المصرى مكان محفور تحت الأرض لا يبعد فى شكله عن الفرن ، وقد فرش قاعه بالقش ويضع فيه بضعة آلاف من البيض متراكمة بعضها إلى جوار بعضها الآخر وفوق بعضها ، ويتركها لتنفقس بفعل حرارة الشمس دون الاستعانة بدفء دجاجات أو

— التجارة :

لا يمكن القول بأن اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح في أواخر العصر المملوكي وبدايات العصر العثماني قد قضى نهائياً على التجارة الخارجية ، حيث ظلت مصر وبلاد الشام ، تصدران ما يفيض عن حاجتهما وتستوردان ما يلزمهما ، كما استمر مرور بعض البضائع المنقولة بين الشرق والغرب ⁽¹⁰³⁾ ، كما استمر اهتمام السلطان سليم الأول ، وابنه سليمان القانوني بطريق البحر الأحمر التجاري والطرق البحرية التي تربط الشواطئ العربية وشواطئ الهند والشرق الأقصى ، بفتح العراق وتوطيد الحكم العثماني في الجزيرة العربية واليمن ⁽¹⁰⁴⁾ . وكذلك كانت مصر وبلاد الشام يتمتعان بكثير من الموانئ البحرية والنهرية ، التي ساعدتهما على التبادل التجاري مع العديد من الدول الكبرى التي كانت تأتي ببضائعها من بلاد الهند إلى أوروبا مروراً بالإسكندرية ورشيد ودمياط والسويس ⁽¹⁰⁵⁾ . وكذلك كانت هناك صفقات تجارية داخلية بين مصر وبلاد الشام من جهة ، وبين العديد من الإمارات العثمانية من جهة أخرى ⁽¹⁰⁶⁾ .

أى دفع من كائن منح آخر ، فإذا ما فقس البيض وظهرت الكناكيت يبيعونها للفقراء بالكيل " . انظر : رحلة جوزيف بتس أو الحاج يوسف : ص 36

⁽¹⁰³⁾ انظر : العلاقات التجارية بين مصر والشام للدكتورة سحر على : ص 18

⁽¹⁰⁴⁾ انظر : المرجع السابق : ص 16 — 18 ، وزادت عائدات التجارة على الدولة العثمانية بازدياد اهتمام سلاطين آل عثمان بها ، وتخليهم عن سياسة التدخل في التجارة الدولية والاحتكارات التجارية التي كانت تمارسها الدولة المملوكية . انظر : ثقافة الطبقة الوسطى في مصر العثمانية (ق 16 م — ق 18 م)

للدكتورة نللى حنا : ص 63

⁽¹⁰⁵⁾ انظر : حقيقة الغرب للدكتور مصطفى عبد الغنى : ص 44 ، وكان من أشهر هذه الدول الأوربية : البندقية وتوسكانيا وفرنسا والهند وكشمير ، وكانت بضائعها : البن ، والصمغ العربي ، والمر ، والزعفران ، والتمر هندي ، وريش النعام ، وملح النوشادر ، والسكر ، وجلود الأبقار ، والجمال ، والجاموس ، والنظرون ، والأرز ، والقمح ، والقطن ، والمنسوجات بأنواعها والخضروات بأنواعها . انظر موسوعة وصف مصر : 1 / 235 ، 4 / 253 — 258 ، 268 — 287 ، 294 ، 309 /

⁽¹⁰⁶⁾ وكان من أهم هذه الإمارات : الجزيرة العربية ، وبلاد المغرب العربي (تونس والجزائر وطرابلس ومراكش وفاس) ، وبلاد السودان وجنوب إفريقيا والآستانة ، وكان من أهم البضائع بين هذه الأطراف : العاج ، والمسك ، والأنبوس ، والعنبر ، وريش النعام ، والصمغ ، وتراب الذهب ، وسن الغيل ، وجلود النمر ، والسيوف ، والمنسوجات بأنواعها ، ومعدات الخيول ، وملابس الفرسان ، والبن ، والسكر ، والأرز ، والخيول ،

وكانت الحرية التي أعطتها السلطات العثمانية لإماراتها وما منحتها من حرية التنقل بين تلك الإمارات سبباً جعل مصر مع بداية القرن العاشر الهجري وحتى نهاية القرن الثاني عشر الهجري سوقاً مركزية لبضائع المشرق والمغرب ، وأصبحت بلاد الشام مركزاً تجارياً كبيراً يرد إليها التجار من بغداد والبصرة ومكة والمدينة ، ومنها إلى مصر ، وزاد ذلك أيضاً من وفود أعداد كبيرة من التجار الشوام إلى مصر ، كان لها ثقلها في الحياة الاقتصادية والاجتماعية⁽¹⁰⁷⁾.

ونظراً لتشعب العلاقات التجارية الداخلية والخارجية ، عملت الحكومة العثمانية على ظهور وظيفة شاهبندر التجار ، الذي كان يختار بإجماع أعضاء الطائفة ، وتصديق المحكمة الشرعية على هذا الاختيار⁽¹⁰⁸⁾ .

وبلغ من اهتمام العثمانيين بالتجارة أن كان بمصر ما يقرب من ألف ومائتي وكالة للتجارة الخارجية والداخلية⁽¹⁰⁹⁾ وكذلك ظهر نشاط الإقراض والمضاربة في التجارة بشكل كبير ويدل على ذلك ما تضمنته سجلات المحاكم الشرعية في تلك الفترة من أعداد تفوق الحصر " من التجار والحرفيين ، والباعة ، وعمامة الناس في مختلف المهن كانوا يمارسون الاستثمار بمبالغ صغيرة في القروض وعمليات المضاربة "⁽¹¹⁰⁾، بالإضافة إلى الأسواق التي تنتشر في المدن والقرى⁽¹¹¹⁾ .

والكهرمان ، والمرجان ، والقصدير ، والرصاص ، والنحاس ، والأسلحة انظر : موسوعة وصف مصر : 1 / 235 ، 4 / 236 — 251

⁽¹⁰⁷⁾ انظر : موسوعة وصف مصر : 4 / 259 — 268 ، وانظر أيضاً : العلاقات التجارية بين مصر والشام للدكتورة سحر على : ص 19 ، 207 ، وانظر الحديث عن التوزيع الجغرافي والتركيب الاجتماعي للشوام في مصر ، حيث سكنوا القاهرة ودمياط والإسكندرية والغربية في طنطا والحلة الكبرى ، والشرقية ، ورشيد والسويس والقليوبية والفيوم والفشن وجرجا في كتاب : الشوام في مصر منذ الفتح العثماني حتى أوائل القرن التاسع عشر للدكتور سمير عبد المقصود السيد ، ص 29 — 65

⁽¹⁰⁸⁾ انظر : حقيقة الغرب للدكتور مصطفى عبد الغني : ص 44 ، وانظر أيضاً : الوكالات والبيوت

الإسلامية في مصر العثمانية لرفعت موسى محمد : ص 105

⁽¹⁰⁹⁾ انظر : موسوعة وصف مصر : 10 / 34

⁽¹¹⁰⁾ انظر : ثقافة الطبقة الوسطى في مصر العثمانية للدكتورة نللي حنا : ص 73

⁽¹¹¹⁾ انظر التجارة الداخلية والخارجية والاستثمار المادي في العقارات بمختلف أنواعها من جوانيت

نتائج البحث :

أما أهم النتائج التي نتجت عن هذا البحث فقد تمثلت في ضعف الاتهامات التي وجهت للوجود العثماني في مصر من الناحية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأدبية والعلمية بكل أنواعها وفروعها ، كما ظهر التحيز إلى الغرب بوضوح في دراسات الدارسين العرب الذين سلكوا طريق الغرب وكتابه في كيل الاتهامات إلى الدولة العثمانية بحق وبدون حق ، دون التفكير في هذه الأفكار ومدى صحتها أو مدى قوتها أو ضعفها ، متناسين أن الغرب قد ذهب إلى هذه الأفكار نتيجة لما يحمله من حقد دفين تجاه الدولة العثمانية التي تمددت على حساب الدول الأوروبية لأول مرة على مدى التاريخ ، حتى أذلت أعناقهم ، ولهذا فهم لم ينسوا لها هذا الفعل حتى اليوم ، ولن ينسوه بالطبع ؛ لأنهم قد تعودوا على أن يكونوا هم الذين يسيطرون على البلدان الإسلامية ، لا أن تكون هناك دولة إسلامية تحكمهم وتسيطر على أراضيهم ، وتأخذ منهم الجزية عن يد وهم صاغرون .

ولا أدري أكان هذا المسير من الدارسين العرب وراء علماء الغرب عن حسن ظن منهم أم كيداً للإسلام ، والله محاسب الكل على ما قدمت يداه .

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل

أهم المصادر والمراجع :**أولاً : المصادر :**

1. ابن إياس (محمد بن أحمد) : بدائع الزهور في وقائع الدهور ، حققها وكتب لها المقدمة والفهارس : محمد مصطفى ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، سلسلة الذخائر .

أهم المراجع :

2. إبراهيم حليم : تاريخ الدولة العثمانية العلية ، المعروف بالتحفة الحليمية في تاريخ الدولة العلية ، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 1425 هـ = 2004 م .
3. أحمد عبد الرحيم مصطفى : الثورة العرابية ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، سلسلة المكتبة ، عدد 30 ، أول فبراير 1961 م .
4. أكمل الدين إحسان أوغلي : الدولة العثمانية تاريخ وحضارة ، ترجمة : صالح سعداوى ، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية ، استانبول ، 1999 م .

5. جمال عبد الهادى ووفاء محمد رفعت وعلى لبن : أخطاء يجب أن تصحح في التاريخ (الدولة العثمانية)، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، المنصورة ، الطبعة الأولى ، 1416 هـ = 1995م .
6. جورج سارتون : العلم الإسلامى ، ضمن كتاب الشرق الأدنى (مجتمعه وثقافته) تحرير كويلرينج ، ترجمة : عبد الرحمن محمد أيوب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 2002م .
7. جوزيف بتس : رحلة الحاج يوسف (جوزيف بتس) ، ترجمة ودراسة : عبد الرحمن عبد الله الشيخ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الألف كتاب الثانى ، رقم 189 ، 1995م .
8. رفعت موسى محمد: الوكالات والبيوت الإسلامية في مصر العثمانية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 1413 هـ = 1993م .
9. زبيدة محمد عطا : مكاتب المدارس (خزائن الكتب في العصرين الأيوبي والمملوكى) ، ضمن أبحاث ندوة المدارس في مصر الإسلامية ، لجنة التاريخ والآثار بالمجلس الأعلى للثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1992م .
10. سحر على حنفى : العلاقات التجارية بين مصر وبلاد الشام الكبرى في القرن الثامن عشر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سلسلة تاريخ المصريين ، عدد 178 ، القاهرة ، 2000م .
11. سعيد عبد الفتاح عاشور : العلم بين المسجد والمدرسة ، ضمن أبحاث ندوة المدارس في مصر الإسلامية ، الهيئة المصرية للكتاب، 1992م.
12. سوسن سليمان يحيى : بيت القاضى دور القضاء العالى في مصر العثمانية ، ضمن ندوة قسم التاريخ الإسلامى ، بقسم التاريخ والحضارة الإسلامية ، كلية دار العلوم ، جامعة القاهرة ، العدد العاشر ، 1414 هـ = 1993م .
13. سيدة إسماعيل كاشف : الجامع الأزهر ودوره في نشر الثقافة العربية الإسلامية ، ضمن أبحاث ندوة المدارس في مصر الإسلامية ، لجنة التاريخ والآثار بالمجلس الأعلى للثقافة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1992م .
14. السيد سمير عبد المقصود: الشوام في مصر منذ الفتح العثماني حتى أوائل القرن التاسع عشر، سلسلة تاريخ المصريين ، العدد 231 ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 2003 م .
15. شوقى ضيف : عصر الدول والإمارات (مصر والشام) ، دار المعارف ، القاهرة ، بدون تاريخ.

16. عبد الحميد حامد سليمان : تاريخ الموائء المصرية في العصر العثماني ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سلسلة تاريخ المصريين ، عدد 89 ، القاهرة ، 1985م .
17. عبد الحميد حامد سليمان : نظم إدارة الأمن في مصر العثمانية ، ضمن ندوة تاريخ مصر الاقتصادى والاجتماعى فى العصر العثمانى (1517 – 1798م) ، مجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، مركز النشر لجامعة القاهرة ، 1993م .
18. عبد الرازق إبراهيم عيسى : تاريخ القضاء فى مصر العثمانية (1517– 1798) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سلسلة تاريخ المصريين ، عدد 117 ، القاهرة ، 1998م .
19. عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم : فصول من تاريخ مصر الاقتصادى والاجتماعى فى العصر العثمانى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سلسلة تاريخ المصريين ، 1990م .
20. عبد العزيز الشناوى : الأزهر جامعاً وجامعة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، 1983م .
21. عبد العزيز الشناوى : دور الأزهر فى الحفاظ على الطابع العربى لمصر ، بحث ضمن أبحاث الندوة الدولية لتاريخ القاهرة (مارس — أبريل 1969) ، وزارة الثقافة ، القاهرة ، 1971م
22. عبد العزيز الشناوى : الدولة العثمانية دولة مفتري عليها ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، 1984م .
23. عبد الله عزباوى : الشوام فى مصر فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، 1986م .
24. عبد الله عزباوى : المؤرخون والعلماء فى مصر فى القرن الثامن عشر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1997م .
25. عبد الوهاب بكر : الضبط الاجتماعى فى القاهرة العثمانية خلال القرن الثامن عشر ، ضمن ندوة تاريخ مصر الاقتصادى والاجتماعى فى العصر العثمانى (1517 – 1798م) ، مجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، مركز النشر لجامعة القاهرة ، 1993م .
26. عراقى يوسف محمد : الوجود العثمانى فى مصر فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، دراسة وثائقية ، بيت الحكمة لإعلام والنشر ، القاهرة ، 1416 هـ = 1996م .
27. عراقى يوسف محمد الوجود العثمانى المملوكى فى مصر فى القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 1985م .

28. علماء الحملة الفرنسية : موسوعة وصف مصر : ترجمة وتحقيق : زهير الشايب ومنى زهير الشايب ، ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مكتبة الأسرة ، القاهرة ، 2002م .
29. غوستاف لوبون: حضارة العرب ، ترجمة : عادل زعيتير ، مكتبة الأسرة ، القاهرة ، 2000م .
30. محمد حرب : العثمانيون في التاريخ والحضارة ، المركز المصرى للدراسات العثمانية وبحوث العالم التركي ، القاهرة ، 1414 هـ = 1994م .
31. دمحمد عبد المنعم خفاجى: الآداب العربية في العصر العباسى الأول ، بدون بيانات .
32. محمد عبد المنعم خفاجى : قصة الأدب في مصر ، دار الجيل ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1412 هـ = 1992م .
33. محمد عبد المنعم خفاجى : الأزهر في ألف عام ، عالم الكتب بيروت ، ومكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة ، الطبعة الثانية ، 1408 هـ = 1988م .
34. محمد فريد بك الحامى: تاريخ الدولة العلية العثمانية ، تحقيق : إحسان حقى ، دار النفائس، بيروت ، الطبعة الثانية ، 1403 هـ = 1983م .
35. محمد فؤاد كوبريلى : قيام الدولة العثمانية ، ترجمة : أحمد السعيد سليمان ، سلسلة الألف كتاب الثانى ، عدد 119 ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة الثانية ، 1993م .
36. محمد نور فرحات : القضاء الشرعى فى مصر فى العصر العثمانى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سلسلة تاريخ المصريين ، عدد 17 ، 1988م .
37. مصطفى عبد الغنى : الجبرتى والغرب (رؤية حضارية مقارنة) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، المكتبة الثقافية ، القاهرة ، 1995م .
38. مصطفى عبد الغنى : حقيقة الغرب بين الحملة الفرنسية والحملة الأمريكية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 2001م .
39. ميكيل ونتر : المجتمع المصرى تحت الحكم العثمانى ، ترجمة : إبراهيم محمد إبراهيم ، سلسلة الألف كتاب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 2001م .
40. نبلى حنا : تجار القاهرة فى العصر العثمانى ، ترجمة : د . رؤوف عباس ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، 1997م .
41. يلماز أوزتونا : تاريخ الدولة العثمانية ، منشورات مؤسسة فيصل للتمويل ، استانبول ، 1988م .

BÂBERTÎ'NİN BÜTÜNCÜL İNSAN ANLAYIŞININ MODERN DÜNYADAKİ YERİ VE ÖNEMİ

Tuncay İMAMOĞLU*
Ruhattin YAZOĞLU**

ÖZET

Bâbertî'nin insanla ilgili düşünceleri oldukça önemlidir. O, insana bütüncül bir perspektifle bakmaktadır. Bâbertî düşüncesinde insan, ne modern düşüncede olduğu gibi salt akıl varlığı, ne de Kıta Avrupası felsefesinde olduğu gibi salt duygu varlığıdır. Bâbertî, ruh, nefis, kalp ve akıl arasında bağlar olduğunu belirterek, bunlardan sadece birinden hareketle insanı tanımlamamaktadır. Ona göre insan, nefis, akıl, ruh ve kalbiyle insandır. İnsana yönelik bu bütüncül yaklaşım, modern dünyada önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Bâbertî, Ruh, Akıl, Kalp, İslâm Düşüncesi, Batı Düşüncesi*

ABSTRACT

The Place and Importance of the Understanding of Wholly Human Being of Baberti in the Modern World

It is very important Baberti's thoughts about human being. He looks at human being wholly. In the Baberti's thought, human being is not just reason existence as the modern thought and is not just emotion existence as the Contentional European philosophy. Baberti says connections among soul, nafs, heart and reason. He doesn't define the human being with just one of them. According to him, human being is human being with nafs, reason, soul and heart. This wholly approach to human being is very important in the modern world.

Key Words: *Baberti, Soul, Reason, Heart, Islamic Thought, Western Thought*

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
(e-posta: timam@atauni.edu.tr)

** Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
(e-posta: ryazoglu@atauni.edu.tr)

Modern düşüncenin en önemli özelliklerinden bir tanesi, insana tek boyutlu bir yaklaşım tarzı ortaya koymasıdır. Modern düşünceye göre, insan akıl varlığıdır ve gerçekliğin bilgisini elde etmede akıl tek rehber olup, onun dışında herhangi bir otoriteye ihtiyaç bulunmamaktadır. Evrenin merkezinde insan vardır ve bu insan kendi aklıyla evreni tanımlayıp açıklayabilmektedir. Böyle bir yaklaşım tarzı, doğaüstü her tür açıklamaya karşı durur. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, Kant ve Hegel'de zirveye ulaşan rasyonalizm¹, insanın içgüdülerini kontrol altına almada yeterli olamamış ve bunun sonucunda da aynı yüzyılda iki tane dünya savaşı ortaya çıkmıştır. Kısaca salt akılcılık ve bunun bir sonucu olan pozitivizm, insanın temel ihtiyacı olan tinsel mutluluğunu sağlayamamıştır.² Günümüz dünyasında Kıta Avrupası felsefesi, aydınlanma düşüncesine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.³ O, aydınlanmanın akılcılığını radikal bir şekilde eleştirmektedir. Kıta Avrupası felsefesinin genel özelliği, insanı salt akıl varlığı olarak değil, his ve duyguları olan bir varlık olarak görmesidir. Bu felsefede de insan, akıl varlığından ziyade duygu varlığı olarak görülmektedir. Nitekim Kıta Avrupası felsefesinin önemli bir temsilcisi olan Nietzsche'nin "Akıl, duyguların kölesidir" şeklindeki ifadesi, bu düşüncenin güzel bir yansımasıdır. Görüldüğü gibi bu felsefe de, insana tek boyutlu bir yaklaşım tarzı sergilemektedir. İnsanı tek boyutlu, yani salt akıl ya da duygu varlığı olarak görmek onun problemlerine çözüm getirmekten uzaktır. İşte günümüz dünyasında insana çok boyutlu olarak yaklaşmanın önemi bu şekilde ortaya çıkmaktadır. İnsana çok boyutlu yaklaşabilmemiz için İslâm düşünce geleneği bize çokça malzeme sunmaktadır. İslâm düşünce geleneği içerisinde yer alan Bâbertî'nin de, insana yönelik görüşleri bu düşüncedeki anlayışı yansıtmaktadır. Modern dünyada bunları yeniden okumak ve değerlendirmek, oldukça önem arz etmektedir. İşte bu makalemizde, Bâbertî'nin insan anlayışını ortaya koymaya çalışacağız.

Bâbertî, insanın ruh, kalp, nefes ve akıl sahibi bir varlık olduğunu belirterek, bu dört unsur arasında bir ilişkinin bulunduğunu söylemektedir. Bâbertî, bu ilişkilere geçmeden önce, ruh, kalp, nefes ve aklın yapısıyla alakalı düşüncelerini ifade etmektedir. O, bunları sırasıyla şu şekilde ele almaktadır.

¹ Ahmet Demirhan, *Modernlik*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1992, s.41 vd.

² Batı felsefesiyle alakalı geniş bir değerlendirme için bkz. Kasım Küçükcalp-Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefî Temeller*, İsam Yayınları, İstanbul, 2009.

³ Kıta Avrupası felsefesiyle ilgili geniş bilgi için bkz. David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

Bâbertî'ye göre, ruhla ilgili çok söz söylenmiştir. Bir kısım insanlar, ruhun araz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zira onlara göre ruh, cevher olsaydı, o zaman cevherler cevher olmaları bakımından eşit olduklarından dolayı, ruh için başka bir ruhun bulunması gerekirdi ki, bu da doğru olmazdı. Bazıları ise, ruhun tek bir cevher olduğunu ileri sürmüştür. Onlar, maksatlı bir biçimde hayvanî cisimle var olan canlılıkla ilgili birçok söz sarf etmişlerdir. Ancak der Bâbertî, cevheri sadece canlılıkla özdeşleştirmek, onun manevî birtakım sıfatlardan yoksun olduğu anlamına geleceği için onlar manevî sıfatlardan söz etmemişlerdir. Bu durumda tek bir cevher, kırıntısız, parçasız ve yaygınlığı bulunmayan bir şeydir. Bunun sonucunda da akıllar için ona harikulade anlamlar yüklemek imkânsız olacaktır. Bir kısım insanlar ise, ruhun lâtif olan bir şekil olduğunu söylemektedirler.⁴ Bu durumda ruhun, iki göz, iki kulak, iki ayak bulunduran cisim gibi olması gerekeceğini belirten Bâbertî, böyle bir şeyin ise muhal olduğunu ileri sürmektedir. Bazı insanlar da ruhun bedende bulunan lâtif bir cisim olduğunu söylemektedirler. Bâbertî'ye göre Ehl-i sünnet kelamcıları bu görüşe sıcak bakmaktadırlar. Gazâlî de, ruhun, kendisiyle kaim, bir yer işgal etmeyen muhdes bir cevher olduğunu iddia etmektedir. Gazâlî'ye göre ruh, cismin ne içinde ne dışında, ne onunla bitişik ne de ondan ayrıdır.⁵ Bu durum, ruhun bir mekân işgal etmemesinden kaynaklanmaktadır. Bâbertî, buna şu şekilde itiraz edildiğini söylemektedir. Bu, bir şeyin kendi cinsinden ya da zıddından yaratılmasını ve Allah'ın da mürekkep bir varlık olmasını akla getirir. Oysa ruh, yer kaplamaz. Ruh sadece soyut olma yönünden Allah'a yakın durmakta, başka açılardan da Allah'tan farklılık arz etmektedir. Birleşik varlık, muhdes olduğundan, Allah'a terkip isnat etmek muhal olup, çelişkili bir durum ortaya çıkarır. Bâbertî, bu itirazlara katılmayıp, Gazâlî'nin görüşüne yakın bir düşünce ortaya koymaktadır ve bu düşüncesini ayetle desteklemektedir.⁶ “*De ki ruh Rabbimin emrinden bir emirdir*” (İsrâ: 17/85) buyrulmaktadır. Bâbertî'ye göre, bu ayet, ruhun Allah tarafından vasıtasız bir şekilde meydana getirildiğini ortaya koymaktadır. Ona göre Allah tarafından vasıtasız bir şekilde meydana getirilen her şey, “emir âlemi”, bir sebebe bağlı olarak yaratılan şeyler ise “halk âlemi” olarak isimlendirilmiştir.⁷ Bâbertî'nin bu görüşleri de bize Gazâlî'yi hatırlatmaktadır. Gazâlî, emir kavramının “nehyin zıttı olan emir” anlamında

⁴ Bâbertî, *Risâle fî Tarîfî'r-Ruh ve'l-Kalb ve'n-Nefs ve's-Sır*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü-3711, varak no: 147a.

⁵ Gazâlî, “er-Risâletü'l-Ledünniye”, *Mecmuatü Resâilî'l-İmâm el Gazâlî*, Beyrut, 1986, III, 93.

⁶ Bâbertî, a.g.e., varak no: 147a.

⁷ Bâbertî, a.g.e., varak no: 147a.

olmaması gerektiğini belirterek, onun sadece “yaratma” karşılığında kullanılmasını doğru bulmamaktadır. Çünkü ona göre, yalnız ruh değil, her şey Allah’ın yaratığıdır.⁸ Gazâlî de, tıpkı Bâbertî gibi bu görüşünü, âlemin emir âlemi ve halk âlemi olmak üzere ikiye ayrıldığını ve her iki âlemin de Allah’ın olduğunu söyleyerek ispat eder. Ona göre, içerisinde ölçü, miktar olan âleme, halk âlemi denir. Buradaki “halk” kelimesi, “icat” ve “ihdas” anlamında değil, “belirleme” anlamındadır. Gazâlî, içerisinde nicelik ve belirleme gibi şeyler bulunmayan âleme de emir âlemi demektedir. Bu âlem his, hayal, yön ve mekân dışında olan varlık âlemidir.⁹ Nicelik ve boyuttan uzak olan emir âlemi, halk âlemini idare etmekte; emir âlemini ise, ilâhî kudret yönetmekte ve düzenlemektedir.¹⁰

Görüldüğü gibi Gazâlî düşüncesinde emir âlemi, vasıtasız olarak Allah’ın yarattığı bir âlem olarak ifade edilmektedir. Bâbertî de, bu görüşü paylaşmakta ve her iki düşünür de bu iki âlemin sonuç itibarıyla Allah tarafından yaratıldığını ortaya koymaktadırlar. Nitekim Allah, bu hususta şöyle buyurmaktadır: “*Halk ve emir Allah’a aittir*” (A’râf: 7/54). Bâbertî, Peygamberimizin “Ruh alındığında görme duyusu da ortadan kalkar” hadisinin şerhinde şöyle demiştir: Bu hadis, canlılığın bedenden ayrılmasıyla ruhun da ayrılışı nedeniyle ruhun bedenden ayrı lâtif bir cisim olduğuna delil getirilebilir. Araz, bir cevher üzerinde tutulan, muhafaza edilen bir şeydir. Oysa ruh, kendisi cevher olduğu için bir şey üzerinde muhafaza edilen ve tutulan bir şey değildir. Bu da ruhun araz olmadığına bir göstergesidir. Nitekim ölüm, tam bir yok oluş değil, bir intikal ve bir durum değişikliğidir. Burada tamamen yok olan şey, beden kendisi olup, ruh değildir.¹¹ Görülüyor ki Bâbertî, ruhun, Allah tarafından meydana getirildiğini, ancak onun ölümsüz olduğunu ileri sürmektedir.

Bâbertî’ye göre ruh, his ve hareketin, yani canlılığın kaynağıdır. Ancak his ve harekete kaynak olan ruhun da, bir yönlendireni bulunmaktadır.¹² O, buradan kalbe geçmekte ve kalbin yapısı ve özellikleriyle ilgili düşüncelerini ortaya koymaktadır.

İnsanın mahiyeti probleminde, ruh ve nefis kadar önemli bir yer tutan kalp kavramı, kelâm, tasavvuf ve felsefenin üzerinde çokça durduğu bir konudur. Bu noktada Bâbertî’nin öncelikli sorusu; biyolojik anlamda hayatın kaynağı gözükken kalp

⁸ Gazâlî, *İhya*, Mısır, tsz., III, 370-371.

⁹ Gazâlî, *a.g.e.*, III, 3-7.

¹⁰ M. Saeed Sheikh, “al-Ghazali: Mysticism”, *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif, Wiesbaden, 1963, I, 620.

¹¹ Bâbertî, *a.g.e.*, varak no: 147b.

¹² Bâbertî, *a.g.e.*, varak no: 147b.

ile Kur'an'da anlama ve bilme yetisi olarak tasviri yapılan kalbin mahiyetinin ne olduğudur. Bâbertî, kozalak şekline benzetilen ve hayvanî kuvvetin esası sayılan, his, hareket ve beyinde hazır olduğunda, bunların kabiliyetine sahip ruhun işlerini düzenleyen ve herkesin bildiği organa kalp demekle, Gazâlî'nin yolundan gitmektedir. Bu açıdan bakıldığında Bâbertî kalbi, bedendeki canlılığı açığa çıkaran gücün mekânı olarak nitelendirirken, âdetâ Eski Yunan düşüncesinde var olan, çeşitli anlama, bilme yetileri ile duyguları, bedenün değişik organlarına cisimsel olarak konumlandırma kuramını hatırlatmaktadır.¹³

Bâbertî'ye göre, his ve hareketin kaynağını oluşturan ruhu yönetip idare eden ve canlılık kuvvetinin merkezini oluşturan kalptir. O zaman kalp bozulunca, ya özü itibarıyla bedenün tümü bozulur ya da özellikleri itibarıyla beden bozulur. Kısaca kalbin bozukluğu, hem ruh hem de bedeni etkilemektedir. Çünkü kalbin beş yönü bulunmaktadır. Birincisi, kalp, bir yönüyle Allah'a yönelir ve bu yönüyle kalp kutsaldır. Bâbertî, bu durumda Allah ile kalp arasında bir vasıtanın olmadığını belirtir. İkincisi, kalbin ruhlar âlemine bakan yönüdür. Ona göre bu yönüyle kalp, Allah'tan ilham alır ve ruhlar aracılığıyla bu yeteneğini elde eder.¹⁴ Bâbertî'nin bu yaklaşımı, Jung'un kolektif bilinç kuramını çağırıştırılmaktadır. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, Jung'un kolektif bilinç kuramında bir ruh, insanlığın tecrübelerinin toplanmış olduğu bir havuzdan ya da buradaki diğer insanî ruhlardan ilham alırken¹⁵, Bâbertî'nin sözünü ettiği ilham, Allah'tan gelmekte olup, diğer ruhlar aracılığıyla bu yetenek elde edilmektedir. Bu yaklaşımıyla da Bâbertî'nin ilham dediği şeyin, metafizikle bir bağlantı olduğunu, Jung'un sözünü ettiği ilhamın ise, tamamen beşerî alanla sınırlı bir ilham¹⁶ olduğunu söyleyebiliriz.

Bâbertî'ye göre kalbin üçüncü yönü, misal âlemine yöneliktir. Bu yönüyle kalp, Allah ile bağlantı kurması oranına göre haz almaktadır. Dördüncü yön ise, kalbin şehadet âlemine bakan yönüdür ki, kalp, hislerle bu âlemden haz alır. Kalbin beşinci yönüne gelince, bu yön, kalbin peygamberlerle bağlantı kurduğu yöndür. Zira

¹³ Hülya Altunya, "Bâbertî'nin Perspektifinden İnsanın Hakikatî Problemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 20, 2008/1, s.173-174.

¹⁴ Bâbertî, *a.g.e.*, varak no: 148a.

¹⁵ C. G. Jung, *Contributions to Analytic Psychology*, trans. H. G. – C. F. Baynes, Routledge, London, 1928, s.162; ayrıca bkz. C. G. Jung, *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*, çev. Engin Büyükinallı, Say Yayınları, İstanbul, 1997, s.63 vd.

¹⁶ Jung'un kolektif bilinçaltı kuramıyla vahyi açıklayanlara yönelik eleştirel bir değerlendirme için bkz. Işık, Aydın, *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yayınları, Ankara, 2006, s.161-164.

o makam, varlık dairesinin orta noktasıdır. Bâbertî'ye göre kalbin bu beş yönü, her bir âleme dönüktür.¹⁷

Görülüyor ki Bâbertî'de kalp, hem bilgi kaynağı hem de bilgi vasıtası olarak incelenmektedir. Zira İslâmî bilgi tasavvurunda, dış dünya ile ilgili incelemeler sadece beş duyu ve akıl vasıtasıyla yapılmaz. Bunların yanı sıra sağduyu, sezgi, müdrike diye de isimlendirilen ve doğrudan bilgi üreten, bir kaynak işlevi gören yetiler de vardır. Buradaki anahtar kavram, kalptir. Akıl ve kalbi, bilgi edinme sürecinde birbirinin tamamlayıcısı kılan zekâsıyla insan, teemmül ve tezekkür aşamasına geçecektir. Hakiki bilgi bu anlamda kalbî bilgiden ibarettir. Çünkü kalbî bilgide; gören, işiten ve duyan, bunları işiten, ama sürekli değişken, bazen gerçeklere ve olgulara ters düşen hükümler veren mekânîk, yani toplama, çıkarma, bölme gibi gündelik işlerimizde etken olan aklın ötesine geçilmiştir. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, insanın taakkul çerçevesinde vicdanı harekete geçerek, kevnî gerçekleri bilinç, teemmül ve tezekkür ile idrak etmeye başlamıştır. Artık burada anlama organı "Fuad"dır. Bu idrak süreci ise kademeli bir şekilde, eş-Şekk, el-Vehm, ez-Zan, el-Cehl ve el-İlm kavramlarıyla açıklanabilir. Bu husus, anlamayı sadece akla hasreden ve böylece vahyî bilgiyi ve özellikle de kalbin anlamasını devre dışı bırakan pozitivist Batı bilgi ve bilim anlayışına çok ciddi bir tenkit olarak değerlendirilebileceği için önemlidir. Çünkü 18. yüzyıldan itibaren Batı bilgi ve bilim anlayışında dinî bilginin dışlanması, bizim bilgi tanımlarımıza da maalesef yansımış ve evreni anlama ve açıklama tarzlarımızı önemli oranda belirlemiştir. Bunun sonucunda "Batılı Gerçek" tasavvuru bizlere, biricik "Mutlak Gerçek" şeklinde sunulmuştur. Eğer Batılı bilgi haritalarının Müslümanlara sundukları "sözde" gerçekliklerin yerine, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadarki ilâhî mesajı, kendi kültür evrenimizde yeniden okuyarak sahih gerçeği ikame etmek istiyorsak, bilgiyi, beş duyu, akıl, kalp üçgeninde yeniden yorumlayarak epistemolojik bir diriliş gerçekleştirmeliyiz.¹⁸ Bunun için Bâbertî'nin İslâm düşüncesini yansıtan görüşleri oldukça önem arz etmektedir.

Bâbertî, kalpten sonra da nefsi ele almaktadır. Bâbertî, nefsin hayvanî kuvvet ve iradî hareketi yüklenen lâtif bir cevher olduğunu ifade etmektedir. Ona göre nefis, kalp ile beden arasında bir araçtır. O, ne ruh gibi tamamen mücerret ne de beden gibi mürekkeptir. Bâbertî, nefsin insanların durumlarına göre üç mertebesi olduğunu söylemektedir. Birincisi, nefis-i emmaredir ki, tabiata meyleder, lezzetler ve

¹⁷ Bâbertî, a.g.e., varak no: 148a.

¹⁸ Mevlüt Uyanık, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzâlî Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2005, s.68-69.

hissî arzulardan faydalanır. Kalbi kötülüğe, kötü ahlâk ve fillere çeker.¹⁹ Bâbertî, bu konuda şu ayeti bu görüşe delil olarak gösterir: *“Hiç kuşkusuz nefis kötülüğü emreder”* (Yusuf: 12/53). İkincisi, nefis-i levvame, yani kınayan duyguya sahip nefistir. Bu nefis, kalbin nuruyla nurlanır ve yine onunla gafletten uyanır. Üçüncüsüne ise, nefis-i mutmainne adı verilir. Bu nefis, kötü vasıflardan arınıp, güzel ahlâklarla donanarak nurunu tamamlayan, sonra da kutsî âleme yönelen nefistir. Bâbertî, buna şu ayeti delil olarak gösterir: *“Ey nefis-i mutmainne! Sen O’ndan razı, o da senden razı olarak Rabbine dön”* (el-Fecr: 89/27-28). Bâbertî, Peygamberin “Allah ruhlarınızı, yani ruh ve nefislerinizi aldı” hadisini açıklarken, burada ruh ve nefsin anlamları aynı olursa, bu hadis, şu ayete uygun düşer demektir. Nitekim ayette şöyle buyrulmaktadır: *“Her nefis ölümü tadacaktır”* (Enbiyâ: 17/35). Eğer ruh ve nefsin anlamları ayrı olursa, Peygamberin “Allah ruhlarınızı kabzetti” hadisindeki ruh, his ve hareket; nefis ise, tümelleri idrak anlamına gelir. Bâbertî’ye göre, uyuyandan alınmış olan ruhtur; çünkü uyuyan, iradî olarak hareket edemediği gibi, iradî olarak da bir şeyden kaçınmaz. Ancak o insanda hâlâ nefis vardır. Gerçek ölüm, ancak nefsin kabzedilmesiyle olur. Nefsin alınması ruhun alınmasını gerektirirken, ruhun alınması nefsin alınmasını gerektirmez. İbn Abbas’tan rivayet edildiğine göre, Âdemoğlunda nefis ve ruh vardır, bunların araları ise güneş ile onun duvarlara yansıyan aydınlığı arasındaki fark gibidir. Bâbertî’ye göre akıl ve ayırt etme gücü nefisle, his ve hareket de ruhlardır. Kişi uyuduğunda, Allah nefisini almış, ruhunu almamıştır. Kişinin uyku halinde ayırt edici gücünün olmaması gerekir. Bâbertî, nefsin, canlının özü ve hakikati olduğunu söyler. Ona göre, nefsin canlılığı ruhla kemale erer. Kalp ise, ruhun mahallidir.²⁰

Görülüyor ki Bâbertî, nefis, ruh, akıl ve kalp arasında bir irtibatın olduğunu söylemekte ve insanı bir bütünlük içerisinde değerlendirmektedir. Nefsi, bedene hareket ve canlılık vermesiyle ruhla; akletme ve ayırt etme yeteneğiyle de akılla özdeşleştiren Bâbertî, tüm bunların merkezine ise kalbi yerleştirmektedir. Kalp; ruh, nefis ve akıldan daha derin bir anlama sahiptir ki, Kur’an’da bu “fuâd” kelimesiyle ifade edilmektedir. Kalp, insan hayatının garantörüdür. Akıl için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Nitekim akı olmayan bir insanın hayatını devam ettirmesi mümkün iken, kalbi olmayan bir insanın yaşaması imkânsızdır. Bu anlamda kalbi; ruh, nefis ve

¹⁹ Bâbertî, a.g.e., varak no: 148a.

²⁰ Bâbertî, a.g.e., varak no: 148b.

akılın merkezine yerleştiren Bâbertî'nin düşünceleri, kanaatimizce modern dünyada oldukça önem arz etmektedir.

Bâbertî'nin nefse ilgili görüşlerine tekrar dönecek olursak, o, nefsin hakikatının lâtif bir cisim olmasında yattığını belirtmektedir. Bâbertî'ye göre nefis; genel, özel ve üstün nitelikli insanların nefsi olmak üzere üç kısma ayrılır. Genel nefis, nefis-i emmareye, özel nefis ise, nefis-i levvameye karşılık gelir. Özel nefis, işlediği kötü eylemlerden dolayı sahibini kınayan nefstir. Üstün nitelikli insanların nefsi ise, huzur bulmuş nefis olup, kendisinin Allah'tan, Allah'ın da kendisinden razı olduğu nefstir. Bu da, nefis-i mutmainneye, yani dinginliğe erişmiş nefse karşılık gelmektedir.²¹

Bâbertî'nin kalple ilgili olarak söylediği şu sözler de oldukça önem arz etmektedir. Ona göre kalp, göğsün sol tarafında bulunan ve biyolojik kalp içerisine yerleştirilmiş Rabbanî lâtif bir şeydir. Fizikî olmayan bu kalp, övülen ahlâkın mahalli olup; akıl, marifet, iman, yakîn ve ilimlerin nakşedildiği yerdir. Bâbertî, ruhun hakikatini ise, gül suyunun güle sirayet etmesi gibi bedene sirayet eden lâtif bir cisim olarak görmektedir. Bâbertî'ye göre bu sirayet, bir hulûl ve birleşme gibi olmayıp, mutlak varlığın bütün varlıklara sirayet etmesi gibidir.²²

Burada şunu ifade etmek gerekir ki, modern düşüncenin kurucusu olan Descartes, ruhla bedeni iki ayrı cevher olarak görmüş ve bunlar arasındaki ilişkiyi tutarlı bir şekilde ortaya koyamamıştır.²³ Çünkü Descartes'e göre cevher, var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymaz.²⁴ Dolayısıyla buradan, ruh ile maddenin var olmak için birbirlerine muhtaç olmadıkları şeklinde bir sonuç çıkarmak mümkündür. Descartes'in ruh ile madde arasında açtığı bu uçurumu kendinden sonraki filozofların ortadan kaldırmaya çalıştıkları görülmektedir. Ancak bu filozofların da, ruh-madde ilişkisini sorunsuz bir tarzda izah ettiklerini söylemek mümkün değildir. Nitekim Spinoza, ruhla madde arasındaki ilişkiyi açıklamak için monist bir yaklaşım tarzı sergilemekte, "ruh ve maddenin iki ayrı cevher olduğu" şeklindeki Descartes'in düşüncesini eleştirerek, ruh ve maddenin cevher değil, gerçek anlamda cevher olan Tanrı'nın nitelikleri olduğunu ifade etmekte²⁵ ve buradan hareketle de panteist bir

²¹ Bâbertî, a.g.e., varak no: 148b.

²² Bâbertî, a.g.e., varak no: 148b.

²³ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, M.E.Yayınları, İstanbul, 1967, 130 vd.

²⁴ Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, Millî Eğitim Yayınları, İstanbul, 1986, 35-36; ayrıca bkz. Sebahattin Çevikbaş, "Töz Sorununa Eleştirel Bir Bakış (Başlangıçtan Hume'a Kadar)", (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1998.

²⁵ Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, M.E. Basımevi, İstanbul, 1965, s.3 vd.

düşünceye ulaşmaktadır. Leibniz ise, cevherlerin sayısını artırarak bu sorunu çözmeye çalışmaktadır. Ona göre, evren sonsuz cevherlerin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Ancak Leibniz'e göre, bu cevherlerin pencereleri birbirlerine kapalıdır.²⁶ Cevherlerin pencereleri birbirlerine kapalı olduğuna göre, ruhla madde arasında nasıl bir ilişki olacaktır? şeklindeki bir soruya Leibniz, "önceden kurulmuş düzen" kanıtıyla cevap vermektedir. Bu anlayışa göre Tanrı, önceden bu düzeni kurmuş ve kenara çekilmiştir. Böyle bir yaklaşım tarzı da, bizi deizme götürecektir ki, bu da, ruh-madde ilişkisini açıklamada kanaatimizce sorunlu bir sonuç ortaya çıkaracaktır.

Bize göre, Bâbertî'nin ruh ile madde arasındaki ilişkiyle ilgili açıklamaları tutarlı gözükmektedir. Nitekim Bâbertî, ruh ile madde arasında bir ilişkinin var olduğunu, maddenin ruhla anlam kazandığını, maddenin dağılmasıyla ruh varlığını sürdürse de, etkinliğini madde aracılığıyla ortaya koyabileceğini ifade etmektedir. Bâbertî'nin ruhla beden arasındaki ilişkiyi gül ve gül suyu gibi bir metaforla açıklama girişimi, kanaatimizce akla uygun bir yaklaşım tarzıdır. Bâbertî'ye göre cevher olması hasebiyle ruh, bedene yabancı, bedeni idare etme ve yönlendirme bakımından da bedenle ilişkili ve bizzat bedenle kaimdir. Ancak varlığı bedene bağlı değildir. Yine ruh, şehadet âleminde bedenın sureti, yetkinliğinin ve kuvvetinin mazharı olması yönüyle bedene muhtaç, ondan ayrılmayan, aralarında tüm varlık itibarıyla zıtlık bulunmayan bir şeydir. Bâbertî'ye göre bu yönüyle ruh, Hz. Peygamberin güneşinin zerrelereinden bir zerrelerdir. Akıl ise, güneşin ışığı gibi bir nurdur. Nefs, kalp, ruh derecelerine göre niteliklerinin değişmesi sebebiyle isimleri değişik olan aynı şeylerdir. Örneğin, insan, gençlik ve yaşlılığa bağlı olarak kendisine değişik isimler verilen aynı bireydir. Nefs, cahil bir çocuk gibidir; kalp, akıllı genç gibidir; ruh ise, ârif, kâmil yaşlı gibidir. Nefs, bulanık bir su gibidir. Kalp, duru bir su; ruh ise, en berrak su gibidir.²⁷

Sonuç olarak diyebiliriz ki, İslâm düşünce mirasının önemli temsilcilerinden birisi olan Bâbertî'nin, insana parçacı yaklaşan günümüz modern düşüncesinin yaklaşım tarzının aksine, insana bütünlüklü bir bakış açısıyla yaklaşması son derece önem arz etmektedir. Nihayetinde insan, yalnız akıl veya yalnız duygudan ibaret bir varlık değil, bunların her ikisini de kendinde barındıran bir varlıktır. İnsanın duygularından söz ettiğimizde kalbi, onun muhakeme gücünden söz ettiğimizde ise akli ön plana çıkmaktadır. Sonuçta, bunların sadece birinden hareketle insanı ele

²⁶ Leibniz, "The Monadology", *The Rationalists*, Eng. trs. by Geogerge Montgomery, Dolphin Books, New York, 1984, s.455-456.

²⁷ Bâbertî, a.g.e., varak no: 148b.

almak, birtakım problemler ortaya çıkarmaktadır. Örneğin, insanı sadece akıl varlığı olarak görüp, duygu boyutunu bir kenara bıraktığımızda, aklın insanın duygu ve içgüdülerini baskı altına almada yeterli olmadığını görürüz. Aynı şekilde, insanı sadece bir duygu varlığı olarak görüp, akli bir kenara bıraktığımızda, rasyonel düşünmenin ortadan kalktığını ve insanın sadece duygu ve hisleriyle hareket eden bir varlık olduğunu ortaya koyarız ki, bu da, istenmeyen irrasyonel şeylerin öne çıkmasına sebebiyet verir. O halde, yapılması gereken, insanı bir bütünlük içerisinde değerlendirip, akıl ve duyguların önemine işaret etmektir. Kanaatimizce Bâbertî, insana böyle bir yaklaşım tarzıyla baktığından, düşünceleri irdelenmeye değerdir.

KAYNAKÇA

- Altunya, Hülya, "Bâbertî'nin Perspektifinden İnsanın Hakikati Problemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 20, 2008/1, s.173-174.
- Bâbertî, *Risâle fî Tarîfî'r-Ruh ve'l-Kalb ve'n-Nefs ve's-Sır*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü-3711, varak no: 147a.
- Çevikbaş, Sebahattin, "Töz Sorununa Eleştirel Bir Bakış (Başlangıçtan Hume'a Kadar)", (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1998.
- Demirhan, Ahmet Demirhan, *Modernlik*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1992.
- Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, Millî Eğitim Yayınları, İstanbul, 1967.
- , *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, Millî Eğitim Yayınları, İstanbul, 1986.
- Gazâlî, *İhya*, Mısır, tsz.
- , "er-Risâletü'l-Ledünniye", *Mecmuatü Resâilî'l-İmâm el Gazâlî*, Beyrut, 1986.
- Işık, Aydın, *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yayınları, Ankara, 2006.
- Jung, C. G., *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*, çev. Engin Büyükinal, Say Yayınları, İstanbul, 1997.
- , *Contributions to Analytic Psychology*, trans. H. G. – C. F. Baynes, Routledge, London, 1928.
- Küçükalp, Kasım – Cevizci, Ahmet, *Batı Düşüncesi Felsefî Temeller*, İsam Yayınları, İstanbul, 2009.

Leibniz, "The Monadology", *The Rationalists*, Eng. trs. by Geogerge Montgomery, Dolphin Books, New York, 1984.

M. Saeed Sheikh, "al-Ghazali: Mysticism", *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif, Wiesbaden, 1963.

Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1965.

Uyanık, Mevlüt, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzâlî Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2005.

West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

İSLÂM'DA EVLİLİK VE EŞ SEÇİMİNDE DİNDARLIĞIN TERCİH EDİLMESİ

Nihat YATKIN*

ÖZET

İslâm, fıtrata uygun bir din olma özelliği ile insanoğlunun fıtrî duygularının meşru yollardan tatmin edilmesine müsaade etmiş ve ona bunun yollarını göstermiştir. Evlilik, fıtrî duygulardan birçoğunun tatmin edilmesinde önemli bir kurumdur.

Bu makalede, evliliğin gereği ve öneminden bahsedilerek, sağlam bir aile temelinin ana unsuru olan eş seçiminde, Hz. Peygamber'in teşvik ettiği dindarlığın tercih edilmesi, çocukların iyi yetiştirilmesi ve din eğitimlerinde dindar annenin rolü üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Evlilik, Aile, Eş Seçimi, Dindarlık, Din Eğitimi.

ABSTRACT

Marriage at Islam and Preference of the Religiosity in the Selection of Partners

Islam as a suitable religion for human nature permits mankind to satisfy his/her naturel sensations as legitimate and also showed ways of this. Marriage is an institution of satisfying many of the innate feelings.

In this article the necessity and importance of marriage, and evoutness for choosing a wife that is a basic element of healthy family. In addition to this the role of mother in child education and family teachings is also emphasized in the research

Key Words: Marriage, Family, Choosing a Wife, Devoutness, Religious Education.

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, e-mail: nyatkin@hotmail.com

Giriş

İslâm dini, insana son derece önem vermiş, ona, dünya ve ahiret mutluluğunun yollarını göstermiştir. Dünya mutluluğunun temelini oluşturan unsurlardan belki de en önemlisi evliliğdir. İnsanın mutlu ve huzurlu olması ve neslinin devamı, ancak evlilik ile mümkün olabilmektedir. Bu sebeple Kur'an ve hadislerde, evlilik kurumuna yönelik çok sayıda hüküm ve prensipler yer almış ve evliliğe teşvik edilmiştir. Kur'an'da en detaylı anlatılan konular; evlenme, boşanma ve aile fertlerinin görev ve sorumlulukları ile ilgili konulardır.¹ Namaz, oruç, hac ve zekât ile ilgili hususlara bu kadar ayrıntılı yer verilmemiştir. Çünkü aile kurumu, hem birey hem de toplum için hayati önem taşımaktadır.

Evlilik bütün peygamberler, özellikle de İslâm Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.s.)'in önem verdiği bir kurumdur. Dini açıdan bakıldığında, yapılması sünnet, yerine göre farz olan amellerden biridir.² Evlilik, insanların manevi yönden gelişmesine ve olgunluğa erişmesine katkı sağlayan büyük bir nimettir. O halde evlilik kurumunun temelini sağlam atılması kaçınılmazdır. Dindarlık, güzel ahlâk, uyum, anlayış, fedakârlık ve kişilik sahibi olma, sağlam bir aile kurumu için önde gelen vasıflardır. İşte bu yazıda evlilik ve eş tercihinde etken olan vasıflardan, özellikle dindarlığın tercih edilmesi üzerinde durulacaktır.

1- Evliliğin Gereği ve Önemi

Evlilik, insanoğlunun yaratılışında mevcut olan; fitrî cinsellik ve birlikte yaşama/hayat arkadaşlığı duygusunun bir gereğidir. Yeryüzünün imarı ve neslin devamı ancak bu sayede mümkün olacaktır.³ Bu nedenle İslâm, evliliğin yükünü kaldıracak her erkeğin evlenmesini ister. Zaruret olmadıkça bekârlığı hoş karşılamaz.⁴ Yüce Allah, "...Size helâl olan kadınlarla evlenin..."⁵ ve "Bekârlarınızı evlendirin..."⁶ gibi emirlerle, insanları evliliğe teşvik etmektedir.⁷

¹ Ayetlerden bir kısmı için bkz., 2.Bakara, 227-231, 228, 237; 4.Nisâ, 3-4, 20-22, 24-25, 127-129; 5.Mâide, 5; 16.Nahl, 72; 60.Mümtehine, 10-11; 65.Talâk, 1, 2, 4, 7.

² Bkz., Davudoğlu, Ahmed, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1978, VII, 210.

³ Sâbü'nî, Muhammed Ali, *ez-Zevâcû'l-İslâmî el-Mübekkir*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1991, s. 10.

⁴ Özbek, Abdullah "Bir Eğitim Kurumu Olarak Ailenin Önemi", *İslâm'da Aile ve Çocuk Terbiyesi-2*, Haz., İSAV, Ensar Neşriyat, İstanbul 1996, s. 51.

⁵ 4.Nisâ,3.

⁶ 24.Nûr, 32.

⁷ Ateş, Süleyman, "Kur'an-ı Kerîm'de Evlenme ve Boşanma ile İlgili Ayetlerin Tefsiri", *AÜİFD*, XXIII, Ankara 1978, s. 221.

Çok sayıda hadis-i şerifte de Hz. Peygamber, evliliğin önemine değinerek gençleri evlenmeye teşvik etmiştir. Mesela, *“Nikâh benim sünnetimdir. Bundan yüz çevirenler benden değildir.”*⁸ demek suretiyle, evlilikten kaçanlar için, kendi yolundan ayrıldıkları anlamında bir ifade kullanmıştır. *“Gençler! Sizden durumu müsait olan hemen evlensin. Zira evlilik gözü (haramdan) çevirir ve iffetin korunmasına daha çok vesile olur.”*⁹ hadisinde ise, iffetli olmada evliliğin rolünü belirtmiştir. Bir başka hadiste de, *“Her kim evlenirse dininin yarısını tamamlamıştır...”*¹⁰ buyurarak, evliliğin dini hayata olan müspet katkısına dikkat çekmiştir. Buna mukabil *tebettül* yani, insanlardan uzaklaşıp, bekâr kalarak kendini Allah'a vermeyi¹¹ yasaklamış,¹² bekârlığı, gayri meşru ilişkilere sevk edebileceği nedeniyle, bir nevi fitne olarak tavsif etmiştir.¹³

Şüphe yok ki evlilik, nefsin ve neslin korunmasına doğru atılan emin ve sağlam adımlardan biridir. Bu bakımdan ruhbanlıkta olduğu gibi insan nesli için bu yasaklanırsa, telafisi mümkün olmayan gayr-i ahlâkî hareketlerin tezahür etmesi kaçınılmaz olacaktır. Çünkü süresiz bekâr kalmanın, fitrî ihtiyacın başka şekillerde karşılanmasına neden olabilmesinin yanında, sağlık açısından da sakıncalar doğuracağı izahtan varestedir. Ferdi ve toplumu birtakım hastalıklardan koruyup selamete ulaştırmanın yolu evlilik müessesesinden geçtiği gibi, derunî huzura kavuşmak da, büyük ölçüde evlenme ile mümkün olacaktır. Nitekim Cenab-ı Hakk bu hususa işaret ederek mealen şöyle buyurur: *“Kaynaşmanız için size kendi(cinsi)nizden eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet peyda etmesi de O'nun (varlığının) delillerindendir. Doğrusu bunda, iyi düşünen bir kavim için ibretler vardır.”*¹⁴

Allah Teâlâ bu âyet-i kerîmede, kadın ve erkeğin birbiri için yaratıldığını ve bu tür bir yaratılışın Allah'ın kullarına bir lütfu olduğunu bildirmektedir. Bu, kadın ve

⁸ Buhârî, Nikâh, 1; Müslim, Nikâh, 5; Nesâî, Nikâh, 4; Dârimî, Nikâh, 3; Ahmed b. Hanbel, II, 158; III, 241, 259, 285; V, 409.

⁹ Buhârî, Savm, 10; Nikâh, 2; Müslim, Nikâh, 1-3; Ebû Dâvûd, Nikâh, 2; Tirmizî, Nikâh, 1; Nesâî, Sıyâm, 43; Nikâh, 3; İbn Mâce, Nikâh, 1; Dârimî, Nikâh, 2; Ahmed b. Hanbel, I, 57, 378, 424, 425, 432.

¹⁰ Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Vasıt*, Tahk., Târik b. İvâdillah-Abdulmuhsin b. İbrahim, Dârul-Harameyn, Kahire 1415, VII, 332, VIII, 335.

¹¹ Davudoğlu, a.g.e., VII, 219.

¹² Buhârî, Nikâh, 8; Müslim, Nikâh, 6-8; Tirmizî, Nikâh, 4; İbn Mâce, Nikâh, 2; Dârimî, Nikâh, 3; Ahmed b. Hanbel, I, 176, 183; III, 158, 245, V, 17; VI, 165, 157, 253.

¹³ Tirmizî, Nikâh, 3; Mübârekfûrî, Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm, *Tuhfetü'l-Ahvezi Şerhu Câmi'i'l-Tirmizî*, Dârul-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, IV, 173.

¹⁴ 30.Rûm, 21.

erkeğin birbirinden uzak olmasının değil sağlıklı ve temiz bir zeminde beraber olmasının fitrata daha uygun olduğunu göstermektedir. Öte yandan sağlıklı nesiller elde etmek, ancak bu nesillerin bir evlilik içinde meydana gelmesi ve anne babanın müşterek ilgi ve sorumluluğu altında büyütülmesi ile mümkündür. Böyle bir birliktelik içinde meydana gelmeyen çocuklar gerek sosyal, gerek psikolojik, gerekse ahlâkî bakımdan daha problemlidir. Ayrıca toplumsal ahlâkın korunmasında da kadın-erkek ilişkilerinin bir evlilik zeminine dayanmasının büyük önemi vardır.

2- Eşlerin Aile İçi Din Eğitimindeki Yeri

Toplumun en küçük sosyal birliği olarak aile¹⁵, tabîî, toplumsal, hukukî ve dinî bağlara dayanan bir kurumdur. Tarihin hemen her devrinde ailenin var olduğu, ancak yapı bakımından farklı özellikler taşıdığı görülmüştür.¹⁶ Sosyal bir ünite olarak aile, fert ile toplum arasında sağlıklı bir yapının oluşmasında önemli bir işleve sahiptir. Aile bir yandan bireyin sosyal hayata açılmasını sağlarken, diğer yandan onun huzur ve sükûn bulmasını temin eder.¹⁷ Toplumun çekirdeğini oluşturan aile, insanı şekillendiren değerlerin mayalandığı bir ocak ve okul, topyekûn kültürel mirasın sürekliliğini sağlayan en güçlü bir müessesedir.¹⁸ Hayatın getirdiği dert ve sıkıntılar, sevinç ve mutluluklar aile içinde paylaşılmak suretiyle insan daha da mutlu olur, o sıcak yuvanın verdiği huzuru hiçbir şey veremez.¹⁹

Diğer taraftan insanlık için eğitimin büyük önemi olduğu herkesçe bilinen ve kabul edilen bir realitedir. Tarih boyunca insanlığın daima karşı karşıya olduğu bir gerçek de dindir. İlkel toplumlardan en modern toplumlara hemen her millette dinin, farklı şekil ve metotlarla da olsa, öğretildiği ve yaşandığı görülmektedir.²⁰

Din eğitimi, bir yandan kişinin, diğer yandan toplumun manevî ihtiyaçlarının karşılanmasını temin eder. Bu eğitim, ferdin hayatını anlamlı hale getirerek ona bazı temel değerler öğretir. Böylece kişi kendi içerisinde tutarlı, huzurlu ve güvenli bir hayat süreci yaşayabilir. Ayrıca almış olduğu dinî inanç, duygu ve düşünceler onun

¹⁵ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev., Ünver Günay, EÜ Yay., Kayseri 1990, s. 69; Dönmezer, Sulhi, *Toplumbilimi*, Beta Yay., İstanbul 1999, s. 194-195.

¹⁶ Taplamacioğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, AÜİF Yay., Ankara 1975, s. 216; Dönmezer, a.g.e., s. 195.

¹⁷ Bkz., Vergin, Nur, "Toplumsal Değişme ve Türkiye'de Aile", *Aile Yazıları-2*, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara 1991, s. 309 vd.; Akdoğan, Ali, *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dini Hayat*, Rağbet Yay., İstanbul 2002, s. 130.

¹⁸ Çelik, Celalettin, *Şehirleşme ve Din*, Çizgi Kitabevi, Konya 2002, s. 266.

¹⁹ Kaya, Mahmut, "Değişen Toplum ve Değişmeyen Değerler", *Sosyal Değişme ve Dini Hayat*, İSAV, İstanbul 1991, s. 6-7.

²⁰ Bkz., Taplamacioğlu, a.g.e., s. 66 vd..

toplumla bütünleşmesini ve uyumlu bir kişilik örneği sunmasına büyük ölçüde katkı sağlar. Din, insanlığa da güzel ve doğru hedefler belirleyerek sağlıklı toplumların oluşmasına hizmet eder.²¹ Dinî eğitimden yoksun olan, manevî yönlerini ihmal eden, hayatı sadece maddeden ibaret düşünen kişi ve toplumların gerçek mutluluğu yakalayabilmesi oldukça zor olacaktır ve tarihi süreçte de vakıanın böyle olduğu görülmüştür.²²

İlahî ve evrensel bir din olarak İslâm eğitime büyük önem vermiş, insanlığın dünya ve ahiret hayatında mutlu olabilmesinin yollarını göstermiştir.²³ Bu bağlamda kişinin yetişmesinde, dinî ve ahlâkî eğitimin alınmasında ailenin çok büyük önemi bulunmaktadır.²⁴ Dini inanç ve tutumların teşekkülüne ilişkin bütün araştırma ve gözlemler, özellikle ilk çocukluk dönemindeki aile ilişkilerinin en etkili faktör olduğu hususunda birleşmektedirler. Yani aile dindarlığı çocuğun din eğitim-öğretimi açısından en belirleyici faktörlerin başında gelmektedir.²⁵ Nitekim 1999 yılında Rize yöresinde, doktora tezi olarak hazırlanan bir alan çalışmasında, “Dini bilgileri nereden öğrendiniz?” sorusuna verilen cevapta, ankete katılanların %24.3’ünün “ailesinden öğrendiğini” işaretledikleri;²⁶ çocuklara en iyi dini eğitimin verilmesi konusunda da yarısından fazlasının (%62.2), çocuklara dini terbiye ve eğitimi ailesinin verebileceğini düşündükleri tespit edilmiştir.²⁷ Dolayısıyla bu verilerden, çocuklara en iyi dini terbiyeyi anne-babasının verebileceği; en azından fiili durumun böyle olduğu sonucu çıkarılabilir.

Ailenin temel üyeleri anne ile babadır. Ancak aileden ve çocuk eğitiminden söz edildiği yerlerde, daha çok anne ön plana çıkmaktadır. Bu yüzden anne, aile kurumunda çok özel bir yere sahiptir. Bu ifadelerden, babanın ikinci plâna itildiği kanaatine varılmamalıdır. Çünkü çocuğun terbiyesinde her ikisi de etkilidir²⁸ fakat tabii olarak anne öncelik arzeder. Çünkü o, karşılıksız bir sevgi pınarıdır. Dostluk ve

²¹ Bkz., Ayhan, Halis, *Eğitim Bilimine Giriş*, Şûle Yay., İstanbul 1995, s. 59, 60.

²² Eğitimde dinin rolü için bkz., Muhammed Kutub, “Eğitimde Dinin Rolü” (*İslâmî Eğitim*, Derleyen: Nakîb Attas, Çev., Ali Çaksu, Endülüs Yayınları, İstanbul 1991, s. 81 vd.).

²³ Bkz., 58.Mücadele, 11; 39.Zümer, 9; 9.Tevbe, 122; 20.Tahâ, 114; Bayraklı, Bayraktar, *İslâm'da Eğitim*, İFAV Yay., İstanbul 1989, s. 269; Akdoğan, a.g.e., s. 175-176.

²⁴ Vergin, a.g.m., s. 309; Akdoğan, a.g.e., s. 130.

²⁵ Atalay, Talip, “Aile Dindarlığının Gençlerin Dindarlığına Etkisi Üzerine Bir Araştırma”, *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, Kurav Yay., Bursa 2006, s. 186.

²⁶ Akdoğan, a.g.e., s. 176.

²⁷ Akdoğan, a.g.e., s. 182.

²⁸ Bkz., Buhârî, Cenâiz, 78, Kader, 2; Müslim, Kader, 22-24; Ebû Dâvûd, Sünnet, 18; Tirmizî, Kader, 5; Mâlik, Cenâiz, 52; Ahmed b. Hanbel, II, 233, 253, 275, 282, 315, 346; III, 435, IV, 24.

fedakârlık örneğidir.²⁹ Ayrıca, erkeklerin iş hayatıyla meşguliyetlerinin fazla olmasına karşın kadınların ekserisi, zamanlarının büyük bir çoğunluğunu ailede çocukları ile geçirmektedirler. Anne-baba dindarlığının çocuklar üzerindeki etkisi üzerine yapılan bir araştırmada, özellikle dindar annenin, ailede dini hayatı canlı tutmada ve çocukların dindar yetişmesinde önemli bir etken olduğu; yüzdelik olarak 33.3 oranında babanın etkisinin karşısında annede bu oranın 64.3'e ulaştığı tespit edilmiştir.³⁰

Geleceğin teminatı olan çocukları yetiştirenler annelerdir. Anneler ne kadar şahsiyetli, ahlâklı, faziletli olursa onların yetiştireceği çocuklar da o derece topluma faydalı olacaklardır. İyi yetişmiş, faziletli insanlardan meydana gelen topluma sahip milletlerin, dünya içerisinde kendine layık olan yeri alacağına şüphe yoktur.³¹

3- Eş Seçiminde Tercih Sebepleri

Eş seçiminden kasıt, kadın ve erkeğin her birinin karşı tarafta görmek istediği, anlaşabilecekleri, uyumlu, mutlu ve huzurlu bir yuva kurabilecekleri birtakım vasıfların aranmasıdır. Her ne kadar örfte, eş aramak için yola çıkan ve tercih sebepleri araştıran erkek tarafı olsa da, İslâmî açıdan her iki tarafın eşit haklara sahip olduğu unutulmamalıdır. İlerleyen satırlarda bu hususa yeniden değinilecektir.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de eş seçiminde dikkate alınan kriterler içerisinde en çok sözü edilenler zenginlik, asalet, güzellik, güzel ahlâk ve dindarlıktır. Son dönemlerde Anadolu'nun değişik illerinde yapılan alan araştırmalarında, eş seçimiyle ilgili tercihlere baktığımızda, güzel ahlâk ve dindarlığın ön plana çıktığını görmekteyiz. Mesela, 2002 yılında tamamlandığı anlaşılan ve Konya yöresinde yapılan bir alan çalışmasındaki anketlerin sonucunda, eş seçiminde öne çıkan tercih sebebinin *dindarlık* olması dikkate değerdir. İlkokul, ortaokul, lise ve üniversite mezunlarına yöneltilen, "eşin dindar olmasına önem verme" sorusuna olumlu cevap verenlerin en yaygın olduğu kategoriyi, %76.2 ile ilkökul mezunları oluşturmuştur. Eğitim düzeyi yükseldikçe önem verme eğilimi düşmüş, ancak, oranın en düşük olduğu üniversite mezunlarında bile bu oran %70.7'ye ulaşmıştır ki, bu da oldukça yüksek bir rakamdır.³²

²⁹ Özbek, a.g.m., s. 52.

³⁰ Sağlam, İsmail, "Anne-Baba Dindarlığının Çocuklar Üzerindeki Etkisi", *Dindarlık Olgusu*, s. 170.

³¹ Çevikoğlu, Nurten, "İslâm'a Göre Çocuk Terbiyesinde Annenin Yeri", *İslâm'da Aile ve Çocuk Terbiyesi-2*, s. 171.

³² Çelik, a.g.e., s. 267-268.

Yukarıda bahsi geçen ve Rize yöresinde yapılan çalışmada varılan sonuçlar da, Konya'dakinden pek farklılık göstermemektedir. Bu çalışmada dikkat çeken husus, kadınlardan hiçbirinin, eş seçiminde zenginliği ilk şart olarak görmemeleri, erkeklerden de sadece %0.6'sının bu yönde kanaat belirtmiş olmalarıdır. Güzellik konusunda da kadınların tercih oranı %0.6, erkeklerin %1.9'dur. Buna mukabil ahlâk ve dindarlığı tercih edenler, kadınlarda %64.4, erkeklerde %66.5 oranında oldukça yüksektir.³³ Mersin'de yapılan bir araştırmada, deneklerin erkek-kadın ortalama olarak %41'i dine bağlılık, %19'u bilgi ve görgülü olmak, % 17'si zenginlik, soyluluk, güzellik ve yakışıklılık seçeneklerini işaretledikleri belirtilmiştir.³⁴ Erzurum'da gerçekleştirilen bir araştırmada ise deneklerin %47'si güzel ahlâk ve namus, %17.3'ü zenginlik, %17'si iyi bir iş, %9.7'si dindarlık, %9'u da güzellik seçeneklerini işaretlemişlerdir. Güzel ahlâk ve namusun dinle irtibatı dikkate alındığında %55 civarında ahlâk, din, namus mefhumlarının bağlayıcı olduğu görülecektir.³⁵

Bunun böyle olması yadırganmamalıdır. Çünkü başlangıçtan günümüze değin bir insan ve toplum gerçeği olan dini inanç, bir yandan insanın iç dünyasına, diğer yandan da onun sosyal yaşantısına katkı sağlamıştır. Din duygusu insana güven, huzur ve sağlıklı bir yaşam sunar. İnsan, manevi anlamda, üstün bir güce inanmakla, içgüdülerin ve maddenin esiri olmaktan kurtularak, ulvi bir güce bağlanmanın huzurunu yaşar. Ayrıca üstün bir varlığa inanmakla hem sonsuz bir hürriyete sahip olmadığını anlar hem de korku ve endişelerinden emin olarak, dengeli ve ilkeli bir hayat yaşama imkânı bulur.³⁶

4- Hz. Peygamber'in Eş Seçimi ile İlgili Tavsiyeleri

Günümüz modern dünyasında bu sonuçlar son derece anlamlıdır. Hayat standartlarının yükseldiği, lüks ve refaha düşkünlüğün tırmandığı çağımızda, insanların hâlâ dine-dindarlığa önem vermiş olmaları, bize Hz. Peygamber'in bu konuda söylemiş olduğu, başta Kütüb-i Sitte olmak üzere temel hadis kaynaklarının çoğunda yer almış olan şu hadisi hatırlatmaktadır: *"Bir kadınla, dört özelliğinden*

³³ Akdoğan, a.g.e., s. 165.

³⁴ Karaman, Ramazan, *Sanayileşmenin Dine Etkisi (Mersin Örneği)*, Akın Ofset, Konya 2000, s. 132.

³⁵ Günay, Ünver, *Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, Erzurum Kitaplığı, İstanbul 1999, s. 198.

³⁶ Akdoğan, a.g.e., s. 130.

*dolayı evlenilir: Zenginliği için, asaleti için, güzelliği için ve dindarlığı için. Eli toprak olasıca! Sen dindar olanı tercih et.*³⁷

Hadisin sıhhat durumu hakkında, genel olarak şunlar söylenebilir: Sahâbeden beş kişi; Ebû Hureyre, Câbir b. Abdillâh, Avf b. Mâlik, Abdullâh b. 'Amr ve Ebû Sa'îd el-Hudrî³⁸ tarafından rivayet edilmiş; daha sonraki tabakalarda sened yolları çoğalmıştır. Dolayısıyla ravi sayısı açısından meşhûr³⁹ bir hadistir. Tirmizî bu hadisi hasen-sahîh⁴⁰ olarak nitelemiştir.⁴¹ Yani hadisin birden çok senedi vardır ve bir senedi ile hasen olan hadis, diğer bir senedi ile sahihtir.⁴² *Sahîhu İbn Hibbân*'ı tahkik eden Şuayb el-Amavut, senedinin Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahîh olduğunu ifade etmektedir.⁴³ Bunlarla birlikte hadisin, Kütüb-i Sitte başta olmak üzere, temel hadis kaynaklarında yer almış olması, temel bir kriter olmasa da sıhhati için bir delil sayılabilir.

Hadisin yorumlanması sadedinde muhakkikler ve şârihlerin açıklamalarından, Rasûlullah (s.a.s.)'in, örfteki uygulamadan haber verdiği anlaşılmaktadır. Yoksa hadisin metninin gelişinden emir anlamı çıkarılmamalı, yani, Hz. Peygamber bunu emrediyor, diye düşünülmemeli. Hadisteki (تربت يدك) ifadesi, zahiri anlamıyla her ne kadar beddua anlamı taşımış olsa da, Araplar bunu, mecazî olarak teşvik anlamında kullanmaktadırlar.⁴⁴ Diğer taraftan bahsedilen dört özellik bir arada düşünülebileceği gibi ayrı ayrı da dikkate alınabilir. Bulunabilirse, bu dört özelliği de taşıyan bir kadınla evlilik yapılabilir ve belki de matlup olan budur. Ancak

³⁷ Buhârî, Nikâh, 16; Müslim, Radâ', 53; Tirmizî, Nikâh, 4; Nesâî, Nikâh, 10; İbn Mâce, Nikâh, 6; Dârimî, Nikâh, 4; Ahmed b. Hanbel, II, 428; III, 302; VI, 52; Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünenü'd-Dârekutnî*, Thk., Abdullâh Hâşim Yemânî Medenî, Dâru'l-Mehâsin, Kahire, tsz., III, 302-303; İbn Belbân, Alâuddîn Ali Fârisî, *Sahîhu İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Belbân*, Thk., Şuayb Amavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997, IX, 344-345.

³⁸ Tirmizî, Nikâh, 4.

³⁹ Meşhûr hadis, her tabakada/nesilde en az üç kişinin rivayet etmiş olduğu veya en az üç farklı senedle rivayet edilmiş olan hadistir (Aydınlı, Abdullâh, *Hadis İstihlâları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul 2007, s. 185).

⁴⁰ Sahîh hadis, güvenilir raviler tarafından nakledilen ve senedinde kopukluk olmayan, kendisiyle amel edilmesi gereken hadistir. Hasen hadis ise, sahîh hadisten farkı olarak zaptı kusurlu ravi/raviler tarafından, muttasıl senedle rivayet edilen, sahîh hadisten bir mertebe düşük, ancak amel edilmesi açısından makbul olan hadistir (Bkz., Aydınlı, Abdullâh, *Hadiste Tesbit Yöntemi*, Kitabevi, İstanbul 2003, s. 71 vd.).

⁴¹ Tirmizî, Nikâh, 4.

⁴² İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh fî Ulûmi'l-Hadîs*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1978, s. 19 (Tirmizî'nin, hadisleri değerlendiren kullandığı mürekkeb ifadeler hakkında geniş bilgi için bkz., Nureddin İtr, *el-İmâmu't-Tirmizî ve'l-Muvâzenetü beyne Câmi'ihî ve beyne's-Sahîhayn*, Matbaatu'l-Cenne, Halep 1970, s. 185 vd.).

⁴³ İbn Belbân, a.g.e., IX, 344-345.

⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1990, I, 229.

böyle olmayacaksa, özellikle dindar bir kadınla evlenmek, hadis-i şerife göre asıl olandır.

Hadiste geçen (لَدَيْهَا) ifadesinden, kelime manasından hareketle “müslüman olması” anlamı da çıkarılabilir, nitekim Ebû Dâvûd şârihi Hattabî, bu hadisten fıkıh olarak, evlilikte denklige riayet edilmesi gerektiği ve burada da itibar edilmesinde evlâ olanın *din* (birliği) olduğu kanaatini belirtmektedir.⁴⁵ Ancak gerek diğer şârihlerin yorumları gerekse mezkûr hadisi açıklar mahiyette olan rivayetlerden, burada *dindarlığın* kastedildiği anlaşılmaktadır. Nitekim hadisi tercüme edenler de bu ifadeyi “*dindar*” olarak çevirmişlerdir.⁴⁶ Ayrıca Müslim ve Nesâî'nin rivayetlerinde mezkûr hadis sebep-i vürûduyla verilmiş olup burada, Câbir b. Abdillâh ile karşılaşan Hz. Peygamber'in, ona evlenip evlenmediğini; bekârla mı yoksa dul biriyle mi evlendiğini sorduğunda, Câbir'in dul biriyle evlendiğini söylemesi ve bunu da, evde bakması gereken kız kardeşlerinin olmasına bağlamasının ardından Hz. Peygamber'in, konumuzla ilgili hadisi zikretmesinden⁴⁷ “*dini için*” ifadesinin *dindarlık* anlamına geleceği sonucu çıkarılabilir.

Konumuzla ilgili hadisi açıklar mahiyette olan ve İbn Mâce'de yer alan bir rivayette; Abdullah b. Amr'ın naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurur: “*Kadınlarla güzelliği için evlenmeyin. Olabilir ki, güzellikleri onları kendini beğenme ve tekebbüre sevkeder de bu onları helâke sürükleyebilir. Zenginlikleri nedeniyle de onlarla evlenmeyin. Çünkü zenginlikleri onları isyana ve kötülöklere düşürebilir. Ancak dini sebebiyle onlarla evlenin. Şüphe yok ki, burnu kesik, kulağı delik, fakat dindar bir siyah cariye, (böyle olmayan) hür bir kadından daha üstündür.*”⁴⁸ Dikkat edilirse burada din sahibi yani dindar cariye, dindar olmayan hür kadınla mukayese edilmiştir. Zira cariye, ister iman etmiş olsun ister olmasın, ya hür olmayan (köle) hizmetçidir ya da savaşta karşı taraftan esir edilen kadındır ve henüz müslüman değildir. İlerleyen zamanlarda müslüman olmakla beraber dindar da olabilir ve her ikisi de, hür fakat dindar olmayan kadına tercih edilebilirler. Zaten konuyla ilgili ilk hadiste zikredilen zenginlik, asalet, güzellik ve dindarlık mukayesesini aynı kadın için yapılmaktadır ve bu kadın da müslüman kadındır.

⁴⁵ Ebû Dâvûd, Nikâh, 2 (Hattâbî'ye ait *Meâlimü's-Sünen* şerhli, II, 539).

⁴⁶ Bkz., Davudoğlu, a.g.e., VII, 405; Sofuoğlu, Mehmed, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, Ötüken Yay., İstanbul 1988, XI, 5183; Mollamehmetoğlu, Osman Zeki, *Sünen-i Tirmizî Tercemesi*, Yunus Emre Yay., İstanbul, tsz., II, 261; Aydınli, *Sünen-i Dârimî (Tercüme ve Tahkik)*, Madve Yay., İstanbul 1996, V, 11.

⁴⁷ Bkz., Nesâî, Nikâh, 10; Müslim, Radâ', 54.

⁴⁸ İbn Mâce, Nikâh, 6.

Yine birçok kaynakta geçen; “*Dünya bir meta (geçici faydalanma yeridir), dünyanın en hayırlı metarı (varlığı) ise sâliha bir kadındır.*”⁴⁹ hadisi ve bu hadisin başka bir varyantında Hz. Peygamber’in Hz. Ömer’e hitaben; “*Sana kişinin elde edeceği en hayırlı hazineden haber vereyim mi? Bu, sâliha bir kadındır; (kocas) ona baktığında neşe saçar, sözüne değer vererek ona itaat eder ve yokluğunda onu(n iffetini ve malını) korur*”,⁵⁰ buyurarak, sâliha kadının vasıflarını izah etmesinden, konuyla ilgili hadislerde geçen *dinden* maksadın *dindarlık* olduğuna işaret edilmiştir, denilebilir. Çünkü sâlih/sâliha, vecibelerini gereğince yerine getiren insan,⁵¹ anlamına da gelmektedir ve dindarlık, ibadetle, amel-i sâlihle yakından ilgili; ibadetle içi doldurulan ve tanımlanan bir kavramdır.⁵² Dolayısıyla ibadetler-sâlih ameller, her ne kadar bizzat amaç olmayıp öz itibarıyla yüksek amaçlara basamak niteliğinde ise de, dine bağlılığın ve bir anlamda dindarlığın dışa yansıyan bir göstergesi mesabesindeir.⁵³

Bu bağlamda Ehl-i Kitap’tan olan kadınlarla evlenilmesi ayrı bir konudur ve onlarla evlenilmesinin caizliğinde müçtehitler farklı görüş beyan etmişlerdir. Ehl-i Kitap olan kadınlarla evlilikten bahseden âyetlerin tefsirindeki tartışmalarda⁵⁴ mezkûr hadise yer verilmemesi; keza hadisin şerhlerinde de, Ehl-i Kitap kadınlarla evlenmenin cevazıyla ilgili âyetlere atıfta bulunulmaması, hadisteki ifadenin *dindarlık* anlamına geldiğini pekiştirmektedir.

Şunu belirtmek gerekir ki, özellikle zenginliğin ve güzelliğin müspet yönlerinden de bahsedilebilir. Mesela kadın zengin olursa, kocasını gücü yetmeyeceği şeylere icbar etmez ve nafakasında ona zorluk çıkarmaz. Güzellik her şeyde, özellikle kadında matluptur. Çünkü eş, erkeğin en yakını ve yaşamının büyük bir bölümünü birlikte geçirdiği hayat arkadaşıdır.⁵⁵

Yukarıda, eş seçiminde, tek taraflı olarak yalnız erkeklerin söz sahibi olmamaları gerektiğine değinilmişti. Çünkü mütakabiliyet ilkesinden hareketle,

⁴⁹ Müslim, Radâ’, 64; Nesâî, Nikâh, 15; İbn Mâce, Nikâh, 5; Ahmed b. Hanbel, II, 168; İbn Belbân, IX, 340.

⁵⁰ Ebû Dâvûd, Zekât, 32.

⁵¹ Sarı, Mevlût, *el-Mevârid Arapça-Türkçe Lûgat*, Bahar Yay., İstanbul 1980, s. 875.

⁵² Tekin, Mustafa, “Dindarlık Bağlamında Amel-i Sâlih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *Dindarlık Olgusu*, s. 55.

⁵³ Kurul, *İlmihal-İman ve İbadetler*, TDV Yay., İstanbul, tsz., I, 219.

⁵⁴ Mesela bkz., Fahrüddîn Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, Dâru İhyâ’it-Turâsî’l-Arabî, Beyrut, tsz., 3. Baskı, VI, 58 vd., XI, 147 vd.; İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebu’l-Fidâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azim*, Dâru’l-Marîfe, Beyrut 1969, II, 20-21

⁵⁵ Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Dâru’l-Fikr, tsz., XX, 86.

kadınlar da aynı haklara sahip olacak ve evleneceği erkekte tercih nedenleri arayacaklardır. Birçok kaynakta yer alan ve Ebû Hureyre'den nakledilen; *“Erkeğin kerem sahibi; cömert olması, dindarlığıdır. Kişilik sahibi olması, akıllı olmasıdır. Güzelliği de, ahlâkının güzel olmasıdır.”*⁵⁶ hadisi, kadınların da eş seçiminde dikkatli olmalarını öğütler niteliktedir. Sanki bu hadiste, mevzu bahis olan hadise bir nazire olarak; bir kadın kerem sahibi birini arıyorsa, dindar olmasına baksın; kişilik sahibi olmasını arzu ediyorsa, akıllı olup olmadığını araştırsın; güzel olmasını da istiyorsa, ahlâkının güzelliğini tercih etsin, denilmek istenmiştir.

Burada bir nebze dindarıktan da bahsetmek gerekirse, sözlükte dindarlık; *“dinin yapılmasını emrettiklerini yapma, yasakladıklarından kaçınma hâli”*⁵⁷ olarak tarif edilmekle birlikte, genel anlamda şöyle tanımlanabilir; *“Kişinin sağlam bir inançla Allah'ın emirlerine uyması ve yasaklarından kaçınması, canlı ve cansız varlıklara karşı sevgi, saygı ve bağlılık şuuru içerisinde bulunma hâlidir.”*⁵⁸

Dindarlığın öne çıkması, sağlam bir aile temelini oluşturulması ve sağlıklı nesiller yetiştirilmesinin yanında, hem dünya hem de ahiret saadetinin elde edilmesine vesile olmasındandır.⁵⁹ Ayrıca dindar eşin, daha önce geçen bir hadiste belirtildiği üzere, neşe kaynağı olması, kocasına itaat etmesi, iffetini ve malını korumasının yanında, uyumlu, birlik-beraberliğin sağlandığı mutlu bir aileye olan katkıları göz ardı edilmemelidir. Dinine bağlı ve kişilik sahibi kimseler için dindarlık, her şeyde, özellikle evlilik gibi süreklilik gerektiren şeylerde araştırmasının hedefi olmalıdır. Bu yüzden Hz. Peygamber, etkili bir tarzda dindarlığın tercih edilmesini tavsiye etmiş ve bunu, arzu-isteklerin nihai gayesi olan *“zafer”* kelimesini kullanarak (*فاظفر بذات الدين*) şeklinde ifade etmişlerdir.⁶⁰

Hz. Peygamber'in eş seçimi konusundaki bir tavsiyesi de çevreyle ilgilidir. Bilindiği üzere insanın tabiatı ve davranışları üzerinde, çevrenin büyük rolü vardır. Öğrenme ve eğitim de, çevrenin etkilerinin insan davranışlarında meydana getirdiği

⁵⁶ Dârekutnî, a.g.e., III, 303; İbn Belbân, a.g.e., II, 232; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *Şu'abu'l-İmân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tahk., Muhammed Saîd Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1410, IV, 160; a.mü.; *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Dâru Sadr, Beyrut tsz., VII, 136; Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, II, 143 (Ha. No: 1924). Hadis, Hz. Ömer'e de nispet edilmektedir. Hz. Ömer, bir gün önünde çalımla yürüyene şöyle der: *“Dinin varsa bu senin keremindir, aklın varsa bu senin kişiliğindir, malın varsa bu senin şerefindir. Aksi halde eşekle müsavisindir.”* (Aclûnî, a.g.e., a.y.).

⁵⁷ Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Birlik Yay., İstanbul 1981, s. 231.

⁵⁸ Sağlam, a.g.f., s. 164.

⁵⁹ Aynî, a.g.e., XX, 86.

⁶⁰ Aynî, a.g.e., a.y.

değişiklikler olarak tanımlanır. Bir anlamda kader yolumuz, belli bir tercihe elverişli çevresel etkenler tarafından belirlenmektedir. Bunlardan en önemlisi ailedir. Fakat aile, toplumun sadece küçük bir minyatürüdür ve toplumun öngördüğü değerleri ve normları bireylere iletmekle görevlidir. Öyleyse, kişinin gelişmesindeki en önemli etken, onun içinde doğmuş ve büyümüş bulunduğu toplumun yapısı ve değerleridir.⁶¹

Bu itibarla Hz. Peygamber, kadınların yetiştiği ortama dikkat çekerek; “Çöplükte yetişen gülden sakının.” demiş, ashâb, bunun ne anlama geldiğini sorunca, “Kötü çevrede yetişen güzel kadın.” cevabını vermiştir.⁶² Nitekim bu husus örfte; “Anasına bak kızını al, kıyısına bak bezini al”⁶³ şeklinde deyimleşmiştir.

Sonuç

Evrensel bir din olan İslâm, her çağa, coğrafyaya ve topluma hitap etmekle beraber, ferdi ve içtimaî hayatın temel esaslarını belirlerken, insanoğlunun hem dünya hem de ahiret mutluluğunu hedef ve gaye edinmiştir. Ahiret mutluluğunun elde edilmesi, İslâm’ın belirlediği ölçütler muvacehesinde sürdürülebilen huzurlu ve mutlu bir dünya hayatının varlığına bağlıdır. İşte dünya hayatının huzuru, mutluluğu ve sükûnu, büyük ölçüde iyi bir eş seçimi yapmak suretiyle oluşturulan aile ortamı ve bu ortamda yetiştirilen sağlam nesiller sayesinde mümkün olmaktadır.

Hz. Muhammed (s.a.s.), öncelikle söz ve fiilleri ile insanlığa örnek olmuş ve onlara, her iki cihan saadetini elde edebilmeleri için, hayatlarının her safhasını kapsayan ilke ve prensipler koymak suretiyle rehberlik görevini ifa etmiştir. Konumuz itibarıyla bu ilkelerin en önemlilerinden biri de, sağlam bir aile yapısının ana unsuru olan eş seçiminde *dindarlığın* ön planda tutulmasıdır. Bu itibarla eş seçiminde dindar kadının öncelikli tercih sebebi olması gerektiğine vurgu yapmıştır.

Dindarlık, her şeyden önce ferde kendisiyle barışık, huzurlu ve mutlu bir yaşam sunmasının yanında, bunun aile ortamına da yansımaları olmakta ve nihayet sağlıklı nesillerin yetişmesine önemli ölçüde katkı sağlamaktadır.

Aradan yaklaşık on beş asır geçmesine rağmen, yukarıda değerlendirmelerini verdiğimiz alan çalışmalarının sonuçları, Hz. Peygamber’in

⁶¹ Fromm, Erich, *Çağımızın Özgürlük Sorunu*, Çev., Bozkurt Güvenç, Gündoğan Yay., Ankara 1995, s. 166-167.

⁶² Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme Kudâî, *Müsnedü’ş-Şihâb*, Tahk., Hamdî Abdulmecîd Silefî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1986, II, 96; Şireveyh b. Şehridâr b. Şireveyh Deylemî, *Kitâbü Firdevsi’l-Ahbâr bi-Me’sûri’l-Hitâb el-Muharrac alâ Kitâbi’ş-Şihâb*, Tahk., Fevâz Ahmed Zemirî-Muhammed Mu’tasimbillah Bağdâdî, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1987, I, 464; Aclûnî, a.g.e., I, 319.

⁶³ Özbek, a.g.m., s. 52.

yapmış olduğu bu tavsiyelerin bugün hâlâ öneminden bir şey kaybetmeden, evlilik gibi hayati bir konuda insanlara ışık tutmaya devam etmesi, *sünnetin* evrensel boyutunun bir göstergesidir.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned-i Ahmed b. Hanbel*, Dâru'l-Fikr, Şam, tsz..
- Akdoğan, Ali, *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dini Hayat*, Rağbet Yay., İstanbul 2002.
- Atalay, Talip, "Aile Dindarlığının Gençlerin Dindarlığına Etkisi Üzerine Bir Araştırma", *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, Kurav Yay., Bursa 2006.
- Ateş, Süleyman, "Kur'an-ı Kerim'de Evlenme ve Boşanma ile İlgili Ayetlerin Tefsiri", *AÜİFD*, XXIII, Ankara 1978.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul 2007.
- , *Hadiste Tesbit Yöntemi*, Kitabevi, İstanbul 2003.
- , *Sünen-i Dârimî (Tercüme ve Tahkik)*, Madve Yay., İstanbul 1996.
- Ayhan, Halis, *Eğitim Bilimine Giriş*, Şûle Yay., İstanbul 1995.
- Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, tsz..
- Bayraklı, Bayraktar, *İslâm'da Eğitim*, İFAV Yay., İstanbul 1989.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *Şu'abu'l-İmân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Tahk., Muhammed Saîd Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1410.
- , *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Dâru Sadr, Beyrut, tsz..
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Tahk., Mustafa Dîbu'l-Buğa, Dâru İbn Kesîr, Beyrût, 1993.
- Çelik, Celalettin, *Şehirleşme ve Din*, Çizgi Kitabevi, Konya 2002.
- Çevikoğlu, Nurten, "İslâm'a Göre Çocuk Terbiyesinde Annenin Yeri", *İslâm'da Aile ve Çocuk Terbiyesi-2*, Haz., İSAV, Ensar Neşriyat, İstanbul 1996.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünenü'd-Dârekutnî*, Tahk., Abdullah Hâşim Yemânî Medenî, Dâru'l-Mehâsin, Kahire, tsz..
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahim, *Sünenü'd-Dârimî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

- Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1978.
- Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Birlik Yay., İstanbul 1981.
- Dönmezer, Sulhi, *Toplumbilimi*, Beta Yay., İstanbul 1999.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as Sicistanî Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Hattâb'ın Meâlimu's-Sünen Şerhi ile birlikte), Dâru'l-Hadîs, Beyrût, 1974.
- Fahrüddîn Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, tsz., 3. Baskı.
- Fromm, Erich, *Çağımızın Özgürlük Sorunu*, Çev., Bozkurt Güvenç, Gündoğan Yay., Ankara 1995
- Günay, Ünver, *Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, Erzurum Kitaplığı, İstanbul 1999.
- İbn Belbân, Alâuddîn Ali Fârisî, *Sahîhu İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Belbân*, Tahk., Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Dâru'l-Marîfe, Beyrut 1969.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Kazvinî, *Sünenü İbn Mâce*, Tahk., Muhammed Fuad Abdalbâkî, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1975.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1990.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh fi Ulûmi'l-Hadîs*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1978.
- Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev., Ünver Günay, EÜ Yay., Kayseri 1990.
- Karaman, Ramazan, *Sanayileşmenin Dine Etkisi (Mersin Örneği)*, Akın Ofset, Konya 2000.
- Kaya, Mahmut, "Değişen Toplum ve Değişmeyen Değerler", *Sosyal Değişme ve Dînî Hayat*, İSAV, İstanbul 1991.
- Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme *Müsnedü'ş-Şihâb*, Tahk., Hamdî Abdulmecîd Silefî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.
- Kurul, *İlmihal-İman ve İbadetler*, TDV Yay., İstanbul, tsz..
- Mâlik, b. Enes, *el-Muvatta'*, Tahk., Muhammed Fuad Abdalbâkî, Dâru'l-Hadis, Kâhire, 1951.
- Mollamehmetoğlu, Osman Zeki, *Sünen-i Tirmizî Tercemesi*, Yunus Emre Yay., İstanbul, tsz..
- Muhammed Kutub, "Eğitimde Dinin Rolü" (*İslâmî Eğitim*, Derleyen, Nakîb Attas, Çev., Ali Çaksu, Endülüs Yay., İstanbul 1991).

- Mübârefürî, Ebu'l-'Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm, *Tuhfetü'l-Ahvezî Şerhu Câmi'i't-Tirmizî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Müslim, Haccâc b., *Sahîhu Müslim*, Tahk., Muhammed Fuad Abdulbaki, Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, tsz..
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, Beyrût, tsz..
- Özbek, Abdullah "Bir Eğitim Kurumu Olarak Ailenin Önemi", *İslâm'da Aile ve Çocuk Terbiyesi-2*, Haz., İSAV, Ensar Neşriyat, İstanbul 1996.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *ez-Zevâcü'l-İslâmî el-Mübekkir*, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 1991.
- Sağlam, İsmail, "Anne-Baba Dindarlığının Çocuklar Üzerindeki Etkisi", *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, Kurav Yay., Bursa 2006.
- Sarı, Mevlût, *el-Mevârid Arapça-Türkçe Lûgat*, Bahar Yay., İstanbul 1980.
- Sofuoğlu, Mehmed, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, Ötüken Yay., İstanbul 1988.
- Şîreveyh b. Şehridâr b. Şîreveyh Deylemî, *Kitâbü Firdevsi'l-Ahbâr bi-Me'sûri'l-Hitâb el-Muharrac alâ Kitâbi's-Şihâb*, Tahk., Fevâz Ahmed Zemirî-Muhammed Mu'tasimillah Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Vasıt*, Tahk., Târik b. İvadillah-Abdulmuhsin b. İbrahim, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1415.
- Taplamacıoğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, AÜİF Yay., Ankara 1975.
- Tekin, Mustafa, "Dindarlık Bağlamında Amel-i Sâlih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, Kurav Yay., Bursa 2006.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *el-Câmiu's-Sahîh*, Tahk., Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuad Abdulbakî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1987.
- Vergin, Nur, "Toplumsal Değişme ve Türkiye'de Aile", *Aile Yazıları-2*, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara 1991.

ENGELS'İN MATERYALİZMİ VE DİN ELEŞTİRİSİ

Hüsnü AYDENİZ*

ÖZET

Birçok düşünür, düşünce tarihinin, idealizme dayanan anlayışlar ile materyalizme dayanan anlayışların mücadelesi ekseninde ilerlediğini savunmaktadır. Özellikle modern dönemde materyalizmin geçirdiği evrimin, hem düşünce alanında hem de pratik hayatta etkin bir rol üstlendiği göz ardı edilmemesi gereken bir gerçektir. Bu anlamda, materyalist düşünürlerin geleneksel yapıya, özellikle de dine yönelttiği eleştirilerin dikkatle incelenmesi gerekir. Materyalist düşüncenin en önemli teorisyenlerinden olan Friedrich Engels, materyalizme kazandırdığı bakış açısı, dine yönelttiği eleştiriler ve geniş kesimler tarafından kendisine gösterilen ilgi nedeniyle, dikkat çekici bir figürdür. Bu nedenle, bu çalışma Friedrich Engels'in genel düşünceleri ve dine yönelik yaklaşımlarını ele almayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Friedrich Engels, Din, İdealizm, Materyalizm, Diyalektik Materyalizm, Tarihsel Materyalizm.

ABSTRACT

Engels' Materialism and His Criticism towards Religion

Many thinkers have defended that history of thought has moved along in the axis of encounter discernments between insights based on idealism and materialism. Especially, it should not be ignored that materialism has evolved both thought space and practical space in the modern age. In this sense, materialist thinkers' criticism to the traditional structures and especially religion must be examined carefully. Friedrich Engels, the most important theoreticians of materialistic thoughts is a remarkable figure because of his gaining a perspective on materialism, his criticism to the religion and the interest shown to him by large segments. Therefore, the aim of this study is to address the general thoughts of Friedrich Engels and his criticism toward religion.

Key Words: Friedrich Engels, Religion, İdealizm, Materialism, Dialectical Materialism, Historical Materialism.

* Dr., Yıldızkent İMKB İlköğretim Okulu DKAB Öğretmeni, Erzurum, e-posta: haydenizz@hotmail.com.

Giriş

Materyalizm, en genel şekliyle “doğaüstü inançlara karşı, bilimsel bilginin üstünlüğünü savunan felsefi eğilim” veya “sezgiden ayrı olarak var olan objektif gerçeklikler bulunduğunu kabul eden teori”¹ olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda, fizik tarafından ele alınan varlık alanlarının üzerinde başka hiçbir şeyin bulunmadığını savunan bir görüş olarak nitelendirilebilir. Böyle bir materyalizm anlayışı, dünyada, fizikle açıklanamayan varlıkların ve kuralların bulunmadığını kabul etmektedir².

Materyalizmin köklerini çok eski dönemlere götürmek mümkündür. İlkçağ düşüncesine bakıldığında, bu konuda belirleyici olan noktanın, düşünürlerin “ruh” a bakış açıları olduğu görülmektedir. Bu anlamda İlkçağ düşünürlerinin ruha bakışını genel olarak üç ana başlık altında tasnif etmek mümkündür. Birincisi, ruhu maddi bir cevher olarak kabul eden doğa filozofları; ikincisi, ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğunu düşünen idealist filozoflar; üçüncüsü ise, ruhu, maddi bir cevher olmamakla birlikte, maddede içkin bir ilke olarak kabul eden filozoflar³. Maddeci düşüncenin çok eski dönemlere uzandığı açık olmakla birlikte, ilk derli toplu halinin Demokritos tarafından ortaya konduğu söylenebilir. Ona göre, ezeli, yok olmayacak ve değişmez olan bir madde söz konusu olup, bu maddeyi oluşturan atomların hareketi kendiliğinden meydana gelmektedir. Ayrıca, bu atomlar mekanik bir yapıya sahiptirler. Bu anlamda determinist ve rastlantıya yer bırakmayan bir düşünce yapısı ortaya çıkmaktadır. Demokritos’u gerçek bir materyalist yapan ise, ruhu, bütünüyle atomların yapısına dayandırmasıdır⁴.

Esas itibarıyla, materyalizmin kendisine eleştiri konusu yaptığı akımın idealizm olduğu söylenebilir. Materyalizmin, kendisini karşıt bir konuma yerleştirdiği idealizmin, mutlak bir ruh-beden ayrımı yapması, ruhu kullanan, bedeni ise kullanılan bir varlık olarak kabul etmesi, insanın kişiliğinin oluşmasında bedeninin neredeyse esaslı hiçbir katkısının olmadığını düşünmesi⁵ açısından, eleştiriye açık bir kapı bıraktığını söylemek mümkün görünmektedir. Buna rağmen, düşünce tarihinin, idealizm-materyalizm karşıtlığı içinde ilerlediği⁶ şeklindeki bir iddiaya karşı çıkan

¹ Lewis S. Feuer, “Materialism, Idealism and Science”, *Philosophy of Science*, Vol. 15, No. 1 (Jan., 1948), pp. 71-75, s.71.

² J. J. C. Smart, “Materialism”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 60, No. 22, American Philosophical Association, Eastern Division, Sixtieth Annual Meeting (Oct. 24, 1963), pp. 651-662; s.651-652.

³ Bkz. Ruhattin Yazoğlu, *Ruh, Ölüm ve Ötesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s.12-15.

⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, s.36-37; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1993, s.14.

⁵ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005, s.30.

⁶ Adam Schaff, *Marksizm, Varoluşçuluk ve Birey*, çev. Evinç Dinçer, De Yay., İstanbul, 1966, s.6-7.

düşünürler de bulunmaktadır. Örneğin, Étienne Gilson, birçok düşünürün ifade ettiği materyalizm-idealizm karşıtlığının gerçekliği bulunmayan bir düşünce olduğunu ve bir efsane olarak nitelendirilebileceğini belirtir. “Materyalizm ile idealizm arasında amansız bir mücadeleye indirgenmiş bir felsefe tarihi kavramı da ayrı bir efsanedir. Pek az materyalist felsefe varolduğu sürece ve kendisi de bir materyalizm olan Marksizm, kendini Hegelci idealizmin tersine çevrilmiş bir vaziyeti olarak gördüğü ölçüde, bu mit dikkat çekici olmaya devam edecektir.”⁷

Her şeyin hareket eden atomlardan meydana geldiğini ve bu atomlar ile bunlara bağlı olarak ortaya çıkan hareketlerin, nihai gerçeklikler olduğunu iddia eden materyalizm türüne “bilimsel materyalizm” denir ve günümüzde etkinliği en fazla olan materyalizm türlerinden birisidir. Bu anlayışa göre madde ve devinim mutlak gerçekliklerdir⁸. Ancak bu tür bir materyalizm, materyalizm kavramını tek başına ifade etmekten uzak görünmektedir. Dolayısıyla, bundan ayrı olarak, “diyalektik” ve “evrimsel” olmak üzere iki farklı materyalizm türünden de söz etmek mümkündür⁹. Özellikle diyalektik materyalizm, sosyal konulara yönelik ilgisi nedeniyle, büyük bir etki alanı oluşturmuştur. Ayrıca diyalektik materyalizm, her şeyin maddi partiküllerin veya atomların devinimiyle ilgili olduğuna yönelik teorilerle tanımlanmasını öngören ve bu suretle indirgemecilik (reductionism) hatasına düşen mekanist bir bakış açısına da karşı çıkmaktadır¹⁰. Bu düşünceye göre dünya, sürekli olarak ve değişmeyen bir düzlemde işleyen bir makinedir ve kendisini hareket ettiren bir varlığa ihtiyaç duyar. Bu kanaat doğal olarak mevcut dinsel eğilimlerin öngördüğü bir Tanrı fikrinin etkisinde kalınarak ortaya konulmaktadır¹¹. Buradan hareketle Engels'in dine yönelttiği eleştirilerin temelinde, dine dayalı bilimsel anlayışların bulunduğu söylenebilir.

Buradan hareketle, diyalektik materyalizmin, bilimsel materyalizm ile Hegelci diyalektiğin bir karışımı olduğu söylenebilir. Diyalektik materyalizmin en önemli

⁷ Étienne Gilson, *Ateizmin Çıkmazı*, çev. Veysel Uysal, MÜİFVY, İstanbul, 1994, s.71.

⁸ Ira Remsen, “Scientific Materialism”, *Science*, New Series, Vol. 3, No. 59 (Feb. 14, 1896), pp. 225-227, s.225.

⁹ Roy Wood Sellars, “Existentialism, Realistic Empiricism, and Materialism”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 25, No. 3 (Mar., 1965), pp. 315-332, s.315.

¹⁰ Thomas A. Goudge, “The Future of Materialism”, *The Philosophical Review*, Vol. 59, No. 1 (Jan., 1950), pp. 107-112, s.108.

¹¹ Georges Cogniot, *Engels'e Göre Tabiatın Diyalektiği*, çev. Fırtına Öztürk, Hür Yayınevi, İstanbul, 1965, s.15 vd.

teorisyeni olarak kabul edilebilecek olan Engels, teori ile pratiğin birliği üzerine yaptığı vurgu ile diyalektik materyalizme yeni bir boyut kazandırmıştır¹².

Diyalektik materyalizmin oluşmasında, Herakleitos, Locke, Kant, Diderot, onsekizinci yüzyıl materyalistleri, Hegel, Darwin ve Feuerbach'ın düşüncelerinin büyük bir etkisi olduğu söylenebilir. Bu anlayışta, hareket ve sürece vurgu yapan dinamik bir materyalizm öngörüsü mevcuttur¹³.

Günümüz materyalizmi, gelişen bilimsel bakış açılarının kendisi için önemli bir dayanak noktası oluşturduğunu iddia etmekle birlikte; karşıt görüşe sahip olan araştırmacıların bilimsel alandaki değerlendirmelerinin bundan farklı olduğu ifade edilmektedir¹⁴. Ancak burada asıl önemli olan ve sorgulanması gereken konu, birbirinden farklı ve birbirine karşıt olan bu anlayışların ne kadar bilimsel veya ideolojik bakıştan uzak olduğunun belirlenmesidir. Ayrıca insanların mutlak anlamda çevreden soyutlanması söz konusu olmadığından, bütünüyle doğru bir sonuca ulaşılması zor görünmemektedir.

Materyalizme yönelik olarak ifade edilen sevgi vb. gibi unsurların bilimsel bir test konusu olarak görülemeyeceği şeklindeki bir eleştiriye cevaben, bunların manevî bir varlık alanına ait olarak görülmekten ziyade, beynin veya insan vücudunun organik bir tavır olarak kabul edilmeleri gerektiği şeklinde bir karşılık verilmektedir. Dolayısıyla, günümüzde materyalizmin tekrar ivme kazanmasına yardımcı olacak en önemli unsurun, nöropsikoloji ve elektronik teknolojilerindeki ilerleme olduğu söylenebilir. Nöropsikolojik araştırmalar, zihinsel durumlar ile beynin işleyişinin özdeş olduğuna yönelik veriler ortaya koymakta, gelişen elektronik teknolojisi ise bu durumun ispatı açısından kullanılmaktadır¹⁵. Dolayısıyla bu anlayışa göre, duygusal yönelimlerin nöropsikolojik bir durumun yansıması oldukları kabul edilmelidir¹⁶. Bu nedenle herhangi bir nesne veya olgu karşısında gösterilen duygusal tavır, gerçekte, onunla ilgili olarak geçmişte yaşanan tecrübenin vücutta oluşturduğu bir durum olarak değerlendirilmelidir¹⁷. Kuşkusuz buradaki en önemli konu, madde ruh ayırımının ortadan kaldırılma çabası olarak görülebilir.

¹² Sellars, a.g.m., s.324-325.

¹³ Roy Wood Sellars, "Reflections on Dialectical Materialism", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 5, No. 2, A First Symposium on Russian Philosophy and Psychology (Dec., 1944), pp. 157-180, s.158.

¹⁴ Aydın Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001, s.49.

¹⁵ Max Hocutt, "In Defense of Materialism", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 27, No. 3 (Mar., 1967), pp. 366-385, s.366.

¹⁶ Smart, a.g.m., s.653.

¹⁷ Smart, a.g.m., s.654.

Materyalizme duyulan ilginin nedenlerinden bir diğzerinin de, metafizik temelli düşüncelerin tekrar bir egemenlik kurmaları ve bu nedenle bilimsel gelişmenin sekteye uğratılabileceği korkusu olduğu söylenebilir¹⁸.

1. Friedrich Engels'in Dine Yönelttiği Eleştiriler

1.1. Düşünce Gelişimi

Bu çalışmanın ana unsuru olan Friedrich Engels, materyalist düşüncenin en önemli teorisyenlerinden birisi olarak tarih sahnesinde yerini almış ve bir dönem düşünceleri dünyayı etkileyen geniş halk kitleleri tarafından kabul görmüş birisidir. Bu anlamda onun dine yönelik görüş ve eleştirilerinin ele alınması önemlidir. Ancak Engels'in din konusundaki görüşlerinin ele alınmasından önce, düşünsel gelişimi ve bazı temel yaklaşımlarına değinilmesinde zorunluluk bulunmaktadır.

Engels'in sosyal hayata ilişkin düşüncelerinin oluşumunun, daha babasının fabrikasında çalıştığı andan itibaren başladığı görülmektedir. O, burada çalışırken karşılaştığı adaletsizliklerden duyduğu rahatsızlıklar nedeniyle, sahip olduğu imkânları terk etmek pahasına, oradan ayrılmayı düşündüğünü ifade etmektedir¹⁹.Düşünceleri üzerinde çok önemli bir etkiye sahip olan bu ortama bakıldığında, siyasî ve toplumsal gerilimlerin ve geniş bir katılımın söz konusu olduğu halk hareketlerinin etkinliği gözlerden kaçmamaktadır. Bu hareketler, başlangıçta ekonomiye dayanmakla birlikte, bunların geleneksel yapının bütünü kuşatan bir hedefe yöneldikleri söylenebilir²⁰. Dolayısıyla Engels, özelde ekonomi ve siyasetle ilgilenmekle birlikte, genelde toplumsal hayat üzerinde etkili olan bütün kurumlara yönelik değerlendirmelerde bulunmuştur.

Engels'in dine ilişkin olumsuz bakış açısının temellerinin de, çocukluk dönemlerinden itibaren atılmaya başlandığı söylenebilir. Çocukluğunun geçtiği Wuppertal bölgesinde Lutherci anlayışın katı bir versiyonu olan *Pietizm*'in son derece etkin olduğu ifade edilmekte ve geniş halk kitlelerinin bu doğrultuda bir hayat sürdürdükleri belirtilmektedir. Aynı zamanda dindar görünümlü fabrikatörlerin, Engels

¹⁸ Goudge, a.g.m., s.112.

¹⁹ Karl Marx - Friedrich Engels, *Seçme Mektuplar*, çev. Alaattin Bilgi, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 1996, s.23.

²⁰ David Riazanov, *K. Marx-F. Engels: Hayat ve Eserlerine Giriş*, çev. Ragıp Zarakolu, Belge Yayınları, İstanbul, 1997, s.13 vd.

tarafından ikiyüzlülük olarak nitelendirilen tavırlarının, onda büyük bir dönüşüme neden olduğu görülmektedir²¹.

Almanya'nın köklü ailelerinden birine mensup olan Engels'in babası katı hatta fanatik olarak nitelendirilebilecek bir anlayışa sahip Hıristiyan bir tüccardır. Bu nedenle oğlunun da bu yönde bir hayat sürmesi için yoğun bir uğraş vermiştir. Ancak daha sonraları bir baskı halini alacak olan yönlendirmelerinin Engels üzerinde aksi yönde bir etki yaptığı söylenebilir. Bu baskı Engels'in dine yönelik eleştirel bir tavır takınmasının temel nedenlerinden bir diğeridir. Hatta düşüncelerinden büyük oranda etkilendiği Marx'la ayrıştığı temel noktalardan birisi budur. Marx çok daha özgürlükçü bir ailede yetişmesinden dolayı dinî konular üzerine fazla yoğunlaşmazken, Engels, dinle mücadeleyi hayat felsefesinin temel ögesi haline getirmiştir. Bu bağlamda ilk mücadelesinin, Hıristiyanlık ile bilimi uzlaştırmaya çalışan ve dönemin siyasi otoritesi tarafından desteklenen Friedrich Schelling'in anlayışıyla olduğu görülmektedir²².

Engels'in düşünceleri üzerinde üçü de Yahudi kökenli olan Ludwig Börne, Henrich Heine ve Karl Marx'ın önemli bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Özellikle üniversite yıllarında bu düşünürlerle önemli bir etkileşim içine giren Engels, aşırı sol Hegelciliğinin de etkisiyle, fikirlerini bu bağlamda otaya koymuştur²³. Bu anlamda Hegel, onun fikri gelişiminin dönüm noktalarından biridir. Hegel hem pozitif katkısı hem de kendisine eleştiriler yönelttiği bir düşünür olarak, Engels'in kendisine borçlu kaldığı önemli bir figürdür. Engels'in Hegel'e bakışı bir süre sonra değişmiştir. Örneğin, Batı düşüncesinde çok önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilen Hegel'in "Tanrı, kişisel ölümsüzlük ve İsa'nın kişiliği" vb. konularda yeterince açık bir tavır takınmamış olmasının, Hegel ekolünü takip eden düşünürler arasında ayrılmalara neden olduğu görülmektedir²⁴. Bu anlamda Marx ve Engels'in sol Hegelci kanada mensup olmakla birlikte, Hegel'e ciddi eleştiriler yönelttikleri görülmektedir²⁵. Bu eleştirilerin temelinde yatan gerekçenin, Hegel'in diyalektik yöntemi ruh-madde ayrımını göz önünde tutarak uygulamaya çalışırken; Engels ve Marx'ın, ruhu

²¹ *Friedrich Engels-Biyografi*, çev. Oğuz Özügül-Süheyla Saliha Kaya, Sorun Yayınları, İstanbul, 1997, s.20. (Bu kitap, SSCB Bilimler Akademisi ve SED MK Marksizm-Leninizm Enstitüsü tarafından hazırlanan eserlerin çevirisidir. Bundan sonraki dipnotlarda bu eser, "Biyografi" olarak yazılacaktır).

²² Riazanov, a.g.e., s.37-38; Cogniot, a.g.m., s.5.

²³ Bkz. Riazanov, a.g.e., s. 35 vd.; *Biyografi*, s.31.

²⁴ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1994, s.105.

²⁵ Akarsu, a.g.e., s.116; Philip J. Kain, "Marx, Engels, and Dialectics", *Studies in Soviet Thought*, Vol. 23, No. 4 (May, 1982), pp. 271-283, s.274.

reddedip, bütünüyle maddeye dayalı bir diyalektik yöntem uygulamaya çalışmaları olduğunu belirtmek gerekir.

Engels, düşünce gelişimini ifade ederken, Feuerbach'ın da çok önemli bir yere sahip olduğunu belirtmektedir. Özellikle *Hıristiyanlığın Özü* adlı kitabın hem kendisi hem de Marx üzerinde önemli bir tesir bıraktığı üzerinde durmakta ve Feuerbach'ın bu kitapta ortaya koyduğu "Yansıma Teorisi"nden etkilendiklerini belirtmektedir²⁶. Engels, Feuerbach'ın dinin oluşumuna yönelik teorisini etkileyici bulmakla birlikte, dine yönelik tutum karşısında ondan farklı düşünmektedir. Çünkü Feuerbach, dinin bütünüyle ortadan kaldırılmasından ziyade, ıslahının ve yetkinleştirilmesinin daha yararlı olacağını düşünmektedir²⁷. Engels ise bu konuda, sınıfsal karşıtlıklar ve egemenlikler üzerine inşa edilmiş olan mevcut toplum yapısının, insanî ilişkilerde sadece insanca duygulara dayalı olması gereken bir yapıyı zedelediğini söyler. Dolayısıyla, toplumsal yapının müdahalesiyle körelmiş olan bu duyguların, din düzeyine yükseltmelerinin de bir anlamı bulunmamaktadır²⁸.

Bu düşünce sürecinin sonunda Engels, materyalist bakış açısını kendisine temel bir düşünce olarak almış ve bu düşünceye katkıda bulunmaya çalışmıştır. Belki de onun en önemli katkısı, ileride de değinileceği üzere "dinamik" bir materyalist anlayış geliştirmeye çalışmasıdır. Bu bağlamda Engels'in, mekanik materyalist anlayışa karşı sahip olduğu düşüncelerin köklerini Herakleitos'a kadar götürmek mümkündür. Kendisinden önceki düşünürlerin aksine Herakleitos, evrende durağan bir yapının bulunduğu görüşünün aksine sürekli değişen bir yapının varlığını savunur. Evrende sürekli olarak gerçekleşen bu değişimi görmemek ve bir an olsun durağan bir yapı bulunduğunu söylemek, bir yanılsamadan başka bir şey değildir²⁹.

Engels'in dine bakışı üzerinde Hıristiyanlık tarafından vazedilen "insanın doğal olarak zayıf ve günahkâr" olduğu şeklindeki anlayışın olumsuz bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Çünkü böyle bir inanç, insanın yaratıcı gücünü ortadan kaldıran bir neden olarak görülmektedir. Gençlik yıllarında okuma fırsatını bulduğu David

²⁶ Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. İsmail Yarkın, İnter Yayınları, İstanbul, 1999, s.53.

²⁷ Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, s.33 vd.; Joseph Ferraro, "Engels as an Ontological Materialist", *Studies in Soviet Thought*, Vol. 37, No. 2 (Feb., 1989), pp. 133-150, s.139.

²⁸ Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, s.36.

²⁹ Bkz. Gökberk, a.g.e., s.24; Weber, a.g.e., s.21-22; Eduard Zeller, *Greks Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001.

Friedrich Strauss'un *İsa'nın Yaşamı* adlı kitabının da, onun düşünceleri üzerinde etkili olduğu ifade edilmektedir³⁰.

Engels, kendi dönemine kadar etkinliğini sürdüren ve gerek doğada gerek toplumda var olan çatışmaların, içsel olmayan fakat haricî unsurların etkisiyle meydana geldiği görüşüne karşı çıkmaktadır. Geleneksel anlayış bu açıdan dinin etkisinde kalmak durumundadır. Hâlbuki Engels'e göre hem doğada hem de sosyal alandaki çatışmalar içsel çatışmaların bir sonucudur. Bu düşünce kendisinden önceki bazı materyalist düşünürler tarafından dile getirilmekle birlikte yeterince temellendirilememiştir. Dolayısıyla Engels'in en önemli düşünsel uğraşlarından birinin, bu içsel çatışmayı ortaya çıkarmak olduğu söylenebilir³¹.

"Bilimsel sosyalizm" veya "diyalektik materyalizm" olarak isimlendirilebilen düşünce akımından söz edildiğinde Marx ve Engels'in, ilk akla gelen düşünürler oldukları ifade edilebilir. Ancak bu düşünce daha çok Marx ile bilinmekte ve ona nispetle Marksizm adını almaktadır. Bu noktada dikkat çekici bir hususu ifade etmek gerekir: Bilimsel sosyalizmin ekonomik, felsefi ve tarihi köklerinin en yalın ve güzel anlatımları Engels'in eserlerinde ifade edilmekle birlikte, her dönemde Marx ön planda olmuştur³². Büyük bir ihtimalle bu, Engels'in kişisel özelliklerinden kaynaklanan ve Marx'a duyduğu sevgi ve saygının bir yansımasıdır. Bununla birlikte bazı araştırmacılar, Engels'in, Marx'ın ölümünden sonraki süreçte, Marx'ın düşüncelerinden farklı veya daha gelişmiş bir düşünce yapısı inşa ettiğini iddia etmiştir. Bu da, Marx'ın düşüncelerine Engels tarafından ontolojik bir altyapı oluşturması şeklinde gerçekleşmiştir. Marx tarafından "insan idrakinden bağımsız nesnelerin varlığına inanç" şeklinde betimlenebilecek olan örtük bir materyalizm, Engels'in katkılarıyla "diyalektik materyalizm"e dönüştürülmüş ve Marksist düşünce geleneğini takip eden pek çok düşünür, gerçekte Engels'in takipçisi olmuştur³³.

1.2. Evrene ve İnsana Bakışı

Engels'in, dine yönelik eleştirilerinin ele alınması noktasında, kurmaya çalıştığı sisteme, evrene ve insana bakış açısının belirlenmesiyle başlamak yerinde olacaktır.

³⁰ *Biyografi*, s.27.

³¹ Cogniot, a.g.e., s.31.

³² James Bonar, "Friedrich Engels", *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. 10, No. 1 (Oct., 1895), pp. 95-97, s.97.

³³ Ferraro, a.g.m., s.133.

Engels, ilk iş olarak, idealizmin farklı türlerine karşı ciddi bir mücadeleye girişmiştir. Ona göre özgür ve gerçek bir proleter sistemin kurulması sadece fikirlerin değişmesiyle değil, gerçek üretken ilişkilerin de değiştirilmesiyle mümkündür. Bu anlamda sosyal sorunların çözümü için idealizm yerine materyalizmden yararlanmak gerekir³⁴.

Engels'in metafizik temele dayalı bütün anlayışlara karşı çıkmasındaki temel gerekçe, metafiziğin statik bir bakış açısını kabul etmesidir. Statik bakış açısı evrendeki oluşu kavramaktan uzaktır ve kendi kendisini sınırlandıran, bu sınırların ötesine geçilmesini kesinlikle kabul etmeyen bir yapıya sahiptir. Ancak tarihte Herakleitos tarafından ifade edilen ve sonraki dönemlerde Darwinci bakış açısıyla ilerleme kaydeden dinamik anlayış bunun tam tersini göstermektedir ve gerçekte takip edilmesi gereken bakış açısı budur³⁵. Bu nedenle Engels, Tanrı düşüncesine götüren bir yol olduğunu düşündüğü için, determinizmi de reddeder. Bunun yerine rastlantı kavramının ön plana çıkarılmasını savunur ve Demokritos'un rastlantı kavramını kendisine çıkış noktası yapar. Doğada nasıl meydana geldiğini bilmediğimiz bir dizi olayın determinist bir bakışla değil, sadece rastlantıyla izah edilebileceğini iddia eder. Ayrıca, bu olayların nedensellik zincirinin bilim tarafından açıklanmaya çalışılmasını da gereksiz bir iş olarak görür³⁶. Engels, evrende var olan neden-sonuç ilişkisinin ancak tekil olaylar için geçerli olabileceğini ve bütün olaylar için genelleştirilemeyeceklerini ifade eder. Sözelimi yağmur yüklü bir bulut bir şehrin üzerinden geçerken, Pazartesi günü yağmurlarını bırakmıştır. Benzer bir bulut Çarşamba günü aynı şehrin üzerinden geçerken yağmur bırakmamıştır. Her ne kadar bulutlar birbirine benzese de bütün şartları itibarıyla aynı olmadıkları için, aynı neden sonuç ilişkisinin buna uygulanması söz konusu olamaz³⁷. Ancak bu, düşüncenin, olayları irdelemesinden kaçmak veya bilimsel uğraş konusu olan hususlarda yılgınlık göstermek yahut nedensellik zincirinin değişmez bazı ilkelere bağlı olduğunun bir şekilde ispat edilmesinin, kendi anlayışına zarar verme ihtimaline yönelik bir kaygıdan kaynaklanıyor olduğu söylenebilir. Çünkü bugün sahip olduğumuz veriler çerçevesinde rastlantı sonucu meydana geldiğini düşündüğümüz kimi olaylar, bilimsel verilerin artması ve bilimin ilerlemesi vesilesiyle yarın belirli kurallara göre

³⁴ Ferraro, a.g.m., s.138.

³⁵ Friedrich Engels, *Ütopya dan Bilime Sosyalizm*, çev. Yılmaz Onay, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2006, s.54-57; Friedrich Engels, *Doğanın Diyalektiği*, çev. Arif Gelen, Sol Yayınları, Ankara, 2006, s.186.

³⁶ Engels, *Doğanın Diyalektiği*, s.239-240.

³⁷ Friedrich Engels, *Anti Dühring*, çev. İsmail H. Yarkın, İnter Yayınları, İstanbul, 2000, s.61-62.

açıklanabilir bir yapıya kavuşursa, bu Engels'in düşüncesi için elbette büyük bir yıkım olacaktır. Marx ve Engels'in determinizm, hareket, tarih ve bazı temel konularda birbirlerinden farklı düzeyde bir düşünceye sahip oldukları³⁸ şeklinde bazı iddialarla karşılaşılmasıyla birlikte, bunları doğrulayacak kuvvetli kanıtlar bulunmadığını ifade etmek gerekir. Yahut bu düşünceye götüren sebep, Engels ve Marx'ın ilgilerini farklı alanlara yoğunlaştırmaları olabilir.

Engels, agnostisizme yönelik olarak eleştirel bir tavra sahiptir. Ona göre agnostisizm örtük bir materyalizm olarak kabul edilmelidir. Ancak geçmişte agnostik bir anlayışı benimseyen düşünürler, bunu açık bir şekilde ortaya koymaktan kaçınmışlardır. Hâlbuki kendi döneminde ulaşılan bilimsel birikim böylesine çekimser bir tavrı kabullenmeyi uygun görmez: "Bugün bizim evrene ilişkin düşünce tablomuz, gelişiminde bir yaratıcıya ya da bir yöneticiye kesinlikle yer bırakmıyor; tüm var olan dünyadan ayrı bir yüce varlığın bulunduğunu kabul etmek ise, kendi içinde bir çelişki olurdu ve dahası, bence dindar insanların duygularını da incitirdi."³⁹

Engels, evrenin varlığına yönelik olarak iki farklı ve temel anlayış bulunduğunu, bunlardan birincisinin evrenin var olmasından önce manevî bir kuvvetin bulunduğunu savunan idealizm; ikincisinin ise, doğayı ilk varlık olarak kabul eden ve onun ezeliğini savunan materyalizmdir⁴⁰. Her iki düşünce de, tarih boyunca çok farklı noktalardan geçmiş ve değişime uğramıştır. Bu anlamda materyalizm değişim sürecine kayıtsız kalmamalıdır. Engels, kendisinden önceki yüzyılda ortaya konan materyalist anlayışın mekanik bir materyalizmi öngördüğünü ifade eder. Mekanizm ise, materyalist bakış açısını daraltan bir ortam oluşturmaktadır⁴¹. Böylece mekanik materyalizm, evreni bir süreç olarak ele alamamakta ve tarihsel gelişim ve değişimi algılayamamaktadır. Neticede, materyalizm anti-diyalektik olan metafizik bir bakışla aynı kulvara girmek zorunda kalmıştır⁴².

Engels, materyalist düşünce açısından, nominalist bir düşünür olan Don Scotus'un, Francis Bacon ve İngiliz materyalistlerin büyük bir önem taşıdıklarını ifade etmektedir. Ancak bu düşünürlerin genel yaklaşımlarında teolojik unsurlardan yararlanmaktan kurtulamamaları önemli bir sorun oluşturmaktadır⁴³. Yine, bilimsel ilerleme noktasında geçmiş dönemin "mekanik dünya" anlayışının yıkılmasında

³⁸ Kain, a.g.m., s.271-272.

³⁹ Engels, *Ütopya dan Bilime Sosyalizm*, s.19.

⁴⁰ Engels, *Ludwig Feuerbach* , s.23.

⁴¹ Engels, *Ludwig Feuerbach* , s.27.

⁴² Engels, *Ludwig Feuerbach* , s.28.

⁴³ Engels, *Ütopya dan Bilime Sosyalizm*, s.14-16.

Kopernik ve Kant'ın düşüncelerinin çok önemli olduğu, Engels tarafından savunulmaktadır. Bu düşünürler her şeyden önce teolojiyi bir kenara bırakmak suretiyle bilimsel bir açıklamaya girişmeleri açısından büyük bir önem taşırlar. Özellikle Kopernik'in bilimsel faaliyeti bir devrim niteliğindedir⁴⁴.

Bu noktadan hareketle Engels, dinin oluşumunu da bilimsel bir tarzda açıklamaya çalışır. Onun bu konudaki yaklaşımları, dinler açısından belki de en temel eleştiri ifadelerini içinde barındırmaktadır: "...(din) maddi yaşamdan en uzakta olandır ve ona en yabancı gibi görünür. Din insanların ağaçlar üzerinde yaşadığı çok eski çağlarda, onların kendi doğaları ve kendilerini kuşatan dış doğa hakkında en ilkel, yanılgılarla dolu tasarımlardan doğmuştur. Fakat her ideoloji, bir kez mevcut olunca, verili belli tasarım öğeleriyle başlayıp, onları daha da geliştirir; aksi takdirde o, ideoloji -yani özerk, bağımsız bir biçimde gelişen, sadece kendi öz yasalarına tabi cevheriyetler olarak düşüncelerle uğraşma- olmazdı. Beyinlerinde bu zihinsel süreç cereyan eden insanlar, bu sürecin seyrini sonunda onların maddi yaşam koşullarının belirlediğinin zorunlu olarak bilincine varmazlar, çünkü aksi takdirde bu, tüm ideolojinin sonu olurdu. Bundan dolayı, her akraba halklar grubu için çoğu kez ortak olan bu ilkel dinsel tasarımlar, grubun bölünmesinden sonra, her halkta kendine özgü şekilde, ona nasip olan yaşam koşullarına göre gelişir ve bu süreç, bir dizi halklar grubu için, özellikle de Ari grubu (Hint-Avrupa grubu) için karşılaştırmalı mitoloji tarafından ayrıntılı biçimde kanıtlanmıştır. Her halkta bu biçimde oluşan tanrılar, hükmü korudukları ulusal bölgenin sınırlarını aşmayan ulusal tanrılardı ve bu sınırların ötesinde başka tanrıların hükmü geçiyordu. Bu tanrılar, ulus var olduğu sürece ancak tasarımda yaşamlarını sürdürebiliyor: ve onun batması ile onlar da kayboldu."⁴⁵

Engels'in düşünce tarihinde yer almasının temel nedenlerinden birisi, diyalektik materyalizmi doğa yasalarına ilişkin ortaya konan bilimsel faaliyetlere uygulamasıdır. Aynı zamanda sosyal alanda da diyalektik yöntemi uygulaması dikkat çekicidir⁴⁶. Ona göre, materyalist tarih anlayışının temel olduğunu düşünmek gerekir. Buradan hareketle, tarihte belirleyici olan en önemli, hatta yegâne etken üretimdir⁴⁷. "Havada, daha da yükseklerde süzülen ideoloji alanlarına -din, felsefe vb.-

⁴⁴ Engels, *Doğanın Diyalektiği*, s.214; Karl Marx- Friedrich Engels, *Din Üzerine*, çev. İsmail Yarkın – M. Ali İnci, İnter Yayınları, İstanbul, 2000, s.197, 199.

⁴⁵ Engels, *Ludwig Feuerbach*, s.57; Marx-Engels, *Din Üzerine*, s.298-299.

⁴⁶ *Biyografi*, s.14.

⁴⁷ Friedrich Engels, *Tarihsel Materyalizm Üzerine Mektuplar 1890-94*, çev. Öner Ünalın, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 2000, s.15.

gelince, onların tarihsel dönemde önceden var durumda bulunup benimsenmiş, şimdi saçma diyebileceğimiz bir tarih öncesi içeriği vardır. Doğa, insanın kendi varlığı, ruhlar, büyü güçler vb. ile ilgili bu çeşitli yanlış görüşlerin temeli, çoğunlukla olumsuz bir ekonomik etkidir; tarih öncesi dönemin zayıf ekonomik gelişimi yanlış doğa görüşleriyle bütünleşmiş, bir yanıyla koşullanmış ve hatta yaratılmıştır⁴⁸. Dolayısıyla Engels'in benimsediği ve ortaya koymaya çalıştığı materyalist tarih anlayışı "üretim ve ürünlerin değişimi her toplumsal düzenin temelini teşkil eder; tarihte ortaya çıkan her toplumda zenginliklerin dağılım biçimi ve böylece toplumun sınıflara ve kesimlere ayrılması, neyin nasıl üretildiğine ve üretilenlerin mübadelesinin nasıl yapıldığına bağlıdır. Buna göre tüm toplumsal değişmelerin ve tüm politik dönüşümlerin asıl nedenlerini, insanların zihinlerinde değil, ebedi hakikate, ebedi adalete yönelik görüşlerde değil, üretim ve mübadele biçimlerindeki değişimlerde aramak gerekiyor; söz konusu dönemin felsefesinde değil, ekonomisinde aramak gerekiyor"⁴⁹fikrinden hareket etmektedir.

Engels, doğa üzerine yapılan araştırmalarla insanların elde edecekleri bilgiler sayesinde doğayı ve kendilerini daha iyi tanıma fırsatını yakalayacaklarını ifade eder. Bunun sonucu ise, insanın doğa ile daha da bütünleşmesidir. Bununla birlikte yüzyıllar boyunca en temel düşüncelerden biri olan "ruh ile madde, insan ile doğa, can ile beden arasındaki anlamsız ve doğaya aykırı zıtlık düşüncesi"nden kurtuluş başlayacaktır⁵⁰. Engels açısından, ruh-madde ayrımı sorununun çözülmesi, dine yönelik tavrın belirlenmesinde en temel konu olarak görülmektedir. Ancak bu suretle, dinin kökenine inilebilir, onun sosyal kökleri ve işlevi ele alınabilir. Bu suretle, dinin insanlığın temelinde yer alan bir yapıtaşını olmadığı ve başka bir temel üzerinde ortaya çıkan üstyapının bir parçası olduğu ortaya konabilir. Bu durum kanıtlandıktan sonra da, dinin, temel değil arazi, gelip geçen bir kurum olduğu ve insanlık için zorunlu olmadığı gösterilebilir⁵¹. Bu konuya ilişkin olarak şöyle demektedir: "Düşünce ve bilinç nedir ve bunlar nereden gelir diye sorunca, bunların insan beyninin ürünleri oldukları ve bizzat insanın da, çevresi içinde ve çevresiyle birlikte gelişmiş olan bir doğa ürünü olduğu görülür; bundan da, kendileri de son tahlilde doğa ürünleri olan insan beyninin ürünlerinin, sair doğa bağıntısıyla gelişmeyip, bilakis uyum içinde

⁴⁸ Engels, *Tarihsel Materyalizm Üzerine Mektuplar*, s.25.

⁴⁹ Engels, *Ütopyaadan Bilime Sosyalizm*, s.63; Engels, *Anti-Dühring*, s.351.

⁵⁰ Marx-Engels, *Din Üzerine*, s.224-225; Engels, *Doğanın Diyalektiği*, s.197.

⁵¹ *Biyografi*, s.276.

oldukları kendiliğinden anlaşılır.”⁵² Engels bu ifadeleriyle genel geçer nitelikte bir yorumda bulunmaktadır. Hâlbuki“ sözünü ettiği uyum, kabul etmediği evrensel yasalar olmadan nasıl gerçekleşecektir?” şeklindeki bir soru, cevaplandırılmaya ihtiyaç duyan bir sorudur.

Engels, dinlerin özünde bulunan “mutlak doğru” kavramına da karşı çıkmakta ve özellikle sosyal alanı ilgilendiren felsefe, din, sanat vb. konularda, mutlak doğrudan neredeyse bahsedilemeyeceğini, mutlak olarak kabul edilebilecek olan hususların ise bir elin parmaklarını geçmeyecek derecede az olduklarını ifade etmektedir. Ona göre “doğru ve yanlış, kutupsal karşıtlıklar içinde hareket eden tüm düşünme kavramları gibi, ancak son derece sınırlı bir alan için mutlak geçerliliğe sahiptir⁵³. Kuşkusuz Engels'in bu konuda kısmen haklı olduğu söylenebilir. Ancak, mutlak hakikat kavramını bütün insanlığın kabul etmemesi gereken bir konu olarak görürsek, dünyada neredeyse hiçbir hakikatten bahsedilmesi mümkün olmayacaktır. Bu ise, insanlığın hiçbir asgari müşterekte birleşmemesi gibi bir problemle karşı karşıya kalınmasının başlangıcı olarak görülebilir. Bu nedenle, geleneksel yapıların insanlara dayattığı dogmalara karşı ciddi bir mücadeleye girişmiştir. Bununla birlikte, insanlığın alışkanlığı olan “dogmalaştırma” eğiliminin bir yansıması olarak, kendisinin ve Marx'ın görüşlerinin dogmalaştırılması yönündeki çabaları da eleştirdiği ifade edilmektedir⁵⁴.

Engels, insanı organik bir varlık düzeyine indirmesine ve dinlerin insana affettiği önemi bu şekilde reddetmesine rağmen, insan ile hayvan arasında bir ayrım bulunduğunu söylemektedir. “İnsan ve hayvan toplulukları arasındaki temel fark, hayvanların olsa olsa toplayıcı olmalarına karşın, insanların üretici olmaları gerçeğinde yatar. Bu biricik ama esaslı ayrım tek başına, hayvan topluluklarına ait yasaların insan topluluklarına aktarılı vermesini engeller.”⁵⁵ Ne var ki, Engels'in ortaya koyduğu ve esaslı olduğunu ifade ettiği bu ayrımın, insan ve hayvan toplulukları arasındaki geçişliliği engellediğini savunduğu bu görüş, sıkı sıkıya bağlı olduğunu her fırsatta ifade etmesiyle ciddi bir tezat teşkil ediyor gibi görünmektedir.

Engels, dinlerde önemli bir yere sahip olan, dogmatik bir ahlâk anlayışına da şiddetle karşı çıkmaktadır. Çünkü böyle bir ahlâk anlayışı ebedi ve asla değişmeyen bir girişimin ürünü olarak ortaya çıkmıştır ve gerçekte ortaya çıktığı dönemin

⁵² Engels, *Anti-Dühring*, s.79.

⁵³ Engels, *Anti-Dühring*, s.142.

⁵⁴ *Biyografi*, s.15.

⁵⁵ Marx-Engels, *Seçme Mektuplar*, s.83.

koşullarının etkisi belirgin bir şekilde görülmektedir. Özellikle sınıf çatışmalarına dayalı olarak, belirli bir sınıfın görüşlerini yansıtan ahlâk anlayışları, tahakkümü elinde bulunduranların gücüne karşı çıkan ezilmiş sınıfların egemenliğiyle boyut değiştirmek yerine sadece el değiştirmiş olmaktadır⁵⁶. Buradan hareketle, Engels'in, ahlâk konusunda son derece rölâtif bir bakış açısına sahip olduğunu görmekteyiz. Ona göre, dönemlerinin ekonomik koşullarına bağlı olarak birbirinden farklı ahlâkî bakış açıları geliştirilmiş ve yaşanılan topluma dayatılmıştır. Bu anlamda, insanlığın üzerinde ittifak edebileceği herhangi bir evrensel ahlâk ilkesinden söz edilemez. Örneğin, "çalmayacaksın" gibi en temel ahlâkî ilkelerden biri olarak görülen bir ilke bile, hırsızlığın olmadığı veya sadece bir akıl hastasının hırsızlık yapabileceği bir ortamda herhangi bir anlam ifade etmeyecektir⁵⁷. Son cümlede ifade edilen yaklaşımdan hareketle, Engels'in ütöpik bir duygu dünyasında yaşadığı söylenebilir. Bilimsel verilere son derece katı bir tutkuyla bağlı olan birinin, istatistik gibi bir uğraş alanını görmezden gelmesi oldukça şaşırtıcı. Çünkü insanlık tarihi boyunca "çalmayacaksın" ilkesini evrensel bir ahlâk ilkesi olmaktan çıkaracak bir toplum yapısının mevcut olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Engels'in bir diğer çelişkisi de, değişen ve farklı ahlâkî yapılardan söz ettikten ve bunlar arasındaki ayrımı belirttikten sonra, "proleter ahlâk"ın "geleceği temsil eden, kalıcılık vaat eden" ahlâk olduğunu söylemesidir⁵⁸. Evrensel ahlâka karşı çıkıp, kendi düşüncesine bu sıfatları uygun görmeyenin, bilimsellikle çok uygun düşmediği söylenebilir.

Engels'in, mücadele ettiği temel yapılardan birisi de burjuvazidir. Burjuvazi ile dinin, çeşitli şekillerde yan yana bulunduğu gözleminden hareketle, dine yönelik ciddi eleştirilerde bulunması, dikkate değer bir yaklaşım olarak görülebilir. Bu nedenle Engels'e göre burjuvazi, sahip olduğu imkânların korunması ve varlığını devam ettirmesi açısından, dinin varlığının ve etkinliğini sürmesi ve geniş halk kitlelerinin idaresi için büyük bir gayret sarf etmiştir. Bu anlamda ortaya çıkan materyalist anlayışlara karşı mücadeleye girişmesi doğal karşılanması gereken bir durumdur⁵⁹. Ancak ona göre, burada göz ardı edilen bir durum vardır. O da, dinin proleter gelişime karşı koruyucu bir kalkan olarak burjuvaziye hizmet etme imkânının bulunmadığı gerçeğidir. "...ne Britanya burjuvasının dinsel saplantısı, ne de Kıta burjuvasının sonradan hidayete ermesi, yükselen proleter selini durdurabilecektir.

⁵⁶ Steven Lukes, *Marksizm ve Ahlâk*, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s.31.

⁵⁷ Engels, *Anti Dühring*, s.144-146.

⁵⁸ Engels, *Anti Dühring*, s.145.

⁵⁹ Engels, *Ütopyadan Bilime Sosyalizm*, s.26-27.

Gelenek büyük bir tutucu güçtür, tarihin hızını keser. Ama edilgendir, bu nedenle yenilmek zorundadır. Din de kapitalist topluma uzun süre koruyucu duvar olamaz. Hukuk, felsefe ve din alanındaki düşüncelerimiz, toplumda egemen olan ekonomik koşulların uzak ya da yakın evladı da olsalar, ekonomik koşullar temelden değiştiğinde uzun süre aynı kalmazlar. Eğer doğaüstü güçlere inanmıyorsak, dinsel vaazların yıkılmakta olan bir toplumu ayakta tutmaya asla yetmediğini itiraf etmeliyiz.”⁶⁰

1.3. Din Eleştirisi

Engels, sağlıklı bir düşünce yapısı oluşturulabilmenin temel şartının, tarihin yeniden ve farklı toplum biçimlerinin yapıları göz önünde bulundurulmak suretiyle ele alınması olduğunu düşünmektedir. Bu temel inşa edildikten sonra, ancak siyasi, hukuki, sanatsal, ahlâkî, felsefî ve dinî yapılar ele alınabilir⁶¹.

Engels, eserlerinde dini doğrudan hedef alan ve mütemadiyen dine eleştiriler yönelten bir yaklaşımdan ziyade, bilimin önermelerini katı bir şekilde savunmakta ve bunların dinle çelişenlerine kuvvetli vurgular yapmaktadır. Onun buradaki asıl hedefinin, gerici olarak kabul ettiği düşüncelerle savaşırken karşısında oluşacak cephenin genişlemesini engellemek olduğu söylenebilir. Dolayısıyla o, dinin ve Tanrı inancının ortadan kaldırılmasının baskıcı ve tepeden inme bir şekilde gerçekleştirilmesinin mümkün olmadığını savunmakta ve buna yönelik girişimlerin sadece lafta kalmaya mahkûm olacağını iddia etmektedir. Baskıyla ateizmi getirme çabalarının, Tanrı düşüncesini kaldırmak bir yana ona yapılabilecek en büyük hizmet olduğunu iddia etmektedir⁶². Bu yaklaşım, Engels'in en önemli takipçilerinden biri olan Lenin'in ifadelerine şöyle yansımıştır; “Dinsel önyargılarla savaşmada son derece özenli davranmak gerekir; bu savaşmada dinsel duyguları zedeleyen biri, büyük zararlar getirir. Savaşım, propaganda, aydınlatma yoluyla yürütülmelidir. Savaşımı sert yöntemlerle yürütürsek, yığınları karşımıza almış olabiliriz; böyle bir savaşım yığınların din ilkesine göre ayrılığını derinleştirir, oysa bizim gücümüz birliktedir. Dinsel önyargıların en derin kaynakları yoksulluk ve bilgisizliktir; asıl bu kötülükle savaşmamız gerekir”⁶³.

⁶⁰ Engels, *Ütopyadan Bilime Sosyalizm*, s.36.

⁶¹ Engels, *Tarihsel Materyalizm Üzerine Mektuplar*, s.13.

⁶² Marx-Engels, *Din Üzerine*, s.184.

⁶³ Marx, Engels, Lenin, *Kadın ve Aile*, çev. Arif Gelen, Sol Yayınları, Ankara, 2008, s.218.

Tarihin evrelerinin oluşumuna yönelik klasik bakış açısının aksine Engels, insanlığın gelişiminde nasıl bir seyir takip edildiğini açıklarken Lewis H. Morgan'ın tarih öncesi uygarlık aşamalarına ilişkin görüşlerini benimsemektedir. Bu düşünceye göre insanlık "yabancılık, barbarlık ve uygarlık" olmak üzere üç ana aşama ve bunların içinde "alt, orta ve üst " olmak üzere toplam dokuz alt aşamada gerçekleşmiştir. Bu tarihsel anlayış içinde Engels genel anlayışına bağlı kalarak üretimin tarihsel ilerlemenin temel unsuru olduğunu göstermektedir. Ancak ilgi çekici olan nokta, insanlık için çok büyük bir etkinlik unsuru olan din, bu seyir içerisinde neredeyse görmezden gelinmiştir. Konuya ilişkin uzun malumat içinde, dinin hangi tarih evresine yerleştirileceğine ilişkin herhangi bir bilginin bulunmadığı görülmektedir⁶⁴.

Bu temellendirmeden ayrı olarak dinin oluşumu ele alınmaktadır. Ancak burada da din, birçok diğer sosyal kurumun gelişmesinden sonra ortaya çıkmış bir yapı olarak görülmektedir. "Elin, konuşma organlarının ve beynin birlikte eylemiyle yalnızca her bireyde değil, aynı zamanda toplumda da insanlar giderek daha karmaşıklaşarak yapabilecek, giderek daha yüce hedeflere yönelecek ve erişecek güce ulaştı. Emek de kuşaktan kuşağa değişti, daha yetkin ve çok yönlü duruma geldi. Avcılığa ve hayvancılığa tarım, tarıma örgüçlülük ve dokumacılık, metallerin işlenmesi, çömlekçilik, gemicilik eklendi. Ticaret ve sanayinin yanı sıra, en sonu sanat ve bilim ortaya çıktı, kabileler, uluslar ve devletler halinde değişti; hukuk ve siyaset gelişti; bunlarla birlikte insan kafasında insani şeylerin gerçeği aşan yansıması ortaya çıktı: din."⁶⁵Bu yaklaşımda, dinin diğer sosyal kurumlardan sonra ortaya çıktığına yönelik olarak ifade edilen düşüncenin, gerçeklerle ne kadar uyduğu oldukça tartışmalı bir konudur. Çünkü en ilkel insan formlarında bile yer alan, özellikle sembol ve ritüellere dayalı kimi tavırlar, Engels'in iddialarının aksini ispatlar niteliktedir⁶⁶. Başka bir ifadesinde ise Engels şöyle demektedir; "Havada, daha da yükseklerde süzülen ideoloji alanlarına, dine, felsefeye vb. gelince, bunlar, tarihsel dönemlerde hazır bulunan ve de benimsenen ama bugün palavra deyip geçeceğimiz tarih öncesi bir birikime sahiptirler. Doğa, insanın kendi varlığı, ruhlar, gizemli güçler vb. ile ilgili bu yanlış görüşlerin temelinde ise çoğu kez sadece olumsuz ekonomik öge bulunur; tarihöncesi dönemin düşük ekonomik gelişme

⁶⁴ Friedrich Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Hasan İlhan, Alter Yayıncılık, Ankara, 2009, s.25-32.

⁶⁵ Engels, *Doğanın Diyalektiği*, s.194.

⁶⁶ Bkz. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003, c.1, s.35 vd.

düzeyi, doğa üzerine yanlış görüşlerle bütünleşmiş ve de kısmen koşullanmış ve hatta bu yanlış görüşlerden doğmuştur... Zaten bilim tarihi, bu gibi budalalıkların yavaş yavaş temizlenmesinin ya da daha da doğrusu bunların yerine daha yeni ve daima daha az saçma bilgilerin konulmasının tarihidir.”⁶⁷Katı bir bilimsel anlayıştan hareketle yapılan bu yorumlar, her şeyden önce dinin ortaya koyduğu olumlu sonuçları bütünüyle inkâr etme eğilimindedir. Dolayısıyla, objektifiğin temelinde yer alması gereken bilimsel bir düşüncenin, önyargılar ve aşırıya kaçan bu değerlendirmelerle uyum arz ettiğini söylemek oldukça güç görünmektedir.

Engels'e göre, dinin doğuşu, insanın hayatı üzerinde etkiye sahip olan bazı harici güçlerin, zamanla kutsallık kazanmasıyla gerçekleşmiştir. Yine zamanla her toplumsal grupta bu kutsal ve gizemli güçler farklı eğilimlerin oluşmasına neden olmuştur. Daha sonraki dönemlerde insan hayatını etkileyen toplumsal dinamikler gelişmeye başlamıştır. Gizemli doğa güçlerinin toplumsal dinamiklerle karışması sonucunda Tanrı düşüncesi gelişmeye başlamış ve bir süre sonra çoğul bir yapının sahip olduğu güçler bir veya üstün olan Tanrı'ya atfedilmeye başlanmıştır. Bu süreçte Yunan felsefesinin çok büyük bir payı bulunmakla birlikte, en somut halini Yahudilerin Tanrı'sı olan Yahve'de kazanmıştır⁶⁸.Dinin ortaya çıkışı konusunda, ölüm karşısında şaşkınlığa düşen ve bu duruma bir açıklama getirmeye çalışan gayretin de önemli bir etkiye sahip olduğu düşüncesindedir. Ölüm gerçeği, bedenden ayrı olarak insan hayatının devamını sağlayan bir unsurun var olduğu düşüncesine insanı götürmüş ve süreç içerisinde insanlar bu varlığın ölümsüzlüğü veya ulviligi üzerinde durmaya başlamışlardır. Bu düşünce ise onları, dinin en önemli ögesi olan Tanrı'ya ulaştırmıştır. “Tamamen benzer bir yoldan, doğa güçlerinin kişiselleştirilmesiyle, dinlerin daha sonraki gelişmesi içinde gitgide daha dünya dışı bir kılığa bürünen ilk tanrılar doğdu, ta ki, en sonunda, zihinsel gelişmenin seyri içinde kendiliğinden oluşan bu soyutlama, diyebilirim ki, bir damıtma süreciyle, az çok sınırlı ve birbirini karşılıklı sınırlayan sayısız tanrılar arasından, insanların kafasında, tek tanrılı dinlerin tekil tanrı fikri ortaya çıkıncaya dek...”⁶⁹ Günümüzde sahip olunan bütün bilimsel imkânlara rağmen, evrenin ve insanın gelişimine yönelik ifade edilen düşüncelerde bile, birbirinden oldukça farklı yaklaşımlar bulunduğu söylenebilir. Dolayısıyla, insanlık tarihinin, somut ve ittifak edilebilir bir temel üzerinde inşa edilmesi mümkün

⁶⁷ Marx-Engels, *Seçme Mektuplar*, s.108-109.

⁶⁸ Marx-Engels, *Din Üzerine*, s.188.

⁶⁹ Engels, *Ludwig Feuerbach* , s.22.

olmadan, böylesine son derece iddialı bir değerlendirmenin, bilimden ziyade, ideolojik bir tavır olduğu şeklindeki bir düşünce yadırganmamalıdır.

Engels'e göre tarih sahnesi her zaman burjuvazi ile proleter yapının ekonomiye dayalı mücadelesine sahne olmuştur. Tarihte ortaya çıkan bütün kurumlar, din de dâhil olmak üzere, bu mücadelenin bir eseri olarak görülmelidir⁷⁰. Engels, toplumsal değişim bağlamında ekonomik unsurun gerçek neden olduğunu ifade ettikten sonra, dinin de bir çıkar aracı olarak kullanıldığını savunmaktadır. "Burjuvazi, salt o değerli postunu kurtarmak için, artık kendine madrabazlık edecek hiçbir şey kalmayana dek, bütün bu kalabalık (krallık, feodal soyluluk, papazlar) ile uyuştu ve birleşti."⁷¹ Buradan hareketle Engels'in dine karşı mesafeli duruşunun başlaması ve dinin ortadan kalkması gerektiğine yönelik fikirler edinmesinin temelinde, dinin burjuvaziye payanda haline getirilmesi olduğu ifade edilebilir. Özellikle de zayıf halk kitlelerinin canları pahasına sömürülmeleri ve dinin bunun gerçekleştirilmesine bir vesile olarak kullanılmasının, bu sonucu doğurması doğal görünmektedir⁷².

Burada Engels'e karşı şöyle bir eleştiri yapılabilir: Dinin burjuvazi tarafından kullanılması yahut bazılarının dini burjuvaziye kullandırması, dinin hakikatine ve temizliğine zarar vermemelidir. Ancak böyle bir itiraz karşısında Engels, dine yönelttiği bu eleştirilerin kaynağının, dinin özü olduğunu ifade ederek yanıtlamaya çalışır: "Öyleyse görüyoruz ki: bir kez oluşan din, zaten tüm ideolojik alanlarda geleneğin büyük bir tutucu güç olması gibi, daima geleneksel bir öz içerir. Fakat bu özde meydana gelen değişiklikler, sınıf ilişkilerinden, yani bu değişiklikleri yapan insanların ekonomik ilişkilerinden kaynaklanır."⁷³

Engels'e göre, sadece burjuvazi değil, zamanın siyasal gücünü elinde bulunduran unsurlar da dini bir araç olarak kullanmış ve bu durum bir süre sonra karşılıklı çıkar ilişkisi haline dönüşmüştür. Dolayısıyla sömürülen kesimden elde edilen ekonomik yarar, din adamları zümresi tarafından da paylaşılır hale gelmiştir⁷⁴. Engels, onaltıncı yüzyılda yapılan savaşların "din savaşları" olarak nitelendirilmesinin gerçeği yansıtmadığını savunmaktadır. Ona göre bu savaşlarda din sınıf mücadelelerinin üstünün örtülmesi ve yapılan savaşın amacına kutsiyet

⁷⁰ Engels, *Ütopyadan Bilime Sosyalizm*, s.61-62.

⁷¹ Friedrich Engels, *Köylüler Savaşı*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1999, s.16.

⁷² Bkz. Marx, Engels, Lenin, *Kadın ve Aile*, s.40-49.

⁷³ Engels, *Ludwig Feuerbach*, s. 60; Marx-Engels, *Din Üzerine*, s.301.

⁷⁴ Engels, *Köylüler Savaşı*, s.33.

affedilmesi için din kisvesi altında yürütülmüştür. Buradan hareketle Engels'in dini aklama çabası içine girmediğini belirtmek gerekir. Zira o, bir araç olarak kullanılan dinin masumiyetini ifade etmek bir yana, feodalizmle mücadelede her şeyden önce dinin bir araç olarak kullanılmasını engellemek için, onun kutsallığının ortadan kaldırılmasının temel hedef olması gerektiğini savunmaktadır⁷⁵.

Din adamları sınıfı, biriktelik halinde oldukları diğer otoriteler tarafından kendilerine pay olarak verilen maddi çıkarlarla yetinemez hale geldikleri zaman, çeşitli dinî unsurları da kullanarak ayrıca gelir sağlama yolları aramaya başlamış ve buralardan da kendilerine çıkar sağlamaya başlar hale gelmiştir. Çeşitli kutsal eşyaların satılmasından, günah çıkarma gibi ritüellerden ve kendilerine sunulan armağanlardan elde edilen gelirler bunun en güzel göstergesi olarak sunulmaktadır⁷⁶.

Engels, Hıristiyan ve Müslüman gelenekte yer alan “insan düşünür, Tanrı yürütür” şeklindeki önermenin, eylemin yapıcısı olmaktan uzaklaştırılan insanın daha kolay sömürülebileceği gerçeğinden hareketle, yanlış bir önerme olduğunu ifade etmektedir. Çünkü eylemi kendisi gerçekleştiremeyen bir insan, gerçekte bir köleden başka birisi değildir. Her şeyden önce bir zihniyet devrimiyle, insanların bu inanıştan uzaklaştırılmaları gerekmektedir⁷⁷.

Engels, insani ilişkilerde hâkim olan ve olunan arasındaki ilişkinin temelinde “zor” kavramının bulunduğunu ifade eden ve düşüncesini Robinson Crusoe hikâyesiyle örneklendirmeye çalışan Eugene Dühring'i eleştirdiği eserinde şöyle demektedir: “Robinson, Cuma'yı kılıç elde köleleştirir. Kılıcı nereden aldı? Robinson öykülerinin düşsel adalarında bile kılıçlar -şimdiye değin- ağaçlarda bitmiyor ve Bay Dühring bu soruyu yanıtızsız bırakıyor. Tıpkı Robinson'un kendine bir kılıç bulabilmesi gibi, Cuma'nın da bir sabah elinde dolu bir tabancayla ortaya çıktığını kabul edebiliriz ve o zaman tüm zor ilişkisi tersine döner: Cuma buyurur ve Robinson durmadan çalışmak zorunda kalır.”⁷⁸ Engels, burada haklı olarak kökene inmeyle yönelik bir düşüncelere içine girmek gerektiğini ifade eder. Ancak bu sorgulamasıyla, kendi düşüncesine yönelik iki eleştiride bulunulmasına imkân verir. Birincisi, benzer bir sorgulamayı, ilham kaynaklarından birisi olan Darwin için neden yapmamaktadır? İkincisi ise, nedensellik ilkesini tesadüfler uğrunaterkeden birisinin, böylesine bir eleştiri yöneltmeye hakkı var mıdır?

⁷⁵ Marx-Engels, *Din Üzerine*, s.138-139.

⁷⁶ Engels, *Köylüler Savaşı*, s.35-36.

⁷⁷ Marx-Engels, *Din Üzerine*, s.189; Engels, *Anti-Dühring*, s.408-410.

⁷⁸ Engels, *Anti-Dühring*, s.229.

Ölümü, “kimyasal unsurlardan başka geriye bir şey bırakmayan organik cismin çözülmesi”⁷⁹ olarak tanımlayan Engels, dinin en önemli inanç konularından birisi olan ahiret inancı hakkındada önemli bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre ahiret hayatına yönelik ortaya konan dinsel öğreti, hakikat olmaktan ziyade, dinlerin, taraftarlarını motive etmeyi amaçladıkları bir öğreti olarak görülmelidir ve bu durum Hıristiyanlıkta çok belirgindir. Bu dünyada mutluluğu hedefleyen ancak gerçekleştiremeyen insan grupları, ahirette alacakları ödülle veya muhaliflerinin cezalandırılması fikriyle bir anlamda avutulmaktadır. “Gerçekten de, yalnızca öbür dünyadaki bir ödüllendirmeye, stoacı-Philoncu terki dünyayı ve çileciliği, ezilen halk kitlelerini peşinden koşturan yeni bir dünya dininin etik ilkesi yapmak olanaklıydı.”⁸⁰

Engels açısından, içinde bulunduğu ortamın egemen inancı olan Hıristiyanlık ayrıca ele alınması gereken bir konudur. Ancak yapılacak incelemenin dikkatli bir şekilde yürütülmesi zorunludur. Bu anlamda o, Hıristiyanlığın mevcut yapısının eleştirisinin yapılmasının, onun üstesinden gelinmesi açısından yeterli bir yaklaşım olamayacağını, Hıristiyanlığa karşı bir başarı elde edilmek isteniyorsa, her şeyden önce onun kökenine yönelik bir analiz yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Buradan hareketle Hıristiyanlığın özünde Yahudi bir düşünür olan Philon’un ve Stoacı felsefenin olduğunu söyler. Dolayısıyla Hıristiyanlık, Batı ve Doğu düşüncelerinin bir karışımı olarak kabul edilir. Bu yapının özünde de, doğuştan günahkârlık, kefarete vb. ilkelerin bulunduğu söylenir⁸¹.

Engels, İncil’de bulunan yaratılış anlatımının, eski paganizm, Yahudilik, Babil, Kalde ve Asur kütlerinin ortak bir ürünü olduğunu, araştırmalar sonucunda ortaya çıkarılmış olduğunu ve buradan hareketle bir söylence olarak görüldüğünü ifade etmektedir⁸². Herhangi bir konunun farklı kültürler tarafından kabul ediliyor olmasının bir hakikati yansıtmama unsuru olarak görülmesinin yetersiz olduğunu belirtmek gerekir.

Engels, Hıristiyanlığın başlangıçtaki halinden, kilisenin kurumsallaşması ve resmi bir din haline gelmesiyle uzaklaştığını söyler. Örneğin bugün kilisenin en temel ilkesi olan teslis doktrini başlangıçta bulunmamaktadır. Ancak Yahudiliğin Tanrı düşüncesinden farklı bir tavır oluşturulması adına sonradan ortaya çıkarılmıştır. Yine,

⁷⁹ Engels, *Doğanın Diyalektiği*, s.322.

⁸⁰ Marx-Engels, *Din Üzerine*, s.340-341.

⁸¹ Marx-Engels, *Din Üzerine*, s.231-232.

⁸² Engels, *Anti-Dühring*, s.121.

ilk günah, iman ve kefarete gibi doktrinler açısından da, ilk dönem Hıristiyanları ile mevcut kilisenin birbirinden son derece farklı oldukları söylenmektedir⁸³.

Engels, Hıristiyanlığa yönelik eleştirilerine rağmen, başlangıç dönemi itibarıyla Hıristiyanlık ile sosyalizm arasında ciddi bir paralellik bulunduğunu söyler. Ezilmiş sınıflarda gelişmesi, hak ve adalet kavramlarına vurgu yapması, ilkeleri nedeniyle ciddi baskılara maruz kalması Hıristiyanlığı sosyalizmle benzer hale getiren temel unsurlardır. Aralarındaki temel fark ise, Hıristiyanlığın, ölüm sonrası için mensuplarına bir ufuk verirken, sosyalizmin bütün hedeflerini bu dünyaya göre dizayn etmesidir⁸⁴. Ona göre, Hıristiyanlık köken itibarıyla özel mülkiyetle mücadele etmesine ve mallarda ortaklık gibi ilkelere sahip olmasına rağmen, bir süre sonra, dinin doğasının bir sonucu olarak, zamanın şartlarına boyun eğmek zorunda kalmış, hatta en temel ilkelerinden biri olan “eşitlik” kavramı ile deformasyona uğramıştır⁸⁵. Din hususunda girişilen reform hareketleri bile bu bozulmanın önüne geçememiş ve isteyerek veya istemeyerek şartlara boyun eğmek zorunda kalmıştır⁸⁶. Batı dünyasında gelişen bilimsel faaliyetlere karşı Katolik dünyanın gösterdiği tepkiden söz eden Engels, bunun yanında yeni bir akım olarak ortaya çıkan Protestanlığın da ondan geri kalmadığını ifade etmektedir⁸⁷. Bu örneğiyle, onun, dinlerin geneli açısından statükoyu muhafaza etmek gibi bir özellik bulunduğunu ifade etmek istediği sonucuna ulaşılabilir.

Engels'e göre, feodal toprak mülkiyetiyle kilise, çeşitli ülkeler arasında gerçek bir bağıdı, kilisenin feodal örgütlenmesi, dünyevi-feodal devlet düzenine dinsel bir kutsanmışlık veriyordu. Üstelik ruhbanlar, tek eğitimli sınıftı. Kilisenin dogmasınının, bütün düşüncenin çıkış noktası ve temeli olması doğaldı. Hukuk, doğa bilimi, felsefe, her şey, içeriğinin kilisenin öğretileriyle uyum içinde olup olmadığına göre hallediliyordu⁸⁸. Kilisenin sahip olduğu bütün imkânların korunması ve dolayısıyla statükonun muhafazası için, son derece baskıcı ve kapalı bir toplum yapısı oluşturduğu sonucuna ulaşan Engels, sorunun üstesinden gelinmesi noktasında şunları ifade etmektedir: “Buna göre, genellikle feodalizme karşı yöneltilen tüm saldırıların, her şeyden önce kiliseye karşı saldırılar olacakları, toplumsal ve siyasal devrimci öğretilerin aynı zamanda ve her şeyden önce tanrıbilimsel sapkınlıklar

⁸³ Marx-Engels, *Din Üzerine*, s.348-349.

⁸⁴ Marx-Engels, *Din Üzerine*, s.322.

⁸⁵ Engels, *Köylüler Savaşı*, s.50.

⁸⁶ Engels, *Köylüler Savaşı*, s.53.

⁸⁷ Engels, *Doğanın Diyalektiği*, s.33

⁸⁸ Marx-Engels, *Din Üzerine*, s.304.

olacakları açıktır. Var olan toplumsal koşullara dokunabilmek için onların kutsal niteliklerini kaldırmak gerekir.”⁸⁹

Engels’in İslâm’a bakışı üzerinde durulmasında da yarar bulunmaktadır. Onun İslâm’a bakışını yansıtan temel noktalardan birisi, İslâm’ın, Yahudiliğin değişikliğe uğramış bir devamı olduğu şeklindedir. “Yahudilerin sözüm ona mukaddes kitabının, eski Arap kabile ve dinî geleneğinin, Yahudilerin kabile olarak akraba fakat göçebe komşularından erkenden ayrılmış olmasının değişikliğe uğrattığı yazımından başka bir şey olmadığı şimdi benim için tamamen açıktır. Filistin’in Arabistan yanının tamamen çölle, Bedevi toprağıyla çevrili olması, bu ayrı gelişmeyi açıklar. Fakat eski Arap yazıtları, gelenekleri ve Kur’an ve şimdi tüm şecerelerin vs. çözüldüğündeki kolaylık, esas içeriğin Arabî ya da daha doğrusu Sami olduğunu tanıtıyor.”⁹⁰ Yahudiliğe dayanan bir kökene sahip olan İslâm, tarihsel gelişim içinde insanlığa yeni bir şey kazandırmaktan ziyade, bütün dinsel eğilimler gibi, mevcut yapıya yönelik biçimsel bir tepki olarak kabul edilmektedir. Ayrıca İslâm’ın, gösterdiği bu tavırla, eski geleneklere dönüşün bir yansımasından ibaret olduğu düşünülmektedir⁹¹. “Şu ana kadar ise o (İslâm) bana, kentlerin yerleşik, fakat heba olmakta olan, dinî bakımdan da parçalanmış ve pejmürde bir doğa dini ile pejmürde bir Yahudiliği ve Hıristiyanlığı harmanlayan fellahlarına karşı bir Bedevi reaksiyonu karakterine sahipmiş gibi geliyor.”⁹² Engels’in bu yaklaşımlarıyla, İslâm geleneği tarafından inşa edilen medeniyeti yeterince irdelenmediği ve genel felsefî bakış açısından kaynaklanan sığ bir değerlendirmede bulunduğu söylenebilir.

Engels, insanlığın başlangıç dönemlerinde, doğaya yabancı olan insanların, anlamlandıramadıkları durumlarda doğal unsurlara bir gizem atfettiklerini ve dinlerin de böyle ortaya çıktığını ifade ettikten sonra, gelişen bilimsel faaliyetlerin yardımıyla, artık doğada gizemli olan yanların keşfedilmesiyle birlikte, insanların gizemden uzaklaşacaklarını ve dolayısıyla dinden uzaklaşacaklarını öngörmektedir⁹³. Bu anlamda, sağlıklı bir yapının oluşması için yegâne kurtuluş yolu materyalizmdir ve ona karşı yürütülen mücadelede birlik oluşturan bütün unsurlardan uzaklaşılması gerekmektedir⁹⁴.

⁸⁹ Engels, *Köylüler Savaşı*, s.47.

⁹⁰ Marx-Engels, *Din Üzerine*, s.159.

⁹¹ Marx-Engels, *Seçme Mektuplar*, s.45.

⁹² Marx-Engels, *Din Üzerine*, s.166.

⁹³ Marx-Engels, *Din Üzerine*, s.191.

⁹⁴ Engels, *Ütopyadan Bilime Sosyalizm*, s.88.

Engels'in dinin ortadan kaldırılmasına yönelik görüşlerinin Marx tarafından da benimsendiği ve tasarladıkları komünist sistemin temelini bu görüşlerini yerleştirdikleri görülmektedir. Onlara göre din, ahlâk, felsefe, siyaset ve hukuka dayalı yapılanmaların, tarih içerisinde meydana gelen bütün değişikliklere rağmen varlıklarını bir şekilde sürdürmelerinin çok fazla bir önemi yoktur. Zira onların varlıklarının devamı, sınıflar arasındaki mücadelede bir şekilde taraf olmalarından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, bu alanların ifade ettikleri "ölümsüz hakikat" kavramı da komünist yapılanmanın ortadan kaldırmayı düşündüğü hedefler arasında yer almaktadır⁹⁵.

İnsanlığın aldatılması için bir araç olarak kullanılan bütün eski kurumsal yapılanmalardan kurtulmak esas olarak kabul edilmelidir. "Bu sınıfların direnişini kırmanın yalnızca bir tek yolu var. O da bizi kuşatan bu toplumda, eskiyi silip atacak ve yeniyi yaratacak bir iktidarı kurmaya muktedir ve toplumsal konumu gereği bunu yapmaya mecbur güçleri bulmak ve bu güçleri mücadele için aydınlatmak ve örgütlemektir."⁹⁶

Sonuç

Batı düşünce yapısının yönlendirilmesinde etkin olan iki anlayış, materyalizm ve idealizmin bakış açıları mevcut haliyle ve ideolojik bir tarzda devam ettiği sürece, bir uzlaşma noktasının bulunması mümkün görünmemektedir. Bir yandan materyalizm, varlığı bütünüyle bilimsel bir yöntemle çözümlenebileceği iddiasındadır ve gizem olarak nitelendirilen her hususun, zamanla makul bir izahının yapılabileceğini düşünmektedir. Diğer yandan idealizm, bilimin açıklamada bulunduğu alanın ötesinde, bütünüyle açıklanamayacak bir yön bulunduğunu savunmaktadır. Ayrıca idealizm, dünya tarihi incelendiğinde herhangi bir dönemde ifade edilen bilimsel bir önermenin, başka bir dönemde yanlışlanabilir olması ihtimalinden hareketle, materyalist iddialara mutlak bir güvenin duyulamayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla, bilimsel bir açıklamayla izah edilen her bir girişimin ardından, insan için gizemli kalan bir noktanın ortaya çıkabileceği vurgusunda bulunmaktadır. Her şeyden önce bugün insanın yapısı bile, bütünüyle açıklanabilir olmaktan uzaktır. Buradan hareketle çözülmesi gereken ilk sorun, ruh ve beden

⁹⁵ Marx-Engels, *Din Üzerine*, s.135.

⁹⁶ Engels, *Ütopyadan Bilime Sosyalizm*, s.93.

kavramlarının sağlam bir temele oturtulmasıdır. Ancak bu bile, başlı başına bir sorun olarak yeterli görünmektedir⁹⁷.

Genelde Marksizm'e, özelde Engels'e yöneltilen eleştirilerden birisi, Marksizm'in Tanrı'ya inanmayı, insanın yabancılaşması noktasında önemli bir etken olarak görmesinin, politeist dinlerin Tanrı inancıyla, monoteist dinlerin Tanrı inancını birbirine karıştırmasıdır. Çünkü monoteist dinlerin aşkın nitelikli Tanrısı, insanın kendine yabancılaşmasını ve köleleşmesini istememektedir⁹⁸. Şüphesiz bu eleştiride bazı haklılık payları bulunabilir. Ancak, tarihsel gelişim dikkatli ve eleştirel bir gözle incelendiğinde, neredeyse bütün dinlerin -özellikle de Engels'in yoğun bir şekilde muhatap olduğu Hıristiyanlığın- doğuşlarından çok kısa bir süre sonra asli mecralarından saptıkları ve dinin özünün dışında farklı otoriteler meydana getirdikleri ve baskıcı ve dayatmacı bir yapı oluşturdukları görülmektedir. Dolayısıyla, Engels'in ve diğer maddeci düşünürlerin, en azından bu konuda, dine yönelttikleri eleştirinin dikkate alınmasında yarar bulunduğu söylenebilir.

Engels, düşüncelerinin bir gereği olarak, herhangi bir fikrin mutlak ve değişmez olduğu şeklindeki bir anlayışa karşı çıkmış olmasına rağmen, onun, kendisinden sonra Marksizm'in yapı taşlarını oluşturan fikirlerinin mutlaklaştırılmasına engel olamadığı söylenebilir⁹⁹. Dolayısıyla onun, Feuerbach'la karşıt noktalarda yer aldığı bu konuda, takipçileri tarafından ister istemez aynı doğrultuda buluşturulmuş olduğu söylenebilir. Yine, onun, maddeyi yegâne unsur olarak görmesi ve evrenin açıklanmasında buna başvurması, nihai anlamda onun karşı olduğu metafizik düşüncenin değişik bir versiyonunu ortaya koymasına neden olduğu şeklinde bir eleştirinin de¹⁰⁰ göz ardı edilmemesi gerekir.

Engels, eserlerinin birçok yerinde eski materyalist anlayışı statik olduğu için eleştirmekte ve mekanik dünya görüşüne bağlı kalmayı doğru bulmamaktadır. Ancak şu ifadesi, kendisi açısından bir problem oluşturmaktadır; "Eski teoloji belasını bulmuştur ama şimdi kesinlikle ortadadır ki, madde sonsuz döngüsü içinde, belli bir aşamada -bazen orada, bazen burada- organik varlıklarda düşünen kafayı zorunlu olarak üreten yasalara göre hareket etmektedir."¹⁰¹Bu sözlerinde geçen "yasalara göre hareket etme" ifadesi, kendisinin de bir derece statik bir yapıya düşmesi veya

⁹⁷ Sidney Hook, "What is Materialism?", *The Journal of Philosophy*, Vol. 31, No. 9 (Apr. 26, 1934), pp. 235-242, s.236 vd.

⁹⁸ Topaloğlu, a.g.e., s.62.

⁹⁹ Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, DİBY, Ankara, 2004, s.142.

¹⁰⁰ Ferraro, a.g.m., s.134.

¹⁰¹ Engels, *Doğanın Diyalektiği*, s.215.

kendisiyle çelişmesi sonucunu doğurabilir. Kesit içinde ifade edilen “bazen orada, bazen burada” sözü ise, dinamizm düşüncesinde ısrarlı olduğunu ve kendi içinde tutarlı olduğu izlemine uyandırıyor gibi görünse de, bunda başarılı olmasının mümkün olmadığı söylenebilir. Engels'in eski (mekanik) materyalizme karşı çıkarken ifade ettiği “eski materyalizmin tarih anlayışının, olayların ortaya çıkışı karşısında kökensel bir analizi yeterince yapmadığı”¹⁰² şeklindeki eleştirinin, kendi yaklaşımına da uygulanabileceği söylenebilir. Çünkü kendisi de tarihsel süreçte meydana gelen gelişmelerde etkili olan bütün unsurları yeterince irdelememektedir. Örneğin insanlığın gelişiminde sadece birkaç büyük dinin etkili olduğu şeklindeki yaklaşımı, sıg bir yaklaşım olarak nitelendirilmekten uzak kalmaz.

KAYNAKÇA

A. Goudge, Thomas, “The Future of Materialism”, *The Philosophical Review*, Vol. 59, No. 1 (Jan., 1950), pp. 107-112.

Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1994, s.105.

Bonar, James, “Friedrich Engels”, *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. 10, No. 1 (Oct., 1895), pp. 95-97.

Cogniot, Georges, *Engels'e Göre Tabiatın Diyalektiği*, çev. Fırtına Öztürk, Hür Yayınevi, İstanbul, 1965.

Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003.

Engels, Friedrich, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Hasan İlhan, Alter Yayıncılık, Ankara, 2009.

Engels, Friedrich, *Anti Dühring*, çev. İsmail H. Yarkın, İnter Yayınları, İstanbul, 2000.

-----, *Doğanın Diyalektiği*, çev. Arif Gelen, Sol Yayınları, Ankara, 2006.

-----, *Köylüler Savaşı*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1999.

-----, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. İsmail Yarkın, İnter Yayınları, İstanbul, 1999.

¹⁰² Engels, *Ludwig Feuerbach*, s.50-51.

-----, *Tarihsel Materyalizm Üzerine Mektuplar 1890-94*, çev. Öner Ünalın, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 2000.

-----, *Ütopyadan Bilime Sosyalizm*, çev. Yılmaz Onay, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2006.

-----, Marx, Lenin, *Kadın ve Aile*, çev. Arif Gelen, Sol Yayınları, Ankara, 2008, s.218.

Ferraro, Joseph, "Engels as an Ontological Materialist", *Studies in Soviet Thought*, Vol. 37, No. 2 (Feb., 1989), pp. 133-150.

Feuer, Lewis S., "Materialism, Idealism and Science", *Philosophy of Science*, Vol. 15, No. 1 (Jan., 1948).

Friedrich Engels-Biyografi, çev. Oğuz Özügül-Süheyla Saliha Kaya, Sorun Yayınları, İstanbul, 1997.

Gilson, Étienne, *Ateizmin Çıkmazı*, çev. Veysel Uysal, MÜİFVY, İstanbul, 1994

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000

Hocutt, Max, "In Defense of Materialism", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 27, No. 3 (Mar., 1967), pp. 366-385.

Hook, Sidney, "What is Materialism?", *The Journal of Philosophy*, Vol. 31, No. 9 (Apr. 26, 1934), pp. 235-242.

J. Kain, Philip, "Marx, Engels, and Dialectics", *Studies in Soviet Thought*, Vol. 23, No. 4 (May, 1982), pp. 271-283.

Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Lukes, Steven, *Marksizm ve Ahlâk*, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s.31.

Marx, Karl – Engels, Friedrich, *Din Üzerine*, çev. İsmail Yarkın – M. Ali İnci, İnter Yayınları, İstanbul, 2000.

-----, *Seçme Mektuplar*, çev. Alaattin Bilgi, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 1996.

Remsen, Ira, "Scientific Materialism", *Science*, New Series, Vol. 3, No. 59 (Feb. 14, 1896), pp. 225-227.

Riazanov, David, *K. Marx-F. Engels: Hayat ve Eserlerine Giriş*, çev. Ragıp Zarakolu, Belge Yayınları, İstanbul, 1997.

Schaff, Adam, *Marksizm, Varoluşçuluk ve Birey*, çev. Evinç Dinçer, De Yayınevi, İstanbul, 1966.

Sellars, Roy Wood, "Existentialism, Realistic Empiricism, and Materialism", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 25, No. 3 (Mar., 1965), pp. 315-332.

-----, "Reflections on Dialectical Materialism", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 5, No. 2, A First Symposium on Russian Philosophy and Psychology (Dec., 1944), pp. 157-180.

Smart, J. J. C., "Materialism", *The Journal of Philosophy*, Vol. 60, No. 22, American Philosophical Association, Eastern Division, Sixtieth Annual Meeting (Oct. 24, 1963)

Topaloğlu, Aydın, *Teizm ya da Ateizm*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1993.

Yazoğlu, Ruhattin, *Ruh, Ölüm ve Ötesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.

Zeller, Eduard, *Grekl Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İz Yay., İstanbul, 2001.

İSLAM'IN İLK DÖNEMLERİNDEKİ UYGULAMALAR EKSENİNDE KAMUSAL BİR GELİR OLARAK ZEKÂT

Emrullah DUMLU*

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, dinî, ahlâkî, iktisadî ve sosyal boyutları bulunan zekâtın hukukî boyutunu yani vergi olma boyutunu incelemektir. Çalışmada temel hareket noktası olarak, İslam'ın ilk dönemlerindeki uygulamalar esas alınmış ve bu çerçevede zekâtın kamusal bir gelir olma özelliği ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda ilk etapta zekâtın kamuya ait bir gelir olduğu nass bağlamında temellendirilmeye çalışılmış ve buna ilişkin ilk döneme ait uygulama örnekleri sunulmuştur. Akabinde ise zekât gelirlerinde uygulanacak genel esaslar üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Zekât, Zekât Oranı, Kamu, Kamusal Gelir.

ABSTRACT

Zakah as a Public Income in the Axis of the Applications in the Early Eras of Islam

The aim of this study is to search the legal aspect, that is, taxation aspect of zakah, which has religious, ethic, economical and social sides. This study is based on the applications in the early periods of Islam and in this frame, it is tried to explain the public income aspect of zakah. Within this context, firstly, zakah is tried to be grounded on the basis of that it is a public income in the coherence of Qur'an and Hadith, and the examples of the applications in the early periods related to that are submitted. Subsequently, the general bases that are applied in the zakah income are emphasized.

Key Words: Zakah, the Rate of Zakah, Public, Public Income

* Dr., R. Salim Burçak Kız Teknik ve Meslek Lisesi DİKAB öğretmeni, Erzurum, edumlu@atauni.edu.tr

e-posta:

Giriş

Kendine mahsus bir yapısı, hizmet alanları, icra ettiği hizmetin niteliği, harcamaları ve bu harcamaları finanse etmek için temin etmek zorunda olduğu gelirleriyle devlet, nev-i şahsına münhasır bir organizma görünümü arz eder. Şu farkla ki, devlet sunduğu kolektif hizmetleri kendi iktidar gücüne dayanarak cebir yoluyla finanse eder. Hiç şüphesiz söz konusu cebir, zorbalık anlamında değil hukukî ve siyasi bir müeyyidedir.

Kamusal hizmetleri ilke olarak bedava sunan kamu kesimi, bu hizmetleri üretebilmek için gereken harcamaları zorunlu ödetmeler yoluyla finanse etmektedir. Bu durum kamusal finansmanın en dikkat çekici özelliği olan cebir unsurunun¹ bir sonucudur. Çağdaş ve geçmiş toplumların hiçbirisinde toplum üyelerinin ihtiyaçlarını tamamen piyasadaki karşılacakları bir düzene rastlanmaz.² Özellikle tüm toplumu ilgilendiren kolektif hizmetler, piyasa dışı bir örgüt, yani devlet tarafından toplum üyelerinin istifadesine sunulur.

Kuşkusuz kamusal finansman piyasa finansmanından farklılık arz eder. Şöyle ki, piyasada mal ve hizmet üretimi, arz ve talep dengesine bağlıdır. Başka bir ifadeyle, piyasada hangi mal ve hizmetin üretileceğine tüketiciler karar verir. Nitekim piyasada üretilen mal ve hizmetlerin maliyetini söz konusu ürünleri bedel ödeyerek alan müşteriler karşılarlar. Bölünebilen ve pazarlanabilen mal ve hizmet üreten piyasa, ürettiği ürünlerin faydasını talep sahiplerine tahsis edebildiği için, bunların maliyetini üründen faydalananlardan fiyat yolu ile finanse etmektedir.³ Oysa kamu kesiminde durum bundan farklıdır. Zira kamu kesimi tarafından üretilen savunma ve benzeri sosyal hizmetlerin faydasını bölmek ve talep edene tahsis etmek mümkün olmadığı için, üretilen sosyal malların maliyeti kamusal finansmanı karakterize eden cebir unsuruna dayanılarak zorunlu ödetmeler yoluyla karşılanmaktadır.⁴

İşleyişi bakımından piyasa ekonomisine nispetle farklı bir ekonomik yapıya sahip olan devletin/kamu otoritesinin milli ekonomi içerisindeki konumu/tutumu veya hissesi, iktisadî olaylara ilişkin ortaya konan iktisat teorilerinin devlet anlayışını etkilemesiyle, devletin iktisadî hayata ait fonksiyonlarında da eskiye oranla bir takım değişiklikler meydana getirmiştir.

¹ Nadaroğlu, Halil, *Kamu Maliyesi Teorisi*, Sermet Matbaası, Kırklareli, 1981, s. 194

² Bulutoğlu, Kenan, *Kamu Ekonomisine Giriş*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1981, s. 4.

³ Nadaroğlu, a.g.e., s. 47, 194; Bulutoğlu, a.g.e., s. 11.

⁴ Nadaroğlu, a.g.e., s. 194-195

Batı kaynaklı modern telakkiye göre⁵ özellikle yirminci yüzyılın ikinci çeyreğinde ortaya çıkan ve dünyayı saran büyük iktisadî buhrana kadar geçen dönemin devlet anlayışında, ilgili dönemin iktisat ve maliye politikalarına hakim olan liberal görüş etkili olmuş ve bu görüş anılan dönemde sonraki döneme kıyasla devletin fonksiyonlarının oldukça sınırlı kalmasına yol açmıştır. Mezkur ekolün devlet anlayışındaki görünüşü tarafsızlıktır. Bu anlayışa istinaden devlet iktisadî alanda tarafsız kalmış, öyle ki dış güvenlik, iç güvenlik adalet gibi görevlerin dışında, özellikle iktisadî ve sosyal olaylara karşı kayıtsız tutum sergilemiştir. Ancak sonraki dönemde sosyal hayatın ve ilişkilerin gelişmesi sonucu toplumsal ihtiyaçların artmasına paralel olarak devletin fonksiyonları da eskiye oranla önemli ölçüde artmıştır. Bunun bir sonucu olarak da kamu ekonomisinin milli ekonomi içerisindeki hissesi giderek büyümüş ve nihayetinde tarafsız devletin yerini *müdahaleci devlet* almıştır. Bu sonuncu devlet anlayışına günümüzdeki yaygın ifadeyle *sosyal devlet* adı da verilmiştir.

Gelinen noktada müdahaleci ya da sosyal devletin kolektif mal ve hizmetler üretmesi ve istihdamı sağlaması görevlerinin yanı sıra, âdil bir gelir dağılımını gerçekleştirmesi⁶de temel görevleri arasında yer almaktadır. Ancak gelir ve servet arasında doğrudan bir ilişki olduğu için gelir dağılımının düzeltilmesi beraberinde servet dağılımının düzeltilmesi sorununu ortaya çıkarmaktadır ki, devletler bu alanda vergiler ve harcamalar gibi iki etkin malî aracı⁷ ellerinde bulundurmaktadırlar.

Öte yandan gerek asr-ı saadet ve hulefi-i râşidîn dönemi gerekse sonraki dönemlerde İslam coğrafyasında ortaya çıkan devletlerin mali meselelerdeki tutumu ve özellikle temel bir kamu geliri olan zekâtın harcama alanları dikkate alındığında, ismen olmasa da uygulama bakımından bir sosyal devlet anlayışının yansıtıldığını söylemek –içerisinde geriye doğru bir kavram inşa etme endişesini taşımakla birlikte- fazla hayalci bir yaklaşım olmasa gerektir.

Çağdaş ya da geçmiş tüm toplumlarda-muhteva olarak kısmî farklılıklar olsa da- ortak kamusal hizmetler kamu otoritesi/devlet tarafından karşılanmıştır. Kamu otoritesi bu hizmetleri cebir yoluyla elde ettiği gelirlerle finanse etmiştir. Hukukî ve siyasî nitelikli bu cebirin dayanağı ile ilgili modern devlet anlayışında çok farklı

⁵ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Nadaroğlu, a.g.e., s. 80,82,85.

⁶ Nadaroğlu, a.g.e., s. 99,100.

⁷ Nadaroğlu, a.g.e., s. 100.

görüşler ileri sürülmüş ve nihayetinde devletin kendi egemenlik gücüne dayanarak vergi/gelir sağladığı görüşü ağırlık kazanmıştır.

İslam kültür geleneğinde toplumsal hizmetleri finanse edebilmek için tedarik edilmesi gereken gelirlerin neler olduğuna ilişkin devasa bir birikim mevcuttur. Biz bu gelirlerden sadece zekatı irdelemeye çalışacağız. Daha özel bir ifadeyle, zekatın kamusal bir gelir olma özelliğini, bu özelliğin dayanaklarını ele alacağız. Bu kapsamda teşrîf özelliği yanında icranın da başı olan Hz. Peygamber ve Hulefa-i Raşidin dönemindeki uygulama örneklerine yer vereceğiz. Akabinde de kamusal bir gelir olarak zekatın tabi olması gereken genel esasları incelemeye çalışacağız.

1.Kamu Geliri Olarak Zekât

Dinî, ahlaki ve hukukî boyutları bulunan zekât, ekonomik ve sosyal fonksiyonlarıyla⁸ da ön plana çıkmaktadır. Çok boyutlu bir mükellefiyet olan zekât hukukî boyutuyla, teknik anlamda tahsisî bir vergi konumundadır. Bu özelliğine binaen zekât, hem asr-ı saadet ve hulefa-i râşidîn döneminde, hem de daha sonra İslam coğrafyasında kurulmuş olan devletlerde hazinenin/beytülmalin en temel gelirlerinden birisini oluşturmuştur.

Klasik kaynaklarda toplumsal hizmetlerin karşılanabilmesi amacıyla temin edilen kamu gelirleriyle ilgili çeşitli tasnifler yapılmıştır. Özellikle Hanefî fıkıh kaynaklarında yer alan tasniflerde söz konusu gelirler dört temel başlık halinde ele alınmıştır. Bu tasnife göre⁹kamu gelirleri şu kalemlerden oluşur: a)Zekât Gelirleri, b) Humus; savaşta ele geçen menkul malların/ganimetlerin beşte biri. c) Harac, cizye ve gayr-i müslim tebanın tacirlerinin ticaret mallarından alınan öşür. d) Mirasçı bırakmadan ölenlerin malları ile buluntu ve sahihsiz mallar.¹⁰

⁸ Gözübenli, Beşir, "Zekât. Rahmet Getiren Paylaşım", *İslam'a Giriş*, DİB Yay., Ankara,2006, s. 310.

⁹ Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. EbîSehl, *Kitabu'l-Mebsût*, (Tahkik: EbûAbdillah Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfî), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, III, 21,22; Kasañî, Alauddîn Ebû Bekir b. Mesud, *Bedâiu's- Sanâi fi Tertibi's- Şerâi*, (Tahkik ve Ta'lik: Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdulmevcûl) Daru'l-Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut 2003, II, 532; İbn Abidîn, Muhammed b. Ömer b. Abdilaziz, *Reddü'l-Muhtâra ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, (Ta'lik ve Tahrîc: Muhammed Suphi Hasan Hallâk ve Âmir Hüseyin), Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1998, III, 255. Bu konuda geniş bilgi için ayrıca bkz. Erkal, Mehmet, "beytülmal" maddesi, *DİA*,. Aşağı yukarı aynı içeriğe sahip olmakla birlikte üçlü bir tasnif için bkz. Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b.Muhammed b.Habîb, *Ahkâmu's-Sultaniye*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1999, s. 354, 355.

¹⁰ Artan kamu harcamalarını finanse etmek amacıyla sonraki dönemlerde bu gelirlere ek olarak konulan örfî vergiler de kamu gelirleri arasındaki yerini almıştır. Söz konusu gelirlerle ilgili geniş bilgi için bkz. Cin, Halil, Akgündüz, Ahmet, *Türk Hukuk Tarihi*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996, I, 357 vd.

Mezkûr tasnifte kamunun en önemli gelirleri arasında sabit ve muayyen bir gelir olarak yer alan zekât, ağırlıklı olarak sosyal nitelikli kamusal hizmetlerin finansmanı olarak tedarik edilmiştir. Zekât gelirleriyle finanse edilen kamu harcama kalemleri bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Bu üst başlık altında zekâtın kamusal bir gelir olduğuna ilişkin deliller, önce nass bağlamında daha sonra da uygulama bağlamında irdelenmeye çalışılacaktır.

1.1.Nass Bağlamında

Zekâtın bir kamu geliri olduğuna dair Kur'an ve sünnette yer alan bazı dayanakları şu şekilde ifade edebiliriz.

1.1.1. 'El-Âmilîne Aleyhâ' ifadesi

Tevbe suresi 60. ayette zekâtın¹¹ harcama alanları arasında yer alan bu ifade, zekâtın bir kamu geliri olduğuna dair en güçlü delildir. Zira bu ifade, zekâtın tahmini, toplanması, muhafazası ve dağıtımı gibi alanlarda çalışan kamu görevlilerini kapsamaktadır. Bu içeriğiyle söz konusu kavram, zekâtın organize işinin kamu otoritesinin yetkisine havale edildiğini göstermekle birlikte, vergi olma boyutunu da ön plana çıkarmaktadır. Nitekim bu yönüyle zekât, kamu görevlileri eliyle özel kesimden kamu kesimine iktisadî değer/mal transferini ifade etmektedir.

1.1.2.'Onların Mallarından sadaka al'¹²Ayeti

Hz. Peygambere 'al' şeklinde hitap formatında serdedilen ifadenin konumuz açısından bir delil teşkil edip etmeyeceği buradaki sadaka lafzının muhtevasının bilinmesine bağlıdır.

Ayetteki sadaka lafzının delaleti hususunda bilim adamları farklı kanaatler benimsemişlerdir. Bazı bilim adamları bu ayeti, Tebük seferine katılmadığı için pişmanlık duyarak vicdan azabı çeken şahıslardan bahseden önceki ayetlerle bağlantılı olarak ele almış ve buradaki sadakanın, farz olan zekat olmayıp günahlara 'keffaret niteliğinde özel bir sadaka' olduğunu savunmuşlardır. Buna mukabil İslam alimlerinin ekserisi ise, bu ayeti müstakil bir ayet olarak ele almış ve buradaki sadaka lafzının 'farz olan zekata delalet ettiği yönünde kanaat belirtmişlerdir.¹³Ayrıca bu

¹¹ Söz konusu ayette "sadakalar" ifadesi geçmektedir. Sadaka ve zekât kavramları ile ilgili geniş bilgi için bkz. Dumlou, Emrullah, *Ticaret Mallarının Zekâtı*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış doktora tezi) s. 9-13.

¹² 9.Tevbe, 103.

¹³ Karşılaştırmalı olarak bkz. Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camî'u'l-Beyan an Te'vîli'l-Kur'an*, Daru İbn Hazm, Beyrut 2002, VII, 23-25; Razi, Fahrettin, *Tefsîru Fahrî'r-Razi/Mefâtihu'l-Gayb*,

ayetin, farz olan zekât dışında nafîle cinsinden söz konusu nitelikteki sadakaların da alınıp kabul edilmesine bir teşkil etmediği son dönem bazı bilim adamları tarafından savunulmuştur. Buradan hareketle de, netice olarak buradaki 'al' emrinin günahlara keffaret niteliğindeki sadakaların Hz. Peygamber tarafından alınıp kabul edilmesine delalet etse de, aynı zamanda farz olan zekâtlarında Hz. Peygamber tarafından alınıp kabul edileceğine delalet ettiği¹⁴ sonucuna varmışlardır.

Son tahlilde buradaki sadaka lafzının 'farz olan zekâtı' da ihtiva ettiği yönündeki yaklaşım esas alındığında, söz konusu ayetteki ifade biçiminin konumuz açısından hayli önem arz ettiği aşîkârdır. Zira ayette mal sahiplerinin zekâtlarını ilgili yerlere vermeleri yönünde bir direktifte bulunmak yerine, aynı zamanda icranın da başı olan Hz. Peygambere onlarından mallarından sadaka al denmesi, zekâtın kamu otoritesi tarafından yürütülmesini, dolayısıyla kamusal bir gelir olduğunu çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

1.1.3.ZekâtKelimesinin Birlikte Kullanıldığı İtâ (ايتاء) Formu ve Zekât Emrinin Delaleti

Zekât kelimesinin Kur'an-ı Kerim'de "vermek" anlamını ifade eden fiillerden sadece *îta* fiiliyle kullanılması oldukça dikkat çekicidir. Nitekim zekât "vermek" temel anlamını ifade eden iki fiilden (îtâ= ايتاء ve i'tâ= اعطاء) sadece *îtâ* formu ile kullanılmaktadır.

Klasik kaynaklarda her iki kelimenin aynı anlamda olduğu ifade ediliyor olsa da¹⁵Kur'an'daki kullanım biçimleri dikkate alındığında söz konusu kelimelerin anlam yelpazesinin kısmında olsa bir farklılık arz ettiği dikkatlerden kaçmamaktadır.

Sözlük anlamı itibariyle 'etâ' kök fiili, *gelmek* anlamını ifade ederken, bu fiilden türemiş olan *îtâ* (ايتاء) *vermek* anlamını ifade etmektedir. *Gelmek ve vermek*

Daru'l-Fikir, Beyrut, 1981, XVI, 181-182; İbnü'l-Arabî, Ebu Bekir Muhammet b. Abdullah, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2003; Cassas, Ebu Zekeriya Ahmet b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, III, 189-190; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, ts., IV, 400-401. Ayetteki 'sadaka' kavramının zekat değil, *keffaret mahiyetinde bir sadaka* olduğu yönündeki bir değerlendirme için ayrıca bkz. Gözübenli, Beşir, "Temel Dinî Kavramların Başka Dillere Aktarılması Problemi ve Mealler", *Kur'an Mealleri Sempozyumu (I)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2007, s. 84.

¹⁴ Elmalılı, a.g.e., IV, 401.

¹⁵ Bkz. Taberî, I, 338; Kurtubî Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkami'l-Kur'an*, (Tashih: Şeyh Hişam Semîr el-Buhârî, Daru Alemlî'l-Kütüp Riyad, 2003, I, 343.

*anlamaları birlikte düşünüldüğünde bir yakınlaşmanın, gelmenin olduğu ve bu yakınlaşma sonucu verme fiilinin meydana geldiği ortaya çıkmaktadır.*¹⁶

Söz konusu fiilin kök anlamı itibariyle gönüllülük¹⁷ anlamını, *vermek* temel anlamını ifade eden formuyla kullanılan zekât emrinin ise ‘zorunluluk’ anlamını ifade ettiği Kur’an’daki kullanımlarından anlaşılmaktadır. *Etâ* fiilinin kök anlamı itibariyle “gönüllülüğü” içermesi, zekât emrinin delaletinin ise “zorunluluğu” gerektirmesi, tenakuz gibi gözükse de aslında bu durumun bir tenakuz değil, çok boyutlu bir mükellefiyet olan zekâtın iki farklı boyutuna ‘ibadet ve hukukî boyutuna’ dayanak teşkil ettiği düşünülebilir. Şöyle ki; *etâ* fiilinin kök anlamının içerdiği gönüllülük, zekât mükellefinin sorumluluğunu yerine getirirken vermek zorunda olduğu içinde değil de, ibadet saikiyle¹⁸ gönülden bütün benliğiyle, yani Allah’a yaklaşma hissi taşıyarak vermesi anlamına¹⁹ işaret etmektedir. Bu kök anlamın, zekâtın manevi/vicdanî boyutuna, bir başka ifadeyle ibadet boyutuna, emrin gerektirdiği zorunluluğun ise zorunlu bir mükellefiyet olarak hukukî boyutuna işaret ettiği açıktır.

Kuşkusuz buradaki zorunluluğun tek başına zekatı kamu otoritesine verme şeklindeki bir zorunluluğu ortaya koyduğunu söylemek zorlama bir yorum olacaktır. Ancak bu yorum, zekatın kamuya verilmesi gerektiğine delalet eden diğer deliller, uygulama şekilleri ve teşri hikmeti ile birlikte bir bütün olarak düşünüldüğünde, söz konusu zorunluluğun zekatın sadece bireysel bir mükellefiyet değil, toplumsal bir sorumluluk yani kamusal bir hak olduğuna ilişkin dayanaklar arasında yer aldığı anlaşılacaktır. Dolayısıyla ifade edilmeye çalışılan perspektif bu genel mantık içerisinde düşünüldüğünde bir anlam kazanacaktır.

Ayrıca ilgili delillerden hareketle, klasik fıkıh mükteşebatında ortaya konan Allah hakkı-kul hakkı tasnifinde, zekâtın belirli şahıs ve zümreyi değil, kamu yararı ve

¹⁶ Demir, Şehmus, “Zekâtın Kur’an-ı Kerim’de Kavramsal Çerçevesi”, *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur’an ve Sünnet’te Zekât*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008, s. 29, ss., 19-44. Ayrıca Bkz. Halil b. Ahmet, *Kitabu’l-Ayn*, (Tahkik: Mehdi Mahzumî,-İbrahim Samerrâî), Mektebetü’l-A’lamî, Beyrut, 1998, VIII, 146.

¹⁷ ‘İtâ’ fiilinin “gönüllülük” anlamına işaret sayılabilecek kullanımları için bkz. 9.Tevbe, 75; Bkz. 92.Leyl 18-19. Leyl Suresi 18. ayette geçen *itâ* kelimesinin “gönüllülük” anlamına ilişkin bir çevirisi ve bu çevirinin gerekçesi için bkz. İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur’an (Gerekçeli Meal)*, II/1265 ve ayetle ilgili 14. Dipnot.

¹⁸ Zekâtın mali bir ibadet olma düşüncesine istinaden.

¹⁹ Demir, a.g.t., s. 29.

düzenini ilgilendiren haklar şeklinde tanımlanan Allah hakkı içerisinde mütalaa ediliyor olması,²⁰da onun kamusal bir gelir olduğunu ortaya koymaktadır.

1.1.4. 'Zekât, Zenginlerden Alınır Fakirlere Verilir' Hadisi

En temel hadis kaynaklarında yer alan '*zekat zenginlerden alınır, fakirlere verilir*'²¹hadisi, zengin ile fakir arasındaki mal transferinin kamu otoritesi eliyle gerçekleştirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Bu durum zekâtın bir kamu geliri olduğuna ilişkin en önemli göstergelerdendir.

1.1.5. Kanunnâme Niteliğindeki Zekât Tarifeleri

Hz. Peygamber tarafından zekât görevlilerine iletmek üzere hazırlanan ancak vefatından önce ulaştırılmayan kanunnâme niteliğindeki zekât tarifeleri temel hadis kaynaklarında yer almaktadır. Hz. Peygamber'in âmillerine içeriğini sözlü olarak²² ilettiği kanunnâmeleri, sonraki halifeler kamu görevlilerine yazılı olarak²³ iletmış ve zekât gelirleri bunlara göre toplatılmıştır. Oldukça ayrıntı içeren bu ve benzer nitelikteki kanunnâmeler²⁴ miktar ve oran²⁵ konusuna dek birçok konuda açık ve net hükümler ihtiva etmektedirler. Zekâta tabi diğer mal çeşitleri ile ilgili serdedilen hadisler de benzer bir üslupla ifade edilmiş kanunnâme hüviyetini haiz belgelerdir. Bu kanunnamelerle kamusal gelirin çerçevesi çizilerek bizzat kamu otoritesi tarafından

²⁰ Allah hakkı-kul hakkı ayırımı ile ilgili geniş gibi için bkz. Bardakoğlu, Ali , 'Hak Maddesi', *DİA*, XV, 143-142.

²¹ Bkz. Buhârî, Ebu Abdullah Muhammet b.İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Zekât, 1, 63, Meğâzi, 60; Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, Çağrı Yay. İstanbul 1992, İman, 29; Ebu Dâvud, Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvud*, Çağrı Yay. İstanbul 1992, Zekât, 5; Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, Çağrı Yay. İstanbul 1992, Zekât,1; İbn Mâce, EbûAbdillah Muhammed b. Zeyd, *Sünenü İbn Mâce*, Çağrı Yay. İstanbul 1992, Zekât, 1; Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah Abdurrahman, *Sünenü'd-Dârimî*, Çağrı Yay. İstanbul 1992, Zekât,1; Ahmet b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, Çağrı Yay. İstanbul 1992, I, 233.

²² Bkz. Tirmizî, Muhammet b.İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Zekât, 5; Nesâî, Zekât, 5,8; İbn Mâce, Zekât, 12; Malik, Muvatta, 24; Darimî, Zekât, 5; Ahmed b. Hanbel, V, 230,233,240,247.

²³ Karşılaştırmalı olarak Bkz. Buhârî, Zekât, 37,38; Ebu Dâvud, Zekât, 5; Tirmizî, Zekât, 4; Nesâî, Zekât, 5,10; İbn Mâce, Zekât, 9; Muvatta, Zekât, 23; Dârimî, Zekât, 6.

²⁴ Karşılaştırmalı olarak Bkz. Buhârî, Zekât, 37,38; Ebu Dâvud, Zekât, 5; Tirmizî, Zekât, 4,5; Nesâî, Zekât, 5,8,10; İbn Mâce, Zekât, 9,12,13; Muvatta, Zekât, 23,24; Dârimî, Zekât, 4,5,6; Ahmed b. Hanbel; Müsned, I, 411, V, 230,233, 240, 247.

²⁵ İlgili hadisler için bkz. Buhârî, Zekât, 37,38, 42, 43; Müslim, Zekât, 1,3,5,6; Ebu Dâvud, Zekât, 5; Tirmizî, Zekât, 4,5; Nesâî, Zekât, 5,8,10; İbn Mâce, Zekât, 9,12,13; Muvatta, Zekât, 23,24; Dârimî, Zekât, 4,5,6.

mükelleflere sorumluluklarının kapsam ve sınırları deklare edilmiş, aynı zamanda da zekât görevlilerinin keyfî davranışta bulunmalarının önüne geçilmiştir.

1.2.Uygulama Bağlamında

Gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse daha sonraki dönemlerde zekât işlerinin yürütülmesinin bir kamu görevi, zekât gelirlerinin de kamusal bir gelir olduğuna ilişkin uygulamalar kaynaklarımızda yer almaktadır. Bu uygulamalar zekâtın hem kurumsallaşma sürecine, hem de kamusal bir gelir olduğuna ilişkin esaslı veriler sunmaktadırlar. Zekâtın bir kamu geliri olduğuna temel teşkil eden bu uygulamaların önemli bir bölümüne bu başlık altında işaret etmeye çalışacağız.

1.2.1.Zekat Mallarının Muhafazası İçin Zekât Dairelerinin Kurulması

Mekke döneminde müstakil bir siyasî organizasyonun mevcudiyetinden bahsetmek söz konusu olmadığı için kamusal bir gelirden de söz etmek mümkün değildir. Bu dönemde malî mükellefiyete ilişkin inen ayetler²⁶ haber formatında olup, yardımlaşma ve dayanışma duygusuna yönelik dinî-ahlakî yükümlülükler içermektedirler. İlgili ayetler icbarî bir mükellefiyet teklif etmedikleri için merkezî bir gelir ve dağıtım teşkilatı oluşmamıştır. Ancak yardımlaşma ve dayanışma olgusuna verilen önemin muhataplar tarafından kavranabilmesi için söz konusu dinî-ahlakî yükümlülükler uhrevî tasvirlerle²⁷ desteklenmiştir.

Nüzul sürecinin ikinci aşaması olan Medine döneminde malî mükellefiyetlere ilişkin ayetler vicdana hitap etmekten çıkıp zorunlu yükümlülükler getiren bir yapıya dönüşmüş ve buna paralel olarak da zekâtın bir kamusal gelir olduğuna dair uygulamalar tarih sahnesindeki yerini almıştır. Nitekim daha sonra Hz. Ömer döneminde tüm devlet işlerine bakmak üzere oluşturulacak Divan Teşkilatı içerisinde yer alan zekât beytülmalinin malî bir kurum hatta fizikî bir mekân olarak Hz. Peygamber'in Medine döneminde ortaya çıktığına dair uygulamalar mevcuttur. Mesela Hz. Peygamber'in geçici bir süre için nakdî zekâtı evinde muhafaza edip dağıttığına dair rivayetler²⁸ hadis kaynaklarında yer almaktadır. Yine bu dönemde Mescid-i Nebevînin ikinci katında bulunup merdivenle çıkılan ve 'Meşrebe Aliyye'

²⁶ "Tasaddak", "mütesaddikîn", "hak", "nasip", "itâ" gibi malî nitelikli kavramları içeren ayetler için bkz. 12.Yusuf, 88; 70.Meâric, 24; 51.Zâriyat, 19; 30. Rum, 38; 6.En'âm, 136; 16.Nahl, 90.

²⁷ Bkz. 107.Müddessir, 42-44.

²⁸ Bkz. Buhârî, Zekât, 20.

yahut ‘Gurfe’ veya ‘Hizâne’ adıyla anılan bir odanın/dairenin silah ve gıda maddelerinin muhafazası için kullanıldığı²⁹da bilinmektedir.

Ayrıca Beyhâkî ve Makrizî’nin nakletmiş oldukları bir rivayette, Hz. Peygamber döneminde sadakaların konduğu bir dairenin/deponun mevcut olduğu ve bu mekânın sorumlusunun da Bilal-i Habeşi olduğu açık bir şekilde ortaya konmaktadır. Söz konusu rivayete göre,³⁰ bir gün Hz. Peygamber, içerisine sadakaların konduğu Bilal-i Habeşi’nin sorumluluğundaki odaya/depoya girmiş ve orada bir hurma yığını görünce, bu hurmaların ne amaçla tutulduğunu sormuş, Bilal de; Hz Peygamberin kendi muhtemel ihtiyaçları (nevâib) için ayırdığını söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber; ‘Yarına çıkacağından emin misin?’ diyerek, arşın sahibinden azaltma ve yoksulluğa düşürme konusunda herhangi bir endişe taşımadan infak da bulunmasını emretmiştir. Mezkur rivayette söz konusu dairenin/deponun nerede bulunduğuna ilişkin herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bilal-i Habeşi’nin görevli olduğu³¹bu daire muhtemelen yukarıda bahse konu olan Mescid-i Nebevi’nin ikinci katında bulunan ve ‘Hizâne’, ‘Ulliyye’ veya ‘Gurfe’ adıyla anılan daire olsa gerekir.

Yine o dönemde “Gurfetü’s-Sadaka” ismiyle anılan bir dairenin/deponun bulunduğu da Hz. Hasanla ilgili bir olayla bağlantılı olarak bazı hadis kaynaklarında açık bir şekilde nakledilmektedir. Rivayete göre bir keresinde Hz. Peygamber torunu

²⁹ Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, Çev: Salih Tuğ, İrfan Yay. İstanbul 1993, II, 1055 (paragraf; 1845) Hizâne, Meşrebe (veya Meşrube), Aliye (Ulliyye veya İlliyye şeklinde de teleffuz edilen) bu oda, şu olayla ilgili olarak hadis kaynaklarında yer almaktadır: Rivayete göre, Hz Peygamber hanımlarıyla yaşadığı bir sorun nedeniyle bir ay süreyle hanımlarının yanına girmemeye yemin etmiş ve bu süreyi bu odada geçirmiştir. Hz. Peygamber’in mezkûr süreyi içerisinde geçirmeye karar verdiği süre esnasında odada birkaç sa’ arpa, biraz da deri tabaklamada kullanılan ve ‘karaz’ ismiyle anılan bir yaprak türü ve birkaç asılı deriden fazla bir şey olmadığı meseleyi öğrenmeye gelen Hz. Ömer’in diliyle kaynaklarda ifade edilmektedir. Nitekim Hz. Ömer depoda bu kadar az malın olduğunu görünce ağlamış, Hz. Peygamber niçin ağladığını sorduğunda Hz. Ömer; Kısra ve Kayserler bolluk ve refah içinde yüzerken, kendisinin Allah’ın en sevgili kulu olduğu halde bu durumda olmasını gerekçe gösterince, Hz. Peygamber; ‘Dünyanın onların ahiretin bizim olduğuna razı değil misin?’ diye sormuş Hz. Ömer de razı olduğunu söylemiştir... Karşılaştırmalı olarak bkz. Buhari, Salat, 11, Tefsiru’l-Kur’an (Sure 66) 2, Mezalim, 25; Müslim 30-31. Nesâî, Talak, 32; Ahmed b. Hanbel, II, 298. (Söz konusu dairede bu kadar az miktarda mal bulunması, muhtemelen olayın geçtiği zaman yıl içerisinde zekât gelirlerinin henüz toplatılmadığı bir döneme rastlamış olabileceği gibi, o dönemde fakirlerin fazla gelirin ise az olması nedeniyle toplanan gelirlerin dağıtılmış olduğu da ihtimal dahilindedir.)

³⁰ Rivayetin detayı için karşılaştırmalı olarak bkz. Beyhakî, Ebu Bekir Ahmet b.Hüseyn, *Delailü’n-Nübüvve*, (Tahric ve Ta’lik; Abdulmu’dîKal’aci), Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1988, I, 347; Makrizî, Takiyyuddin Ahmet b. Ali b. Abdulkadir b.Muhammed, *İmtâu’l-Esma’*, (Tahkik ve Ta’lik. Muhammed Abdulhamit en-Nesimi) Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1999, IX, 379.

³¹ Hamidullah, a.g.e., II, 1055 (prg. 1845)

Hız. Hasan'ın³² sadaka odasına götürmüş, Hız. Hasan bir hurma alıp ağzına attığında durumu fark eden Hız. Peygamber, onu derhal bırakmasını, zira onun kendisine de, aile fertlerine de helal olmadığını³³ beyan etmiştir. Kaynaklarda yer alan bu olay, zekât beytülmalinin fizikî bir mekân olarak Hız. Peygamber döneminde oluşturulduğuna dair bir veri sunmasının yanı sıra, zekâtın kamusal bir gelir olarak kamu otoritesi tarafından organize edildiğine de işaret etmektedir.

Yine Hız. Peygamber döneminde yoksul insanların ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla zekât hurma salkımlarının mükellefler tarafından getirilerek Mescid-i Nebevî'nin iki direği arasında gerilmiş bir ipe asıldığı da³⁴ o döneme ilişkin uygulamalara dair rivayetler arasında yer almaktadır.

Son dönem araştırmacıları arasında aidiyeti hususunda farklı yaklaşımlar olan 'Ulliyye' isimli üst katta bulunan kilitli bir odanın mevcudiyetine ilişkin rivayetler de kaynaklarımızda yer almaktadır. Söz konusu rivayete göre, Müzeyne kabilesinden gelen 400 kişilik bir heyetin yiyecek ihtiyaçlarının temini için Hız. Peygamber, Hız. Ömer'e emirde bulunmuş, o da bu kişileri Ulliyye denilen üst kattaki bir odaya götürmüş ve orada bulunan hurmalarla söz konusu kişilerin gıda ihtiyaçları karşılanmıştır.³⁵ Rivayette geçen Ulliyye ismindeki oda yukarıda bahse konu olan Bilal-i Habeşî'nin görevli olduğu oda mı, Hız. Ömer'in sorumlu olduğu farklı bir oda mı, yoksa Hız. Ömer'in şahsına ait bir oda mı olduğu son dönem araştırmacılar arasında tartışma konusudur.³⁶ Aynı rivayet hakkında farklı değerlendirmelerin bulunması, rivayetdeki farklılıkların farklı değerlendirmelere varılacak nitelikler taşımasından kaynaklanmaktadır. Nitekim bu odayla ilgili rivayetlerin bazılarında geçen

³² Aynı olayla ilgili bazı rivayetlerde, olayı yaşayan kişinin Hız. Hasan değil Hız. Hüseyin olduğu nakledilmektedir. Bkz. Ahmet b. Hanbel, I, 201.

³³ Ahmet b. Hanbel, I, 200; Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmet, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, (Tahkik ve Tahrir: HamdîAbdulmecit es-Selefi) Mektebetü İbn-i Teymiyye, Kahire, 1414/1993 III, 87; Rivayetin farklı varyantları için bkz. Buhârî, Zekât, 60; Müslim, Zekât, 161.

³⁴ Ahmet b. Hanbel, VI, 28; İbn Mace, Zekât, 19; Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'an, 2; Nesaî, Zekât 27.

³⁵ Karşılaştırmalı olarak bkz. Ahmet b. Hanbel, V, 445; Ebu Dâvud, Edep, 157-158; Taberânî, a.g.e., IV, 328; Heysemî, Nureddin Ali b.Ebu Bekir, *Buğyetü'r-Râid Fî Tahkiki Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, (Tahkik: Abdullah Muhammet ed-Dervîş) Daru'l-Fikir, Beyrut, 1994, VIII, 535-536; Kettânî, Muhammet Abdulhay, *Nizamu'l-Hükümeti'n-Nebeviyye et-Teratibu'l-İdariyye*, (Tahkik: Abdullah Halit) Daru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut, ts. I, 348.

³⁶ Karşılaştırmalı olarak bkz. Yeniçeri, Celal, *İslam'da Devlet Bütçesi*, İstanbul, 1984, s. 49-50; Erkal, Mehmet, "Beytümâl" md. *DİA*, İst. 1992, VI, 91; Kallek, Cengiz, "Zekâtın Müesseleşme Süreci: Hız. Peygamber ve Râşit Halifeler Dönemi", *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an ve Sünnet'te Zekât*, Ensar Neş. İstanbul, 2008, s.195-213. (197-198).

ifadelerden³⁷ söz konusu odanın Hz. Ömer'e ait olduğu, içindeki az miktardaki hurmayı da kendi ailesinin ihtiyaçları için sakladığı anlaşılmaktadır.

Hal böyle olmakla birlikte üst katta bulunun Ulliyye isimli bu kilitli odanın diğer zamanlarda kamu gelirleri için kullanılıp kullanılmadığı, başka bir ifadeyle, bu odaya Hz. Ömer'in kendine ait malları dışında kamuya ait malların da konulup konulmadığı hususuyla ilgili herhangi bir rivayet tespit edebilmiş değiliz. Ancak bahse konu olan rivayetlerde Hz. Peygamber ile Hz. Ömer arasında geçtiği aktarılan diyalog, söz konusu mekânın kamu gelirleri için de kullanıldığı izlenimini vermektedir.

Hz. Ebu Bekir'in kısa süren halifeliği döneminde kamu gelirlerinin muhafazası için oluşturulmuş, kapsamlı bir beytülmal teşkilatına ihtiyaç duyulmamıştır. Zira bu durum hem daha sonraki dönemlere nispetle kamu gelirlerinin az olması³⁸ hem de Hz. Ebu Bekir'in gelirleri bekletmeden hemen dağıtma politikasına³⁹ dayanmaktadır. Nitekim onun kamu gelirleri hususunda nasıl bir politika izlediğine ilişkin uygulama örnekleri kaynaklarda nakledilmektedir. Mesela, Kabeliyye, Cüheyne ve bu dönemde yeni açılan Beni Süleym madenlerinden gelen yüklü miktardaki kamu gelirlerini/sadakaları kadın-erkek, hür-köle, büyük-küçük ayırımı yapmaksızın eşit miktarda dağıtmış ve aynı gelirle Allah yolunda (fi sebilillah) kullanmak amacıyla at, deve ve silah satın almıştır.⁴⁰

Hz. Ebu Bekir döneminde genel görünüm mezkur yapıda olmakla birlikte yine de bu dönemde belli bazı mekânlar kamu gelirleri için beytülmal olarak kullanılmıştır. Nitekim Hz. Ebu Bekir hicreti müteakiben Medine'nin kenar mahallelerinden biri olan ve Hz. Peygamber'in evi ile arasında bir millik bir mesafe⁴¹ bulunan *Sunh* adlı yerde ikamet ettiği sırada evinin bir bölümünü beytülmal olarak

³⁷ Mesela o rivayetlerin birinde Hz. Peygamber, Müzeyne kabilesinden gelen 400 kişilik heyetin yiyecek ihtiyaçlarını karşılamasını Hz. Ömer'e söylediğinde O'nun; "Bende ailemin ihtiyaçları için ayırdığım bir sa' hurmadan başka bir şey yoktur" şeklinde cevabî ifadesinin yer alması, söz konusu odanın/dairenin içindeki hurmaların Hz. Ömer'e ait olduğunu göstermektedir. Bkz. Taberânî, *a.g.e.*, IV, 228; Makrizî, *a.g.e.*, V, 178. Ayrıca ravinin 'Hz. Ömer onları götürüp evine soktu ve üst kattaki odaya çıkardı' ifadesi anılan odanın/dairenin mülkiyetinin de Hz. Ömer'e ait olduğunu göstermektedir. Bkz. Kettanî, *a.g.e.*, I, 348.

³⁸ Erkal, *a.g.mad.*, VI, 91; Kallek, *a.g.e.*, s. 198.

³⁹ Bkz. İbn-i Sa'd, Muhammet, *Kitabu Tabakatü'l-Kübra*, (Tahkik: Ali Muhammed Ömer), Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 2001, III, 195; İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah b. Abdullah, *Târîhu Medineti Dimeşk*, (Tahkik: Muhibbuddin Ebu Sa'd Ömer b. Ğarâme el-'Amrî) Daru'l-Fikir, Beyrut, 1995, XXX, 320; İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu'l-Kerem, (Tahkik: Ebu'l-Fida Abdullah el-Kâdî), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, II, 270.

⁴⁰ Bkz. İbn-i Sa'd, *a.g.e.*, III, 195; İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXX, 320; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, II, 270.

⁴¹ Hamevî, Şihabuddin Ebu Abdullah Yakut b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Buldân*, Daru Sadır, Beyrut, 1977, III, 265.

kullanmıştır.⁴²Kendisine orası için bir bekçi koyup koymayacağı sorulduğunda söz konusu deponun kilitleti olduğunu, gelen her şeyi hemen dağıttığı için de içerisinde pek bir şey bulunmadığını ifade etmiştir. Medine'ye taşındığında da söz konusu beytümali Medine'deki evine nakletmiştir.⁴³ Hz. Ebu Bekir vefat ettiğinde Hz. Ömer, Abdurrahman bin Avf ve Osman bin Affân gibi emin kişilerden oluşan bir heyetle beraber söz konusu depoya girmişler ve orada bir dirhem dışında hiçbir şey bulamamışlardır.⁴⁴

Hz. Ömer döneminde genişleyen sınırlara paralel olarak gelirlerin artmasıyla kamu gelir ve gider dengesini sağlayabilmek için kapsamlı bir beytümali teşkilatı kurulmuş ve zekât beytümali de bu teşkilatın içerisinde yerini almıştır. Sonraki dönemlerde⁴⁵ ise bu teşkilat daha da geliştirilerek devam ettirilmiştir.

1.2.2. Zekat Gelirlerinin Tedarik Edilmesi Amacıyla Kamu Personeli Atanması

Sadakaların sarf yerleri arasında üçüncü sırada bulunan 'el-amiline aleyha' ifadesinin muktezasına istinaden kamuya ait gelirlerin/sadakaların tahmini, tedariki, muhafazası ve tevzii ile ilgili işlerin yürütülmesi amacıyla kamu personelinin istihdam edildiğine ilişkin uygulamalar henüz nüzul süreci sona ermeden hayata geçirilmiştir. Gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse daha sonraki dönemlerde söz konusu alanlarda kamu personelinin istihdam edilmesiyle ilgili örnekler oldukça fazladır.

Malum olduğu üzere günümüz modern bütçe uygulamalarının en önemli konularından birisi, kamunun gelir ve giderlerinin tespitidir. Kamuya ait bir yıllık gelir ve giderler bir önceki yılın son aylarında tespit edilerek kayıt altına alınır. Kamu otoritesi yıl içerisindeki harcamalarını bütçe dengelerini dikkate alarak yapmak durumundadır. Aksi takdirde, gelir tespiti yapılmadan yapılacak hesapsız harcamalar kamu ekonomisini zor durumda bırakacaktır.

Hz. Peygamber döneminde gelir tahmin memurları görevlendirilerek kamusal gelirin/sadakaların miktarının tespit edilmeye çalışılması, bu basit ama elzem olan bütçe ilkesinin hayata geçirildiğine ilişkin önemli ipuçları sunmaktadır. Nitekim Tebük gazvesine giderken yolda, bir kadına ait bahçede Hz. Peygamber

⁴² Bkz. İbn-i Sa'd, *a.g.e.*, III, 195; İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXX, 320; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, II, 270.

⁴³ Bkz. İbn-i Sa'd, *a.g.e.*, III, 195; İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXX, 320; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, II, 270.

⁴⁴ İbn-i Sa'd, III, 195; İbn Asâkir XXX, 320. Başka bir rivayette ise bir çuvaldan düşen bir dinardan başka bir şey bulamamışlardır. Bkz. İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, II, 270.

⁴⁵ Divanların kurulup gelişmesi ve çeşitlenmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 88 vd.

arkadaşlarına tahmin işlemini uygulamalı olarak göstermiş⁴⁶ ve bu minvalde tahminî bir kamusal gelir tespiti amacıyla, uzman tahmin görevlileri⁴⁷ istihdam etmiştir.

Tahmin işleminin sonrasında kamu gelirlerinin tedarik dönemi geldiğinde Hz. Peygamber İslam'ın ulaştığı her beldeye kamu görevlileri göndererek⁴⁸ üretim ve servet üzerindeki kamu hakkı tedarik edilmiştir.

Merkeze getirilen sadakaların muhafaza ve idaresi için de özel görevliler istihdam edilmiş, gelirin türüne göre farklı memurlar tahsis edilmiştir. Mesela Hz. Peygamber döneminde Bilal-i Habeşi meyve zekâtlarının⁴⁹ Abdurrahman bin Avf ise hayvan zekâtlarının⁵⁰ sevk ve idaresi ile sorumlu kılınmıştır. Ayrıca kadınların takılarının zekâtlarını toplama işi için de Bilal-i Habeşi'nin görevlendirildiği kaynaklarda⁵¹ yer almaktadır. Sonraki dönemlerde merkez ve taşra teşkilatının daha da gelişmesiyle kamu gelirlerinin tahmin ve tedariki amacıyla, Hz. Peygamber dönemindeki uygulamaların paralelinde kamu görevlileri istihdam edilmiştir. Çokça uygulama örnekleri bulunan bu alana, konuyu fazla uzatmamak için girmek istemiyoruz. Zaten yukarıda zikredilen uygulama örnekleri, Kur'an mesajının en iyi hayata geçirildiği Hz. Peygamber döneminde memur görevlendirilerek zekâtın kamusal bir gelir olarak tedarik edildiğine dair kapsamlı ve doyurucu veriler sunmaktadırlar.

1.2.3. Canlı Zekat Mallarının Bakımı İçin Kamuya Özel Korular Tahsis Edilmesi

Zekâtın kamusal bir gelir olduğunu gösteren en önemli uygulama örneklerinden birisi de, kamuya ait zekât malları için kamu otoritesi tarafından tahsis edilen korulardır. Gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse daha sonraki dönemlerde bu amaçla koru tahsis edildiğine ilişkin uygulama örnekleri hayli fazladır. Konuya temel teşkil etmesi gayesiyle burada bazı uygulama örneklerine işaret edeceğiz.

⁴⁶ Bkz. Buhârî, Zekât, 54; Müslim, Fedâil, 11; Ebu Dâvud, İmare, 37; Ahmet b. Hanbel, V, 424-425.

⁴⁷ Bkz. Ebu Dâvud, Zekât, 15; İbn-i Mace, Zekât, 18; Tirmizî, Zekât, 17; Nesâî, Zekât, 26; İbn-i Hacer, Şihabuddin Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalanî, *el-İsabe Fî Temyizi's-Sahabe*, Mısır, 1853, III, 138, 252; Kettanî, a.g.e., I, 316-317.

⁴⁸ İbn İshak, *Kitabu's-Siyer*, (Tahkik: Faruk Hamade) Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1987, s. 666; Makrizî, a.g.e., IX, 376-379; Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Kettanî, a.g.e., I, 314-315.

⁴⁹ Makrizî, a.g.e., IX, 379.

⁵⁰ Makrizî, a.g.e., IX, 379.

⁵¹ Buhârî, Zekât, 21; Müslim, Salatü'l-İdeyn, 1-4,13; Ebu Dâvud, Salat, 249. (247-250).Nesâî, Salatü'l-İdeyn,28.

Buhârî'de yer alan bir rivayete göre Hz. Peygamber, (Medine'nin 20 fersah yakınlarındaki⁵²) Naki' adlı mevkii koru olarak tahsis etmiştir.⁵³Yine Hz. Peygamber döneminde Ebu Zer el-Gifârî, Medine'ye 3 millik mesafede bulunan⁵⁴ Rebeze adlı mevkide, zekât koyunlarını otlatmakla görevlendirilmiştir.⁵⁵Aynı şekilde Ukl ve Ureyne kabilesinden gelerek çeşitli bahanelerle Medine'de ikamet etmek istemeyen kötü niyetli kişiler tarafından öldürülen sahabenin,'Harre' isimli mevkide kamuya ait zekât develerine çobanlık yapmakla görevlendirilmiş bir kişi olduğu da, bu döneme ait uygulama örneklerinden birisi olarak sağlam hadis kaynaklarında⁵⁶ yer almaktadır. Ayrıca bu dönemde bizzat Hz. Peygamber tarafından zekât develerinin bir damga ile işaretlenmesi⁵⁷ de zekâtın kamusal bir gelir olduğunu gösteren en çarpıcı örneklerden birisidir. Hatta bazı bilim adamları⁵⁸ Hz. Peygamberin damgası üzerinde "zekât" veya "sadaka" yazdığını ileri sürmektedirler.

Naki' adlı mevkinin kamuya ait bir koru olma durumu, Hz. Ebu Bekir döneminde de devam etmiştir.⁵⁹ Bu mekâna ilaveten Hz. Ebu Bekir,'Rebeze' adlı mevkii de zekât hayvanları için koru tahsis etmiş ve azatlı kölesi Ebu Seleme'yi de buraya çoban tayin etmiştir.⁶⁰

Hz. Ömer de kamuya ait koru tahsisi uygulamasını devam ettirmiştir. Buhârî'de yer alan bir rivayette Hz. Ömer'in 'Rebeze' ve 'Seref' (bazı rivayetlere göre Şeref) adlı mevkii koru olarak tahsis ettiği⁶¹ nakledilmektedir. Hz. Ömer, bu iki

⁵² Yakut el-Hamevî, *a.g.e.*, V, 30; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalanî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Tahkik ve Ta'lik: Abdulkadir Şeybe el-Hamed), Riyad, 2001, V, 55.

⁵³ Buhârî, Musâkât, 11.

⁵⁴ el-Azîm Âbâdî, Ebu't-Tîb Muhammet Şemsu'l-hak, *Avnu'l-Ma'bud Şerhu Sünen-i Ebu Dâvud*, (Tahkik: Abdurrahman Muhammet Osman), Mektebetü's-Selefiyye, Medine, 1968, I, 524.

⁵⁵ İbn Huzeyme, Ebu Bekir Muhammet b. İshak, *Sahîhu İbn Huzeyme*, Sahihulbn-i Huzeyme, (Tahkik ve Ta'lik: Muhammed Mustafa el-'Azamî, Beyrut, 1980, IV, 32; İbn-i Hibban, Ebu Hatim Muhammet, *el-İhsan Fî Takribi Sahîhi İbn Hibban*, Tertip: Emir Alauddin Ali b.Balban el-Fârisî, (Tahkik, Ta'lik ve Tahrir: Şuayb el-Arnâvut) Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1988, IV, 138; Beyhakî, *a.g.e.*, I, 338. Rivayetin farklı varyantları için bkz. Ebu Dâvud, Taharet, 123; Beyhakî, I, 337.

⁵⁶ Karşılaştırmalı olarak bkz. Ahmet b. Hanbel, III, 290; Buhârî, Zekât, 68; Meğazî, 36; Tîb, 5-6, 28; Diyât, 22; Müslim, Kasame, 9-14; İbn-i Mace, Hudûd, 20; Nesâî, Taharet, 191; Tahrîmu'd-Dem, 7-9, Tirmizî, Taharet, 55.

⁵⁷ Bkz. Ahmet b. Habel, III, 284; Buhârî, Zekât, 69.

⁵⁸ Şafî mezhebine mensup olan İbnü's-Sabbağ'ın bu iddiası için bkz. İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-Barî*, III, 429; Şevkânî, Muhammet b.Ali, *Neylül-Evtar Min Ehadîs-i Seyyidi'l-Ahbâr*, Daru'l-Hayr, Beyrut, 1996, IV, 471.

⁵⁹ Bkz. İbn-i Sa'd, *a.g.e.*, VII, 12.

⁶⁰ Mâverdî, *a.g.e.*, s. 318.

⁶¹ Bkz. Buhârî, Musakat, 12

mevkiyi zekât hayvanları için, Naki' adlı mekânı ise kamuya ait atlara tahsis⁶² etmiştir. Zekât hayvanları için ayrılan 'Rebeze' ve 'Seref' (veya Şeref) adlı mekânlarda her yıl 30 bin deve hazır tutulmuştur.⁶³ Hz. Ömer, 'Rebeze' koruluğuna tayin ettiği Hüneyy'e, az miktardaki diğer deve ve koyun sürülerinin koruya girmesine müsaade edebileceğini, ancak Osman bin Affan ve Abdurrahman bin Avf gibi zenginlerin sürülerini ise söz konusu alana sokmaması gerektiği yönünde direktifler vermiştir. Bu tutumunu da bahis konusu varlıklı kişilerin hayvanlarının helak olması durumunda, hurmalık ve ekili arazilerine dönebileceklerini, oysa malı az olan yoksulların kendisine gelip feryat edecekleri gerekçesine dayandırmakta, akabinde ise kendisi açısından bu kişilere su ve ot temin etmenin altın ve gümüş vermekten daha kolay olduğunu⁶⁴ ifade etmektedir.

Sonraki dönemlerde de kamuya ait koru tahsis etme uygulaması devam etmiştir. Mesela Hz. Osman döneminde zekât hayvanlarının sayısı arttığı için kamuya ait koruların sayısının da artırıldığı⁶⁵ kaynaklarımızda yer almaktadır. Hiç kuşkusuz anılan uygulama örnekleri zekâtın kamusal bir gelir olduğuna ilişkin önemli veriler sunmaktadır.

1.2.4. Zekât İşlerinde Görevlendirilen Kamu Personelinin Denetime Tabi Tutulması

Zekât memurlarının görev yaparken memuriyetin gerektirdiği ölçülerin dışına çıkıp haksız kazanç elde etmelerinin önüne geçmek amacıyla, bizzat kamu otoritesi tarafından denetime tabi tutulmaları, zekâtın bir kamu geliri olduğuna ilişkin önemli göstergelerdendir.

Hz. Peygamber döneminde kamuya ait mu'tad ve muntazam gelirler için ayrı, ganimet gibi arizî gelirler için ayrı, diğer gelirler için de ayrı memurlar istihdam edilmiştir.⁶⁶ Bu dönemde malî alanda memur istihdamı, muvakkatlik esası üzerine, her sene yeniden tayin edip maaş bağlama⁶⁷ şeklinde yürütülmüştür. Hz. Peygamberin tüm kamu personeli için ortaya koymuş olduğu hayat standardı oldukça

⁶² İbn-i Sa'd, *a.g.e.*, III, 284; İbn-i Battal, Ebu'l-Hasan Ali b.Halef b.Abdulmelik, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, (Ta'lik: Ebu Temim Yasir b.İbrahim), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, ts.VI, 505; Aynî, Bedruddin Ebu Muhammet Mahmut b. Ahmet, *Umdetü'l-Kâri Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, VI, 273.

⁶³ Bkz. İbn-i Sa'd, *a.g.e.*, III, 284

⁶⁴ Bkz. Buhârî, Cihad, 180; Malik b.Enes, *Muvatta*, Çağrı Yay.,İstanbul, ts. Davetü'l-Mazlum, 1; Beyhakî, *a.g.e.*, VI, 242-243; Ebu Ubeyd, *a.g.e.*, s. 309-310, No: 741; Mâverdi, *a.g.e.*, s. 318.

⁶⁵ Bkz. İbn-i Battal, *a.g.e.*, VI, 505-506

⁶⁶ *Hamidullah, a.g.e.*, II, 914.

⁶⁷ *A.y.*

dikkat çekicidir. Bu konuyla ilgili şöyle bir hadis nakledilir: “Tarafımızdan bir memuriyetle görevlendirilen kişi, evli değilse evlensin, evi yoksa ev, bineği yoksa binek, hizmetçisi yoksa hizmetçi edinsin. Kim bundan fazlasına sahip olursa o ya haindir, ya da hırsızdır.” Bazı rivayetlerde söz konusu hadisin son bölümü şöyledir: “Allah onu hain ya da hırsız olarak mahşere getirir.”⁶⁸ Bir başka rivayette ise “Maaş karşılığı bir (devlet) işinde çalıştırdığımız kişinin, maaşı dışında elde ettiği şey (devlete) ihanettir.”⁶⁹

Gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse hulefa-i râşidîn döneminde kamu adına görevlendirilen personel çok sıkı bir denetimden geçirilmiştir. Zekât için görevlendirilen memurların sıkı bir denetimden geçirildiğine ilişkin uygulama örnekleri kaynaklarımızda yer almaktadır. Zekâtın bir kamu geliri olduğunu gösteren bu uygulama örneklerinden bazılarını burada işaret etmek istiyoruz.

Hz. Peygamber, Süleym oğullarının sadakalarını tedarik etmekle görevlendirdiği İbnu'l-Utbiyye isimli kişinin kendi şahsı için hediye aldığını öğrendiğinde hiddetle ‘babanın yahut annenin evinde otursaydın o hediyeler sana gelecek miydi’⁷⁰ diyerek azarlamıştır. Akabinde topluma hitap ettiği konuşmasında bahse konu olayı aktararak buradan hareketle kamu işinde çalışan memurların haksız kazanca asla tevessül etmemelerini uhrevi bazı tasvirlerle tüm insanlar için bir direktife⁷¹ dönüştürmüştür.

Hz. Peygamberin istihdam ettiği memurları titizlikle denetleme uygulaması⁷² sonraki dönemlerde de devam ettirilmiştir. Hz. Ebubekir Yemen bölgesinin sadakalarını toplamakla görevlendirilen Muaz bin Cebel’den görev dönüşü hesabını takdim etmesini istemiştir. Bu duruma biraz hayret eden Muaz bin Cebel: ‘Hem Allah

⁶⁸ Karşılaştırmalı olarak bkz Ahmet b. Hanbel, IV, 229; Ebu Dâvud, İmâre, 10; Ebu Ubeyd, Kasım b.Sellam, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, s. 279, No: 653; İbn Zenceveyh, Hamit, *Kitabu'l-Emval*, (Tahkik: Şakir Zib Feyyâz), Riyad, 1986, II, 594-595; İbn Hüzeyme, Ebu Bekir Muhammet b.İshak, *Sahihi İbn Hüzeyme*, (Tahkik ve Ta'lik: Mustafa el-'Azamî),el-Mektebü'l-İslamî, Beyrut,1980, IV, 70; Taberânî, *a.g.e.*, XX, 304-306.

⁶⁹ Bkz. Ebu Dâvud, İmâre, 10.

⁷⁰ Buhârî, Ahkâm, 41; Müslim, İmâre, 26,27; Darimî, Zekât, 31; Ebu Ubeyd, *a.g.e.*, s. 279, No: 656; İbn Zenceveyh, *a.g.e.*, II, 595.

⁷¹ Bkz. Buhârî, Ahkâm, 41; Müslim, İmâre, 26,27; Darimî, Zekât, 31; Ebu Ubeyd, *a.g.e.*, s. 279, No: 656; İbn Zenceveyh, *a.g.e.*, II, 595.

⁷² Buhârî, Zekât, 67.

tarafından hem de sizin tarafınızdan; İki hesap öyle mi?' diyerek⁷³ bu uygulamaya karşı biraz alınganlık göstermiştir.

Kamu denetim mekanizmasının daha da geliştiği Hz. Ömer döneminde günümüzde de devam eden bir uygulama başlatılmıştır. Klasik kaynaklarda aktarılan bilgilere göre, Hz. Ömer âmil tayin ettiği bir kişinin tüm malını -göreve başlamadan- yazarak tespit eder, görev sonrasında ise önceden kayıt altına alınmış malıyla o anki mal varlığını mukayese ederek fazla miktarın ya yarısını ya da tamamını müsadere ederdi.⁷⁴Hz. Ömer bu uygulamasıyla personel denetimine 'mal beyanı' esasını getirerek, söz konusu uygulamayı hukukî ve şeffaf bir zemine oturtmuştur

Zekât işlerinin kamu otoritesinin yetkisine havale edildiğini gösteren nasslar paralelinde İslam'ın ilk dönemlerde en yetkin organlar tarafından hayata geçirilen mezkur ve benzer nitelikli uygulama örnekleri, zekâtın kamusal bir gelir olduğuna delil teşkil etmesi bakımından oldukça önemli verilerdir.

1.3.Zekât Gelirlerinin Tabi Olduğu Genel Esaslar

Bir önceki konuda hem nass hem de uygulama bağlamında incelemeye çalıştığımız delillerden anlaşılacağı üzere, zekât kamu otoritesi eliyle yürütülmesi gereken nev-i şahsına münhasır bir müessese görünümü arz etmektedir. Bu ilkeye istinaden gerek Hz. Peygamber ve hulefa-i râşidîn döneminde gerekse daha sonra İslam coğrafyasında kurulan devletlerde zekât kamu otoritesi eliyle yürütülmüştür. Daha özel bir ifadeyle, anılan dönemlerde zekât, devletin gelir ve gider kalemleri arasında yer almıştır.

Uygulanan bu ideal şekliyle zekât, en genel anlamda, özel kesimden kamu kesimine iktisadî değer transferini ifade etmektedir. Kuşkusuz kamu kesimine transfer edilmesi gereken iktisadî değer, İslam'ın ilk dönemlerinden bu güne genişleme istikametinde sürekli bir açılım göstermiştir. Zira günümüze ulaşmış o döneme ait kanunnâme niteliğindeki zekât tarifelerinde bugüne kıyasla daha sınırlı mal varlıklarının yer aldığı görülmektedir. Tâbi oldukları hükümlerle ilgili oldukça ayrıntı bulunan bu malvarlıklarına günümüzde mal vasfı taşıyan çok farklı varlıklar da

⁷³ Huzâî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammet, *Muhtasarı Tahrîci'd-Delalati's-Sem'iyye*, Mektebetü's-Sündüs) Kuveyt, 1990, s. 110; Kettanî, *a.g.e.*, I, 207. (İbn-i Kuteybe'nin "Uyunu'l-Ahbâr" adlı eserinden naklen)

⁷⁴ İbn-i Sa'd, *a.g.e.*, III, 253; Belazurî, Ebu'l-Abbas Ahmet b. Yahya b. Cabir, *Futûhu'l-Buldân*, (Tahkik ve Talik: Abdullah Enised-Dabba' ve Ömer Enis ed-Dabba'), Müessesetü'l-Meârif, Beyrut, 1987, s. 307.

eklenmiştir. Sermaye piyasasında yaşanan gelişmeler, ifade etmeye çalıştığımız realitenin en güzel örneklerinden birisidir.

Günümüzde zekâta tabi malvarlıklarının çok çeşitli ve daha karmaşık bir yapıya sahip olmasının, bahse konu varlıklara ait hükümlerin belirlenmesinde bir zorluk teşkil ettiği açıktır. Mevcut durumunda Zekât kapsamındaki tüm kamu gelirlerini tek tek ele almak, çalışmamızın sınırlarını aşacağı için, bu bölümde konuya ilişkin bazı genel esasları ayrıntıya girmeden ele almaya gayret edeceğiz.

Zekâta tabi malvarlıklarına ilişkin ayet ve hadislerdeki hükümler bir bütün olarak incelendiğinde, söz konusu malvarlıklarının tabi olduğu hükümler hususunda temel hareket noktasının, zekâtın *gelirden* mi yoksa *sermayeden* mi verileceği realitesine irca edildiği görülmektedir. Zira Kur'an ve sünnette adı geçen malvarlıkları ve bunlar hakkındaki hükümler incelendiğinde, mezkur bakış açısı dikkate alınarak zekâta tabi tüm malvarlıklarını kapsayacak genel ilkelere/hükümlere ulaşmak mümkün görünmektedir. Bu taksime istinaden zekat kapsamındaki kamu gelirlerini, sadece *geliri* itibarıyla zekata tabi malvarlıkları ve *sermaye artı kazancı* itibarıyla zekata tabi malvarlıkları şeklinde ele alarak bu alanlara uygulanacak genel esasları ele alabiliriz.

1.3.1. Geliri İtibarıyla Zekâta Konu Olan Malvarlıklarının Tabi Olduğu Genel Esaslar/Hükümler

Bu alana ilişkin nass temelli malvarlığı örnekleri ve onlarla ilgili hükümler İslam kültür havzasında oldukça ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Bu grupta Zekâta tabi olan malvarlıkları ile ilgili hükümler bir bütün olarak incelendiğinde, söz konusu malvarlıklarında servet unsurlarının Zekâttan istisna edilerek, sadece gelirin/üretimin Zekâta konu olması genel bir ilke olarak dikkati çekmektedir. Bu temel ilkeye, yani üretime/gelire kaynaklık eden servet unsurlarının kendilerinin değil, sadece onlardan elde edilen üretimin/gelirin zekâta konu olması ilkesine istinaden, bu alanda uygulanacak zekât oranlarının, sermayenin de zekât matrahına dahil olduğu malvarlıklarındaki zekât oranlarına göre daha yüksek olması ve yıllanma şartının aranmaması da bir prensip olarak kabul edilmiştir. Bu durum, matrahi sadece gelirin oluşturduğu malvarlıklarıyla, sermayenin de matraha dahil olduğu malvarlıklarının zekâtının farklı olacağına dair önemli bir ilkeyi ortaya koymaktadır.

Klasik fıkıh müktesebatında beş temel başlık halinde incelenen konulardan birisi olan toprak mahsulleri bu grup içerisinde yer almaktadır. Mahiyeti icabı bu

grupta yer alan malvarlıklarında *yıllanma* şart olmadığı⁷⁵ gibi, *zekât oranı* da ek masraf yapılıp yapılmamasına göre %5 veya %10'dur.⁷⁶ Bu tarz mal varlıklarında *nisabın* aranıp aranmayacağı İslam bilginleri arasında tartışmalıdır. Genel kanaat hadislerde ifade edilen miktarın⁷⁷ esas alınması yönüdeyken, İmam-ı Azam bu görüşe muhalefet etmekte ve nisap şartının aranmaması yönünde bir görüş ortaya koymaktadır.⁷⁸Balın zekâtı ile ilgili hükümler de bu alanda ulaşılabilecek genel esasa kaynaklık etmektedir.

Son tahlilde mahiyeti icabı servet unsurlarının zekâttan istisna edilerek sadece gelirin/üretim zekâta konu olduğu malvarlıklarında *zekât oranı* ek masraf yapılıp yapılmamasına göre %5 veya %10 olup, *yıllanma* şart değildir. *Nisabın* aranıp aranmayacağı hususunda ise iki farklı yaklaşım söz konusudur. Birinci yaklaşıma göre bu alanda nisap şartı iken, diğer yaklaşıma göre ise şart olmayıp, elde edilen gelirin azı da çoğu da zekâta tabidir.

Günümüzde hükümlerini yukarıda ana hatlarıyla ifade etmeye çalıştığımız kategoride zekâta tabi olacak malvarlıkları oldukça fazladır. Tümünü ifade etmek bu çalışmanın kapsamını aşacağı için örnek olma kabilinden birkaç gelir çeşidi verebiliriz.

Mesela sadece süt elde etmek için faaliyet gösteren besicilik sektörü, kümes hayvancılığı gibi alanlarda servet ve üretim faktörlerinin yapısı dikkate alındığında, bahse konu alanların bu grupta mütalaa edilerek mezkur hükümlere tabi olacağı sonucuna varılabilir.

Ayrıca modern dünyanın popüler gelir kaynaklarından biri olan kira gelirleri, yatırım amacıyla alınmış menkul kıymetlerden elde edilen temettüer, sanayi sektörü, otel, özel hastane, kara, hava ve deniz taşımacılığı gibi alanlarda faaliyet gösteren hizmet sektörü ve genel bir ifadeyle, mahiyeti icabı bu grupta mütalaa edilebilecek benzer alanlar, bu alana ilişkin hükümlere tabi olurlar.

⁷⁵ Bkz. 6.En'am, 141.

⁷⁶ Karşılaştırmalı olarak bkz. Buhârî, Zekât, 55; Müslim, Zekât, 7; Ebu Dâvud, Zekât, 5,12; Tirmizî, Zekât, 14; Nesâî, Zekât, 25; İbn Mâce, Zekât, 17; Dârimî, Zekât, 29; Muvatta, Zekât, 33.

⁷⁷ İncelemeye çalıştığımız esasa kaynaklık eden toprak mahsullerinde hadislerde yer alan nisap miktarı beş vesktir. (bugünün ölçü birimleriyle 653kg). İlgili hadisler için bkz. Buhârî, Zekât, 4; Müslim, Zekât, 1,3-6; Ebu Dâvud, Zekât, 2; Tirmizî, Zekât, 7; Nesâî, Zekât, 5,18,21-25; İbn Mâce, Zekât, 6; Dârimî, Zekât, 11; Muvatta, Zekât, 1,2.

⁷⁸ İmâm-ı Âzam, diğer bilim adamları tarafından esas alınan nisapla ilgili hadisin ticaret mallarının zekâtı ile ilgili olduğu kanaatindedir. Bu kanaatini de tacirlerin "vesk" (beş veski iki yüz dirhem olan) denilen ölçü birimleriyle alışveriş yapmalarına dayandırmaktadır. Bkz. Serahsî, a.g.e., III, 5.

1.3.2. Sermayeden (Artı Kazanç) Zekâta Tabi Olacak Malvarlıklarıyla İlgili Genel Esaslar/Hükümler

Bu alana ilişkin naslarda ve bu naslara paralel olarak klasik fıkıh mükteşebatında ortaya konan hükümler bir bütün olarak incelendiğinde, bahse konu malvarlıklarının tabi oldukları hükümlerin birinci gruptan farklı olduğu görülecektir. Zira bu grupta yer alan malvarlıklarında ilke olarak dönem sonundaki toplam aktif/sermaye, artı yıl içerisindeki gelirler/kazançlar zekâta tabi olurlar. Yani bu grupta yer alan malvarlıklarında birinci gruptan farklı olarak servet unsurları da zekâta tabidir. Bu farklılık bu alana uygulanacak hükümlerin de farklı olmasına dayanak teşkil etmektedir. Nitekim bu vasfı taşıyan malvarlıklarında zekât oranı %2.5 olup⁷⁹, yıllanma⁸⁰ ve nisap şarttır. Para ve para benzeri likit değerler⁸¹, uruz ve akar kabilinden olan ticarî mallar ve günümüz ekonomilerinde önemli bir yere sahip olan ticarî amaçla alınan hisse senetleri⁸² bu kapsamda zekâta tabi olurlar. Bu grupta yer alan ve zekât tarifelerinde hakkında oldukça fazla ayrıntı bulunan hayvansal servette de yıllanma ve nisap şart olmakla birlikte, her bir tür zekât hayvanına uygulanacak zekât oranında nev-i şahsına münhasır bir sistematik söz konusudur.

Kuşkusuz daha önce bilinmeyen lakin zamanın değişimi ile birlikte ortaya çıkacak her türlü iktisadî değer, mahiyeti gereği ait olduğu alanın genel esasları çerçevesinde zekâta tabi olacaktır.

Birçok ayette İslam'ın en temel konularından biri olan namazla birlikte zikredilen ve verilmediğinde savaş açılacak düzeyde önem atfedilen zekâtın nisabı, nispeti ve diğer temel esaslarına ilişkin Kur'an-ı Kerimde herhangi bir hükmün yer almamış olması oldukça dikkat çekicidir. Nitekim zekâtla ilgili söz konusu temel hükümlerin Hz. Peygamber tarafından hazırlatılan kanunnâme niteliğindeki zekât tarifelerinde yer aldığı bilinen bir konudur.

Değişkenlik söz konusu olamayacağı için sorgulanması mümkün olmayan bireysel bir mükellefiyete (namaza) eş değer bir seviyede konumlandırılmış olan ve değişken bir alana ilişkin hükümler içeren zekâtın, uygulama hükümlerinin Kur'an'da yer almaması, bu hükümlerin nihâi hükümler mi yoksa örnek hükümler mi sorusunu

⁷⁹ Bkz. Buhârî, Zekât, 38; Ebu Dâvud, Zekât, 5; Tirmizî, Zekât, 3; Nesâî, Zekât, 5, 10; İbn Mâce, Zekât, 4; Muvatta, Zekât, 23; Ebu Ubeyd, s. 413, No: 1106, 1107, 1108, s. 414, No: 1112; Altın ve gümüş gibi para kabilinden olan malvarlıklarının Zekâtı hakkında geniş bilgi için bkz. Mahlûf, Muhammed Hasaneyn, *et-Tibyân Fi Zekât'l-Esmân*, Kahire 1978, s. 20 vd.

⁸⁰ Bkz. Ebu Dâvud, Zekât, 5.

⁸¹ Geniş bilgi için bkz. Dumlu, *a.g.t.*, s. 132-142.

⁸² Bkz. Dumlu, *a.g.t.*, s. 127.

akla getirmektedir. Kuşkusuz değişken ve kaygan bir zemin olan ekonomik hayatla ilgili hükümler her durumda hedeflenen amacı gerçekleştiremeyebilir. Yahut hükmün kapsam ve sınırlarının zamanın gereklerine göre yeniden belirlenme zorunluluğu ortaya çıkabilir. Mesela matrah dışı kalacak alanın (havaic-i asliye), yaşanan dönemin temel gereksinimlerine göre yeniden düzenlenebileceği bugün artık tartışılmayan bir konudur. Kuşkusuz mezkur konuda hükme medar olarak değerlendirilebilecek birçok düşünce/varsayım ileri sürülebilir. Mesela;

Kamu otoritesinin kolektif hizmetleri yürütebilmesi için zekât dışındaki gelir kaynaklarının yetersiz kalması durumunda kamusal ihtiyaçları karşılayabilmek amacıyla, nasslardaki hükümleri örnek hükümler kabul ederek, zekâtın nisabı, nispeti ve diğer hükümlerinde pozitif istikamette bir düzenlemeye gidilebilir mi? Yahut tam tersi bir durumda, yani zekât dışı gelirlerin kamusal ihtiyaçları fazlasıyla karşılayabildiği, kişi başına düşen milli gelirin çok yüksek olduğu bir ülkede kamu otoritesinin zekâtın nisabı, nispeti ve diğer hükümlerinde negatif istikamette bir değişikliğe yetkisi var mıdır?

Kuşkusuz zekât hükümlerinin nihâi hükümler mi, yoksa örnek hükümler mi olduğu sorusuna cevap aranacak bir çalışmada, bu konuya ilişkin olumlu ya da olumsuz birçok düşünce ileri sürülebilir. Böyle bir sorunun cevabını aramak, çalışmamızın hedefleri arasında olmadığı için bu konuya girmeyeceğiz. Dolayısıyla söz konusu mesele ile ilgili ifade edilmeğe çalışılan düşünceler, bu doğrultuda yapılacak bir çalışmada varsayılacak parametreler arasında değerlendirilebilir.

Sonuç

Toplum halinde yaşayan insanların bireysel ihtiyaçlarının yanında birlikte kullandıkları ortak hizmet alanlarının bulunduğu bilinen bir gerçektir. Bu ortak hizmetler, topluma tabi oldukları siyasî otorite tarafından sunulur. Siyasi otoritenin sunduğu ortak kamusal hizmetler, dünden bugüne sürekli bir genişleme eğilimi göstermiştir. Bununla birlikte söz konusu hizmetler geçmiş veya modern tüm toplumlarda az ya da çok hep var olagelmıştır. Özellikle günümüz sosyal devlet anlayışında bu ortak kamusal hizmetler bir hayli artmıştır.

Kuşkusuz bireysel olarak sunulan her hizmetin bir bedeli olduğu gibi, tüm kamuya sunulan ortak hizmetlerin de bir bedeli vardır. Kamu otoritesi bu hizmetleri tüm toplumdaki topladığı gelirlerle finanse eder. Bunun içindir ki, eski yeni tüm

toplumlarda halkın kamu otoritesine ekonomik bir değer aktarması zorunlu görülmüştür.

İslam kültür havzasında, kamunun ihtiyaçlarını karşılamak üzere bireylerin ödemek zorunda oldukları iktisadî değerler arasında zekâtın mu'tad ve muntazam bir gelir olarak önemli bir yer sahip olduğu bilinen bir gerçektir. Kuşkusuz devletle irtibatı kopartılıp icra ettiği kamusal fonksiyonlar bir tarafa bırakılarak, işlev alanları sadece ilk iki sınıfa irca edilen ve bireylerin inisiyatifine terk edilmiş günümüz zekât uygulaması zekâtın gerçek mahiyetini yansıtmamaktadır. Zira ilgili nasslarda zekât kamuya ait bir gelir olarak konumlandırılmış, buna paralel olarak da işleyişi bakımından sosyal devlet görünümü arz eden Medine site devletinde ve daha sonra İslam coğrafyasında kurulan devletlerde kamunun temel gelirleri arasında yer almıştır.

Zekâtın harcama alanları arasında sayılan 'el-âmiline aleyha' ifadesi başta olmak üzere metinde aktarılan nassa dayalı diğer deliller, zekât gelirlerinin toplatılıp dağıtılması işleminin kamu otoritesinin yetkisine havale edildiğini göstermektedir. Ayrıca nasslardaki bu temel esasa binaen ilk dönemden itibaren zekâtın kamusal bir gelir olduğunu gösteren pek çok uygulama da hayata geçirilmiştir. Nitekim bu kapsamda zekât daireleri kurulmuş, zekât işlerini yürütmek üzere kamu personeli görevlendirilmiş, personel denetim mekanizması geliştirilmiş ve kamuya ait canlı zekât mallarının bakımı için korular tahsis edilmiştir. İcra edilen bu tür kamusal faaliyetler, zekâtın kamusal bir gelir olarak tahsil edildiğini gösteren önemli uygulamalardır. Ayrıca kamu otoritesi tarafından tahsil edilirken herkesin kendi ekonomik gücüne göre adil bir ödemede bulunabilmesi için zekât gelirlerine uygulanacak temel esaslar nasslarda belirtilerek belli bir standarda oturtulmuştur.

KAYNAKÇA

Ahmed bin Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, Çağrı Yay. İstanbul 1992.

Aynî, Bedruddin Ebu Muhammet Mahmut bin Ahmet, *Umdetü'l-Kâri Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

Bardakoğlu, Ali, 'Hak Maddesi', *DİA*, XV, 143-142.

Belazurî, Ebu'l-Abbas Ahmet bin Yahya bin Cabir, *Futûhu'l-Buldân*, (Tahkik ve Talik: Abdullah Enîsed-Dabba' ve Ömer Enis ed-Dabba'), Müessesetü'l-Meârif, Beyrut, 1987.

- Beyhakî, Ebu Bekir Ahmet bin Hüseyin, *Delailü'n-Nübüvve*, (Tahric ve Ta'lik; Abdulmu'dîKal'acî), Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- Buharî, Ebu Abdullah Muhammet bin İsmail, *Sahîhu'l-Buharî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Bulutoğlu, Kenan, *Kamu Ekonomisine Giriş*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1981.
- Cassas, Ebu Zekeriya Ahmet bin Ali, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Cin, Halil, Akgündüz, Ahmet, *Türk Hukuk Tarihi*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah Abdurrahman, *Sünenü'd-Dârimî*, Çağrı Yay. İstanbul 1992.
- Demir, Şehmus, "Zekâtın Kur'an-ı Kerim'de Kavramsal Çerçevesi" *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an ve Sünnet'te Zekât*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008, ss., 19-44.
- Dumlu, Emrullah, *Ticaret Mallarının Zekâtı*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış doktora tezi), Erzurum, 2008.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as, *SünenüEbî Davut*, Çağrı Yay. İstanbul 1992.
- Ebu Ubeyd, Kasım bin Sellam, *Kitâbu'l-Emvâl*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.
- el-Azîmâbâdî, Ebu't-Tîb Muhammet Şemsulhak, *Avnu'l-Ma'budŞerhu Sünen-i Ebu Davut*, (Tahkik: Abdurrahman Muhammet Osman), Mektebetü's-Selefiyye, Medine, 1968.
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, ts.
- Erkal, Mehmet, "Beytül mâl" md.DİA, İst. 1992, VI, 91.
- Gözübenli, Beşir, "Temel Dinî Kavramların Başka Dillere Aktarılması Problemi ve Mealler", *Kur'an Mealleri Sempozyumu (I)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2007.
- , "Zekât. Rahmet Getiren Paylaşım", *İslam'a Giriş*, DİB Yay., Ankara, 2006.
- Halil b. Ahmet, *Kitabu'l-Ayn*, (Tahkik: Mehdî Mahzumî, İbrahim Semerrâî), Mektebetü'l-A'lamî, Beyrut, 1998.
- Hamevî, Şihabuddin Ebu Abdullah Yakut bin Abdullah, *Mu'cemu'l-Buldân*, DaruSader, Beyrut, 1977.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, Çev: Salih Tuğ, İrfan Yay. İstanbul 1993.

- Heysemî, Nureddin Ali bin Ebu Bekir, *Buğyetü'r-Râid Fî Tahkiki Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, (Tahkik: Abdullah Muhammet ed-Dervîş) Daru'l-Fikir, Beyrut, 1994.
- Huzâî, Ebu'l-Hasan Ali bin Muhammet, *MuhtasaruTahrîci'd-Delalati's-Sem'iyye, Mektebetü's-Sündüs?* Kuveyt, 1990.
- İbn Abidîn, Muhammed b. Ömer b. Abdilaziz, *Reddü'l-Muhtâraale'd-Dürri'l-Muhtâr*,(Ta'lik ve Tahrîc: Muhammed Suphi Hasan Hallâk ve Âmir Hüseyin), Darulhyâit-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1998.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali bin Hasan bin Hibetullah bin Abdullah, *TârîhuMedinetiDimeşk*, (Tahkik: Muhibbuddin Ebu Sa'd Ömer bin Ğarâme el-'Amrî?) Daru'l-Fikir, Beyrut, 1995.
- İbn İshak, *Kitabu's-Siyer*, (Tahkik: Faruk Hamade) Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1987.
- İbn Mâce, EbûAbdillah Muhammed b. Zeyd, *SünenüİbnMâce*, Çağrı Yay. İstanbul 1992.
- İbn Zenceveyh, Hamit, *Kitabu'l-Emval*, (Tahkik: Şakir ZîbFeyyâz), Riyad, 1986.
- İbn-i Battal, Ebu'l-Hasan Ali bin Halef bin Abdulmelik, *ŞerhuSahihî'l-Buharî*, (Ta'lik: Ebu Temim Yasir bin İbrahim), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, ts.
- İbn-i Hacer,ŞihabuddinEbu'l-FadlAhmed b. Ali el-Askalanî, *el-İsabe Fî Temyîzi's-Sahabe*, Mısır, 1853.
- İbn-i Hibban Ebu Hatim Muhammet, *el-İhsan Fî Takribi Sahihî İbnHibban* Tertip: Emir Alauddin Ali bin Balban el-Fârisî, (Tahkik, Ta'lik ve Tahrîc: Şuayb el-Arnaut) Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1988.
- İbn-i Huzeyme, Ebu Bekir Muhammet bin İshak, *Sahihüİbn-i Huzeyme, Sahihüİbn-i Huzeyme*, (Tahkik ve Ta'lik: Muhammed Mustafa el-'Azamî, Beyrut, 1980.
- İbn-i Sa'd, Muhammet, *KitabuTabakati'l-Kübra*, (Tahkik: Ali Muhammed Ömer), Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 2001.
- İbnü'l-Arabî, Ebu Bekir Muhammet bin Abdullah, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasan Ali bin Ebu'l-Kerem,*el-Kâmil fî't-Târîh*(Tahkik; Ebu'l-Fida Abdullah el-Kâdî), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.
- Kallek, Cengiz, "Zekâtın Müesseleşme Süreci: Hz. Peygamber ve Râşit Halifeler Dönemi", *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an ve Sünnet'te ZEKÂT*, Ensar Neş. İstanbul, 2008, s.195-213.

- Kasanî, AlauddînEbû Bekir b. Mesud, *Bedâiu's- Sanâi fî Tertîbi's- Şerâi*(Tahkîk ve Ta'lik: Ali Muhammed Muavvaz, Adil AhmedAbdulmevcûl) Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut 2003.
- Kettanî, MuhammedAbdulhay, *Nizamu'l-Hükümeti'n-Nebeviyye et-Teratibu'l-İdariyye*, (Tahkîk: Abdullah Halit) Daru'l-Erkam bin Ebî'l-Erkam, Beyrut, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkami'l-Kur'an*, (Tashih: Şeyh HişamSemîr el-Buharî, DaruAlemi'l-Kütüp Riyad, 2003.
- Mahlûf, Muhammed Hasaneyn, *et-Tıbyân Fî Zekâtî'l-Esmân*, Kahire 1978.
- Makrizî, Takiyyuddin Ahmet bin Ali bin Abdulkadir bin Muhammed, *İmtâu'l-Esma'*, (Tahkik ve Ta'lik. Muhammed Abdulhamit en-Nesimi)Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- Malik bin Enes, *Muvatta*, Çağrı Yay.,İstanbul, ts.
- Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali bin Muhammed bin Habîb, *Ahkâmu's-Sultaniye*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1999.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, Çağrı Yay. İstanbul 1992.
- Nadaroğlu, Halil, *Kamu Maliyesi Teorisi*, Sermet Matbaası, Kırklareli, 1981.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâi*, Çağrı Yay. İstanbul 1992.
- Razî, Fahrettin, *TefsîruFahri'r-Razî/Mefâtihu'l-Ğayb*, Daru'l-Fikir, Beyrut, 1981.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. EbîSehl, *Kitabu'l-Mebsût*, (Tahkîk: EbûAbdillâh Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfi), Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Şevkânî, Muhammed bin Ali, *Neylû'l-EvtarMinEhadîs-i Seyyidi'l-Ahbâr*, Daru'l-Hayr, Beyrut, 1996.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman bin Ahmet, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, (Tahkik ve Tahric: HamdîAbdulmecit es-Selefi) Mektebetü'lbn-i Teymiyye, Kahire, 1414/1993.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-Beyan An Te'vili'l-Kur'an*, Daru'lbnHazm, Beyrut 2002.
- Tirmizî, Muhammed bin İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Yeniçeri, Celal, *İslam'da Devlet Bütçesi*, İstanbul, 1984.

DİNİ TECRÜBENİN NESNELİĞİ ÜZERİNE

Hakan HEMŞİNLİ*

ÖZET

Dini tecrübe, hem felsefe hem de ilahiyat alanında tartışılan önemli bir konudur. Dini tecrübenin önemi, Tanrı-insan-alem ilişkisini canlı tutmasından kaynaklanır. Herhangi bir dini tecrübe yaşayan insan, bu tecrübenin sonucunda ondan etkilenir, hayatına yön vermeye ve hayatını düzene sokmaya başlar. Ayrıca dini tecrübe, dinin maneviyat boyutunu oluşturarak dinin dinamik bir yapı içinde devam etmesini sağlar. Bu çalışmada dini tecrübenin mahiyeti, özellikleri ve imkânı ele alınmıştır. Böyle bir tecrübe yaşayan insanın yoğun duygu halinin psikolojik sorunlarla ilgisinin olup olmadığı, bu tecrübenin başkalarına aktarılması ve özellikle de dini tecrübenin nesnel bir bilgi sunma problemi üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Dini tecrübe, nesnellik, mistik, Tanrı, bilgi.

ABSTRACT

On The Objectivity of Religious Experience

Religious experience, both in the field of philosophy and theology is an important subject discussed. The importance of religious experience is sourced from keeping the relationship alive of God-human-universe. The human experiencing any religious experience is affected from it at the end of this experience. He starts to direct his life again. In addition, religious experience, forming its spiritual dimension, and creating dynamic structure of religion, it provides to eon time. In this study, tacked on the nature of religious experience and facilities and opportunities it. Thus, it is examined what her a human experiencing an intensive experience and type of the feeling are about psychological problems, and particular, it is especially religious experience and objective knowledge presenting problem is emphasized.

Key Words: Religious experience, Objectivity, Mystic, God, Knowledge.

* Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Felsefesi, Doktora Öğrencisi.

Giriş

İnsanlık tarihine bakıldığında hemen her toplumun bir din, dolayısıyla da bir Tanrı inancının olduğu görülmektedir. Nitekim Henri Bergson, “bilimi, sanatı felsefesi olmayan insan toplumları geçmişte vardı ve bugün de vardır. Ama hiçbir zaman dinsiz bir toplum olmamıştır”¹ ifadeleriyle; Tolstoy ise, “tıpkı geçmişte olduğu gibi, bugün de, tek bir insan toplumu veya akli başında kişi dahi dinsiz yaşamamıştır ve yaşayamaz da. Din ona yaratılışı icabı verildiğinden, ...insan dinsiz yaşayamaz”² şeklindeki sözleriyle bunu ifade etmektedir. İnsanlar yaşadıkları dünya üzerindeki tabiat olaylarını (şimşek, gök gürültüsü, yağmur, deprem, yangın vb.) tecrübe ettikleri zaman maddi dünyanın ötesinde var olduğuna -veya var olması gerektiğine-inandıkları bir Kutsal’ı aramışlardır. Hz İbrahim’in Rabbini yıldız, ay ve güneş olarak görüp de bunların gerçek olmadığı tecrübesinden sonra Allah’ı bulması örneğinde olduğu gibi her insan evren karşısında güçsüzlüğünü kabul edip evrenin varoluş nedenini aramaya koyulmuştur. Çünkü bu arayış (dolayısıyla Tanrı ve din fikri) doğuştan gelir, yani fitrîdir.³ Liberal düşüncenin önemli temsilcisi İngiliz filozof Locke’un “zihnin boş bir levha”, “tabula-rasa”, olduğu yani “zihinde doğuştan ilkelerin olmadığı”⁴ fikrinin aksine, Descartes doğuştan gelen fikirlerin varlığını kabul eder. Descartes’e göre, bir sanatçı yaptığı eserin altına imzasını nasıl atıyorsa, Tanrı da insanı yaratırken kendi varlığının bilgisini insan zihnine öyle kazımıştır.⁵

Her toplumun bir Tanrı inancı olduğu nasıl açıksa bunların Tanrı ile ilişkileri de o ölçüde açıktır. Çünkü Tanrı ile hiçbir ilişki kurmadan -dua, niyaz, ibadet vb.- bir Tanrı inancını kabul etmek oldukça güçtür, hele dinî tecrübe açısından mümkün değildir. Deizmin Tanrı inancı açısından bir dinî tecrübe yaşamak imkânsızdır. Çünkü zaten Tanrı bu dünyaya karışmamaktadır, bu dünyayı kaderine terk etmiş ve onu kurulmuş bir saat gibi ayarlamıştır. Bu bağlamda insanın Tanrı’ya dua, niyaz ve

¹ Bergson, Henri, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu-Batı Yay., Ankara 2004, s. 91.

² Tolstoy, Leo Nikolayeviç, *Din Nedir?*, çev. M. Çiftkaya, Kaknüs Yay., İstanbul 1998, s. 11.

³ Bkz. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili I*, sad. İ. Karaçam vd., Hikmet Neşriyat Yay., İstanbul 2007, s. 257.

⁴ Bkz. Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. V. Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul 1996, s. 71 vd. Doğuştan düşüncelerin farklı filozoflar tarafından nasıl değerlendirildiği konusunda bkz. Yaldır, Hülya, “Doğuştan Düşünceler Üzerine Rene Descartes, John Locke, Gottfried Wilhelm Leibniz”, *Felsefe Dünyası*, sy.: 50, Ankara 2009, ss. 81-110.

⁵ Descartes, Rene, *Metafizik Düşünceler*, çev. M. Karasan, M.E.B. Yay., İstanbul 1962, s. 169; Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Vadi Yay., İstanbul, 1995, s. 61, Öner, Descartes’in Tanrı’nın kendini insan zihnine, kazımış olduğu örneğini aktararak şöyle devam eder, “Öyle bir varlığa inanmayanlar, gerekli sezgi gücünden, başka bir ifadeyle ilahi hidayetten mahrum kişilerdir.”

ibadet etmesi, herhangi bir farklılık oluşturmayacaktır. Dolayısıyla insan ile Tanrı arasında bağ koparıldığı için bir dinî tecrübeden de söz etmek mümkün değildir.

Burada şöyle bir soru akla gelmektedir; inanan insanlar Tanrı ile ilişki içerisinde oldukları zaman yaşadıkları tecrübe onların hepsinde aynı mıdır? Her inanan insanda dinî tecrübe hali var mıdır? Ya da tecrübe edilen şeyler insanlara aktarılabilir mi veya bu aktarım yaşandığı haliyle aynen aktarılabilir mi? Aktarılabiliriyorsa bunun nesnel bir bilgi sunması mümkün müdür?

Bu sorular dinî ve mistik tecrübelerin imkânını sorgulamaktadırlar. Yani denilmektedir ki, Mutlak Varlık'ın, Bir'in Tanrı'nın tecrübe edilmesinin imkânı var mıdır? Yoksa insanın sadece batınî bir tecrübesi olup bunun dışında herhangi bir referansı olmayan ruhsal (psikolojik) subjektif deneyimler midir?

Bu problemleri ele almadan önce dinî tecrübe hakkında bazı bilgiler vermek uygun olacaktır.

1. Dinî Tecrübe ve Özellikleri

“Dinî tecrübe” veya “mistik tecrübe” kavramı, hem felsefî alanda hem de ilahiyat alanında kullanılmaktadır. Dini tecrübe din psikolojisi, din felsefesi, tasavvuf gibi alanların ortak bir konusu olmakla birlikte her bilim dalı konuyu, kendi bakış açısı ve yöntemleri çerçevesinde ele almaktadır. Ayrıca bu kavram ikilisi, herkeste aynı algıyı oluşturmamakta ve bir anlamda herkes kendi anladığı şekliyle buna anlam vermektedir. Bu biraz da tecrübe kavramının farklı kullanım alanlarından kaynaklanmaktadır. Tecrübecilik terimi “empirizm” in karşılığı olarak kullanılabilir. “Tecrübeli öğretmen” “tecrübesiz şoför” örneklerindeki tecrübe kavramından hemen herkes aynı şeyi kolaylıkla anlar. Fakat “Ahmet'in dinî tecrübesinden şu sonucu çıkarabiliriz” cümlesindeki 'tecrübe' sözcüğünü anlamak aynı kolaylık da olmamaktadır.⁶ Dinî tecrübe kavramıyla bir müminin Tanrı ile yaşadığı “yoğun psikolojik hal”i veya “müşahade” ve “mükaşefe” kavramlarını kastettiğimizin bilinmesi, konunun anlaşılmasına büyük fayda sağlayacaktır.

Dini tecrübe, genellikle daha dindar ve temiz kalpli olanların herhangi bir insanın yaşadığı, olayların normal seyri içinde olmayan ve ansızın meydana gelen, doğal sebeplerin sınırları çerçevesinde açıklanması zor hatta imkansız olan, ancak tecrübeyi yaşayan ve anlatmaya çalışan biri için tabiatüstü bir dini kaynağa

⁶ Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İFAV, Yay., İzmir 2002, s. 84.

başvurulduğu zaman tatmin edici bir izahı yapılmış kabul edilen olağanüstü bir hal ve olay şeklinde tanımlanmıştır.⁷

R. Swinburne her şeye gücü yeten ve mükemmel iyi bir yaratıcı olan Tanrı'nın yarattıkları, özellikle de Tanrı'yı tanıyan ve bilen insanlarla iletişime geçmeye çalışacağını söyleyerek dini tecrübenin görünüşte, Tanrı hakkında tecrübeler -süjeye Tanrı tecrübesi olarak görünen tecrübeler- olması gerektiğini ifade eder.⁸

Felsefe tarihine bakıldığında metafiziği inkâr eden empiristlerin ve metafiziğe önem veren teologların birçoğunun, her ne kadar tecrübe kavramından farklı şeyler anlasalar da, bilginin nihaî kaynağı olarak tecrübeyi gösterdikleri görülecektir. Empiristlere göre, tecrübenin konusu, duylara hitap eden, içinde yaşadığımız somut dünyadaki ve tecrübe de algıların doğrudan nesnesi olan duyu verilerinden ibarettir. Teolog ve mistiklere göre ise, tecrübenin konusu mahiyeti bakımından dünyadakilere hiçbir şekilde benzemeyen Tanrı'dır. Tecrübeyi dinsel ve mistik olarak nitelendiren teolog ve mistiklere göre dinî tecrübe, dünyadakilere benzemeyen nihaî gerçekliğin ya da Tanrı'nın duyumsanması, insanın kendi iç dünyasında hissedilmesi, algılanmasıdır.⁹

Empirist, teolog ve mistiklerin tecrübe anlayışına ek olarak son yüzyılda etkisini iyice gösteren "Mantıkçı Pozitivist"lerin bu konudaki görüşlerini hatırlatırsak tecrübe kavramı ve dinî tecrübe konusunun iyice dallanıp budaklandığı görülür. Onlara göre, Tanrı tecrübe konusu olamaz ve Tanrı, dolayısıyla din hakkında konuşmak anlamsızdır.¹⁰ Mesela Ayer'e göre, "Tanrı vardır demek, ne doğru ne de yanlış olabilen bir metafizik söyleyim yapmaktır. Aynı ölçüde göre, bir aşkın Tanrı'nın doğasını betimlemek amacındaki hiçbir tümcenin gerçek bir anlamı olamaz."¹¹

⁷ Yaran, Cafer Sadık, *Dini Tecrübe ve Meunet, Sıradan İnsanların Sıradışı Dini Deneyimleri*, Rağbet Yay., İstanbul 2009, s. 11.

⁸ Swinburne, R., *Tanrı Var mı?*, çev. M. Akbaş, Arasta Yay., Bursa 2001, s.116-117.

⁹ Tüzer, Abdülatif, *Dini Tecrübe ve Mistisizm, Felsefi Bir Yaklaşım*, Dergah Yay., İstanbul 2006, s. 15.

¹⁰ Bkz. Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul 1998, s 147 vd., Ayrıca bkz., Güçlü, Abdülbaki vd. (Haz.) *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Bilim Sanat Yay., Ankara 2002, ss. 934-936.

¹¹ Ayer, A. J., *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. V. Hacıkadiroğlu, Metis Yay., İstanbul 1998, s. 92; Wittgenstein, Tractatus'un sonunda "Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı" der. Bkz. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. O. Aruoba, Metis Yay., İstanbul 2005, s. 173. Jean Greisch, Wittgenstein'in "sessizlik"inin daha ziyade etik, estetik ve dinî tecrübeye bağlanan pek çok unsuru ilgilendirdiğini ifade eder. Ancak Greisch, bizim burada üzerinde durduğumuz mistik anlayışla veya dini tecrübe ile Wittgenstein'in mistik anlayışının farklı olduğunu, "mistik kavramı hiç de sözle anlatılamazın zorunlu eşanlamlısı değildir" ve "hiçbir şey ne Wittgenstein'a mistik tecrübe kredisi açmamıza, hatta ne de onun bu tür manevi tecrübe teorisi

Görülüyor ki empirizm, teoloji ve mistisizm savunucularının üçü de “tecrübe”yi ele almak açısından ortak olmalarına rağmen, bunların tecrübenin konusu ve mahiyeti hakkındaki fikirleri ve vardıkları sonuçlar birbirinden çok farklıdır. Mantıkçı pozitivistlerin metafizik önermeleri anlamsız bulmaları ise bir dinî tecrübenin nesnel bilgi sunması bir yana böyle bir tecrübeyi zaten anlamsız hatta imkânsız kılmaktadır.

Hem ilahi hem de ilahi olmayan dinlere mensup insanlar bir Mutlak Hakikati tecrübe ettiklerini iddia etmektedirler. Bunun yanı sıra yaşadıkları bu yoğun psikolojik halin kendi yaşamlarını anlamlandırdığını ve yaşamlarına bu tecrübelerle yön verdiklerini ileri sürerler. Kutsal Kitap'ta bunun açık bir örneğini M.Ö. VIII. yüzyılda yaşayan İbrani Peygamberi Yeşaya'nın Tanrı tecrübesinde görmek mümkündür.

“Kral Uzziya”nın öldüğü yıl yüce ve görkemli Rabbi gördüm, tahtta oturuyordu, giysisinin etekleri tapınağı dolduruyordu. Üzerinde Seraflar duruyordu; her birinin altı kanadı vardı; ikisiyle yüzlerini, ikisiyle ayaklarını örtüyor, öbür ikisiyle de uçuyorlardı. Birbirlerine şöyle sesleniyorlardı: ‘Her şeye egemen RAB Kutsal, kutsal, kutsaldır, yüceliği bütün dünyayı dolduruyor..... Buna karşın Kral’ı Her Şeye Egemen RAB’i gözlerimle gördüm.” (Yeşaya: 6/1-5).

Aynı şekilde Hz Musa'nın Allah ile konuşması, Hz Muhammed'in miraç hadisesi, Hz İbrahim'in oğlu İsmail'i kurban etmesi ve bütün peygamberlerin vahiy tecrübesi de bir dinî tecrübe içerisinde değerlendirilebilir. Her ne kadar Peygamberlerin yaşadığı o tecrübeyi diğer inanan insanlar aynı ölçüde yaşayamazlarsa da, onların dinî tecrübelerinde bir eksiklik veya psikolojik bir sorun yaşadıklarını söylemek mümkün değildir.

Bazı dinî tecrübeler ise, duyu verisine ya hiç dayanmaz ya da çok az dayanırlar. Ancak insan yaşamına bir temel sunabilirler. Bu bir anlamda farkında olmakla eşdeğerdir.

“O gözle görülmez, konuşmayla da anlaşılmaz. Ne de başka duyu organıyla veya zühd ya da çalışmayla anlaşılır. Bilginin huzuruyla, kişinin tabiatı temizlenir. İşte böylece, murakabe ederek, kişi parçasız olanı kavrar.”¹²

Yukarıda alıntılanan Hindu tasvirinde görüleceği gibi Kutsal Varlık'ı tecrübe etme, Yeşaya'nın tecrübesi ile veya Hz Muhammed, Hz Musa ve diğer

yapmak istediğini düşünmemize imkan tanır” cümleleriyle anlatmaya çalışır. Bkz. Greisch, Jean, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, çev. Z. Özcan, Asa Yay., Bursa 1999, s. 33-34.

¹² Mundaka Upanishad'tan aktaran, Peterson, Michael vd., *Akıl ve İnanç, Din Felsefesine Giriş*, çev. R. Acar, Küre Yay., İstanbul 2003, s. 16.

peygamberlerin yaşadığı tecrübelerden mahiyeti itibariyle oldukça farklıdır. Çünkü Yeşaya RABB'i bizzat gözleri ile görmüştür. İslâm düşüncesinde ise Allah'ı bütün cemaliyle görmek bu dünyada mümkün değildir. Hz. Musa, Farabî'nin kavramıyla söyleyecek olursak, Allah'ın feyzini görmüştür. Hz. Peygamber'in Allah ile konuşması ise, İslâm alimleri arasında farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Bu farklı yorumlar üzerinde durmak konumuzun dışında kalır. Ancak şunu söyleyebiliriz: Hz. Peygamber'in Allah ile konuşmasının genellikle bir perde arkasından olduğu fikri daha fazla kabul görmektedir.

Şöyle bir soruyla konuya farklı bir yön kazandırmak mümkündür: Kutsal Varlık'a yöneltilmiş her duygu ve tavır onu dinî tecrübe içinde değerlendirmeyi mümkün kılar mı? Bu ve buna benzer sorular dinî tecrübe ile seküler veya gündelik tecrübe farkını ortaya koymayı gerektirir. Yani dinî tecrübelerin bir ayırt edici özelliği olması gerekiyorsa bunun ne olduğu üzerinde durulmalıdır.

“Dinî tecrübe” kavramı, Koç'un da ifade ettiği gibi, “taklit derecesindeki dini hayattan başlayarak her türlü dini duygu, düşünce, tutum vs.yi içine alacak şekilde, anlam bakımından geniş kapsamlı olarak kullanılabilir. Önemli olan tecrübenin istisnai bir özellik arz eden ve onu öteki seküler tecrübeden ayıran dinî bir bağlamda vuku bulmuş olmasıdır.”¹³

Dinî tecrübe gündelik tecrübeden farklıdır. Çünkü tecrübe edilen şey tabiatüstü bir varlık veya bir hazır bulunma olarak kabul edilir. Bu ya bizzat Tanrı'nın kendisi ya da bir fiilde onun tezahür etmesi şeklindedir. Buradaki varlık ya Tanrı ile (ya Tanrı'nın tezahürü veya Bakire Meryem gibi bir kişiyle) veya tasvir edilemez bir Mutlak Hakikat ile ilgilidir.¹⁴

Dini tecrübenin güvenilirlik boyutunda Yaran, pozitivistlerin “doğrulama ilkesi”, Swinburne'un “safdıllık ilkesi”^{*} ve kendisinin önerdiği “eleştirelilik ilkesi” üzerinde durmakta, birincisinin yanlış ve insanları manevi yetenek ve değerlerden yoksun bıraktığını, safdıllık ilkesinin de yetersiz ve riskli olduğunu ifade etmektedir. Eleştirelilik ilkesi ise tecrübenin dini olup olmadığının delillerinin araştırılması, bu

¹³ Koç, a.g.e., s. 196.

¹⁴ Peterson vd., a.g.e., s. 16.

* Safdıllık ilkesi: Özel nedenlerin yokluğunda, bütün dini tecrübelerin, onlara sahip olan kişiler tarafından, hakiki tecrübeler olarak kabul edildiği ve bu yüzden de onların görünüşteki objelerinin - Tanrı'nın veya Meryem'in yahut Nihai Gerçekliğin veya Poseidon'un- varlığına inanç için sağlam gerekçeler olarak alındığı ilke. C. S.Yaran, a. g. e., s. 34. Bu ilkenin ispatlama zahmetini tecrübenin hakiki olmadığını savunanlara yüklediği ifade edilmektedir. Peterson vd., a.g.e., s. 33.

delillerin güvenilir kriterler eşliğinde eleştirel araştırmadan, soruşturmadan ve denetimden geçirilmesi gerektiğini iddia eder.¹⁵

Her tecrübe dinî olamayacağı gibi her dini tecrübe de doğru olamaz. Özellikle herkes tarafından kötü kabul edilen ve genel geçer kurallara uymayan ahlaksız bir tecrübe yaşadığını ve Tanrı'nın böyle şeyleri istediğini söylemek elbette kabul edilemez. Swinburne, Tanrı'nın kendisine tecavüzü emrettiğini iddia eden bir kişinin yanıldığını söyler. Böyle bir dini tecrübenin olamayacağını, tecavüzün yanlış olduğu ve o nedenle de Tanrı'nın tecavüzü emretmiş olamayacağı gibi başka sebeplerden dolayı bilindiği fikrine dayandırarak açıklar.¹⁶

Bu genel açıklamalardan sonra dinî tecrübenin özelliklerini genel hatlarıyla şu şekilde ortaya koyabiliriz:

1- Dinî tecrübe, doğrudan doğruya yaşanan vasıtasız bir tecrübedir.¹⁷ İktbal'e göre dinî tecrübenin vasıtasız olması sadece, Allah'ı diğer mevzular gibi bildiğimizi ifade eder. Cenab-ı Hak bir matematik veya birbirine bağlı ve tecrübe ile hiç münasebeti olmayan bir mefhumlar sistemi değildir. Ayrıca bu tecrübelerin tarafımızdan bilinmesi ve diğer insani tecrübelerin farksız olarak bilgimiz için gereken doneleri vermesi de başka bir özelliktir.¹⁸

2- Dini tecrübede bir "buluşma" vardır. Yani tecrübe edilen ile tecrübe edenin birlikte olması durumu söz konusudur. Bu durum "ittihad", "vusûl", "kurb" ve "hulûl" gibi farklı kavramlarla anlatılmaya çalışılmıştır. İslam düşüncesinde genellikle beraber olma veya buluşma anını ontolojik olarak görme eğilimi azdır. Genellikle "yakın olma" (kurb) anlamında "vuslat" daha öncelikli olmuştur. Bu durum ise İslam tarihindeki sufilerin panteist olmadıklarına en iyi delil teşkil etmektedir.¹⁹

3- Dinî tecrübe, bu tecrübeyi yaşayan insanın sıradan tecrübe sahasının dışında kalan bir ulu güç tarafından kavranması, kuşatılması olarak görülmektedir. İnsanın maddi dünyasının olağan güçlerinden tamamen farklı olan iradi bir güç tecrübeyi yaşayan insanın kişiliğini tutar ve ona, zihni bir tutum ya da çözüm şeklinde bir kanaat aşılar. Bu etki uzun bir çabalama ve mükâşefe sonunda gelebildiği gibi

¹⁵ Yaran, *a.g.e.*, s. 28-51

¹⁶ Swinburne, *a.g.e.*, s. 125.

¹⁷ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, T.D.V. Yay., Ankara 1998, s. 320.

¹⁸ Muhammed İktbal, *İslam'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sofi Huri, Kırkambar Yay., İstanbul 2002, s. 40. Ayrıca bkz. Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, çev. A. Bahadır, İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 66-69.

¹⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 91; Hökelekli, *a.g.e.*, s. 317.

ansızın da gelebilir. Ancak şurası kesindir ki, yabancı ve aşına olunmamız güç hissedilir. W. James bunu edilgenlik olarak tarif etmiştir.²⁰

4- Dinî tecrübe, tahlil edilmesi mümkün olmayan bir bütünlük arz eder. Akıl, bu bütünü parçalayarak bildiği, anladığı halde sezgide bir bütünlük vardır. O bütünlük sezgisel olarak sürekli korunur. Akıl ve duyular her ne kadar sezgide pek önemli olmasalar bile dini tecrübe ile normal beşerî tecrübe arasındaki bağ tamamen kopmamaktadır. William James'in bu bağın koptuğunu iddia etmesi, İkbâl ve Aydın tarafından şiddetle eleştirilmiş ve hata olarak değerlendirilmiştir.²¹ Zaten bu bağın kopması da dini tecrübenin nesnel bir bilgi sunması konusunu tehlikeye atmaktadır.

Dinî tecrübenin bütünlüğünün tahlil edilmesinin imkânsızlığı konusunda İkbâl şu örneği vermektedir:

“Önümdeki masayı tecrübemden geçirirken, masaya dair bir tek tecrübenin içine sayısız tecrübe mütaları karışır. Bu mütalar hazinesi içinden ben, muayyen bir zaman ve mekân silsilesi çerçevesine girmelerini seçerim. Mistik halde ise, ne derece canlı ve zengin olursa olsun, fikir asgari hadde iner ve böyle bir tahlil imkânsız olur. Ancak mistik halin alelade mantıkî şuardan farkı, Prof. William James'in yanlış olarak düşündüğü gibi, tabîî şuardan kesilmeyi ifade etmez. Her iki halde de üzerimizde tesir icra eden aynı Hakikat-i Mutlakadır.”²²

5- Dinî tecrübenin yaşandığı anın sıcaklığının aynen başkasına aktarılması mümkün değildir ve yaşandığı şekliyle de bütünüyle anlatılması mümkün de görülmemektedir. Çünkü bu bir “yaşa ve gör” “yaşamayan bilmez” gibi bir durumdur. Bu, İbn Arabî'nin ‘gözü görmeyen birine kırmızının tarif edilemeyeceği’ örneğinde olduğu gibi vecd halinin de başkalarına anlatılamaması durumuna benzetilmektedir.²³

İbn Arabî *İlahî Aşk* adlı eserinde dinî tecrübenin sevgi ile bağlantısını ele almış ve insanın Allah ile tecrübe yaşayabilmesi için sevgiyi ve aşkı gerekli görmüştür.²⁴

²⁰ Koç, a.g.e., s. 197; Ali Ayten, *Psikoloji ve Din, Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*, İz Yay., İstanbul 2010, s. 32.

²¹ Mehmet S. Aydın, “Muhammed İkbâl’in Din Felsefesinde ‘Uluhiyet’ Kavramı”, *İslam Felsefesi Yazıları*, Ed. M. Armağan, Ufuk Yay., İstanbul 2000, s. 170; İkbâl, a.g.e., s. 41; ayrıca bkz. Hökekleli, a.g.e., s. 320,21.

²² İkbâl, a.g.e., s. 41; dini tecrübenin tahlil edilememesinin sebebini bugünkü psikolojik tekniğin yetersizliğinden geldiğini iddia edenler olduğu gibi tecrübelerin mahiyetinden de kaynaklandığını söyleyenler olmuştur.

²³ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 92; Hökekleli, a.g.e., s. 321,22; Ayten, a.g.e., s. 32; Holm, a.g.e., s. 66- vd.

²⁴ Geniş bilgi için bkz. İbn Arabî, *İlahî Aşk*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 2001.

6- Dini tecrübe esnasında hissedilen yaşanan duygulanımlar (zevk, hayret, şükür, umutsuzluk gibi) ve teessürler derin ve yoğunudur. Basit ve yalınkat bir biçimde yaşanmaz, bütün kişiliği ve tüm dikkati tutar. Ayrıca bu tecrübe etkilidir. Sadece yaşandığı anda kalmaz, insanın daha sonraki duygu, düşünce, tutum ve davranışlarında önemli bir rol oynar. Hatta bunları yönlendiren ve bunlara şekil veren bir özelliğe sahiptir.²⁵

7- Dinî tecrübenin aktarılamaması ve bütünüyle başkalarına anlatılamamasıyla²⁶ bağlantılı olarak başka bir özelliği de “kişiyeye özgü” olmasıdır.

Dini tecrübenin bütün bu özelliklerinin yanı sıra bazı araştırmacılar birbirlerinden farklı olarak, dinî tecrübeye kendi bakış açılarına göre özellikler eklemişlerdir. Mesela Walter Stace, “paradoksallık” özelliğini eklerken; D. T. Suzuki “otoriterlik, irrasyonellik”; C. Franks Davis ise “mutluluk ve dinginlik” gibi özellikleri eklemiştir.²⁷

Dinî tecrübenin yukarıda özetlemeye çalıştığımız özelliklerinin bu kadar olmadığı açıktır. Her araştırmacı, kendi dinî tecrübe anlayışını temellendirdiği noktadan hareketle dini tecrübeye farklı bir tanım ve özellik getirmiştir. Bir araştırmacının ortaya koyduğu özellikler yetersiz veya yanlış değerlendirilebilmekte ve bunu yetersiz gören araştırmacı kendi anlayışına göre o özellik veya tanımı alan dışı tutup yeni bir tanım ve özellik ortaya koyabilmektedir. Dolayısıyla dinî tecrübenin mahiyeti ve özellikleri mistik veya mutasavvıfın (veya araştırmacının) ifadelerine ve onun algılarına dayanıyor olması doğal karşılanmalıdır.

Dinî tecrübenin özellikleri ve mahiyeti göz önünde bulundurulduğunda, bu tecrübeyi yaşayan bir insan ontolojik, kozmolojik delillerde olduğu gibi bir akıl yürütme yaparak “bu sonuçlara bakıldığında Allah’ın var olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır” gibi bir mantıkî sonuca varmıyor. Zaten dinî tecrübenin yaşanabilmesi için ilk önce Tanrı’ya iman etmek şartı vardır. Dolayısıyla bu tecrübeyi yaşayan insan zaten Tanrı’nın varlığını önsel olarak kabul etmiştir. Ancak burada şöyle bir durum söz konusudur; iman eden biri imanını taklit derecesinden çıkarıp

²⁵ Koç, a.g.e., s. 197; bkz. Hökelekli, a.g.e., s. 323; Ayten, a.g.e., s. 32.

²⁶ Ancak şunu da burada ifade etmek gerekir ki, dinî tecrübenin başkalarına anlatılamayacağı söylenmekle birlikte, gerek Batı mistikleri gerekse İslam tasavvufçuları, eserlerinde bu yaşanan tecrübeyi anlatma gayreti içerisinde olmuşlardır. Dini tecrübe hakkında yaşanan tecrübeler insanlarla paylaşılıyor ve bu tecrübelerle ilgili örnekler anlatılıyorsa; bunlar, geçmişten bugüne kadar yaşanan tecrübeler sayesinde mümkün olabilmektedir. Eğer hiç kimse her hangi bir tecrübe yaşamamış ve yaşadığı tecrübeleri de anlatmamış olsaydı bu konu üzerinde konuşmak veya tartışmak mümkün olmayacaktı.

²⁷ Bkz. Tüzer, a.g.e., s. 113 vd.

tahkik derecesine ulaştırıyor ve bunu da yaşadığı o dinî tecrübeyle gerçekleştiriyor. Yani dinî tecrübe matematikteki “çarpım (x)” işaretinin görevini üstlenmiş oluyor. Bilindiği üzere “çarpım” matematikteki dört işlem arasında pozitif anlamda sonucu en fazla etkileyen bir işlemdir. Dinî tecrübe iman ile birlikte düşünüldüğünde ‘insan ne kadar çok dinî tecrübe yaşarsa imanı da o kadar kuvvetlenir (artar)’ denilebilir. Bunun yanı sıra dinî tecrübenin, bu tecrübeyi yaşayan insanın duygu, düşünce tutum ve davranışlarındaki etkisi ve bunları yönlendirmesi özelliği düşünüldüğünde sonuç iyice olumlu yönde değişecektir. Yani birçok kez dinî tecrübe yaşayan bir insanın imanı da sürekli kuvvetlenecek ve bunun sonucunda da duygu ve düşünceleri o ölçüde daha fazla yoğunlaşacak, tutum ve davranışlarına daha fazla etki yapacaktır. Bir kez dinî tecrübe yaşayan bir insanın duygu yoğunluğu ile birçok kez bu tecrübeyi yaşayanlar arasındaki duygu yoğunluğu elbette aynı olmayacaktır.

Yukarıda ifade edilen akıl yürütme biçimine tekrar geri dönersek, iman eden bir insan “o halde Tanrı vardır” gibi bir sonuca gitmez. Aydın’ın da haklı olarak ifade ettiği gibi “herkesin” alacakaranlıkta gördüğünü, yakîn sahibi, güneş ışığında görüyor. Bu dereceye yükselen mümin, Gazalî’nin deyişiyle, Allah’ı varlıklardan önce, varlıklarla, varlıklardan sonra ve varlıkların üstünde görür. Artık onun için hiçbir şey Allah’ın varlığı kadar kesin olamaz.²⁸

Dine inanan kişi yaptıklarının karşılığını sadece öteki alemde değil bu dünyada da görmek ister. İşte dini tecrübe de hem dini canlı ve dinamik tutar, hem de yaptıklarının karşılığında bu dünyada da bazı nimetler, meyveler alabilmesini sağlayarak, tecrübeyi yaşayan kişiyi Tanrı’ya daha da yakınlaştırır. Dini tecrübe, dinin maneviyat boyutudur. Bu tecrübe olmadığı zaman, dinin iman, amel, ibadet ve ahlak boyutu olabilir ama maneviyat boyutu ya yok ya da çok zayıf demektir.²⁹

Ayer, dinî tecrübe yaşayan ya da Tanrı’yı gördüğünü iddia eden bir insanın özel türden bir duygu-içeriğinin tecrübeyi yaşadığının dışında bir şey iddia etmiyorsa (ki yukarıda genellikle iddia edilmediği ifade edilmişti), iddiasının doğru olabileceğini bir an bile olsun yadırgamadığını söyler. Ancak Tanrı’yı gördüğünü veya bir dinî tecrübe yaşadığını söyleyen bir insanın sadece bir dinsel coşku tecrübesi yaşadığını değil, bu coşku ve duygu yoğunluğunun nesnesi olarak aşkın bir varlığın da

²⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 93; Bu bilme ve görme durumu, Tekasür suresinde geçen ve mutasavvıfların da sıkça kullandığı ilme’l yakîn ve ayne’l yakîn durumunu izah etmektedir.

²⁹ Bkz. Yaran a.g.e., s. 26-27. Dini hayatı “iman”, “fikir” ve “marifet” şeklinde başlıca üç dereceye ayıran İkbâl, marifet devresinde metafiziğin yerini psikolojinin aldığını, dini hayatın artık Mutlak Hakikat ile doğrudan doğruya temas arzu ve hevesini beslemeye başladığını söyler. Bkz. İkbâl, a.g.e., s. 249.

bulduğunu iddia etmesine karşı çıkan Ayer, dinî tecrübenin bu konuda bir nesnel bilgi vermesi bir tarafa, tecrübeyi yaşayan insanın kurduğu cümlelerin bile anlamının olmadığını iddia etmektedir.³⁰

Ayer'in bu itirazı bizi bu kadar duygu yoğunluğunda ve coşkusal olarak bir tecrübe yaşayan insanın nesnel bir bilgi sunabilmesinin mümkün olup olmadığı problemiyle karşı karşıya getirmektedir.

2. Dinî Tecrübe ve Nesnellik Problemi

Tanrı'ya ait bir tecrübenin bilişselliği için başka insanların tecrübeleriyle desteklenmesine ihtiyaç olmadığını ve onun bir takım kurallar etrafında öndeyilenir olmasını düşünmek için açık bir gerekçenin de bulunmadığını ifade eden Reçber'e göre, "...duyu tecrübesinin nesnesinin, tecrübenin kendisinden bağımsız olması böyle bir tecrübeyi bir kimsenin belli bir açıyı hissetmesinden -böyle bir durumda tecrübenin nesnesiyle tecrübe bir şekilde örtüşmekte ve hatta özdeşleşmektedir-farklı olarak, bilişsel bir tecrübe için iyi bir örnek yapmaktadır. Fakat herhangi bir tecrübenin ancak duygusal tecrübeye benzediği oranda bilişsel sayılabileceğine dair bir sorumluluk da yok gibi görünmektedir. Bir tecrübenin bilişselliği, duyu tecrübesine indirgenmeden fakat onu da kapsayacak bir şekilde, başka türlü bilemeyeceğimiz bir şeyi kendisiyle öğrendiğimiz bir tecrübe olarak tanımlanabilir."³¹

İlk önce şunu hatırla tutmakta fayda var: Dinî tecrübe, doğruluğunu kendi içinde taşımaktadır. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, bu tecrübenin doğruluğunu delillendirmek için dışarıdan bir şeyin desteğine ihtiyaç yoktur. Ancak dinî tecrübenin geçerliliği için iddia edilen bazı delillerin bulunduğu da bir gerçektir. Dinî tecrübenin özelliklerinde ifade edildiği gibi, dinî tecrübe insanın kişiliği üzerinde önemli ve olumlu bir etki yapar. Tecrübeyi yaşayan insan samimî bir dinî hayata kavuşur ve bu insanın iç dünyasında büyük bir inkılâp meydana gelir. Bu inkılâp dışı, yani toplum ve tarih sahnesine yansır ve orada yeni bir toplum anlayışının ve yeni bir yaşam tarzının ortaya çıkmasını sağlar.³²

İkinci olarak dinî tecrübe yaşayan bir insanın tecrübesine konu olan varlığın gerçekçi bir yorumu gereklidir. Yani, tecrübe edilen varlığın, tecrübe edilen zihinsel durumundan bağımsız bir varlığı gerektirmesi şarttır. Dinî tecrübeyi sert ve acımasızca eleştirenlerin iddia ettikleri gibi tecrübeyi yaşayan insanın halüsinasyon

³⁰ Ayer, *a.g.e.*, s. 95-96.

³¹ Mehmet Sait Reçber, *Tanrıyı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitabiyat Yay., Ankara 2004, s. 99.

³² Aydın, *Din Felsefesi*, s. 93.

(sanrı) gibi bir psikolojik rahatsızlık durumunda olmaması gerekir. Dinî tecrübenin “algılama”yı içerecek şekilde yorumlanması bu tür gereksinimi karşılama girişimi olarak düşünülebilir. Zira algılamak algılayandan bağımsız bir varlığı (algılananı) gerektiriyor görünmektedir. Bir insanın Tanrı’yı tecrübe etmesi veya Tanrı’nın bir kimsenin tecrübesinde hazır bulunması ancak Tanrı’nın gerçekten böyle bir tecrübede hazır bulunmasıyla mümkün olabilir.³³

Dinî tecrübe ve mistisizm araştırmalarından en fazla rağbet gören ve tecrübenin mümkün olabilirliğini, dolayısıyla da dinî tecrübenin nesnel bir bilgi sunabileceğini savunan, hâlâ da güncelliğini koruyan bir görüş olarak perenniyalizm, bütün mistik tecrübelerin, özde bir olduklarını iddia eder. Bu iddiaya göre, bütün mistikler genelde aynı şeyleri ifade etmektedirler. Fakat burada yorumsal farklılıkların dışarıda tutulması gerekmektedir. Bir sufi “fena”, bir Hristiyan “manevî evlilik” ya da “Mukaddes Vizyon”; bir Budist “sunyata”; bir Taoist “kendiliğindenlik”; bir Yahudi “devekuth” dediği zaman her ne kadar yaşadıkları tecrübeler sonunda tecrübelerini farklı kavramlarla ifade ediyorlarsa da, genelde aynı şeyi dile getirmektedirler. Dolayısıyla, farklı coğrafi mekânlarda, farklı kültür ve zamanlarda birbirleriyle doğrudan bağlantısı olmayan bu mistiklerin aynı şeyi dile getirdiklerine göre, o halde, bu, mistiklerin tecrübe ettikleri şeyde yanılmadıklarını, aksine bütün mistiklerin de kendilerinden bağımsız bir varlığı tecrübe ettiklerinin ve tecrübe ettikleri şeyi yanlış tasvir etmediklerinin veya yalan söylemediklerinin güvenilir bir delili olamaz mı? Zira James’in dediği gibi mistik sözlerde eleştirmeni zorlayan ezeli bir müttefiklik durumu söz konusudur.³⁴ Zaten dünyanın farklı mekan ve zamanlarında yaşayan, farklı din ve kültürleri benimseyen insanların bir şeyin yanlış olduğu üzerinde ittifak etmeleri oldukça güçtür. Ancak doğru üzerinde ittifak etmeleri -tarihi süreç de dikkate alındığında- mümkündür.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, iman eden bir insan, tecrübe ettiği yoğun dini duyguların sonunda, inandığı şeyin daha fazla ve derin bilincine ulaşmaktadır. Buna bakarak şu rahatlıkla söylenebilir. Dini tecrübe herhangi bir şeyin doğru olduğu kanaatini kesin biçimde aşılır. Dolayısıyla dini tecrübeyi doğrulayan ve geçerli kılan şey bizzat din veya dini öğretilerdir.³⁵

Swinburne, görünüşte -epistemik anlamda görünüşte- bir tecrübenin, eğer o bir tecrübe olmayı iddia eden şey tarafından neden olunmuşsa, gerçek bir tecrübe

³³ Reçber, a.g.e.,s. 93-94.

³⁴ Süzer, a.g.e.,s. 195.

³⁵ Krş. Turan Koç, a.g.e., s. 212.

olduğunu söyler. Ona göre görünüşteki bir algı gerçektir. Mesela görünüşte masayı algılamak, eğer masa ışık ışınlarının -onları yansıtarak- gözlere gelmesine ve bu suretle görünüşteki algıya sahip olmaya sebep oluyorsa gerçek bir algıdır. O, milyonlarca insanın epistemik anlamda Tanrı tecrübesine sahip olduklarını söyler. “Onlar yanılmış olabilirler, ancak bu onlara geldiği biçimiyledir. Şimdi Bizim yanıldığımızı ilişkin kanıtımız olmadıkça veya oluncaya kadar, varlıkların göründükleri gibi -epistemik anlamda- olduğuna inanmamız gerektiği konusu, inanma ilkesi olarak adlandırdığım temel bir akılcılıktır.”³⁶ Ayrıca Swinburne, dini tecrübe için tanıklık ilkesi dediği ilkeyi de şu şekilde açıklar: “Bir Tanrı tecrübesine sahip gibi görünen bir kimse, onun yanıldığına ilişkin kanıt ortaya çıkıncaya kadar, tecrübe sahibi olduğuna inanmalıdır. Ayrıca belirli bir çeşit tecrübe yaşamamış olanların, başkaları yaşadığını söylediğinde inanmaları gerektiği -tekrar, hayal ve aldanmanın kanıtı olmadığı- benim tanıklık ilkesi olarak adlandıracağım başka bir akılcılık ilkesidir. Eğer biz genelde başka insanların tecrübeleri hakkında ne dediklerini bir biçimde kontrol etmeden güvenmeseydik, bizim tarih, coğrafya veya bilim bilgimiz neredeyse olmazdı...Karşı kanıtın yokluğunda, varlıkların başka insanlara göründükleri gibi olduğuna inanmalıyız ve elbette biz normalde öyle varsayırız. Yalan söylediklerini, kendilerini aldattıklarını veya yalnızca yanlış gözlem yaptıklarını düşünmek için nedenimiz olmadıkça, başkalarının gördükleri şey hakkındaki haberlerine güveniriz. Biz aynısını onların dini tecrübeye ilişkin haberlerine de yapmalıyız.”³⁷

Muhammed İkbâl gerek şiirlerinde ve gerekse önemi her geçen gün daha da artan *İslam'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü* adlı eserinde dini tecrübe üzerine iki ayrı özel bölüm ayırmış ve bunun önemi üzerinde şu şekilde durmuştur. “Şu halde, ilim gayeleri bakımından, mistik tecrübe mıntıkası, herhangi bir beşeri tecrübe mıntıkası kadar hakikidir ve hisle idrak keyfiyetine icra edilemediğinden dolayı reddedilemez. Bunun gibi, onu tarif eder görünen uzvi keyfiyetleri tavsif ve tayin etmekle mistik halin manevi kadrü kıymetini ihlâl etmek mümkün değildir...”³⁸

İkbâl, dinî tecrübenin bilişsel (kognitif) hiçbir tarafının olmadığını iddia edenlerin düşüncelerini kabul etmez. Ona göre, derin dinî tecrübe, teorik aklın girip de hesap-kitap yapamadığı bir alanda olup bitmektedir. Bunun böyle olması dinî

³⁶ Swinburne, a.g.e., s. 118.

³⁷ Swinburne, a.g.e.,s. 120. Swinburne, Tanrı'nın olmadığına ilişkin güçlü kesin kanıtlara sahip olursak, görünüşte Tanrı hakkındaki tecrübelerle inanılmaması gerektiğini vurgular. a.g.e. ,s. 121.

³⁸ İkbâl, a.g.e., s. 46.

tecrübenin tamamen hissi olduğu veya bilişsel hiçbir tarafının olmadığını göstermez. Dini tecrübeyi bilişsel içerikten yoksun sayan kişilerin hatası, duygu ile düşünce arasında adeta aşılmış bir duvar örmeleridir. Hâlbuki İkbâl, duygu ile düşünceyi organik bir bütünün iki farklı yüzü olarak görmektedir. Dini tecrübeyi bilişsel yanının bulunması, bu tecrübeyi bütünüyle nazari kavramlarla ifade edilen bir çerçeve içerisine yerleştirebileceğini göstermez. Dini tecrübeyi sonuçları doğrudan doğruya ameli tutumla ilgilidir. Ancak dini tecrübe kavramlarla tam manasıyla anlatılmadığı ve aktarılmadığından, sonuçta kişisel olarak yaşanmaktadır. Dolayısıyla bilimin verilerini başkalarına aktardığımız gibi yaşadığımız dini tecrübeyi de bu şekilde aktaramayız. İkbâl tecrübeyi mahiyetini “muhteva-form” diye ayırıyor ve aktarılamayan şeyin ise muhteva olduğunu söyleyerek problemi aşmaya çalışıyor. Yani, bir tecrübe yaşayan insan (mistik veya peygamber) bu dini bilincini yorumlayarak bu yorumunu önermeler halinde başkalarına anlatabilir ve aktarabilir, ancak muhtevanın bizzat kendisi aktarılamaz.³⁹

İkbâl, dini tecrübeyi etkili ve bilişsel olduğunu şöyle açıklamaktadır, “Dini tecrübe, esasında taakkulî veçhesi olan bir duygu halidir. Bu duygu halinin muhtevası sadece tasdik olunması maksadından başka diğer birine intikal ettirilemez. Şu halde, beşer tecrübeyinin muayyen bir sahası olmak iddiasında bulunan ve benim için erişilmesi mümkün olmayan bir hüküm, benim tasvibime arz edilirse, benim de haliyle ‘bunun hakikat olduğuna dair teminatımız nerede?’ diye sormaya salahiyetim olur. Bunun doğruluğunu göz önüne koyacak bir miyarımız var mıdır? Bu çeşit bir hükmün kabulü için şahsi tecrübe yegâne temel olsaydı, din ancak birkaç ferdin malı olurdu. Bereket versin ki, ilmin başka şekillerine tatbik edilebilen ölçülerden farklı olmayan miyarlarımız vardır. Ben bunlara akli miyarlar ve ameli miyarlar diyorum. Akli miyardan maksadım, tenkidi tefsirdir, yani beşer tecrübeyinde mefruz bir şey olmadan ve ekseriyetle aynı mahiyeti olan ve dini tecrübe ile zahir olmuş bir hakikate götüren bir tefsir. Ameli miyar bunun hakkında neticelerine göre hüküm verir.”⁴⁰

Gelenekselci ekolün önemli temsilcilerinden Seyyid Hüseyin Nasr, -mantıkçı pozitivistin düşüncesini benimseyen filozofların iddia ettikleri- bilimin sadece deney-gözleme indirgenmesine karşı çıkar ve bilim anlayışının değişmesi gerektiğini ifade ederek sufizm ile bilim arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklar:

³⁹ Aydın, “İkbâl’e Göre Dini Tecrübe”, *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Yay., İstanbul. 2000, s. 149-150.

⁴⁰ İkbâl, a.g.e., s. 50-51.

“Sufizm, Batınî veya gizli bilgiyle alakalı olduğu için, bilimin sınırlarını ve belli bilimsel keşifler sonucu ortaya çıkan sembolik manayı kavrayabilecek en etkili dinî unsurdur. Bilim kendi keşiflerindeki sembolik manayı kabul etmediği veya edemediği için çeşitli bilimsel keşiflerde ortaya çıkan sembolik manalar onun için hiçbir anlam ifade etmez. Sembolik gerçekler Sufizmin veya benzeri metafiziksel perspektif ve okulların çalışma alanına girer. Sufizmi tam manasıyla kavrayan bir kişi bilimin daima fenomen (doğa) bilgisiyle sınırlandığını bildiğinden, aslında bilimle din (veya sufizm) arasında gerçek bir sürtüşme olamayacağını da kesinlikle anlar. Bilimin gerçekliğin aslını bu şekilde anlamak için meşru bir yol olduğunu kabul etmiyorum. Bilim kendisi için hiçbir değeri olmayan Batınî dünyayı ve hakikati reddeder.”⁴¹

P. Elton Trueblood, dinî tecrübenin nesnelliğini ve güvenilirliğini duyu tecrübesiyle dinî tecrübenin benzemesine (anoloji) dayandırarak temellendirmektedir. Ona göre, temel nesnellik testi uzlaşım"dır. Duyu tecrübesinde, a) diğer duyularla kontrol, b) diğer gözlemcilerle kontrol ve c) genel dünya görüşüyle kontrol olmak üzere uzlaşımın üç temel noktası bulunur. Tanrı duyularla algılanamayan bir varlık olduğu için diğer duyularla kontrol şeklinde ifade edilen ilk şart dışarıda tutulmalıdır. Üçüncü madde de, Tanrı'nın varlığı ve dünyayla olan ilişkisine dair metafiziksel kanıtları devreye soktuğu için ve epistemik bir kısır döngü oluştuğu için dışta kalır, burada önemli olan ikinci madde yani diğer gözlemcilerle kontroldür. Bunun inandırıcı olabilmesi için ilk önce 1) dinî tecrübe yaşayan insanların çok sayıda olduğu,⁴² 2) daha sonra tecrübe yaşayanların önemli sayıda insanın güvenilir ve sağlıklı olduğu (psikolojik bir rahatsızlık içinde olmadığı)⁴³ ve 3) en sonunda da anlatılan tecrübelerin birbirini desteklediği ve birbirleriyle zıt olmadıkları gösterilebilmelidir. Trueblood'a

⁴¹ Nasr, Seyyid Hüseyin, “Sufizm ve İslam”, *Söyleşiler*, çev. A. Donacı, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, s. 134.

⁴² İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran ve Lampeter Wales Üniversitesi, İlahiyat ve Din Bilimleri Bölümü'nden Dr. David Hay tarafından 2006-2007 tarihlerinde, Türkiye'de 1236, İngiltere'de ise birtakım sıkıntılardan dolayı ancak 20 kişi üzerinde yapılan “Türkiye ve İngiltere'deki Müslümanlar Arasında Yaşanan Dini ve Manevi Deneyimlerin Karşılaştırılması: Ortak Özü Nasıl Tanırız” adlı anket araştırmasında dini tecrübenin yaşanma oranı Türkiye'de %64 oranında çıkmıştır. (İngiltere'de ise evet ve belki ama emin değilim şıklarıyla %90 oranında çıkmıştır. İngiltere'deki bu oranın yüksek olması anketin hem aynı şehirde hem de aynı kişinin çalışmalarıyla ve az kişiye uygulanmasıyla açıklanabilir.) Yaran, *a.g.e.*, s. 65-67. Trueblood'un bu görüşleri Tüzer'in *Dini Tecrübe ve Mistisizm* (s. 196,97) adlı eserinden faydalanılarak yazılmıştır.

⁴³ Yine aynı ankette ruhsal veya psikiyatrik sorunlarınız oldu mu? sorusuna ciddi bir sorun yaşadığını söyleyenlerin oranı % 4,4'tür. Yaran, *a.g.e.*, s. 60.; Bu sonuç açık bir şekilde gösteriyor ki, mantıklı pozitivist veya onlardan daha katı düşünen Flew ve onun gibi düşünenlerin, dini tecrübenin bir psikolojik rahatsızlık halinde meydana geldiği iddialarını çürütmektedir.

göre milyonlarca insanın dinî tecrübeyi yaşadıkları tarihi bir gerçektir.⁴⁴ Bunların hepsinin hasta olduğunu söylemek veya ruhsal sıkıntılarının olduğunu iddia etmek hayali olacaktır.⁴⁵ Görülüyor ki birinci ve ikinci koşul gerçekleşmiş bulunmaktadır. Tecrübelerin birbirini desteklemesi şartı ise dini tecrübenin nesnelliği konusunda problem çıkarmaktadır. Zaten dinî tecrübenin nesnel olamayacağını hatta mümkün olamayacağını iddia edenler bu şartı göz önünde bulundurarak eleştirilerini sürdürmüşlerdir.

Trueblood, bu problemi “özlü ve gelişen ittifak” düşüncesiyle çözmeye çalışarak dini tecrübenin nesnel bir bilgi sunabileceğini ısrarla devam ettirir. O, nesnellik konusunda şöyle bir örnek verir: Bilim tarihi incelendiği zaman, fiziksel düzen hakkında birçok görüşün var olduğu ve bunların birçoğunun yanlış ve birbirleriyle zıt görüşler ortaya koyduğu görülecektir. Zaman içinde mutlak kabul edilen görüşler bile birkaç dönem sonra yerini başka görüşlere bırakmıştır. Ancak, bu fikir ayrılıklarından hareketle hiç kimse bir bilim adamının aslında sadece kendi öznel durumlarını anlattıkları veya başka hiçbir şey iddia etmedikleri sonucuna gitmez. Dolayısıyla buradan nesnel varlığın, anlatımlarda tam bir ittifakı gerektirmediği gibi, tam evrensel bir idraki gerektirmediği sonucu çıkar.⁴⁶

Yukarıda anlatılanları toparlayacak olursak, mistiklerin veya sufilerin yaşadıkları dinî tecrübelerin mümkün olduğunu, tecrübeyi yaşayan insanların psikolojik bir rahatsızlıklarının söz konusu olamayacağını, her ne kadar farklı yorumlarda bulunsalar da, aslında aynı şeyden bahsettiklerini, sonuçta kişiye özel bir duygu yoğunluğu olsa bile dinî tecrübenin bir bilgi sunduğunu söyleyebiliriz.

XIX. yüzyıldaki etkili yazılarında, dinî tecrübenin rasyonel ve bilişsel bir tecrübe olmadığını, fakat yaşanan dünyanın dışında mutlak bir kaynağa veya kuvvete bağımlılık duygusu olduğunu savunan F. Schleiermacher, dini tecrübenin sezgisel olduğunu ve sadece kendisini kanıtladığını iddia eder. Bu, kavramsal ayrımlardan önce gelen bir histir. Dolayısıyla onu tasvir etmek mümkün değildir. Bu bilişsel bir tecrübe olmaktan ziyade duygusal bir tecrübedir.⁴⁷

⁴⁴ Ankette sorulan bir başka soru “ Dini deneyiminizin bir yanılgı değil de gerçek bir dini deneyim olduğundan ne kadar eminsiniz?” sorusudur. Buna kesinlikle eminim diyenlerin oranı % 62. 1, eminim ama kesin değil diyenlerin oranı % 30.5, şüpheliyim diyenlerin oranı ise % 7.4’tür. Yaran, *a.g.e.*, s. 122.

⁴⁵ Trueblood’tan aktaran Tüzer, *a.g.e.*, s. 196-197.

⁴⁶ Trueblood’tan aktaran Tüzer, *a.g.e.*, s. 197.

⁴⁷ Peterson vd., *a.g.e.*, s. 21.

Schleiermacher'ın görüşleri Rudolf Otto'yu etkilemiş ve Otto Tanrı'nın varlığının kanıtı olarak dinî tecrübeye başvurmuştur. Ona göre dini tecrübe "gizemli bir his" olarak değer bulur ve bu mantıkla anlaşılabilen bir histir. Ancak Tanrı'nın bazı tezahürlerinin akılla anlaşılabilmesini vurgular. Ruh, amaç, iyi niyet, her şeye kadir oluş gibi bazı sıfatları kıyaslama yoluyla Tanrı'ya atfedilebilir. Bu sıfatlar belli kavramlar oluşturabilir ve akılla anlaşılabilir. Düşünceyle tahlil edilebilir ve tanımlanabilirler. Fakat Tanrı'nın mahiyetinin aslı akılla bilinemez ve anlatılamazdır. Bu ancak gizemli bir hisle idrak edilebilir.⁴⁸

Otto'nun bilişsel olarak gördüğü dinsel ifadeleri, Blackstone kendi bilişsellik kriterlerine uymadığı için kabul etmez. Çünkü Otto "Mutlak iyilik" ve "Mutlak Güç" yüklemelerini sürekli Tanrı'ya atfeder. Hâlbuki Blackstone'a göre Tanrı, bütün kavramsal anlayışların ötesinde ise ve insanî kavramlar da Tanrı'ya atfedilemiyorsa, o zaman böyle ifadelerle açık anlam verilemez.⁴⁹

Bunun yanı sıra dinî tecrübenin özelliklerinde de ifade edildiği gibi dini tecrübe olağan gündelik tecrübe gibi değildir. Gilson, Tanrı problemine verilebilecek nihai cevabın ne olursa olsun Tanrı'nın bilimsel olarak gözlemlenebilen bir varlık olmadığı hususunda görüş birliği içinde olduğunu, mistik tecrübenin, sözle ifade edilemeyeceğini ve başkalarına aktarılamayacağını dolayısıyla da dinî tecrübenin, objektif bir tecrübe niteliği kazanamayacağını söyler. Ona göre, "Salt tabii bilgi açısından eğer 'Tanrı vardır' cümlesi bir anlam ifade ediyorsa, bunun metafizik bir soruya verilen felsefi bir cevabın rasyonel değerinden ileri geliyor olması gerekir."⁵⁰

Bu noktada eğer nesnelliği, tamamen bilimin sonuçlarına göre belirliyorsak bu durumda Ayer gibi düşünönlere hak vermemiz gerekecektir. Ancak dini tecrübenin rasyonelliği açısından konuya bakacak olursak daha sağlıklı bir sonuç çıkarabiliriz. Çünkü yukarıda da ifade ettiğimiz gibi eğer deist bir Tanrı anlayışımız varsa zaten böyle bir tecrübeden de söz edilemeyecektir. Ancak dini tecrübe yaşayan insanların inandıkları Tanrı, böyle bir anlayışın tanrısı gibi değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın kullarını yaratmış ve onlara değer vermiş olması, ibadet, emir-yasak gibi ilkeler koyması, kulların dua ederek bazı şeylere kavuşabilmesi vs. Tanrı ile mümin arasında bir ilişki olduğunu göstermektedir. Bu ilişki tek taraflı olamayacağı için bazen Tanrı'dan insanlara doğru (duanın kabulü, kendisini göstermesi veya tecelli etmesi gibi değişik

⁴⁸ William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, çev. T. İmamoğlu, Ataç Yay., İstanbul 2005, s. 166-167; Peterson, a.g.e.,s. 21.

⁴⁹ Blackstone, a.g.e.,s. 167.

⁵⁰ Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. M. S. Aydın, Birleşik Yay., İstanbul 1999, s. 97.

hallerde olabilir), bazen insanlardan Tanrı'ya doğru (dua, niyaz, şükür, ibadet vs.) olacaktır. Tanrı ilişkisi içerisinde olduğu kullarını yalnız bırakmayacak ve onları da terk etmeyecektir. Tanrı çeşitli vesilelerle onlara (kendisine inananlara) varlığını hissettirecek ve bir dini tecrübe yaşatarak, kulların kendisine daha sıkı bağlanmalarını sağlayacaktır.

Dini tecrübenin mümkün olduğunu savunanların yanı sıra böyle bir tecrübenin olamayacağını, dolayısıyla nesnel bir bilgi sunmasının mümkün olamayacağını savunanlar da bulunmaktadır.

Dini tecrübenin varlığını kabul eden ve bu tecrübenin ortadan kaldırılmasının dini olguyu en özgün unsurundan yoksun bırakacağını söyleyen George Gusdorf, mistisizmin bilgiye kestirmeden ulaşma isteğinin, bilinenle nesnel ve evrenselleştirilebilir ilişki kurmaya izin vermeyeceğini savunur. Ona göre "Mistik teşebbüs, mistik inayetlerle donatılan kişinin ne gördüğünü söyleyemediği için, objektif bilgi verme konusunda başarısızdır. Tanrı'ya ilişkin tanıklık, dolaylı iletişim düzeninde kalır, yani imgenin ve dolambaçlı anlatımın dışında Tanrı'dan söz etme biçimi de yoktur... Tanrı'nın varlığını eleştirel bir tarzda reddetmek sadece akli olanın entelektüel koordinatları içinde mümkündür. Tanrı'nın var olmasının veya olmamasının insani düzen için içkin bir bilgi değeri ve teolojik sonuçları vardır. İnsanın Tanrıyla ilişkisini epistemolojik açıdan belirlemenin imkânsız olmasını bahane eden katı pozitivistin tutumunu desteklemek mümkün değildir."⁵¹

A. N. Whitehead, dinî tecrübenin bu dünyanın dışında ve evrenin temel dayanağı olan kişisel bir varlığın doğrudan sezgisinden ibaret olduğuna inanılıyorsa en azından hemen herkesin katılacağı bir ittifaka dayanması gerektiğini söyler. Ancak böyle bir ittifak durumu ona göre söz konusu değildir. Çünkü dinlerin çoğu bu konuda birbirlerinin yalancısı olmuşlardır. İnsanların Tanrı'yı tecrübe etmeleri sadece bir umut, akli duyguya bağlama umududur. Böyle bir durumda, akli tek belirleyici yapan insanlara hitap etmemek şartıyla her şey ispatlanabilir. Ancak dini tecrübe yaşayanlar buna böyle inansalar da akıl, dinin nesnelliğinin yegane garantisidir. Dolayısıyla Whitehead'a göre, akıl dinin bütünü bir tutarlılığa kavuşturur, bu tutarlılık da dini histeri olmaktan kurtaracaktır.⁵²

⁵¹ Gosdorf, George, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul 2000, s. 92.

⁵² Whitehead, A. N., *Dinin Oluşumu*, çev. M. Albayrak, Alfa Yay., İstanbul 2001, s. 87-88; ayrıca bkz. Whitehead, A. N., "Din ve Dogma", *Din Felsefesi Yazıları I* çev. ve der. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2001, s. 165-166.

Whitehead sezgiye başvuran kişilere şu şekilde itiraz eder; “Sezgi tecrübenin olağanüstü anlarında şöyle bir görünüp kaybolur ve böylece bu onların bir fonksiyonuna dönüşür. Sonra bu onların oluşumunu duygusal biçimleriyle açıklayan her şey, o zaman, bizzat sezginin açıklayıcısı olarak geçinir. Sonuç olarak sezgi, kişisel ve psikolojik olarak bir alışkanlık olur, bu alışkanlık da insanların çoğunu ikna etme gücünden yoksundur. Özetle sezginin psikolojik yorumu böyledir. Bu yorumların çeşitliliğinden kaynaklanan bütün duygusal durumların direnebilme hakkını elinden alır ve onların artık ayakta kalamadıklarını söyler.”⁵³

Ayer, en az Whitehead kadar hatta daha katı bir şekilde sezgiyi eleştirir. O, sezgicilerin “Tanrı bir akıl nesnesi değil bir inanç nesnesidir” şeklindeki ifadelerine ve Tanrı’nın tamamen gizemsel bir sezgi nesnesi olduğu dolayısıyla da aklın kavrayabileceği terimler içinde tanımlanamayacağı iddialarına karşı çıkar. Ona göre, Tanrı anlaşılabilir terimlerle tanımlanamıyorsa, bir cümle hem anlamlı hem de Tanrı’dan söz etmiş olamaz. Bir gizemci, kendi iç görüşünün nesnesinin tasvir edilemez bir şey olduğunu kabulleniyorsa, onu tasvir ettiğinde manasız konuştuğunu da kabullenmesi gerekir.⁵⁴

Ayer, bir sentetik doğrunun tamamen sezgisel metotlarla veya rasyonel tümevarım şekliyle bulunabileceğini inkâr etmez. Ancak Ayer, her sentetik önermenin eylemsel deneyin sınavından geçmesi gerektiğinin üzerinde önemle durur. Ayer, aynı şekilde gizemcinin özel metotlar yoluyla doğrular elde edebileceğini önsel olarak inkâr etmediğinin altını çizerek ve o, elde edilen bilgilerin deneysel gözlemlerle çürütüldüğünü ya da doğrulandığını görmek için elde edilen bilgileri belirleyen önermelerin neler olduğunun kendisine iletilmesini talep eder. Ancak, Ayer gizemcinin deneysel olarak doğrulanabilen önermeler üretmek bir tarafa, anlaşılabilir herhangi bir önerme üretecek durumda olmadığına inanır.⁵⁵

Ayer, buradan hareketle sezgicinin kendisine olgular göstermediğini savunur. Artık sezgicinin olguları anladığını ama bunları anlatamadığını söylemesinin bir faydasının olmadığını düşünür. Zira ona göre, eğer olguları anlamış ve bir şeyler öğrenmiş olsaydı bunları anlatabilirdi. İşte sezgicinin neyi “bildiğini” açıklayamaması giderek “bilgisinin” geçerliliğini gösterecek bir deneysel sınamayı kendisinin tasarlayamaması olgusu, onun gizemsel sezgisinin bir bilişsel durum olmadığına delildir. Gizemci kendi iç görüşünü tasvir ederken dış dünya üzerinde bize bir bilgi

⁵³ Whitehead, a.g.m., s. 166.

⁵⁴ Ayer, a.g.e., s. 94.

⁵⁵ Ayer, a.g.e., s. 95.

sunmaz. Sadece kendi zihin durumu üzerine dolaylı yoldan bilişi sunar. Ayer, bu çözümlenmenin bazı filozofların Tanrı'yı kanıtladığına inandıkları dini tecrübe delilini de çürüttüğünü savunur. Bilindiği gibi bazı filozoflar, insanların duyu içeriklerini dolaysız yoldan tanımalarının mantıksal olarak mümkün olduğunu ve sarı bez parçası gördüğünü iddia eden bir kişiye hemen inanıp Tanrı'yı gördüğünü söyleyen bir kişiye inanmaktan uzak durmak için herhangi bir sebebin olmadığını ifade ederler. Ayer, buna eğer Tanrı'yı gördüğünü iddia eden bir insan özel türden bir duyu içeriğinin deneyini geçirdiğinin dışında herhangi bir şey iddia etmiyorsa, iddiasının doğru olabileceğini inkar etmediğini söyleyerek yanıt verir. Ancak çoğunlukla bir Tanrı tecrübesi geçirmiş olduğunu iddia eden bir insan, sadece dinî coşku tecrübesi yaşadığını değil, yaşadığı bu coşkunun nesnesi olarak bir aşkın varlığın da bulunduğunu savunur. Aynen sarı bir bez parçası gördüğünü söyleyen birinin sadece böyle bir sarı duyu-içeriği olduğunu iddia etmekle kalmayıp, sarı bir de nesnenin var olduğunu savunması gibi. Bu durumda Ayer, Tanrı'yı gördüğüne inanan insana inanmadığını ama sarı bez parçasının olduğuna inandığını ve bunun da çelişkili olmadığına savunur. Çünkü Ayer'e göre, "Burada sarı renkli bir özdeksel nesne var" cümlesinin deneysel olarak doğrulanabilir bir gerçek sentetik önerme anlatmasına karşı "Aşkın bir Tanrı vardır" cümlesinin gerçek bir anlamı yoktur.⁵⁶

Treublood'un dini tecrübenin mümkün olabilirdiğini ispatlamaya çalışırken ifade ettiği "dini tecrübe yaşayanların güvenilir olması gerektiği" şartı veya karakter sağlamlığı ve dini öğretilere uygunluk şartları bilişsel doğrulama ve rasyonel delillere önem veren biri için önem arz etmez ve bunlar o kişiyi de tatmin etmekten uzaktır. Çünkü dini tecrübe, dil sınırlarını aşan olağanüstü bir tecrübe olduğundan ve doğruluğunu da sadece kendi içinde taşıdığından, empirik doğrulama ve rasyonel delillere önem veren biri için bu durum, hakkında konuşulabilecek bir durum olmayacaktır. Mantıkçı pozitivistlerin doğrulama ilkesini temele alan Ayer'e göre bu, doğrulanabilir bir şey değildir hatta anlamsızdır. Flew açısından ise yanlışlanamaz olduğu için bunları kabul etmek mümkün değildir. Russell'in mistik tecrübeler karşısındaki tavrı ise, Ayer ve Flew'den pek farklı değildir. Ona göre, bir inancın insanda ahlâki bir etki oluşturmaması, o inancın doğruluğunu ispatlamaz. İnsanlar, hayatlarının her döneminde kişiliklerinde olumlu değişimler gerçekleştiren çeşitli yaşantılar içinde olabilirler. Ancak bu yaşantılar, kişinin dışında bir şeylerin varlığını gerektirmez. Gerektirdiği düşünülse bile bu o kişinin haklı olduğuna bir delil teşkil

⁵⁶ Ayer, a.g.e., s. 95.

etmez. Russell'a göre, mistiklerin olağanüstü olan dini tecrübeler sayesinde elde ettikleri şeyler ya yanlış ya da bir yanılsamadır. Zira Russell için rasyonelliğin temel ölçütü olgulardır. Dolayısıyla, inancın karşılığında bir olgu varsa bu inanç doğru, eğer karşılığında bir olgu yoksa bu inanç yanlıştır. Mistik tecrübelerin karşılığında da bir olgu olmadığı için Russell'a göre bu tecrübeler de yanlıştır.⁵⁷

Sonuç

Dini tecrübe hem ilahiyat hem de felsefe alanında ilgi bulmaktadır. Bu tecrübenin ilgi bulması, Tanrı-insan ilişkisi açısından önemlidir. Ayrıca epistemolojik açıdan da önemlidir. Çünkü dini tecrübe yaşayan bir insan, yaşadığı tecrübelerle hayatına yön verir ve genellikle de bu tecrübenin nesnel bir bilgi sunduğunu ve bu bilgilerin hakikat ile yakından ilişkili olduğunu savunur. Dolayısıyla filozoflar hem Tanrı-insan ilişkisi, hem de epistemolojik açıdan konuyu irdelemeye çalışmaktadırlar. Aynı durum ilahiyat alanı için de geçerlidir.

Farklı coğrafi mekânlar ve zamanlarda, farklı güçlere inanan insanların temelde aynı şeyleri tecrübe ettiklerini iddia edenler olduğu gibi bunların birbirlerine zıt şeyleri söylediklerini savunanlar olagelmıştır. Birinci grupta olanlar dini tecrübenin mümkün olduğunu, diğerleri ise bu farklılıkları göz önünde bulundurarak böyle bir tecrübenin mümkün olamayacağını söylerler. Her ne olursa olsun, dini tecrübe yaşayan insanlar genelde bu duruma çok fazla dikkat etmezler. Çünkü onlara göre yaşadıkları birer "Hakikat"tir. Mistiklerin bilgi kaynağı dini tecrübe olduğu için onlar yaşamlarını bu tecrübeden elde ettikleri bilgilerle sürdürürler. Kendi yaşadıkları tecrübeler ışığında yeni bir düzen ve dünya görüşü oluşturmaya özen gösterirler.

Dini tecrübelerin konusu bu dünyanın dışında olduğu için bu dünyadakilere benzemez. Her ne kadar insanlar inandıkları Kutsal Güç'ü teşbih yoluyla anlatsalar da bu sadece dilin imkânsızlığı karşısında yapılan ya da insanların daha kolay bir şekilde anlaması için yapılması gereken bir yöntemdir. Dolayısıyla bu tecrübeyi hiç yaşamayanlar bunu anlayamazlar. Bu da dini tecrübenin "tatmayan bilmez" ve "yaşamayan anlamaz" türünden bir durum olduğunu gösterir.

Dini tecrübe imanı ön şart kabul eder, bununla birlikte imanı taklit derecesinden çıkarıp tahkik derecesine yükselttiği için önemlidir. Tahkik derecesine çıkmasında en önemli faktör ise "buluşma"dır. Çünkü bu hali yaşayan insan şimdiye kadar böyle bir durumla hiç karşılaşmamıştır. Onun için bir kere bu tecrübeyi

⁵⁷ Tüzer, a.g.e, s. 239.

yaşayan insan sürekli onu yaşamak isteyecek ve ona uygun davranacaktır. Kendisini o durumu yaşamak için önüne engeller çıktığında veya o durumdan uzaklaştırabilecek kötü eylemlerden de alıkoyacaktır. Bu da dini tecrübeyi yaşayan insanı sürekli erdemli davranışlara sevk edecektir. İslam filozoflarının dediği gibi “Civar-ür Rahman” fikriyle hareket edecektir. Yani insan sürekli Tanrı'nın yakınında olmayı ve onun emirlerine uygun olacak davranışları sergilemeyi arzu edecektir. İbn Sina, bu iştiyakı aşk ile anlatmış ve her varlığın kendinden üstün bir varlıkla birlikte “Tanrı'ya sevgi beslediğini” ifade etmiştir.⁵⁸

İşte böyle bir tecrübe yaşayan insanın tecrübesindeki varlık o insanı tamamen kuşatır. Artık o insan hayatını bu etkiyle devam ettirmeye başlar. Dini tecrübe anı kısa bir zaman diliminde yani anlık olsa bile etkisi uzun süre devam etmektedir. Hatta tecrübeyi yaşayan insanın tüm hayatında devam eder. Dini tecrübe yaşayanın duyguları yoğun ve derin olduğundan ona büyük bir coşkunluk verir. Bu coşkunluğu başkasına yaşadığı haliyle aktarması ve anlatması mümkün değildir. Ancak bu dilin yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Yoksa bu anlatamama ve aktaramama durumu, Ayer'in “hiçbir şey öğrenmemiştir, eğer öğrenmiş olsaydı bunları anlatabilirdi” şeklinde itiraz ettiği gibi bir şey değildir. Bu en azından bu tecrübeyi yaşayana haksızlıktır. Gerçi Ayer'e de hak vermek gerekir. Çünkü o felsefesinin temelini bu şekilde kurduğu için kendisiyle çelişkili ifadeler kullanmaktan kaçınacaktır. Dolayısıyla nesnellüğün ölçütü veya bir önermenin bilgi verip vermeme ölçütünün belirleme kriterlerine göre dinî tecrübenin bilgi vermesi değişecektir.

Dini tecrübe, kendi doğruluğunu kendi içinde taşıdığı için dışarıdan farklı şeylerin desteğine ihtiyaç duymamaktadır. Dolayısıyla dini tecrübeyi kendi içinde değerlendirmeye tabi tutmak daha uygun olacaktır. Çünkü dini tecrübenin alanıyla diğer tecrübelerin alanı oldukça farklıdır. Alanlar farklı olduğundan başka bir alandaki nesnellik kriterlerini dini tecrübe alanı için uygulamak matematikteki trigonometri formülünü coğrafyadaki ölçek problemlerine uygulamaya benzer. Elbetteki bu formülle doğru bilgiyi elde etmek mümkün olamaz. Bu ölçek probleminin suçu değil, bu problemi bu şekilde çözmeye çalışanın suçudur.

Dinî tecrübenin nesnel bilgi sunmasının mümkün olmadığını iddia edenler dinî tecrübenin kişisel olmasını ve başkasına aktarılamamasını öne sürerler. Hâlbuki diğer tecrübeler de özeldir, bir başkası aynı tecrübeyi yaşayamaz ve bunu yaşayan da başkasına olduğu gibi aktaramaz. Mesela, âşık olan birinin sevdiğini görünce

⁵⁸ Bkz. İbn Sina, *Aşk Risalesi*, çev. A. Ateş, Kırkambar Yay., İstanbul 2002, s. 51 vd.

yaşadığı tecrübeyi, o anın sona ermesinden sonra başkasına tam anlatamaması veya annenin evlat hasretinden sonra evladını gördüğü anda ağlaması, sevinmesi. Hiç âşık olmayan biri âşık olanın bu işi ya çok abarttığını ya da saçmaladığını söyleyebilir ama bu, onun böyle bir tecrübeyi yaşamadığı anlamına gelmez. Âşık olanı en iyi böyle bir tecrübeden geçmiş birisi anlayabilir. Aynı şekilde annenin evladına göstermiş olduğu yoğun sevgiyi bir başkası kolay kolay anlayamaz. Herhangi bir dinî tecrübe yaşamamış olan birinin böyle bir tecrübeyi tam manasıyla anlaması elbette zordur. Dolayısıyla böyle bir delil dini tecrübenin nesnelliğini ortadan kaldırmaz.

Dini ve vahyi kabul edip dini tecrübenin imkânı konusunda olumsuz fikirler öne sürenler, en üst düzeyde bir dini tecrübe olan vahye inancın temellerini de zedelemiş olur. Ayrıca Allah'ın insanlara yardım ve yol göstericiliğini peygamberlerle sınırlayan veya insanın özerkliği adına Allah'ın insanlara ve dünyaya müdahale etmediğini, bunu da Allah'ın kullarının özgürlüğü adına kendisine sınır koyduğunu iddia etmek, Allah'ın bir dönemde (peygamberlere vahiy gönderdiği dönem) dünyaya müdahale ettiğini ancak daha sonra sanki bir kenara çekildiğini kabul etmek anlamına gelir. Böyle bir inanç da deizme kapı aralamaktadır. Dolayısıyla Yaran'ın da dediği gibi, "Felsefi teizmin veya dinin Tanrısının sıfatlarına inancın makullüğü, dini tecrübenin varlığını gerekli kılmaktadır."⁵⁹

Dini tecrübe, tecrübe edenin zihinsel durumundan bağımsız bir gücün varlığını gerektirmektedir. Böyle bir varlığı tecrübe etmek genellikle bedensel olamamaktadır. Yani dini tecrübe bir psikolojik durumdur. Fakat dini tecrübenin psikolojik olması, kişiye özel olması, başkalarına anlatılamaması vs. bu tecrübeyi yaşayanların ruhsal bozukluklar yaşadığını, halüsinasyon içinde olduklarını ve yalancı olduklarını asla göstermez. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi, ilk önce, dini tecrübe bir "yaşa gör" ve "yaşa ve anla" halidir. Ayrıca, âşık olduğunu söyleyen birinin hiç aşkı bilmeyen ve tatmayan birine aşkını anlatmasının bir değer bulamaması ve psikolojik durumun saçma diye nitelendirilmesi böyle bir aşkın yokluğunu ve kişinin psikolojik rahatsızlığının olduğunu göstermediği gibi, dini tecrübe yaşayanın da böyle bir probleminin olmadığını açık bir şekilde göstermektedir.

Dini tecrübe, herhangi bir şeyin doğruluğunu, o kişiye aşılacaktır. Bu öyle bir aş ki uzun süre etkisini sürdürebilmektedir. Tecrübe sahibi bu doğruları bir çok

⁵⁹ Yaran, a.g.e., s. 27.

sebep ten dolayı başkalarına anlatamasa da, bu o doğruların nesnellığıne zarar vermez. Aslında bu nesnellik kendi içinde geçerlidir. Dışarıya vurulduğu zaman genellikle nesnellığını kaybeder. Çünkü her filozofun nesnellik ölçütü farklıdır. Kimine göre duyu tecrübeleri ve buna benzediği için dini tecrübe de nesnel bir bilgi sunabilir. Yanlışlanabilirlik ilkesini temele alan Flew için ve doğrulanabilirlik ilkesini ölçüt olarak kabul eden Ayer için ve Russell gibi düşünen filozoflar için dini tecrübenin nesnel bir bilgi sunması mümkün değildir.

Kanaatimize göre, dini tecrübe matematiksel veriler veya rasyonel veriler gibi olmadığından onlar kadar deneye tabi tutulacak türden değildir. Çünkü bunların mahiyetleri ile dini tecrübenin mahiyeti birbirinden farklıdır. Ancak, bu dini tecrübenin reddedilmesini gerektirmediği gibi bu alanı kendi başına bırakmayı da yani üzerinde inceleme-araştırmayı kesmeyi de gerektirmez. Dini tecrübenin değerlendirmeye tabi tutulması hatta mümkünse yani nesnellik kriterlerinin geliştirilmesi hem bu alanın hem de diğer bilimlerin faydasına olacaktır.

Dini tecrübe eğer inanılan dini ilkelere aykırı bir iddia getirmiyor ise o dini kanaati paylaşanlar için nesnel bir bilgi sunabilir. Ancak bu tür bilgileri evrenselleştirme konusunda birçok sıkıntı doğabilir. Aslında her dinin veya kültürün kendi içinde yaşadığı tecrübeler birbirleriyle özünde zıt şeyler olmadıkça sadece o kültür ve din için nesnel bir durum oluşturabilir. Çünkü doğrular sadece bir tane değildir ve her kültürün veya dinin kendine ait doğruları vardır. Mesela İslamiyet'te içki, şarap vb. haram kabul edilirken, Kilise'de şaraba batırılmış ekme k ikram edilir. Bunlar her iki semavî ve büyük dinin kendi doğrularıdır ama birbirleriyle tamamen zıt şeylerdir. Bu farklılıklara bakıp da Hıristiyanlığı ve İslamiyet'i yok saymak mümkün olmadığı gibi, dini tecrübelerin farklılığından hareket ederek onları yok saymak da mümkün değildir. Kanaatimize göre, dini tecrübeyi kendi dini ve kültürel ilkeler içinde değerlendirmek ve bu yöntemle nesnellik problemine bakmak faydalı olabilecektir.

Dini tecrübeyi yok saymak veya bu tecrübeyi yaşayanları psikolojik rahatsızlıkla (halüsinasyon vb.) suçlamak sadece iman edenlere değil aynı zamanda insanların tümüne haksızlık yapmak anlamına gelir. Dini tecrübeyi olguya indirgemek insanların rüya görmelerinin bile uydurma olduğunu söylemekle eşdeğerdir. Burada iman edenler diyoruz, çünkü bir dini tecrübe yaşamak için iman etmek temel şarttır. Bu iman, semavî dinlerdeki bir Tanrı olduğu gibi, Semavî olmayan dinlerdeki bazı kutsal güçler de olabilir.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet S., *İslam Felsefesi Yazıları*, Ed. M. Armağan, Ufuk Yay., İstanbul 2000.
- , *Din Felsefesi*, İFAV, Yay., İzmir 2002.
- Ayten, Ali, *Psikoloji ve Din, Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*, İz Yay., İstanbul 2010.
- Bergson, Henri, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu-Batı Yay., Ankara 2004.
- Blackstone, William T., *Dinsel Bilgi Sorunu*, çev. T. İmamoğlu, Ataç Yay., İstanbul 2005.
- Descartes, Rene, *Metafizik Düşünceler*, çev. M. Karasan, M.E.B. Yay., İstanbul 1962.
- Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. M. S. Aydın, Birleşik Yay., İstanbul 1999.
- Gosdorf, George, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul 2000.
- Greisch, Jean, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, çev. Z. Özcan, Asa Yay., Bursa 1999.
- Güçlü, Abdulkaki vd. (Haz.) *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Bilim Sanat Yay., Ankara 2002.
- Hamdi Yazır, Elmalılı Muhammed, *Hak Dini Kur'an Dili I*, sad. İ. Karaçam vd., Hikmet Neşriyat Yay., İstanbul 2007.
- Holm, Nils G., *Din Psikolojisine Giriş*, çev. A. Bahadır, İnsan Yay., İstanbul 2007.
- Hökekleli, Hayati, *Din Psikolojisi*, T.D.V. Yay., Ankara 1998.
- İbn Arabî, *İlahî Aşk*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 2001.
- İbn Sina, *Aşk Risalesi*, çev. A. Ateş, Kırkambar Yay., İstanbul 2002.
- İkbal, Muhammed, *İslam'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sofi Huri, Kırkambar Yay., İstanbul 2002.
- J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. V. Hacıkadiroğlu, Metis Yay., İstanbul 1998.
- Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul 1998.
- Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. V. Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul 1996.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "Sufizm ve İslam", *Söyleşiler*, çev. A. Donacı, İnsan Yay., İstanbul 1996.
- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Vadi Yay., İstanbul, 1995.
- Peterson, Michael- vd., *Akıl ve İnanç, Din Felsefesine Giriş*, çev. R. Acar, Küre Yay., İstanbul 2003.

- Reçber, Mehmet Sait, *Tanrıyı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitabiyat Yay., Ankara 2004.
- Swinburne, Richard, *Tanrı Var mı?*, çev. M. Akbaş, Arasta Yay., Bursa 2001.
- Tolstoy, Leo Nikolayeviç, *Din Nedir?*, çev. M. Çiftkaya, Kaknüs Yay., İstanbul 1998.
- Tüzer, Abdüllatif, *Dini Tecrübe ve Mistisizm, Felsefî Bir Yaklaşım*, Dergah Yay., İstanbul 2006.
- Whitehead, A. N., "Din ve Dogma", *Din Felsefesi Yazıları I* çev. ve der. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul 2001.
- , *Dinin Oluşumu*, çev. M. Albayrak, Alfa Yay., İstanbul 2001.
- Wittgenstein, A. Ludwig *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. O. Aruoba, Metis Yay., İstanbul 2005.
- Yaldır, Hülya, "Doğuştan Düşünceler Üzerine Rene Descartes, John Locke, Gottfried Wilhelm Leibniz", *Felsefe Dünyası*, sy.: 50, Ankara 2009.
- Yaran, Cafer Sadık, *Dini Tecrübe ve Meunet, Sıradan İnsanların Sıradışı Dini Deneyimleri*, Rağbet Yay., İstanbul 2009.

İSLAM MUHAKEME HUKUKUNDA İZ BİLİMİ (KRİMİNALİSTİK) VE ADLİ TIP ÇALIŞMALARINI ANIMSATAN BAZI UYGULAMALAR

M. Fatih TURAN*

ÖZET

Günümüzde iz bilimi ve adli tıp vasıtasıyla elde edilen veriler, maddi hakikati ortaya çıkarmada ve nizalara son vermede muhakeme hukukunun vazgeçilmez unsurları olmuştur.

Hakkı ispat eden, olayla ilgisi olup, olayı yansıtan, akla uygun her türlü araç ve vasıtanın delil olarak değerlendirildiği İslâm Hukuku, kriminalistik ilminin daha ortaya çıkmadığı, tıp ilminin bugünkü seviyede gelişmediği bir dönemde ortaya çıkmıştır. Ancak İslâm Muhakeme Hukukunda günümüz kriminal ve adli tıp çalışmalarını anımsatan bazı uygulamalar ile davaların çözümlenmesine çalışıldığı görülmektedir. Kaynaklardaki bilgilerden, gerek Hz. Peygamber (s.a.v)'in, gerekse Hulefâ-i Râşidîn'in ve bazı kadıların muhakeme esnasında günümüz kriminalistik ve adli tıp çalışmalarına benzer bir takım metotları denediği anlaşılmaktadır. Fıkıhta da muhakeme esnasında bu tarz metotlarla hüküm vermenin mümkün olup olmadığı tartışılmış, karşı görüşte olan İslam âlimleri, bu tür metotların şüphe ve hatadan arı olmadığı şeklinde endişelerini dile getirmişlerdir.

İslam Hukuku kaynaklarındaki günümüz iz bilimi ve adli tıp uygulamalarını anımsatan örneklerin basit olduğu görünse de, o günün imkânlarıyla olayın çözümlenmeye çalışılması, iz bilimi ve adli tıpa gösterilecek önemi yansıtabilecek niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: Hukuk, Delil, Nesep, İz Bilimi, Adli Tıp

ABSTRACT

Some Applications Reminding Criminology and Forensic Studies in Islamic Discretion Law

Today data obtained from criminology and forensic medicine have become indispensable elements of discretion law in discovering the material reality and putting an end to disputes.

Islamic Law which proves right. evaluates every kind of means and tools pertinent to mind, related to the incident and reflecting incident as proof has appeared in a period in which criminology has not been discovered and medicine has

* Arş. Gör. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, e-posta:turanmfatih@hotmail.com

not reached its current level. However, it has been seen that the cases were solved through some applications reminding current criminal and forensic medicine in Islamic discretion law. From the information given in sources, it has been understood that both Prophet Mohammed and 'Khulafa al-Rashidun' beside some judges has tried some methods similar to the current criminalistics and forensic investigations during the judgement process. It has been argued whether it was possible to deem through such methods during judgment in canon law, but the Islamic scholars who were in opposition with this idea have expressed their doubts that such methods are not free of doubts and mistakes.

Although the examples are simple, reminding the applications of criminological and forensic investigations in Islamic Law sources, the attempts made to solve the incident with the facilities of those times have been in the quality reflecting the importance that could be shown to criminology and forensic medicine.

Key Words: Law, Evidence, Pedigree, Criminology, Forensic Medicine

1.Giriş

Muhakeme hukukunun amacı, ceza davalarında topluma ve sanığa zarar vermeden suçluyu ortaya çıkarmak, hukuk davalarında nizalı taraflara haklarını vermektir. Bu amaca ulaşmak, çoğunlukla ispat faaliyeti ile gerçekleşebilmektedir.

İnsanlığın ilk dönemlerinden itibaren suçluların cezalandırılması ve insanlar arasındaki anlaşmazlıkların giderilmesi için deliller getirme ve ispat faaliyeti her dönem vuku bulmuştur. Henüz devlet teşkilatının bulunmadığı, insanların aile ve kabile şeklinde yaşadığı ilk çağlarda öç alma usulü geçerli olduğundan, insanlar şüphelendikleri kimsenin suçu işleyip işlemediğinin tespitini kendi keyfilerine göre yaparlardı. Hâkimlik müessesesinin ortaya çıktığı dönemde ise hâkimler, kendilerinin şahsi kudret ve faaliyetleriyle suçluyu ortaya çıkarabileceklerinden şüphe duyduklarından, kendi dini telakkileriyle zanlıyı kaynar suya veya soğuk suya batırır ya da üzerine kızgın demir dokundurur, eğer zanlı bunlara tahammül edebiliyorsa, Allah'ın onu koruduğu ve bu yüzden suçsuz olduğuna, eğer tahammül edemezse suçlu olduğuna hükmederlerdi. Eğer bu muamele neticesinde zanlı ölürse yine suçlu sayılıp, cesedi asılırdı. Gerek doğu da gerekse Avrupa da bu usulün uzun zaman kullanıldığı hukuk kaynaklarında belirtilmektedir.¹

¹ Taner, Tahir, *Ceza Muhakemeleri Usulü*, Duygu Matbaası, İstanbul, 1950, s.159; Kunter, Nurullah-Yenisey, Feridun- Nuhoglu, Ayşe, *Muhakeme Hukuku Dalı Olarak Ceza Muhakemesi Hukuku*, Beta Yay., İstanbul, 2007, s. 577.

Zamanla hukuk kurallarının tatbik edilmeye başlanması ile birlikte, kanun her fiilin ne gibi delillerle ispat edilmesi gerekeceğini, yani delillerin kıymetini önceden takdir etti. Bu dönemde, eğer bir davada kanunun gösterdiği deliller bulunursa, hâkimin takdiri farklı bile olsa, o delillere istinaden zanlının cezalandırılmasına, anlaşmazlıkların çözümüne gidilirdi. Kanunun gösterdiği şekilde delil bulunmadığı takdirde ise, hâkimin kanaati başka olsa bile beraat kararı verilmesi gerekirdi. Bu safhada ikrar, delillerin en önemli ve kuvvetlisi sayılmakta idi. Bu sebeple ikrarı elde etmek için zanlıya en feci işkenceler tatbik edilebilirdi.²

Hammurabî, Asurlular³, İbraniler ve Yunanlılar dönemlerinde, hâkimin şahitlik ve yemin gibi deliller dışında hüküm vermesi söz konusu değildi. Hâkim herhangi bir takdir yetkisine sahip olmayıp, ancak mevcut deliller ile karar verebilmekteydi.⁴ Fakat zamanla belli hususların kanunlarda gösterilen belli delillerle ve hâkimi bağlayacak şekilde ispat edilmesinin tam hakikate varmayı mümkün kılmadığı görüldü.⁵ Her ne kadar Roma Hukukunun bir döneminde geçerli olmuşsa da,⁶ batıda tam anlamda ancak 19. yüzyılda ikrar ve şahitliğin dışındaki delillerin de muhakeme sürecine katılımı gerçekleşmeye başladı. Artık ceza davalarında maddi hakikatin ortaya çıkarılabilmesi için, hâkimde kanaat husule getirecek her nevi delilin değerlendirilmesi ve bunlardan faydalanılması kabul edilmeye başlandı.⁷ Hukuk davalarında ise kanunda gösterilen delillerin varlığı durumunda hâkimin bunlarla hüküm vermesi zorunluluğu konuldu. Eğer bu deliller yoksa diğer delillerden faydalanabileceği belirtildi.⁸

Özellikle modern tıbbî gelişmeler ve iz biliminin (kriminalistik) kurulması ile birlikte bilimsel delil anlayışı hâkim olmaya başladı ve teknolojik gelişmelerin sağladığı imkânlar ile yapılan fenni tetkikler neticesinde elde edilen sonuçlar, yüzyıllardır hukuk sistemlerinde en kuvvetli delil sayılan ikrar ve şahitlikten dahi daha

² Taner, *a.g.e.*, s.160.

³ Okandan, Recai G., *Umumi Hukuk Tarihi Dersleri*, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1951, s. 150, 167.

⁴ Umut, Ziya, *Roma Hukuku*, Beta Yay., İstanbul, 1987, s. 242; Okandan, *a.g.e.*, s. 302.

⁵ Kunter, Nurullah, *Ceza Muhakemesi Hukuku*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, İstanbul, 1978, s. 415, 416.

⁶ Karadeniz, Özcan, *Roma Hukuku*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1977, s.322. Umut, *a.g.e.*, s. 242; Okandan, *a.g.e.*, s. 560.

⁷ Kunter-Yenisey-Nuhoğlu, *a.g.e.*, s. 574; Üstündağ, Saim, *Medeni Yargılama Hukuku*, İstanbul, 2000; İyilikli, Ahmet Cahit, "Delillerin Değerlendirilmesinde Hâkimin Özel Bilgisini Kullanması", *Legal Hukuk Dergisi*, İstanbul, Ağustos- 2004, sayı. 20, s. 2192, 2193.

⁸ Postacıoğlu, İlhan E., *Medeni Usul Hukuku Dersleri*, Sulhi Garan Matbaası, İstanbul, 1975, s. 568, 569, 647, 656.

kuvvetli deliller haline geldi. Öyle ki artık günümüzde iz bilimi ve adli tıp çalışmaları hukuk açısından vazgeçilmez oldu.⁹

2. İz Bilimi (Kriminalistik) ve Adli Tıp

Türkçedeki iz biliminin karşılığı olan kriminalistik, adli ve idari soruşturma esnasında elde edilen maddi delillerin, bilimsel usullerle incelenmesi ve değerlendirilmesi suretiyle, suç ve suçlunun tespit ve ispatında eldeki verilerle bilimsel analizleri birleştirip ortaya çıkarma çalışmasının bilimsel şeklidir.¹⁰ Hukuka yardımcı bir bilim dalı olan kriminalistik, bilimsel teknik, yöntem ve araçların yardımıyla suçu ve suçluyu aydınlatma yöntemidir.¹¹ Tariften de anlaşıldığı üzere kriminalistik, teknik olarak suç delillerinin tespiti, suçlunun tespiti ve suçun aydınlatılması ile meşgul olmaktadır.¹²

Bu ilim dalının ilk temelleri Avrupa'da M.J. B. Orfila isimli bir İspanyolun, zehirin hayvanlar üzerindeki etkileri üzerine yaptığı araştırmalar ile atıldı. Bu araştırmaları 1892'de parmak izleri, 20 yüzyıl başlarında da bir fişğin silahı ateşleyip

⁹ Taner, *a.g.e.*, s. 136, 137; Öztürk, Cemal, *Ceza Muhakemesinde İz Bilimi*, Seçkin Yay., Ankara, 2006, s. 33-38; Bu gün bilimsel şeklinde adlandırılan delillerin büyük çoğunluğunun, laboratuarda deney yapan kimsenin gibi bilimsel bir mütalaa olduğunu ve bu yüzden subjektif olduğunu, daima yanılgıların mümkün olabileceğini, bu sebeple hakimlerin bunlarla bağlı kalmaması ve bunların takdiri deliller içerisinde bulunmasının doğru olduğunu ifade eden hukukçular vardır. Bu hukukçulara göre, tamamen objektif olan bilimsel deliller mevcut olduğu zaman, bunun hakimi bağlamasını kabul etmek de bilimsel bir zaruret olacaktır. Mesela kan tahlilleri ile bir sonuca ulaşılabilir. Fakat hâkim kanların karıştırıldığından, başka tüpteki kanın alınarak tahlil edildiğinden, böyle olmasa da yanlış sonuca varıldığından şüphe duyabilir. Bu yüzden mümkün oldukça çok bu işlemler tekrar tekrar yapılmalıdır. İşte o zaman hakimler bilimsel delile uymalıdır. Kunter-Yenisey-Nuhoğlu, *a.g.e.*, s. 580

¹⁰ Öztürk, Fahri-Erdem, Mustafa Ruhan-Özbek, Veli Özer, *Uygulamalı Ceza Muhakemesi Hukuku*, Seçkin Yay., Ankara, 2004, s. 437; Öztürk, *a.g.e.*, s. 27.

¹¹ Söylemez, Ahmet, *Kriminalistik*, İstanbul, 1977, s. 10; Öztürk, *a.g.e.*, s. 27.

¹² Dönmezer, Sulhi, *Kriminoloji*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, İstanbul, 1981, s. 10; Öztürk, *a.g.e.*, s. 27; Kriminalist kavramının kriminoloji ile karıştırıldığı ifade edilir. Kelime olarak suç bilimi anlamına gelen Kriminoloji, "insanın sapıcı davranış ve eylemleri arasında suçu doğuran, yapan ve suçu kontrol etme amacı güden süreçleri açıklayan ve suçun sebep ve faktörlerini tespit maksadıyla insana ve suç işleyen insana ilişkin bilgilerin, bütünü sentezini oluşturan bir bilgi dalı" olarak tanımlanmıştır. Kriminolojinin konusu, toplumsal normlardan sapma şekillerinden, suç denilen insan davranış, tavır ve hareketlerini ve suç olayını, suçu yapan süreçleri, sosyal bir gerçek olarak adalet sisteminin işleyişini, suç ile suçlu ve sosyal çevre ilişkilerini incelemek, suçun sebep ve etkenlerini mümkün oldukça belirlemek, suç sebebiyet veren unsurları, süreçleri izah etmek ve bu hususlarda elde edilen bilgilerle söz konusu suç denilen sosyal kötülüğü en etkin şekilde yok etmek veya mümkün oldukça strateji ve teknikleri belirlemektir. Kriminalistik ile kriminoloji ayrı birer ilim dallarıdır. Kriminalistik, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi tespit bilimidir. Kriminalistik teknik olarak suç delillerinin tespiti, suçlunun tespiti ve suçun aydınlatılması ile meşgul olmasına karşın kriminolojiyi her şeyden önce suçun açıklamasını yapan, suçlu davranışının nedenlerini inceleyen, suçun önlenmesi ve suçlulukla mücadele ile ilgilenen bir bilimsel öğretilerdir. Bkz. Sokullu, Füsün R., *Kriminoloji*, Beta, Yay., İstanbul, 2002, s. 29-34; İçli, Tülin Günşen, *Kriminoloji*, Seçkin Yay., Ankara, 2002, s. 44-47.

ateşlemediğinin tespiti, belge incelemeleri, kanın değişik gruplarda kategorileştirilmesi, suç mahallindeki izler üzerine çalışmalar takip etti.¹³ Avrupa'dan Amerika'ya ulaşan kriminal çalışmalar ülkemizde ise ilk olarak 1910 yılında parmak izi incelemeleri ile başladı. Halen ülkemizde kriminal laboratuvar ve adli tıp merkezleri bu türden çalışmalarla muhakeme sürecine katkıda bulunmaya devam etmektedir.¹⁴

Hukuka yardımcı bilimlerden birisi olan kriminalistik çalışmalarda en önemli unsur, olay yeri incelemesidir. Olay yerinde elde edilen, kıl, kan, tırnak gibi sanıkların veya mağdurun bedeninden düşebilen veya akabilen madde ve parçalar, düğme, mendil, kıyafet, kalem gibi sanıkların veya mağdurunun kıyafetlerinden düşen parçalar, ateşli, ateşsiz silahlar, mermi çekirdeği, kovan, zincir gibi sanıklara ya da mağdura ait suç işlemeye elverişli aletler, parmak izi, ayak izi, diş izi, beden izi, boğuşma izleri gibi sanıkların, mağdurun veya diğer ilgililerin bıraktığı izler, suç unsuru taşıyan bildiri, belge, kitap, afiş ve bunların yazım ve basımında kullanılan daktilo, teksir makinesi, bilgisayar, kamera, ses kaydı gibi olayın aydınlatılmasına ve suç sanıklarının belirlenmesine yarayacak hususlar, kısacası bütün izler ve emareler etiketlenir, ambalajlanır, not edilir.¹⁵ Ayrıca olay yerinin krokisi, iz ve delillerin bulunduğu yerler, hava durumu, olayın zamanı ve yönleri gibi unsurlar da gösterilir ve olay yerindeki önemli yerlerin tüm iz ve belirtileri belirtilecek şekilde fotoğrafı çekilir. Ardından da izler ve tespitler gerekli incelemeler yapıldıktan sonra muhakeme sürecine sunulur. Hâkimin arzusu ile bunlar bilirkişi olan kriminal daireler ve adli tıp gibi kurumlara incelenmek üzere gönderilir.¹⁶

Diğer bir hukuka yardımcı ilim dalı da adli tıptır. Günümüzde birçok olay, tıp ilminin ulaştığı bilimsel veriler sayesinde kolaylıkla aydınlanabilmektedir. Kriminalistik bilimi ile gelişen ve iç içe olan adli tıp, hem ceza hem de hukuk davalarında adliye yardımcı olmaktadır.¹⁷ Mahkemeler ve savcılıklar tarafından gönderilen cesetler üzerindeki her türlü doku ve biyolojik inceleme yapılarak maktulun ölüm sebebinin belirlenmesi,¹⁸ ölüme neden olan aletin tespiti, suç mahallinde bırakılan doku, saç,

¹³ Kök, Ahmet Nezih, "Parmak İzlerinin Delil Olarak Kullanılması", *Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi*, cilt: 7, sayı. 3-4, Erzincan, 2003, s. 6; Öztürk, a.g.e., s. 33-37.

¹⁴ Öztürk, a.g.e., s. 37-39.

¹⁵ Özbek, Veli Özer, *Ceza Muhakemesi Hukuku*, Seçkin Yayınları, Ankara 2006, s. 633; Polat, Oğuz, *Kriminoloji ve Kriminalistik Üzerine Notlar*, Seçkin Yay, Ankara, 2004, s. 209-378.

¹⁶ Polat, a.g.e., s. 209-407; Öztürk, a.g.e., s. 57-210.

¹⁷ Öz, Talat Vasfi, *Adli Tıp*, Recep Ulusoğlu Basımevi, Ankara, 1945, s. 6; Tunalı, İbrahim, *Adli Tıp*, Seçkin Yay., Ankara, 2001, s. 21; Öztürk, a.g.e., s. 29, 103.

¹⁸ Centel, Nur- Zafer, Hamide, *Ceza Muhakemesi Hukuku*, Beta Yay., İstanbul, 2003, s. 193, Öztürk, a.g.e., s. 28-39,103.

tükrük gibi benzeri emarelerin DNA tespiti ile suçlunun kimliğinin tespiti, kişilerin cezaî sorumluluğu, medeni yeterliliklerin olup olmadığının belirlenmesi ve babalık ya da nesebin reddi davalarında gen testi yapılması gibi daha birçok inceleme, çoğunlukla adli tıp kurumlarının öncülüğünde yapılır.¹⁹

3. İslam Muhakeme Hukuku Tarihinde İz Bilimi ve Adli Tıp Çalışmalarına Benzer Bazı Uygulamalar

İslam Hukuku, kriminalistik ilminin daha ortaya çıkmadığı, tıp ilminin bugünkü seviyede gelişmediği, kriminal laboratuvarlar ve adli tıp benzeri kurumların olmadığı bir dönemde ortaya çıkmıştır. Bu yüzden muhakeme esnasında hâkimin bu günkü manada kriminal laboratuvarlarına ve adli tıp gibi kurumlara başvurması imkanı bulunmamaktaydı.²⁰ Ancak İslam Muhakeme Hukuku tarihine bakıldığında, günümüz kriminal ve adli tıp çalışmalarını anımsatan bazı uygulamalar ile davaların çözümlenmesine çalışıldığı görülmektedir. İslam Hukuku kaynaklarındaki bilgilerden, gerek Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, gerekse Hulefâ-i Râşidîn'in ve bazı kadıların günümüz kriminalistik ve adli tıp çalışmalarına benzer bazı metotları denediği anlaşılmaktadır. Ayrıca İslam Hukukunun ortaya çıktığı dönemin öncesi ve sonrasında toplumda bir nevi bilirkişi olan kâiflik²¹ müessesinin faaliyet tarz ve metodu da konumuz açısından önem arz etmektedir.

Bu yüzden çalışmamızda öncelikle kâiflik müessesini ve İslam'ın ortaya çıktığı dönemde bu müessesinin muhakeme sürecinde ne tür roller üstlendiğini, ardından da Hz. Peygamber (s.a.v.), Hulefâ-i Râşidîn dönemi ve sonrasında bazı uygulamaların günümüz iz bilimi ve adli çalışmalarına benzerliğini göstermeye çalışacağız.

¹⁹ Gök, Şemsi, Adli Tıp, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1883, s. 1; Erten, Rifat-Acır, Birsen-Taşveren Sema, "Gen (DNA) Testinin İspat Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, cilt; 45, sayı. 1-4, Ankara, 1996, s., 579; Öztürk, a.g.e., s. 81; Günümüzde hukuk davalarında özellikle babalık davasında, davalının ya da nesebin reddi davasında davacının çocukla ilişkisinin tespiti konusunda DNA testi kaçınılmaz bir yol olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca suç mahallinde bırakılan kan izlerinin DNA testleri de adli tıp kurumlarında ve adli tıp kurumlarının takdir ettikleri deneysel araştırma enstitüleri tarafından yapılmaktadır. Hukukta bu bilgiler bilirkişi kapsamında olduğu için hâkimin takdir yetkisi kapsamındadır. Fakat genellikle mahkemeler bu bilirkişi raporlarına göre karar vermektedir. Bkz. Erten-Acır-Taşveren, a.g.m., s. 578-580.

²⁰ Beroje, Sahip, *Ceza Muhakemesi Hukuku Açısından İslam İspat Hukuku*, Fecr Yayınları., Ankara, 2007, s. 313.

²¹ Cevad, Ali, *el-Mufassal fi Târihi'l-Arab Gable'l-İslâm*, Dâru's-Sâkî, Beyrut, 1422, 2001, XII, 350; Yaylalı, Davut, *İslam Hukukunda Adli Deliller*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1980, s. 176; Atar Fahrettin, *İslam Adliye Teşkilâtı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1999, s. 208.

3.1. Kâiflik Müessesesi

İslam öncesi ve sonrası dönemde Arap yarımadasında ilmu'l-kıyafe adıyla bir ilim dalının bulunduğu birçok kaynakta zikredilmektedir.²² Arapçada قوف / Kavefe fiilinden türeyen ve sözlükte iz sürmek, araştırma yapmak, incelemek manalarına gelen kıyafe / قِيَاة²³, aralarındaki benzerlik sebebiyle çocuğun babasının belirlenmesinde, iz ve benzeri şeylerin tespitinde mütehasıs olmayı ifade eden bir terimdir.²⁴ İngilizce karşılığı physiognomy olan bu ilimle²⁵ meşgul olanlara “kâif”, “kavâf” veya “Kavvâf” şeklinde isimler verilmiştir.²⁶ İslam öncesi ve sonrası dönemde Araplar arasında bu konuda son derece uzman kişilerin olduğu ve nesebi bilinmeyen çocukların nesebinin tespitinde fizyonomi mütehasısları olarak kâiflere başvurulduğu, onlardan birinin sözünün, izler ve nesep konusunda hüküm sayıldığı ifade edilmektedir.²⁷ Hatta kâiflerin yerdeki izden, sahibinin yaşı, cinsiyeti, evli olup olmadığı hakkında bile isabetli tahminler yaptıkları, genellikle de yumuşak toprak, kil ve kum gibi maddeler kullandıkları anlatılmaktadır.²⁸

²² el-Veki', Ebubekir Muhammed b. Halef el-Bağdâdî (ö.h.306), *Ahbâru'l-Kudât*, thk; Abdulaziz Mustafa el-Murâğî, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Kâhire, 1366/1947, I, 368; Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn, Ahmed b. İdris b. Abdurrahman el-Behfeşî, (ö. 684/1285), *ez-Zehîre*, Dâru'l-Garb, Beyrut, 1994, X, 243; Uludağ, Süleyman, “Fîrâset” Maddesi, *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 116; Cevâd, a.g.e., VII, 307; Tayşi, Mehmet Serhan, “Kıyafe” Maddesi, *DİA*, Ankara, 2002, XXV, 508.

²³ el-Enbârî, Ebûbekr Muhammed b. el-Kâsım (ö. h. 338) *ez-Zâhir fî Meâni Kelimetî'n-Nâs*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1412/1992, I, 318; en-Nesefî, Necmuddîn Hafı (ö. 537/1142), *Tilbetu't-Talebe*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1986/1406, s. 273; İbn Manzur, Ebu'l-Fadl, Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrrem (ö.711/1311), *Lisânu'l-Arab*, thk; Abdullah Ali el-Kebir-Muhammed Ahmed Hasbullâh-Haşim Muhammed eş-Şâzelî, Dâru'l-Meârif, Kâhire, h. 1119, V, 3776; Zebîdî, Muhammed Murtaza (ö.1205/1791), *Tâcu'l-Arûs*, et-Tûrâsu'l-Arabiyye, thk; İbrahim et-Tirâzî, Kuveyt, 1972, XIV, 291.

²⁴ İbnu'l-Esir, Ebu's-Seâdât el-Mubarek b. Muhammed el-Cezerî, (ö. 606/1210), *en-Nihâye fî Gâribi'l-Hâdis ve'l-Eser*, thk; Tahir Ahmed ez-Zâvî, Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1399/1979, IV, 204; Cürcânî, Muhammed eş-Şerif (ö.h.816), *Kitâbu't-Târîfât*, thk; Muhammed Abdurrahman, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2003/1424, s. 201; el-Mubârekfûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim (ö. 1353/1934), *Tuhfetü'l-Ehvezi*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, tsz. VI, 273; Sa'dî, Ebu Ceyb, *el-Kâmusu'l-Fıkhîyye*, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk, 1982/1402, s. 309; Kal'acı, Muhammed Ravvas-Kuneybî, Hâmid Sâdık, *Mu'cemu Lugatî'l-Fukahâ*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2006, s. 340; Sânu, Kutub Mustafa, *Mu'cemu Mustalâhâtî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk, 2000, s. 358; *el-Mu'cemu'l-Vasîf*, Komisyon, Mektebetu's-Şurûku'd-Devliyye, Mısır, 2004/1425, s. 766.

²⁵ Kal'acı-Kuneybî, a.g.e., s. 340.

²⁶ Cürcânî, a.g.e., s. 201; Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa (ö. 962/1365), *Miftâhu's-Sa'ade ve Misbâhu's-Siyade fî Mevzuâtî'l-Ulum*, Dâru'l-Kutubî'l-Hadise, Kâhire, 1968, I, 333,353; *el-Mu'cemu'l-Vasîf*, s. 766.

²⁷ Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî (ö.855/1451) *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahihî Buhârî*, Beyrut, 2006, XXIV, 104; Yaylalı, a.g.e., s. 175.

²⁸ es-Seâlebî, Ebî Mansûr Abdullâh b. Muhammed b. İsmâil (ö.430/1038), *Semâru'l-Gulûb fî'l-Muzâf ve'l-Mensûb*, thk; Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Meârif, Kâhire,1965, I, 20; el-Ebşîhî, Şihâbuddîn Muhammed b. Ahmed (ö.h.850), *el-Mustadraf fî Külli Fennin Müstazrafîn*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, II, 183; Kannûcî, Siddık b. Hasan Han el-Buhârî (ö. 1307/1889), *Ebcedu'l-Ulûm*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1978, II, 386; Uludağ, a.g.m., XIII, 116; Beroje, a.g.e., s. 299.

İslam'dan önce Arap toplumunda kâifliğin doğuştan kazanılan bir beceri olup, bilgi ve öğretimle elde edilmediğine inanılmakta ve bu ilmin bazı Arap kabilelerine mahsus olduğu kabul edilmekteydi. Özellikle Beni Müdlic, Beni Leheb ve Nizaroğulları kabilesinin kâiflik konusunda ün yaptığı, iz ve nesep tespiti ile bu kabilelerin uğraştığı ifade edilir.²⁹ Ayrıca Kadı Şurayh ve İyas b. Muaviye'nin kâiflik özelliği bulunan kişiler arasında olduğu da kaynaklarda zikredilmektedir.³⁰

Kâiflerin bilgisi yani ilmu'l-kıyâfe, "kıyâfetu'l-beşer" (nesep tespiti), ve "kıyâfetu'l-eser" (iz tespiti) şeklinde ikiye ayrılmaktadır.³¹

3.1.1- İlmü Kıyafetu'l-Beşer (Nesep Tespiti)

Kaynaklarda "kıyâfetu'l-beşer", insanın yüz hatları ve dış hatlarına bakarak nesebinin bilinmesi olarak tarif edilmektedir.³² Bilindiği üzere nesep tespiti eski devirlerden beri insanlık için önemli problemlerden olmuştur. İslam'dan önceki dönemlerde bazı toplumlarda nesebi hususunda şüphe bulunan çocuğun babasının kim olduğu bilinmediğinde o kişiye toplumda yer verilmediğine, bazılarında ise annelerine nesep bağı ile bağlı kalarak hukukunun korunduğuna rastlanılmaktadır. Fakat nesep tespiti yapmak için nasıl bir yol denendiğine dair pek bilgi bulunmamaktadır.³³ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Cahiliye döneminde, özellikle fuhuş yapan kadınların çocuklarının babasının tespitinde kâiflerin bilirkişi olarak görev yaptıkları nakledilmektedir.³⁴ İslam dini ise gayri meşru olarak doğmuş çocuğun nesebinin herhangi bir kimseye ilhakına cevaz vermeyip, ancak annesine

²⁹ Katip Çelebi, Mustafa b. Abdullah (ö. 1656), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*, b.y.y., tsz., II, 1367; el-Ebşîhî, a.g.e., II, 83; el-Azâyezeh, Hasan el-Hamûd, *Karîne ve Hucciyeyuha fi İsbati'l-Hukûk fi's-Şerâi'l-İslamiyyi*, Amman, 1987, s. 80; Cevad, a.g.e., XII, 350; Tayşi, a.g.m., XXV, 508.

³⁰ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffâkuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî (ö. 620/1223), *el-Muğnî*, thk; Abdulmuhsin et-Türki-Abdulfettah Muhammed, *Dâru Âlemi'l-Kütüb*, Riyâd, 1997/1417, VIII, 355; İbn Kayyim, Şemsüddîn Ebi Abdillâh Muhammed el-Cevziyye, (ö.751/1350), *et-Turuku'l-Hukmiyye, fi's-Siyaseti's-Şeriyeye*, Daru'l-Cil, Beyrut, 1418/1998, s. 290.

³¹ Katip Çelebi, a.g.e., II, 1366; el-Câsım, Nâsır, *el-Karîne beyne'l-Fıkhî'l-Cinâiyyi'l-İslâmî*, Camiâtu'l-Kuveyt, Kuveyt, 1998, s. 32; Cevâd, a.g.e., XV, 101.

³² Katip Çelebi, a.g.e., II, 1366; el-Ebşîhî, a.g.e., II, 183; *el-Mevsuâtî'l-Fıkhîyye* (Kuveyt Evkaf Bakanlığınca Çıkarılan İslam Fıkhı Ansiklopedisi), Kuveyt, 1983/1404, XXXIV, 94; Tayşi, a.g.m., XXV, 508.

³³ Tosun, M.-Yalvaç, K., *Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1989, s. 671; Cin, H.- Akgündüz, A., *Türk Hukuk Tarihi*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul, 1995, I, 63-71.

³⁴ Özkan, Ali Rafet, "İslamın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadasında Diğer Dinlerin Durumu", *Dinler Tarihi Araştırmaları IV (Sempozyum)*, Ankara, 2004, s. 19-33.

neseb bağı ile bağlı kalmasına izin vermiştir.³⁵ Çocuğun nesebinin tespiti hususunda Hz. Peygamber (s.a.v.) “çocuk doğduğu yatağa aittir”³⁶ şeklinde bir kaide koyarak, çocuğun babaya nesebinin ilhak edilmesinin, babanın yatakta bulunması meşru olduğunda, yani sahîh nikâhlı bulunduğu söz konusu olacağını ifade etmiştir.³⁷ Fakat İslâm hukukçuları arasında genellikle iddet süresi bitmeden başka bir erkekle kadının evlenmesi sonucunda doğan çocuğun babasının kim olduğu meselesi ve bulunmuş, babası-annesi meçhul bir çocuğun nesebinin nasıl tespit edileceği tartışma konusu olmuştur.³⁸

Roma hukukunda ise, “herkesin anası onu doğuran kadındır” şeklinde kaide konularak, annenin tespitinde kriter konulmuştur. Fakat çocuğun babasında böylesine bir kesinlik olmadığından, yani bir çocuğun babasının kim olduğunda şüphe ve tereddüt hâsıl olabileceğinden bunun ispatı da o dönemlerde mümkün olamamıştır. Bu yüzden günümüzdeki tıp ilminin ulaştığı seviye itibariyle çocuğun babasının kolaylıkla tespiti mümkün oluncaya kadar bir çare olsun diye Roma hukukundan hukuk sistemlerine giren ve Medeni Kanunumuzun 285. Maddesinde de ifade edilen “evlilik mevcut iken veya zevalinden itibaren üç yüz gün içinde doğan çocuğun babası, kocadır.” kaidesi koyulmuş, mesela bir erkeğin evlendikten bir gün sonra karısının bir çocuk doğurması, o erkeğin, o çocuğun babası olduğuna karine kabul edilmiştir. Ancak o erkeğin (koca) bu çocuğun evlilikten bir gün sonra doğduğunu ispat ederek bu karineyi çürütebileceği ve başka delil göstermesine gerek

³⁵ Bilmen, Ömer Nasuhî (ö. 1971), *Hukuku İslamiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985, VIII, 398, 399; Aydın, Mehmet Akif, “Lian” Maddesi, *DİA*, Ankara, 2003, XVII, 172,173; Erturhan, Sabri, “Fikhî Açıldan Biyolojik Annelik ve Babalık”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 15, Ankara, 2010, s. 194, 196

³⁶ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö.256/ 870), *el-Câmiu's-Sahîh*, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kâhire, h.1403, Ferâiz, 18, 28, Hudûd, 23, Ahkâm, 29; Ebu Dâvud, Süleyman b. Es'as es-Sicistânî (ö. 275/888), *Sunenu Ebî Dâvud*, Riyad, tsz, Talâk, 34; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, (ö.275/888), *Sunenu İbn Mâce*, Mektebetu'l-Meârif, Riyâd, tsz, Nikâh, 59, Vesâyâ, 6; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsâ (ö. 279/892) *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru'l-Garbi'l-İslamiyye, Beyrut, 1996, Radâ', 8, Vesâyâ, 5; Hadisin fikhî tahlili ve zina mahsulü çocuğun nesebi hakkındaki tartışmalar için bkz. Erturhan, a.g.m., s. 188-196.

³⁷ Şener, Mehmet, “Nesep” Maddesi, *İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997, III, 472,473; İslam Hukukunda, evli bir kadınının, zinada bulunduktan sonra en az altı ay da çocuk doğurması durumunda kocası karısının zina ettiğini iddia bile etse çocuğun nesebinin yine kocaya ilhak olacağı ifade edilir. Koca bunu istemezse lian yoluyla çocuğu nefyedebilir, fakat bununla birlikte zina eden kişinin böyle bir durumda çocuğun nesebinin kendine bağlanmasını lianda bulunan kocanın hayatta olduğu müddetçe isteyemeyeceği ifade edilmiştir. Fakat koca öldükten sonra çocuğun zinadan mütevellid olduğunu vurgulamadan “bu benim evladımdır” demesi durumunda çocuğa sahip olabileceği belirtilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. *el-Fetevâyi Hindiyeye*, (Heyet) b.y.y., 1991/1411, I, 451-536, IV, 133-135; Bilmen, a.g.e., II, 404-412

³⁸ İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 355-359.

kalmayacağı belirtilmiştir. Fakat çocuk evlenme yapıldıktan 180 gün geçtikten sonra doğmuşsa, kocanın “sahih nesep karinesi” ni ancak bu çocuğun kendisinden olması ihtimali bulunmadığını ayrıca ispat etmek suretiyle çürütebileceği ve bunu yapmadıkça çocuğu reddedemeyeceği³⁹ ifade edilerek, bu hususta çözüm yolları sunulmaya çalışılmıştır. Yukarı da ifade ettiğimiz gibi artık günümüzde medeni kanundaki bu bilgilere ihtiyaç duyulmamakta ve tıp ilmindeki gelişmeler neticesinde babası olduğu iddia edilen kişi ile çocuğun DNA testleri yapılarak, babanın kim olduğu net bir şekilde ortaya çıkarılabilmektedir.

İşte bu tespitin bu günkü gibi yapılamadığı İslam öncesi ve sonrası dönemlerde kâiflerin bir çare olarak görüldüğü ve bütün vücutlarını kısım kısım ölçüp, bazı teknikler kullanarak, fiziki ve biyolojik benzerliği tespit ederek, çocuğun babasını ya da annesini belirledikleri yönünde kaynaklarda bilgiler yer almaktadır.⁴⁰

İslam Hukuku kaynaklarında, gerek Hz. Peygamber (s.a.v.), gerekse Hülafâi Raşidin döneminde böylesi durumlarda bir bilirkişi olarak kâiflerin sözlerine güvenildiği yönünde bazı rivayetler bulunmaktadır.

Rivayete göre, “Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında, Usame b. Zeyd ile babası Zeyd b. Harise konusunda insanlar arasında Zeyd’in beyaz tenli, Usame’nin de siyah tenli olması sebebiyle dedikodu bulunmaktaydı ve birçok insan Usame’nin Zeyd’in çocuğu olmadığı kanaatinde idi. Bir gün her ikisi de mescitte bir örtünün altında ayakları dışarıda olduğu halde yatarken, o günün meşhur kâifi Mücezzizu’l-Mudlicî ikisini bu halde görür ve ayaklarına bakarak “bu ayaklar, bu ayaklardandır” der. Hz. Aişe’ (r.a.) nin belirttiğine göre kâifin bu ifadesini duyan Resulullah (s.a.v.), yüzü güleç bir halde yanına gelir ve ona şöyle der; “Ey Ayişe, duydun mu? Mücezzizu’l-Mudlicî Usame ile Zeyd’i bir örtünün altında ayakları dışarıda olduğu halde gördü ve “bu ayaklar birbirindedir” dedi”⁴¹

Bir başka rivayette anlatıldığına göre, bir çocuğun kendisinin olduğunu iddia eden her iki kadın durumu Hz. Ömer (r.a.)’in kadısı Ka’b b. Sevr’e götürürler. Ka’b da “ben Hz. Süleyman değilim ki davayı onun gibi halledeyim” der ve bir miktar toprak getirterek yere serptirir. Önce kadınların, sonra da çocuğun toprağa basmasını ister. Ardından bir kâif çağırır, ona bu izleri gösterir ve çocuğun hangi kadına ait olduğunu sorar. İzleri dikkatlice inceleyen kâif, iddialı kadınların hangisinin çocuğun annesi

³⁹ Bkz. M.K., Md. 285, 286, 287, 288, 289, 290; Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, *Türk Medeni Hukukunun Umumi Esasları*, İstanbul Matbaacılık, İstanbul, 1948, s. 375.

⁴⁰ İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 375-379.

⁴¹ Buhârî, Fedâilu’l-Ashâb, 17; Ebu Dâvud, Talâk, 30.

olduğunu bulur.⁴² Kaynaklarda Hz. Ömer (r.a.)'in de benzer olaylarda kâiflerin verdiği ifadeye göre hüküm verdiği ve bunu sahabeler huzurunda yapmasına rağmen kimsenin itiraz etmediği zikredilir.⁴³ Yine Hz. Ali (r.a.) döneminde de, bir temizlik müddetinde iki erkeğin bir kadınla birlikte olması sebebiyle çocuğun herhangi birine nispet edilemediği bir olayda, Hz. Ali (r.a.)'nin kâif çağırarak hüküm verdiği anlatılır.⁴⁴

3. 1. 2. “Kıyâfetu'l-Eser” (İz Tespiti)

Kıyâfetu'l-Eser ise, kâifliğin insan veya hayvanın bıraktığı izleri araştıran, bu izleri takip etme işiyle uğraşan dalıdır. Zekâ, tecrübe ve tahmine dayanan bu yöntem her çağdaki toplumların başvurduğu pratik yöntemlerden biri olmuştur.⁴⁵ Önceden de bahsettiğimiz gibi nesep tespitinin yanında, herhangi bir yerde bırakılan bir izin sahibini, kadına mı erkeğe mi, yaşlıya mı gence mi ait olduğunu tespit ve yolda giden insanların izini takip etmede kâiflerin mahir olduğu ifade edilmektedir.⁴⁶ Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında gerçekleşen şu olay bu konuda önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Rivayete göre Müslüman olmak için Ureyne kabilesinden birkaç kişi Medine'ye gelirler. Fakat Medine havası kendilerine iyi gelmediğinden hastalanırlar. Bunu gören Hz. Peygamber (s.a.v.), şehrin dışında otlayan zekât hayvanlarından faydalandıkları takdirde şifa bulabileceklerini ifade eder. Ureyneniler Hz. Peygamber (s.a.v.)'in söylediğini yaparlar ve iyileşirler. Bir müddet sonra da şehri terk ederler. Bu esnada, şehrin dışında otlayan zekât hayvanlarının çobanı ile karşılaşır ve onu öldürürler. Çok geçmeden çobanın öldürüldüğü haberi Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ulaşır. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.), suç faillerini tespit ettirebilmek için olay mahallindeki ayak izlerini kâiflere incelettirir ve suçluların yakalanması için kâiflerle birlikte yirmi kişiyi gönderir. Beraberlerindekiyle Ureynelilere ulaşan kâifler, olay

⁴² el-Veki', a.g.e., I, 280; İbn Kayyim, *Turuku'l-Hukmiyye*, s. 89; Beroje, a.g.e., s. 299.

⁴³ Şafiî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris (ö. 204/820), *el-Ümm*, Dâru'l-Marife, Beyrut, h. 1393, VI, 247; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 377, 378; Karâfi, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn, Ahmed b. İdris b. Abdurrahman el-Behfeşî, (ö. 684/1285), *el-Furuk*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998/1418, IV, 235-236; İbn Kayyim, *et-Turuku'l-Hukmiyye*, s. 275; Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhu'l-İslâmiyye ve Edilletuh*, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk, 1989/1409, VII, 680.

⁴⁴ İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (ö.595/1199), *Bidâyetü'l-Müctehid Nihâyetü'l-Muktasid*, Mektebetu Mustafa, Mısır, 1975/1395, II, 360.

⁴⁵ İzzüddîn, Abdu'l-Hâmit b. Hibetullâh b. Muhammed Ebû Hâmid (ö. h. 656), *Şerhu Nehci'l-Belağâ*, thk; Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut, tsz., V, 10; Kettânî, Muhammed Abdulhay (ö.1345/1929), *et-Terâfibu'l-İdâriyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut, tsz., I, 472; el-Ebşihî, a.g.e., II, 183; *el-Mevsuâtü'l-Fikhiyye*, XXXIV, 94; Tayşi, a.g.m., XXV, 508.

⁴⁶ el-Ebşihî, a.g.e., II, 183; Kannûci, a.g.e., II, 386; Uludağ, a.g.m., XIII, 116; Tayşi, a.g.m., XXV, 508.

mahallindeki izlerle Ureyenilerin ayak izlerinin aynı olduğunu ortaya çıkarır ve böylece Ureyenilerin suçlu oldukları belirlenir. Ardından da Ureyeniler gerekli cezaya çarptırılırlar.⁴⁷

Bazı İslam âlimleri bu olayda Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, suçluların ne ikrarına ne de haklarında herhangi bir şahide gerek duymaksızın, son olarak çalınan develerin yanında bulunmalarından ve ardından ortadan kaybolmalarından çobanın katillerinin Ureyeniler olduğunu tahmin ettiğini,⁴⁸ fakat bu bilgisine rağmen kâiflerin verdiği bilgilerle suçlu oldukları iyice teyit edilince onların cezalandırılmasına hükmettiğini belirtirler.⁴⁹

İslam Hukuku kaynaklarında kâiflerin verdiği bilgiler ile amel edilip edilmeyeceği yönündeki tartışmalar çoğunlukla kâiflerin nesep tespiti hususunda verdikleri bilgilerle nesep ilhakının yapıp yapılmayacağı hususunda yoğunlaşmış, bu konuda fukaha arasında uzun tartışmalar olmuştur. Şafîî, Malikî ve Hanbelîler, neseple ilgili davalarda bilirkişi olarak kâiflerin mütalaalarına göre hükmedileceğini kabul etmişler,⁵⁰ Hanefiler ise bu görüşe karşı çıkmışlardır.⁵¹

Şafîî, Malikî ve Hanbelî âlimleri, Mücezzizu'l-Mudlicî adlı kâifin Usame ile Zeyd'i bir örtünün altında ayakları dışarıda olduğu halde gördüğünde "bu ayaklar birbirindedir"⁵² demesi sebebiyle Hz. Peygamber (s.a.v.)'in büyük sevinç göstermesini,⁵³ Ureyenilerin suçluluğunun tespiti ve takibinde Hz. Peygamber

⁴⁷ Buhâri, Hudûd, 15-17; Müslim, Kasâme, 9-11; Ebu Dâvud, Hudûd, 15.

⁴⁸ İbn Ferhun, İbrahim Burhanuddîn b. Ali b. Kasım (ö.799/1398), *Tabsirâtu'l-Hükkâm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1428/2007, II, 103; Beroje, a.g.e., s. 274.

⁴⁹ İbn Kayyim, *Turuku'l-Hukmiyye*, s. 274; İbn Ferhûn, a.g.e., II, 103; Beroje, a.g.e., s. 274.

⁵⁰ İbn Abdilber, Ebu Ömer, Yusuf b. Abdillâh (ö. 463/1071), *Kitâbu'l-Kâfi fi Fikhî Ehli Medineti'l-Mâlik*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, 1413, s. 484, 554; Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muahmed b. Habîb, (ö. 485/1058), *el-Hâvî fi'l-Fikhî's-Şafiiyyi*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994 XVII, 391; İbn Rüşd, a.g.e., II, 360; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 355-359; Karâfi, *el-Furuk*, IV, 234; İbn Ferhûn, a.g.e., II, 103.

⁵¹ Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, (ö. 483/1090), *el-Mebsût*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1989/1409, XVII, 69, 70; en-Neseffî, a.g.e., s. 253; Zeylaî, Fahrüddîn Osmân b. Alî (ö. 743/1343), *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzu'd-Dekâik*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz., III, 105.

⁵² Buhârî, Fedâilu'l-Ashâb, 17; Ebu Dâvud, Talâk, 30.

⁵³ Şafîî, a.g.e., VI, 247; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 355; İbn Ferhûn, a.g.e., II, 103; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. h. 1255), *Neylu'l-Evtâr Şerhu Muntegâ'l-Ahbâr*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1998/1419, VI, 818, 819; Kâifin hüküm sebeplerinden birisi olduğunu kabul eden Hanbelîler, kâifin erkek, adil ve çok kere verdiği isabetli bilgilerle tecrübesini kanıtlamış biri olmasını şart koşarlar. Ayrıca kâifin Müslüman olmasının gerekliliği yanında şahitlik için gerekli olan şartlara da haiz olmasını isterler. Ahmed b. Hanbel' den yapılan bir rivayette, iki kâifin ortak tespitinin gerektiği belirtilir. Bkz. Kudame, a.g.e., VIII, 355, 356; Merdâvî, Abu'l-Hasan Ali b. Süleyman (ö. 885/1480), *el-İnsâf fi Marifeti'r-Râcih ala'l-Hilâf*, Dâru İhyâit-Turâs'el-Arabiyye, Beyrut, h. 1419, VI, 333; Malikilere göre ise bir kâif yeterli olmaktadır. Bkz. İbn Rüşd, a.g.e., II, 360; İbn Ferhun, a.g.e., I, 243, II, 99. Şafîiler de Hanbelîler gibi, tespitlerin iki kâif tarafından yapılması gerektiğini, iki kâifin icma etmediği yerde hüküm verilemeyeceğini ifade ederler. Şafîî, a.g.e., VI, 247; Mâverdi, a.g.e., XVII, 391. Yine bu

(s.a.v.)'in kâiflerden faydalanarak,⁵⁴ ortada şahit olmadığı bir durumda kâifin ifadesini kesin delil olarak kabul edip, cezayı uygulamış olmasını ve yukarıda zikrettiğimiz örnekleri delil göstererek Hulefâ-î Râşidin'in ve bazı sahabelerin kâiflerin sözleriyle nesep konusunda hüküm verdiğini öne sürer ve kâiflerin nesep tespitinde sözleriyle amel edileceğini zikrederler.⁵⁵

Hanefi âlimleri ise, Kur'an'da çocuğun nefyi hususunda mulâane⁵⁶ yapılmasından bile bahsedildiğini, fakat nesep tespitinde kâiflerden faydalanılacağına değinilmediğini,⁵⁷ nesebin yatak karinesi ile sabit olduğu bir durumda Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kâifin bunu destekler sözüne sevindiğini, yoksa onun sözüne binaen nesebi tespit etmediğini ve kâifin zaten bilinen bir şeyi söylediğini belirterek,⁵⁸ Hz. Peygamber (s.a.v.)'in neseple ilgili başka örneklerde kâife başvurmadığını savunurlar.⁵⁹ Hanefiler ayrıca, kâiflerin verdiği bilginin sadece benzerliğe

mezhepler nesebi bu şekilde tespit edilemeyen bir kişinin buluşa erinceye kadar bekletileceğini ve ardından da erkeklerden hangisine meylederse ona verileceğini ifade ederler. Bkz. İbn Kudâme, *a.g.e.*, VIII, 379; Büceyremî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer (ö. h. 1221), *Tuhfetu'l-Habib alâ Şerh'il-Hâtib*, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, IV, 481; Şevkânî, *a.g.e.*, VI, 818, 819.

⁵⁴ İbn Kayyim, *Turuku'l-Hukmiyye*, s. 274; İbn Ferhun, *a.g.e.*, II, 103; Beroje, *a.g.e.*, s. 274.

⁵⁵ İbn Rüşd, *a.g.e.*, II, 360; İbn Kayyim, *Turuku'l-Hukmiyye*, s. 16, 274; İbn Ferhun, *a.g.e.*, II, 103. Özellikle Hz. Ömer (r.a.)'in kâifin sözüne göre hüküm verme işinin bir grup sahabe tarafından da izlendiğini, hiç kimsenin itirazının olmadığı ifade edilerek, bu konuda icma hasil olduğunu iddia eden alimler olmuştur. Zuhaylî, Mustafa, *Vesâilu'l-İsbât fî Ş-Şeriatil-İslamiyyi*, Mektebetu Dârü'l-Beyân, Beyrut, 1982/1402, VII, 680.

⁵⁶ Mulâane hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Güleç, Hasan, "Lian" Maddesi, *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul, III, 121-123; Aydın, XVII, 172,173.

⁵⁷ Serahsî, *a.g.e.*, XVII, 69, 70; Zeylâî, *a.g.e.*, III, 105.

⁵⁸ Serahsî, *a.g.e.*, XVII, 70; Zeylâî, *a.g.e.*, III, 105; İbn Kayyim, *Turuku'l-Hukmiyye*, s. 283.

⁵⁹ Serahsî, *a.g.e.*, XVII, 70; Zeylâî, *a.g.e.*, III, 105; İbn Abbâs (r.a.)'dan rivayet edildiğine göre, Hilâl b. Ümeyye Peygamber (s.a.)'in huzurunda karısını, Şerik b. Sehmâ ile zînâda bulunmakla suçladı. Peygamber (s.a.) de Hilâl'e "Dört şahidini hazırla yahut da arkana hadd vurulacaktır" buyurdu. Bunun üzerine Hilâl:"Ey Allah'ın Rasûlü! Bizim birimiz karısının üzerinde bir erkek görürse, şahit mi aramaya gidecek? diye karşılık verdi. Rasûlullah (s.a.v.) ta:"Sen şahidlerini hazırla, yoksa arkana hadd vurulacaktır" demeye devam etti. Bunun üzerine Hilâl b. Ümeyye; "Seni hak Peygamber olarak gönderen Allah'a yemin ederim ki, gerçekten ben doğru söylüyorum ve eminim ki Allah benim bu işim hakkında benim arkamı haddden kurtaracak bir şey, âyet indirecektir", dedi. Bunun üzerine, "Eşlerine zînâ suçu atan ve kendilerinden başka şahitleri bulunmayan kimseler..." (Nûr, 24/6) âyeti indi. Ardından Hz. Peygamber (s.a.v.) onlara haber gönderdi ve ikisi de geldiler. Önce Hilâl ayağa kalkıp şehâdette bulundu. Peygamber (s.a.v.) de,"Muhakkak ki Allah birinizin yalancı olduğunu biliyor. Bu durumda ikinizden tevbe edecek birisi var mıdır?" diye sordu. Hilâl'in karısı kalkıp şehâdette bulundu ve "Eğer kocası doğru söylüyorsa Allah'ın gazabının kendi üzerine olmasını" ifâde eden beşinci yemîne gelince orada bulunanlar ona; "Bu şehâdet azabı mucibdir, diye ikazda bulundular. İbn Abbas diyor ki; Bunun üzerine kadın biraz durakladı. Hatta biz, kadının şehâdette bulunmaktan vazgeçeceğini düşündük, derken kadın kendini toparlayıp; "Şimdiye kadar şerefle yaşamış olan kavmimi ben bundan sonra rezil ve rüsvây etmem", diyerek liân yeminini yerine getirdi. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.);"Bu kadına dikkat ediniz! Eğer gözleri sürmeli iri kalçalı, kalın baldırlı, bir çocuk dünyaya getirirse, çocuk Şerik b. Sehmâ'ya aittir," buyurdu. Kadın da gerçekten böyle bir çocuk dünyaya getirdi. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.) "Eğer Allah'ın kitabının liân hakkındaki hükmü

dayandığını, bu benzerliğin bazen yabancılar arasında da olabildiğini, bazen akrabalar arasında dahi benzerliğin olamayabildiğini⁶⁰ öne sürerek, kâifliğin cahiliye döneminde geçerli olan bir hüküm olduğunu ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in cahiliyeden kalma şeyleri hoş karşılamadığını ifade ederler.⁶¹ Hanefiler, bir çocuk hakkında iki kişinin de iddiada bulunması durumunda gerçeği ispat edecek bir delil bulunamadığında hâkimin çocuğu her ikisine de ilhak edeceğini ve çocuğun her ikisine mirasçı olacağını belirtmektedirler.⁶²

Görüldüğü üzere Hanefiler dışındaki âlimler nesebin tespitinde o günün imkânlarıyla, sadece kâiflerin bilirkişi olarak kabul edildiği bir ortamda kâiflerin sözlerini hüccet olarak kabul etmişlerdir. Hanefiler ise, bu gün dahi ancak DNA testleri ile yapılabilen nesep tespiti hususunda kâiflerin sözünü delil olarak kabul etmemişlerdir. Kanaatimizce Hanefilerin sırf benzerliğe dayalı ve hiçbir ilmi esasa dayanmayan bu tespit hakkındaki görüşleri makul görünmektedir. Nitekim Hanefilerin de belirttiği gibi bu konuda bir tek hadis rivayet edilmiştir ve bu hadiste de Hz. Peygamber (s.a.v.) asli delil olarak değil, destekleyici mahiyette olduğu için kâiflerin sözünü olumlu karşılamıştır. Fakat yine de o günün imkânları ölçüsünde belli bir teknik ve araştırma neticesinde bilgi sunan kâiflerin tespitinin diğer âlimler tarafından kabul edilmesini, davalarda belli tekniklerle çözüme ulaşma gayesi açısından önemli bir husus olarak kabul edebiliriz.

3.2. Diğer Bazı Örnekler

İslam Muhakeme Hukuku tıp ilminin bugünkü seviyede gelişmediği ve adli tıp benzeri kurumların olmadığı bir dönemde ortaya çıkmıştır. Bu yüzden muhakeme esnasında hâkimin adli tıp gibi bir kuruma başvurması imkânı yoktu. Ancak İslam Hukuk tarihine bakıldığında o günün ilmi seviyesiyle bugünkü iz bilimi ve adli tıp çalışmalarını anımsatan bazı uygulamalar ile davaların çözümlenmesine çalışıldığı görülmektedir. Bu konuda gerek Hz. Peygamber (s.a.v) ve Hulefâ-i Râşidîn ve bazı kadıların tatbikatından örnekler olduğunu, gerekse fıkıh kitaplarındaki bazı konularda

infaz edilmemiş olsaydı, benim ile bu kadın için (başka) bir durum vardı. Yani ben o kadına zînâ haddi uygulardım" buyurdu. Bkz. Buhârî, Megâzî, 67; Ebu Davud, Talâk, 27. Hanefiler, bu olayda Şerik b. Sehma'ya benzer bir çocuk dünyaya getirilmesine rağmen Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kadına her hangi bir ceza vermemesini de kâiflerin belirlemesi ile nesep tespit edilmesine karşı delil olarak sunarlar. Bkz. İbn Kayyim, *Turuku'l-Hukmiyye*, s. 130.

⁶⁰ Serahsî, a.g.e., XVII, 70; İbn Kayyim, *Turuku'l-Hukmiyye*, s. 283; Terhûnî, Muhammed Ahmed Dav,*Hucciyyetu'l-Karâin fi'l-İsbâtî'l-Cinaiyyi*, Câmîâtü'l-Karnus, Bingâzi, 1993, s. 111.

⁶¹ Serahsî, a.g.e., XVII, 70, Zeylâî, a.g.e., III, 105.

⁶² Serahsî, a.g.e., VIII, 69.

bu tür uygulamalara benzer tavsiyeler yapıldığını müşahede etmekteyiz. Şimdi bunlardan bazılarını kısaca vermek istiyoruz.

Bedir Savaşı sonunda Afra isimli sahabenin iki oğlundan her biri, selebine⁶³ sahip olabilmek için Ebu Cehil'i kendisinin öldürdüğünü iddia eder. Hz. Peygamber (s.a.v) kendilerine, "kılıçlarınızı sildiniz mi?" şeklinde soru yöneltince onlar, "hayır" cevabını verirler. Hz. Peygamber (s.a.v) de "kılıçlarınızı gösterin" der ve kılıçları inceleyerek üzerinde kan izi bulunanın sahibinin Ebu Cehil'i öldürdüğüne ve selebinin ona ait olacağına hükmeder.⁶⁴ Böylece Hz. Peygamber (s.a.v.) Ebu Cehil'i kimin öldürdüğünü tespit etmede kılıç üzerindeki kan izini alamet olarak değerlendirir.⁶⁵

Bu olayın bir benzeri de müşrik ve Yahudi ordularını Hz. Peygamber (s.a.v.)'e karşı savaşa kışkırtanlar arasında bulunan Ebu Râfi'nin öldürülmesinde gerçekleşmiştir. Rivayete göre, Hazreçliler sürekli olarak Ebu Râfi'yi öldürmek için can atarlar ve bunun için Hz. Peygamber (s.a.v.)'den izin isterler. İzin verilince, Abdullah b. Afk'le beraber Abdullah b. Üneys, Ebu Katâde, Haris b. Rib'i, Mes'ud b. Sinan ve Huzâî b. Esved, Ebu Râfi'yi öldürmek için yola koyulurlar. Ebu Râfi'nin Hayber'deki evine vardktan sonra gece yarısı baskın yaparlar. Baskın esnasında Abdullah b. Üneys, Ebu Râfi'nin karnına kılıcını saplar. Böylece Ebu Râfi karnından girip sırtından çıkan bu kılıç darbesiyle ölür. Oradan ayrılan sahabeler bir müddet sonra Ebu Râfi'nin gerçekten ölüp ölmediğinden şüphe duymaya başlarlar. Onlardan birisi Ebu Râfi'nin evinin yakınlarına gelir ve ağıtçının "Hicaz halkının tüccarı Ebû Râfi'nin vefat ettiğini bildiriyorum." şeklinde bağırdığını işitir ve arkadaşlarına dönerek bunu haber verir. Bütün bunlardan sonra Hazreçliler, Hz. Peygamber'in (s.a.v) yanına dönerler. Hepsisi de Ebu Râfi'yi kendisinin öldürdüğünü iddia eder. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v) onlara, "Kılıçlarınızı bana gösteriniz." şeklinde talepte bulunur. Kılıçlarını gösterdiklerinde Hz. Peygamber (s.a.v) onları inceler ve Abdullah b. Üneys'in kılıcı için: "Ebu Râfi'yi öldüren kılıç budur. Çünkü onda yemek kalıntısı (bir başka rivayete göre ise kemik kalıntıları) görüyorum."⁶⁶ der.

Görüldüğü üzere birinci olayda Hz. Peygamber (s.a.v.), kılıç üzerindeki kan

⁶³ Seleb, öldürülen kişinin üzerindeki eşya ve ganimete öldürenin sahip olmasına denir. Bkz. Bilmen, a.g.e., III, 350.

⁶⁴ Buhâri, Humûs, 18; Müslim, Cihâd ve's-Siyer, 13.

⁶⁵ İbn Kayyim, *Turûku'l-Hukmiyye*, s. 17; İbn Ferhûn, a.g.e., II, 103; Yaylalı, Davut, İslam Hukukunda Karine, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, İstanbul, Ocak-1988, cilt; 2, sayı: 6, s. 56.

⁶⁶ Buhâri, Megâzî, 13; İbnü'l-Esîr, Ebu's-Seâdât el-Mubarek b. Muhammed el-Cezerî, (ö. 606/1210), *el-Kâmil fi't-Târih*, thk; Ebu'l-Fedâ Abdullah el-Kâdî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, II, 41, 42.

izlerini Ebu Cehil'i kimin öldürdüğünü,⁶⁷ ikinci olayda da yine kılıç üzerindeki yemek ve kemik kalıntılarını öldürücü darbeyi kimin vurduğunu tespitite yegâne delil olarak kullanmıştır.⁶⁸

Cafer b. Muhammed'in anlattığına göre, bir kadın Ensar'dan bir gence âşık olur, fakat genç kadına ilgi göstermez. Bunun üzerine de kadın ona karşı bir hile düşünür. Bir yumurta alıp, sarısını atar ve beyazını da elbiselerine ve uylukları arasına bulaştırır. Sonra bağırarak Hz. Ömer (r.a.)'in yanına gelip, "o adam bana tecavüz etti, beni ailem içinde rezil etti. İşte yaptığının alameti" der. Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a.) kadınlardan durumu tahkik etmelerini ister. Onlar da kadının bedeninde ve elbisesinde meni alameti olduğunu söyleyince Hz. Ömer, gence ceza vermek ister. Genç de yardım dileyerek şöyle demeye başlar. "Ey müminlerin emiri, benim durumumu iyi araştır, vallahi ben bir fahişeye yakın olmadım, onu hiç arzulamadım. O beni arzuladı ama ben kendimi korudum." Hz. Ömer (r.a.) de Hz. Ali (r.a.)'ye "Ey Ebu'l-Hasan, sen bu konuda ne düşünürsün" şeklinde sorar. Hz. Ali (r.a.) de elbisedeki sıvıya dikkatlice bakar ve iyice kaynamış sıcak su getirir. Bu suyu elbisenin üzerine döker ve beyaz sıvının donuklaştığını görür. Sıvıyı değişik şekillerde tahlil eder ve onun yumurtanın beyazı olduğunu anlar ve gencin iftiraya uğradığı ortaya çıkar. Hz. Ali kadını azarlayınca kadın iftira attığını itiraf eder.⁶⁹ Görüldüğü üzere Hz. Ali (r.a.), eldeki delilleri günümüz kriminalistik incelemelerine benzer şekilde, o günün imkânlarının el verdiği ölçüde incelemiş ve bu delillerden yola çıkarak kadının gerçeği itiraf etmesini sağlamış ve neticede hakikati ortaya çıkartmıştır.

Hz. Ali (r.a.)'nin bu uygulamasına benzer bir uygulama, bazı fakihler tarafından iktidarsızlık davalarının çözümünde tavsiye edilmiştir. Günümüzde artık tıp ilminin rahatlıkla tespit edebildiği, kadınların kocalarından ayrılmak için öne sürdükleri bu rahatsızlığın kocada gerçekten var olup olmadığının anlaşılabilmesi için fakihler, kendi dönemlerinin imkân ve şartları çerçevesinde şöyle bir yöntem denenmesini istemişlerdir; Kadın kocası ile beraber bir odada cinsel ilişkiye girer. Cinsel ilişki esnasında koca spermelerini bir kaba boşaltır. Daha sonra bu kaptaki sıvıya bakılır.

⁶⁷ İbn Kayyim, *Turuku'l-Hukmiyye*, s. 17; İbn Ferhûn, *a.g.e.*, II, 103; Yaylalı, *a.g.m.*, 56.

⁶⁸ İbn Kayyim, Şemsüddîn Ebi Abdillâh Muhammed el-Cevziyye, (ö.751/1350), *Zâdû'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbâd*, Mevsuâtî'r-Risâle, Beyrut, 1994/1415, III, 275, 276; İbn Hacer, Şîâbüddin Ahmet b. Ali b. Muhammed el Askâlânî (ö.773), *Fethu'l-Bâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk; Abdulkadir Şeybe el-Hammad, Mektebetü Melik Fahd, 2001/1421, VII, 399, 400.

⁶⁹ İbn Kayyim, *Turuku'l-Hukmiyye*, s. 67; el-Bâverdi, Suûd b. Abdi'l-Âli, *el-Mevsuâtu'-Cinaiyyetu'l-İslamî*, Riyâd, 1427, s. 186, 564.

Eğer meni var ise kadının haksız olduğuna karar verilir. Eğer kadın onun meni olmadığını, başka bir sıvı olduğunu iddia ederse, o sıvı ateş üzerine konur. Eğer sıvı meni ise hemen erir. Yok, eğer değilse pişer ve kabarır. Çıkan sonuca göre hâkim kararını verir.⁷⁰

Fıkıh kitaplarında had cezası gerektiren bazı durumlarda da Hulefâ-i Râşidîn'in bu tür yöntemlere başvurduğunu görmekteyiz. Mesela Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın (r.a.)'ın ağız içki kokan veya içki kusan kişiye had cezası verileceğine hükmettiği, içki kokusunu veya kusmuğunu karine olarak değerlendirdiği kaynaklarda yer almıştır.⁷¹ Kusulan şeyin içki olup olmadığı da o günün imkânlarıyla yapılan tahliller neticesinde anlaşılabilmiştir.

Darp ve yaralama davalarında da bu tür yollara başvurulduğunu görmekteyiz. Mesela Hz. Ali (r.a)'nin, bir şahsın, başka birisi tarafından kafasına sert bir cisimle vurulması nedeniyle konuşma kabiliyetini kaybettiği iddia edildiğinde, mağdur olduğu iddia edilen kişinin diline iğne batırılacağını, eğer kırmızı kan çıkarsa dilinin sağlam olduğuna, siyah kan çıkarsa dilinin sakat kaldığına hükmedileceğini belirttiği kaynaklarda nakledilmektedir.⁷²

Yine benzer bir tavsiye de fukaha tarafından verilmiştir. Bu tavsiyeye göre, bir şahıs kendisine yapılan bir darp neticesinde gözlerini ve koku alma duyusunu kaybettiğini iddia ederse iddiasının gerçekliği şu şekilde tespit edilir; Davacının gözleri güneşe tutulur ve güneşe bakması emredilir. Eğer gözleri sağlamsa güneşe bakamaz, buna rağmen bakmaya devam ederse gözleri yaşarır ve gözlerinin problemlili olduğu ortaya çıkar. Koku duyusu için de bir bez parçası yakılır ve bunu koklaması istenir. Eğer koku duyusu sağlamsa genizi yanar ve gözleri yaşarır.⁷³

Eşya üzerindeki iz ve belirtilerden hareket ederek hüküm veren bazı kadınlara da kaynaklarda rastlanılmaktadır. Bu konuda en çok şöhret bulmuş isimlerden birisi Kadı İyas (İyas b. Muaviye) dır. İbrahim b. Mezruk el-Basrî'nin

⁷⁰ Hirâkî, Ebû'l-Kasım Amr b. el-Huseyn b. Abdillâh (ö.h. 334), *Mutunu'l- Hirâkî*, Dâru's-Sahâbeti li't-Turâs, 1993/1413, I, 105; İbn Kayyim, *Turuku'l-Hukmiyye*, s. 67; *el-Mevsuâtî'l-Fikhiyye*, XXXI, 17.

⁷¹ Malik b. Enes (ö.h. 179), *Muvatta*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 2007/1428, Hudud, h.no: 3116; İbnu'l-Esîr, Ebu's-Seâdât el-Mubarek b. Muhammed el-Cezerî, (ö. 606/1210), *Câmiû'l-Usûl fi Ehâdisi'r-Resûl*, thk; Abdulkadir el-Arnâvut, *Mektebetü Dâri'l-Beyân*, b.y.y., 1969/1389, III, 590; İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ebu'l-Abbas Muhammed, (ö.h. 728.), *es-Siyasetü's-Şer'iyye*, Vuzâretü's-Şuûni'l-İslamiyye, Suudî Arabistan, h.1418, s. 98; İbn Kayyim, *Turuku'l-Hukmiyye*, s. 81, 130; İbn Ferhûn, *a.g.e.*, II, 107; Cevâd, Muhammed, *Hükkâmın Takdiri ve Karâin ile Amel*, Yeni Matbaa, İstanbul, h.1340, s. 18; Yaylalı, a.g.m., s. 56.

⁷² İbn Kayyim, *Turuku'l-Hukmiyye*, s. 69; Tarablusî, Alâuddîn Ebi'l-Hasan Ali b. Halil, (ö. 844/1440), *Muînu'l- Hukkâm*, b.y.y., tsz., II, 343; Beroje, *a.g.e.*, s. 315.

⁷³ İbn Kayyim, *Turuku'l-Hukmiyye*, s. 68, 69.

anlattığına göre bir gün İyas b. Muaviye'ye biri kırmızı, diğeri yeşil olan kadife elbise hususunda ihtilafa düşen iki adam gelir. Birisi "ben elbisemi bir kenara koyarak yıkanmak için havuza girdim. Sonra bu adam gelerek kendi elbisesini benim elbisemin üzerine koydu ve havuza girdi ve benden önce çıkıp benim elbisemi giyinerek gitti. Bende çıkıp, onu takip ettim ve onu yakaladım." der. Bu arada davalı da giyindiği elbisenin kendisine ait olduğunu iddia eder. Kadı İyas davacıya delilin var mı? şeklinde sorunca "hayır" cevabını alır. Daha sonra Kadı İyas yanındakilere, "bana bir tarak getirin" der. Getirilen tarakla, her ikisinin başını tarar. Birinin saçlarının altından kırmızı yün, diğerrinin başından da yeşil yünler çıktığını görür. Bunun üzerine başından kırmızı yün çıkan adama kırmızı elbisenin, yeşil tüy çıkana da yeşil elbisenin verilmesine hükmeder.⁷⁴

Görüldüğü üzere gerek eldeki delillerin doğruluğunu tespit, gerekse delil elde etme yönünde Hz. Peygamber (s.a.v.), Hulefâ-i Râşidîn ve kadılık göreviyle meşgul olanlar, günümüz kriminal ve adli tıp çalışmalarına benzer uygulamalar icra etmişler, fıkıh kitaplarında da bazı davaların çözümünde benzer tavsiyeler yapılmıştır. Günümüz iz bilimi ve adli tıp uygulamalarını anımsatan örnekler hem basit hem de kimi zaman belki hatalı da olsa, o günün imkânlarıyla olayın çözümlenmeye çalışılması, mevcut olması durumunda kriminalistik incelemelere ve adli tıpa gösterilecek önemi yansıtabilecek niteliktedir. Bu tür basit imkânların da olmadığı durumlarda olay şahitlik, ikrar ve yemin gibi deliller ile çözülmeye çalışılmıştır.

Muhakemede bu tür delillere dayanarak hüküm verilip verilmeyeceği de İslam Hukukunda tartışma konusu olmuştur.

Özellikle hukuk davalarında bu türden emare ve izlerin delilliği hususunda ihtilaf bulunmadığı ve bazı farklılıklar bulunmakla birlikte hemen hemen her mezhebin bu türden karîneleri delil olarak kabul ettiği görülür.⁷⁵ Fukaha arasındaki ihtilaf daha çok ceza davalarıyla ilgili olmaktadır.

Hanefiler, ceza davalarında şüpheli hallerde hadlerin düşmesinden hareketle, had ve kısas davalarında bir takım iz ve emarelerin kesin delil olamayacağını savunmuşlar ve bu yüzden ceza davalarında bu türden karinelere hükmetmeye pek yanaşmamışlardır. Mesela ağzı içki kokan veya kusmuşunda içki alameti bulunan kişiye had vurulmasına karşı çıkmışlardır. Hanefilere göre böyle bir

⁷⁴ el-Vekî, a.g.e., I, 338, 339; İbn Kayyim, *Turuku'l-Hukmiyye*, s. 45.

⁷⁵ Karâfî, *el-Furûk*, IV, 237-239; Tarablusî, a.g.e., II, 346, 347; Cevâd, Muhammed, a.g.e., s. 17-22; Beroje, a.g.e., s. 280;

durumda kişinin içki içip içmediği kesin değildir. Suçlanan kişi içki değil de sirke de içmiş olabilir.⁷⁶ Yukarıda da bahsettiğimiz gibi nesep davaları hariç hukuk davalarında ise Hanefiler, bu türden emareleri ve karineleri bir ispat vasıtası olarak görmüş ve bunlarla ilgili varılan hükümler fıkıh kitaplarında yer almıştır.⁷⁷

Şafiiler de bu konuda Hanefiler gibi düşünürken,⁷⁸ Malikiler ise, had ve kısas ta dâhil olmak üzere, ceza ve hukuk davalarında bu tür emareleri ispat vasıtalarından birisi olarak görürler.⁷⁹ Hanbelîler ise, bir görüşe göre had ve kısas ta dâhil olmak üzere hem ceza hem de hukuk davalarında bir takım iz ve emarelerle amel edileceğini kabul ederler. Tercih edilen diğer görüşe göre ise, had ve kısas dışındaki her türlü konuda bu türden karineler ile amel ederler.⁸⁰

Tabii ki bu tür izleri ve alametleri kabul eden fakihler, bir takım iz ve karinelere dayanarak hüküm veren hâkimin çok dikkatli olması gerektiğini ve bu delillerin aksinin her zaman ispat edileceğini de vurgulamışlardır.⁸¹

Sonuç

Günümüz teknoloji çağında bilimsel deliller önemli rol oynamakta, ceza davalarında olay incelemesi neticesinde elde edilen emare ve karineler, bazı hukuk davalarında adli tıp sonuçlarıyla elde edilen veriler, muhakeme esnasında hâkimin doğru karar vermesi ve gerçeğin ortaya çıkarılması açısından büyük önem arz etmektedir.

Özellikle modern tıbbî gelişmeler ve iz biliminin (kriminalistik) kurulması ile birlikte hukukta bilimsel delil anlayışı hâkim olmuş, teknolojik gelişmelerin sağladığı imkânlar ile yapılan fenni tetkikler neticesinde elde edilen sonuçlar tam olarak hatadan arî olmamakla birlikte, yüzyıllardır hukuk sistemlerinde en kuvvetli delil sayılan ikrar ve şahitlikten dahi daha kuvvetli deliller haline gelmiştir.

İslam Muhakeme Hukukunda, hakkı ispat eden, olayla ilgisi olup, olayı yansıtan, akla uygun her türlü araç ve vasıta delil olarak değerlendirilmiştir. İslam Hukuku, kriminalistik ilminin daha ortaya çıkmadığı, tıp ilminin bugünkü seviyede

⁷⁶ Zeylâî, *a.g.e.*, III, 197; İbn Nüceym Zeynu'l-Abidîn b. İbrahim (ö.970/1563), *el-Bahru'r-Râik*, Dâru'l-Marife, Beyrut, tsz., V, 29; Tarablusî, *a.g.e.*, II, 388; el-Azâyizeh, *a.g.e.*, s. 116.

⁷⁷ Zeylâî, *a.g.e.*, III, 312, IV, 326; Tarablusî, *a.g.e.*, II, 346, 347

⁷⁸ Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, (ö. 676/1277), *Ravzâtu't-Tâlibîn*, thk; Adil Ahmed Muhammed Muavvid, Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, Beyrut. 2003, X, 91, 170, XI, 219.

⁷⁹ Karâfî, *el-Furûk*, IV, 234-239; Yaylalı, *a.g.m.*, s. 57.

⁸⁰ İbn Kudâme, *a.g.e.*, XII, 501, 502; İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 98; Yaylalı, *a.g.m.*, s. 57.

⁸¹ Sabri, İkrime Said, "İsbat bi'l-Karâin ve'l-Emarât", *Mecelletü Mecmei'l-Fıkhi'l-İslâmî*, sayı. 12, Cidde, 2000/1421, s. 37, 38, 39.

gelişmediği, kriminal laboratuvarlar ve adli tıp benzeri kurumların olmadığı bir dönemde ortaya çıkmıştır. Doğal olarak muhakeme esnasında hâkimin bu günkü manada kriminal laboratuvarlarına ve adli tıp gibi kurumlara başvurması olanağı bulunmamıştır. Ancak İslam Muhakeme Hukuku tarihine bakıldığında, günümüz kriminal ve adli tıp çalışmalarını anımsatan bazı uygulamalar ile davaların çözümlenmesine çalışıldığı görülmektedir. İslam Hukuku kaynaklarındaki bilgilerden, gerek Hz. Peygamber (s.a.v)'in, gerekse Hulefâ-i Râşidîn'in ve bazı kadıların muhakeme esnasında günümüz kriminalistik ve adlî tıp çalışmalarına benzer bazı metotları denediği anlaşılmaktadır. Fıkıh kitaplarında muhakeme esnasında bu tarz metotlar ile hüküm vermenin mümkün olup olmadığı da tartışılmış, nesep tespiti hariç hukuk davalarında bu türden yöntemlerle edilen bilgilerin delilliği hususunda ihtilaf bulunmadığı, ceza davalarında ise bazı âlimlerin bu metotlara karşı çıktığı görülmüştür. Karşı çıkan İslam âlimleri, bu tür metotların şüphe ve hatadan arî olmadığı yönünde görüş belirtmişlerdir.

Batı Hukukunda, yüzyıllar boyunca sadece şahitlik ve ikrar hüküm vermek için yeterli görülürken, teknolojik ilerlemeler neticesinde ancak 19. y.y.' dan itibaren tam manada diğer deliller de dikkate alınmaya başlanmış ve muhakeme sürecinde iz bilimi ve adli tıp ile elde edilen verilerin delil olacağı anlayışı kabul edilmiştir.

İslam Hukuku kaynaklarındaki günümüz iz bilimi ve adli tıp uygulamalarını anımsatan örnekler hem basit hem de çoğu zaman hatalı da olsa, o günün imkânlarıyla olayın çözümlenmeye çalışılması, mevcut olması durumunda adli tıpa gösterilecek önemi yansıtabilecek mahiyettedir. Gerek İslam Muhakeme Hukuku tarihindeki uygulamalardan, gerek bu tür uygulamaların hukukta var olması gerektiğini savunan ve gerekse buna şüphe ve ihtimal sebebiyle karşı çıkan fakihlerin görüşlerinden, kriminalistik ve adli tıp incelemeleri ile yüzde yüze varan derecede kesinlik ifade eden veri ve raporların delil değerinin İslam Hukuku açısından oldukça önemli ve yüksek bir mevkie kabul edileceği anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Atar, Fahrettin, *İslam Adliye Teşkilâtı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1999.
 Aydın, Mehmet Akif, "Lian" Maddesi, *DİA*, Ankara, 2003.
 Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî (ö.855/1451) *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahihi Buhârî*, Beyrut, 2006.

- Beroje, Sahip, *Ceza Muhakemesi Hukuku Açısından İslam İspat Hukuku*, Fecr Yay., Ankara, 2007.
- Bilmen, Ömer Nasuhî (ö. 1971), *Hukuku İslamiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kâhire, h.1403.
- Büceyremî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer (ö. h. 1221), *Tuhfetü'l-Habîb alâ Şerhî'l-Hâtîb*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.
- Centel, Nur-Zafer, Hamide, *Ceza Muhakemesi Hukuku*, Beta Yay., İstanbul, 2003.
- Cevad, Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab Gable'l-İslâm*, Dâru's-Sâkî, Beyrut, 1422, 2001.
- Cevâd, Muhammed, *Hükkâmın Takdiri ve Karâin ile Amel*, Yeni Matbaa, İstanbul, h.1340.
- Cin, H.-Akgündüz, A., *Türk Hukuk Tarihi*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul, 1995.
- Dönmezer, Sulhi, *Kriminoloji*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, İstanbul, 1981.
- Ebu Dâvud, Süleyman b. Es'as es-Sicistânî (ö. 275/888), *Sunenu Ebu Dâvud*, Riyad, tsz.
- el-Azâyizeh, Hasan el-Hamûd, *Karîne ve Hucciyeyuha fi İsbati'l-Hukûk fi'ş-Şeriatî'l-İslamiyye*, Amman, 1987.
- el-Bâverdî, Suûd b. Abdî'l-Âlî, *el-Mevsuâtü'-Cinaiyyetu'l-İslâmî*, Riyâd, 1427.
- el-Câsım, Nâsır, *el-Karîne beyne'l-Fıkhî'l-Cinâiyyi'l-İslâmî*, Câmiâtü'l-Kuveyt, Kuveyt, 1998.
- el-Ebşîhî, Şihâbuddîn Muhammed b. Ahmed (ö. h.850), *el-Mustadraf fî Külli Fennin Müstazrafîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.
- el-Enbârî, Ebûbekr Muhammed b. el-Kâsım (ö. h. 338) *ez-Zâhir fî Meâni Kelimetî'n-Nâs*, Müessetü'r-Risâle, Beyrut, 1412/1992.
- el-Mubârefürî, Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim (ö 1353/1934), *Tuhfetü'l-Ehvezi*, Dâru'-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.
- el-Vekî', Ebubekir Muhammed b. Halef el-Bağdâdî (ö.h.306), *Ahbâru'l-Kudât*, thk; Abdulazîz Mustafa el-Murâğî, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Kâhire, 1366/1947.
- en-Nesefî, Necmuddîn Hafs (ö. 537/1142), *Tilbetu't-Talebe*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1986/1406.

- Erten, Rifat-Acır, Birsen-Taşveren Sema, "Gen (DNA) Testinin İspat Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, cilt; 45, sayı. 1-4, Ankara, 1996.
- Erturhan, Sabri, "Fikhî Açından Biyolojik Annelik ve Babalık", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 15, Ankara, 2010.
- es-Seâlebî, Ebî Mansûr Abdullâh b. Muhammed b. İsmâil (ö.430/1038), *Semâru'l-Gulûb fî'l-Muzâf ve'l-Mensûb*, thk; Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Meârif, Kâhire,1965.
- Güleç, Hasan, "Lian" Maddesi, *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997.
- Hırâkî, Ebû'l-Kasım Amr b. el-Huseyn b. Abdillâh (ö.h. 334), *Mutunu'l- Hırâkî*, Dâru's-Sahâbeti li't-Turâs, 1993/1413.
- Izzuddîn, Abdu'l-Hâmit b. Hibetullâh b. Muhammed Ebû Hâmid (ö. h. 656), *Şerhu Nehci'l-Belağâ*, thk; Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut, tsz.
- İbn Abdilber, Ebu Ömer, Yusuf b. Abdillâh (ö. 463/1071), *Kitâbu'l-Kâfî fî Fikhî Ehli Medineti'l-Mâlik*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.
- İbn Ferhun, İbrahim Burhanuddîn b. Ali b. Kasım (ö.799/ 1398), *Tabsirâtu'l-Hükkâm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1428/2007.
- İbn Hacer, Şiâbuddîn Ahmet b. Ali b. Muhammed el Askâlânî (ö. h. 773), *Fethu'l-Bâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk; Abdulkadir Şeybe el-Hammad, Mektebetü Melik Fahd, 2001/1421.
- İbn Kayyim, Şemsüddîn Ebi Abdillâh Muhammed el-Cevziyye, (ö.751/1350), *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, Mevsuâtî'r-Risâle, Beyrut, 1994/1415.
- *et-Turuku'l-Hukmiyye, fi's-Siyaseti's-Şeriyeye*, Daru'l-Cil, Beyrut, 1418/1998.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffâkuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî (ö. 620/1223), *el-Muğnî*, thk; Abdulmuhsin et-Türkî-Abdulfettah Muhammed, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyâd, 1997/1417.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, (ö. 275/888), *Sunenu İbn Mâce*, Mektebetü'l-Meârif, Riyâd, tsz.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl, Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, thk; Abdullah Ali el-Kebir-Muhammed Ahmed Hasbullâh-Haşim Muhammed eş-Şâzelî, Dâru'l-Meârif, Kahire, h. 1119.

- İbn Nüceym Zeynu'l-Abidîn b. İbrahim (ö. 970/1563), *el-Bahru'r-Râik*, Dâru'l-Marife, Beyrut, tsz.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (ö. 595/1199), *Bidâyetü'l-Müctehid Nihâyetü'l-Muktasid*, Mektebetu Mustafa, Mısır, 1975/1395.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ebu'l-Abbas Muhammed, (ö. h. 728.), *es-Siyasetü's-Şerriyye*, Vuzâretü's-Şuûni'l-İslamiyye, Suudî Arabistan, h.1418.
- İbnu'l-Esîr, Ebu's-Seâdât el-Mubarek b. Muhammed el-Cezerî, (ö. 606/1210), *en-Nihâye fî Gâribi'l-Hâdis ve'l-Eser*, thk; Tahir Ahmed ez-Zâvî, Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1399/1979.
- *Câmiû'l-Usûl fî Ehâdisi'r-Resûl*, thk; Abdulkadir el-Arnâvut, Mektebetü Dâri'l-Beyân, b.y.y., 1969/1389.
- *el-Kâmil fi't-Târih*, thk; Ebu'l-Fedâ Abdullah el-Kâdî, Dârû'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1987/1407.
- İçli, Tülin Günşen, *Kriminoloji*, Seçkin Yay., Ankara, 2002.
- İyilikli, Ahmet Cahit, "Delillerin Değerlendirilmesinde Hâkimin Özel Bilgisini Kullanması", *Legal Hukuk Dergisi*, İstanbul, Ağustos- 2004, sayı. 20.
- Kal'acî, Muhammed Ravvas-Kuneybî, Hâmid Sâdık, *Mu'cemu Lugati'l-Fukaha*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2006.
- Kannûcî, Sıddık b. Hasan Han el-Buhârî (ö. 1307/1889), *Ebcedu'l-Ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1978.
- Karadeniz, Özcan, *Roma Hukuku*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1977.
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn, Ahmed b. İdris b. Abdurrahman el-Behfeşî, (ö. 684/1285), *ez-Zehîre*, Dâru'l-Garb, Beyrut, 1994.
- *el-Furuk*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998/1418.
- Katip Çelebi, Mustafa b. Abdullah (ö. 1656), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*, b.y.y., tsz.
- Kettânî, Muhammed Abdulhay (ö. 1345/1929), *et-Terâtibu'l-İdâriyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut, tsz.
- Kök, Ahmet Nezih, "Parmak İzlerinin Delil Olarak Kullanılması", *Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi*, cilt; 7, sayı. 3-4, Erzincan, 2003.
- Kunter, Nurullah, *Ceza Muhakemesi Hukuku*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, İstanbul, 1978.
- Kunter, Nurullah-Yenisey, Feridun- Nuhoğlu, Ayşe, *Muhakeme Hukuku Dalı Olarak Ceza Muhakemesi Hukuku*, Beta Yay., İstanbul, 2007.

- Malik b. Enes (ö. h. 179), *Muvatta*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 2007/1428.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muahmmmed b. Habîb, (ö. 485/1058), *el-Hâvî fi'l-Fıkhî'sh-Şafiiyyi*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994/1414.
- Merdâvî, Abu'l-Hasan Ali b. Süleyman (ö.885/1480), *el-İnsâf fi Marifeti'r-Râcih ala'l-Hilâf*, Dâru lhyâit-Turâs'îl-Arabiyye, Beyrut, h. 1419.
- el-Mevsuâtî'l-Fıkhıyye* (Kuveyt Evkaf Bakanlığınca Çıkarılan İslam Fıkhı Ansiklopedisi), Kuveyt, 1983/1404.
- el-Mucemu'l-Vasîf*, Komisyon, Mektebetu'sh-Şurûku'd-Devliyye, Mısır, 2004/1425.
- Nevevî, Ebû Zekerıyya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, (ö. 676/1277), *Ravzâtu't-Tâlibîn*, thk; Adil Ahmet-Muhammed Muavvid, Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, Beyrut. 2003.
- Okandan, Recai G., *Umumi Hukuk Tarihi Dersleri*, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1951.
- Öz, Talat Vasfî, *Adli Tıp*, Recep Ulusoglu Basımevi, Ankara, 1945.
- Özbek, Veli Özer, *Ceza Muhakemesi Hukuku*, Seçkin Yayınları, Ankara 2006.
- Özkan, Ali Rafet, "İslamın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadasında Diğer Dinlerin Durumu", *Dinler Tarihi Araştırmaları IV (Sempozyum)*, Ankara, 2004.
- Öztürk, Cemal, *Ceza Muhakemesinde İz Bilimi*, Seçkin Yay., Ankara, 2006.
- Öztürk, Fahri-Erdem, Mustafa Ruhan-Özbek, Veli Özer, *Uygulamalı Ceza Muhakemesi Hukuku*, Seçkin Yay., Ankara, 2004.
- Polat, Oğuz, *Kriminoloji ve Kriminalistik Üzerine Notlar*, Seçkin Yay, Ankara, 2004.
- Postacioğlu, İlhan E., *Medeni Usul Hukuku Dersleri*, Sulhi Garan Matbaası, İstanbul, 1975.
- Sa'dî, Ebu Ceyb, *el-Kâmusu'l-Fıkhıyye*, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk, 1982/1402.
- Sabri, İkrime Said, *İsbat bi'l-Karâin ve'l-Emarât*, Mecelletü Mecmei'l-Fıkhî'l-İslâmî içinde, sayı. 12, Cidde, 2000/1421.
- Sânu, Kutub Mustafa, *Mu'cemû Mustalâhâti Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk, 2000.
- Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, (ö. 483/1090), *el-Mebsût*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1989/1409.
- Sokullu, Füsün R., *Kriminoloji*, Beta, Yay., İstanbul, 2002.
- Söylemez, Ahmet, *Kriminalistik*, İstanbul, 1977.
- Şafiî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris (ö. 204/820), *el-Ümm*, Dâru'l-Marife, Beyrut. h. 1393.
- Şener, Mehmet, "Nesep" Maddesi, *İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997.

- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. h. 1255), *Neylu'l-Evtâr Şerhu Muntegâ'l-Ahbâr*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1998/1419.
- Taner, Tahir, *Ceza Muhakemeleri Usulü*, Duygu Matbaası, İstanbul, 1950.
- Tarabusî, Alâuddîn Ebi'l-Hasan Ali b. Halil, (ö. 844/1440), *Muînu'l- Hukkâm*, b.y.y., tsz.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa (ö. 962/1365), *Miftâhu's-Sa'ade ve Misbâhu's-Siyade fi Mevzuâtî'l-Ulum*, Dâru'l-Kutubi'l-Hadise, Kahire, 1968.
- Tayşi, Mehmet Serhan, "Kıyafe" Maddesi, *DİA*, Ankara, 2002.
- Terhûnî, Muhammed Ahmed Dav, *Hucciyetu'l-Karâin fi'l-İsbâtî'l-Cinaiyyi*, Câmiâtü'l-Karnus, Bingâzi, 1993.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/892), *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru'l-Garbi'l-İslamiyye, Beyrut, 1996.
- Tosun, M.-Yalvaç K., *Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1989.
- Tunalı, İbrahim, *Adli Tıp*, Seçkin Yay., Ankara, 2001.
- Uludağ, Süleyman, "Firâset" Maddesi, *DİA*, İstanbul, 1996.
- Umur, Ziya, *Roma Hukuku*, Beta Yay., İstanbul, 1987.
- Üstündağ, Saim, *Medeni Yargılama Hukuku*, İstanbul, 2000.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, *Türk Medeni Hukukunun Umumi Esasları*, İstanbul Matbaacılık, İstanbul, 1948.
- Yaylalı, Davut, "İslam Hukukunda Karine", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, İstanbul, Ocak-1988, cilt; 2, sayı.6.
- *İslam Hukukunda Adli Deliller*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1980.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza (ö.1205/1791), *Tâcu'l-Arûs*, et-Tûrâsu'l-Arabiyye, thk; İbrahim et-Tırazî, Kuveyt, 1972/1392.
- Zeylaî, Fahrüddîn Osmân b. Alî (ö. 743/1343), *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzu'd-Dekâik*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz.,
- Zuhaylî, Mustafa, *Vesâilu'l-İsbât fi'ş-Şeriatî'l-İslamiyye*, Mektebetu Dâru'l-Beyân, Beyrut, 1982/1402.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmiyye ve Edilletuh*, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk, 1989/1409.

HARFİ VE TEFSİRİ TERCÜMENİN İŞLEVSELLİĞİ VE AKTÜEL DEĞERİ

Abdülcelil BİLGİN*

ÖZET

Usûlü't-Tefsir ve Ulûmu'l Kur'ân ile ilgili eserlerde, Kur'ân'ın başka dillere çevirisi incelendiğinde genel olarak iki tür çeviriden bahsedildiği görülmektedir: Harfî ve tefsirî tercüme... Müellifler, harfî tercümenin, çeşitli nedenlerle, Kur'ân-ı Kerim için mümkün olamayacağını ittifakla kabul ederken; en uygun yöntemin, daha işlevsel ve kolay olduğu gerekçesiyle tefsirî tercüme olduğunu belirtirler. Bizce de Kur'ân'ı başka dile çevirme konusunda harfî tercüme işlevsel bir değere sahip değildir; ancak tefsirî tercüme de gerektiği kadar işlevsel ve aktüel bir değere ulaşamamıştır. Nitekim Kur'ân'ın Türkçe çevirilerine baktığımızda; birçok mealde, tefsirî tercüme yönteminin işlevsel bir değer kazanmadığını; önemli oranda harfî tercüme yönteminin uygulandığını, ama başarılı olunamadığını görürüz.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tercüme, Harfî Tercüme, Tefsirî Tercüme.

ABSTRACT

The functionality of Literal and interpretive Translations of Quran and Their Actual Value

When we examine the translation of Qur'an into foreign languages in Works called Tafsir Methodology (usul al-tafsir) and Sciences of the Qur'an (ulum al Qur'an), we can see roughly two kind of translations: Literal and interpretive translation. The authors agree with that it is impossible, for various reason, to translate Qur'an into foreign language literally but they imply that the most appropriate method for translation of Qur'an is interpretive translation on account of its functionality and ease. We agree that the literal translation is not functional in respect to translation of Qur'an into foreign language. Also the interpretive translation has not reached to functional and actual point adequately, too. As a result, when we look at The Turkish translations of Qur'an, we can see that the interpretive method is not enough efficient and while literal method has occupied an important place in Qur'an but unsuccessful.

Key Words: Qur'an, Translation, Literal Translation, Interpretive Translation

Giriş

Farklı dilde konuşan unsurların İslam'a girmesiyle; Kur'ân-ı Kerim'in başka dillere tercümesi, yapılacak tercümelere uygulanacak en uygun yöntemin hangisi olacağı, ilgili yöntemlerin zaaf ve avantajları gibi meseleler gündeme gelmiş, bu meselelerle ilgili çeşitli görüşler serdedilmiştir. Kur'an, aktüel değeri nedeniyle sürekli

* Yrd. Doç. Dr., Alparslan Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Muş.

başka dillere tercüme edildiği için, çevirisi ile ilgili meseleler hep gündemde olmuş ve olmaya da devam edecektir.

Bu makalede, tefsir usulünün önemli konularından biri olan, Kur'ân'ın başka dillere, özellikle Türkçeye çevirisi üzerinde durmaya çalışacağız. Bu bağlamda, klasik ve asrî kaynaklardan istifadeyle öncelikle harfî ve tefsirî tercüme ile ilgili tartışma, görüş ve bilgileri aktaracağız. Daha sonra harfî ve tefsirî tercümenin Kur'ân'a uygulanabilirlik açısından işlevsel ve aktüel değerini ve bizi ilgilendiren yönüyle, özellikle Türkiye'de yapılmış meal çalışmalarındaki durumu ele alacağız. Makalemizin ana hedefi, Türkçe meallerde, adı geçen yöntemlerden hangisinin uygulanmaya çalışıldığını ve bu konuda ne kadar başarılı olduğunu tespit etmektir. Uygulanan yöntemi tespit ederken önyargılardan değil; herhangi bir tasnif söz konusu olmaksızın rastgele seçilmiş meallerden belirleyeceğimiz örneklerden hareket edeceğiz.

TERCÜME KELİMESİNİN SÖZLÜK VE TERİM ANLAMI

Çeviri, açıklama, şerh, yorum anlamlarına gelen tercüme sözcüğü,¹ kökü itibariyle dört harfli t-r-c-m/terceme ve üç harfli r-c-m/receme fiilleriyle ilişkilendirilmiştir.²

Terim olarak da dilden dile çevirmek, bir lafzı, sözü veya kelamı bir dilden diğerine aktarmak, çevirmek; anlamı bir dilden diğerine taşımak; bir dili diğer bir dille ifade etmek, yorumlamak anlamlarına gelen³ bu sözcük, bir kelamı, hedef dilde kaynak dildeki anlamını taşıyacak şekilde ifade etmek olarak tanımlanabilir.

Tercüme kelimesinin, yukarıda sıraladıklarımızın dışında daha spesifik anlamları da vardır. Kaynaklarda uzun uzadıya açıklanan spesifik anlamları şu şekilde özetlemek mümkündür:

1-Bihaber olan kişiyi haberdar etmek; sözü, sözden haberi olmayana ulaştırmak...

¹ İbn-i Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed, *Lisanu'l- Arab*, 3. Baskı, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1994, XII,66, "t-r-c-m" maddesi, s. 227 "r-c-m" maddesi.

² İbn-i Manzur, a.g.e., XII,66, "terceme" maddesi, s. 227 "receme" maddesi; Akk, Halid Abdurrahman, *Usulu't-Tefsir ve Kavaiduhu*, Daru'n- Nefais, Lübnan, 2007, s. 280; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, T.D.V. , Ankara, 2006, s. 215; Demirci, Muhsin, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İFAV Yay. , İstanbul, 2009; Demirci, Muhsin, *Kur'ân ve Yorum*, Ensar Yay. , İstanbul, 2006, s. 302; Özel, Mustafa, *Kur'ân ve Tefsir Terimleri sözlüğü*, Kayihan Yay. , İstanbul, 2006, s. 160; Aydın, Davut, *Tefsir Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, Işık Akademi Yay. , İstanbul, 2010, s. 26.

³ İbn-i Manzur, a.g.e., XII,66. ; Akk, a.g.e. , s. 461; Özel, a.g.e. , s. 160; Kurul; *Dini Kavramlar Sözlüğü*, D.İ. B. Yay. , Ankara, 2009, s. 567.

- 2-Kitapta herhangi bir konu başlığı/bölüm/bab.
- 3-Tercüme-i hal, biyografi.
- 4-Bir sözü aynı dilde açıklamak, yorumlamak.
- 5-Bir sözü başka bir dile aktararak açıklayıp yorumlamak.
- 6-Bir sözü başka bir dile aktarmak.⁴

Bu son tanım, tercümenin klasik anlamı olarak görülebilir. Örf'e göre de tercüme denince akla gelen şey budur. Ancak burada örf'ten kasıt, elit tabakanın jargonundaki karşılık değil; tedavülde yaygın olan kullanımdır.⁵

Kaynaklarda, yukarıda sıraladıklarımızdan özellikle altıncı maddeyle ilişkilendirilebilecek iki tercüme türünden bahsedilmektedir: Harfî/lâfzî/literal/müsavi tercüme ve tefsirî/manevi/anlama/yoruma dayalı tercüme. Konumuz açısından önem arz ettikleri için bu iki tercüme türünü kısaca açıklamakta yarar görüyoruz.

Harfî tercüme: Nazmında ve tertibinde aslına benzemesi, aslıyla uyum içinde olması ve onunla ahenkli bir bütün oluşturması gereken tercümedir.⁶ Bu tercüme türünde, referans metinle çevirisi arasında; kelimelerin konumu ve sayısı açısından eşitlik, tıpatıp, birebir aynılık, ne eksik ne de fazla tam bir karşılık beklenmektedir. Mütercim, referans metindeki cümlelerin kurgusunu ve anlamını detaylı bir şekilde, inceden inceye ele alır, anlar ve onu değiştirmeden, yorumlamaksızın, aynı şekilde başka bir dile transfer eder.⁷

Tefsirî tercüme: Harfî tercümenin aksine, nazmında ve tertibinde aslına birebir benzemesi gerekmeyen çeviridir.⁸ Bu tercüme türünde, referans metinle çevirisi arasında; kelimelerin konumu ve sayısı açısından eşitlik, tıpatıp aynılık, ne eksik ne de fazla tam bir karşılık beklenmemektedir.⁹ Tefsirî tercümede önemli olan, referans metnin taşıdığı anlamı en iyi şekilde, hedef dilde ifade etmektir. Bu tercüme türünde, esas üzerinde durulması gereken husus, kaynak dilin kurgusu, şekli, kelime sayısı değil; onun taşıdığı anlam ve anlamı aktarma meselesidir.

⁴ ez-Zerkani, Muhammed Abdülazim, *Menahilu'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikr, Lübnan, 1996, II,78-79; Cerrahoğlu, a.g.e., s. 216; Demirci, a.g.e., s. 303; Ayduz, a.g.e., s. 26.

⁵ ez-Zerkani, a.g.e., II, 79.

⁶ ez-Zerkani, a.g.e., II, 80; Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Mufessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1995, I,25; Cerrahoğlu, a.g.e., s. 217; Demirci, a.g.e., s. 304; Paçacı, Mehmet, *Kur'ân'a Giriş*, İSAM Yay., İstanbul, 2006, s. 144; Çiçek, Halil, *20. Asırda Kur'ân İlimleri Çalışmaları*, Timaş Yay., İstanbul, 1996, s. 232.

⁷ ez-Zerkani, a.g.e., II, 80; Zehebî, a.g.e., I,25; Cerrahoğlu, a.g.e., s. 217; Paçacı, a.g.e., s. 144.

⁸ ez-Zerkani, a.g.e., II, 80; Zehebî, a.g.e., I,26; Cerrahoğlu, a.g.e., s. 217.

⁹ ez-Zerkani, a.g.e., II,80; Zehebî, a.g.e., I,26.

HARFİ VE TEFSİRİ TERCÜME'NİN KUR'ÂN'A UYGULANABİLİRLİĞİ

a) Harfî ve Tefsirî Tercüme'nin Kur'ân'a Uygulanabilirliği ile İlgili Görüşler

Konumuzla ilgili açısından üzerinde durulması gereken bir başka husus Kur'ân'ın başka dillere tercüme edilip edilemeyeceği meselesidir. Cevazı açısından Kur'an'ın tercüme edilip edilemeyeceği tarihte tartışılmışsa da,¹⁰ günümüzdeki fiili durum, ilgili tartışmayı gereksiz kılacak bir boyut kazanmıştır. Zira bugün dünyanın çeşitli dillerine tercüme edilmiş yüzlerce Kur'an çevirisinin varlığı bilinen bir gerçektir.¹¹ Bu realite, Kur'ân'ın başka dillere tercüme edilebileceği konusunda, Müslümanlar arasında örtük ama fiili bir icmanın varlığına delil olarak kabul edilebilir. Bu sebeple, günümüzde bu konuyu tartışmanın herhangi bir fayda sağlamayacağı açıktır.

İslam âlimleri, harfî tercümenin Kur'an'a uygulanamayacağı konusunda hem- fikirdirler. Bu konuda icma' vardır.¹² İlgili eserlerde konuyla ilgili çok açık ve net verilere ulaşmak mümkündür. Örneğin Paçacı, konuyu özetler nitelikte şöyle demektedir: "Metne bağlı veya harfî harfine tercüme, bilimsel ve hukuki eserler için kolay ve pratik bir seçenekte de bunun edebi eserlerde ve özellikle Kur'ân-ı Kerim'de uygulanması son derece güç, hatta bazen imkânsızdır. Çünkü Allah'ın mu'ciz kelamı olan Kur'ân'ı fesahat belagat, îcâz ve üslubuyla başka bir dile çevirmek imkânsızdır."¹³ Akk ise, kitabında ilgili konunun başlığını "Kur'an'ın harfî tercümesi, insan gücünü aşar.", diye belirlemiştir.¹⁴ Bu şekildeki bir başlık bile tek başına, bu konudaki eğilimlerin yönünü belirlemeye yetmektedir. Zerkani, harfî tercümesinin imkânsızlığı sadedinde İsrâ suresinin 29. ayetini ayrıntılı bir şekilde inceler:

"وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ ..."

Eğer bu ayeti, harfî tercüme yöntemiyle çevirirsen; kelimelerin düzen ve tertibine karışmaksızın, hiç birini atlamadan, sırasıyla tüm kelime ve edatları kullanarak; "ellerin boyna bağlanmasının da olabildiğince açılmasının da yasaklandığı" şeklinde tercüme edersen, ama böyle bir çeviriden, yasağa konu olan

¹⁰ Altıntaş, Halil, *Kur'an'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi*, T.D.V. Yay. , Ankara, 2001; Cerrahoğlu, a.g.e. , s. 217; Paçacı, a.g.e. , s. 143.

¹¹ Hamidullah, Muhammed-Yaşaroğlu, Macit, *Kur'ân Tarihi*, D.İ.B. , Yay. , Ankara, 1991, II. Ve III. Bölüm; Okiç, M. Tayyib, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, Nun Yay. , İstanbul, 1995; Albayrak, Halis, *Tefsir Usulü*, Şule Yay. , İstanbul, 1998, s. 163.

¹² ez-Zerkani, a.g.e., II,80-81; Akk; a.g.e. , s. 467; Cerrahoğlu, a.g.e. , s. 217; Öztürk, Mustafa, *Meal Kültürümüz*, Ankara Okulu Yay. , Ankara, 2008, s. 33-34-35; Gürbüz, Faruk, *Tercüme Problemleri ve Mealler*, İnsan Yay., İstanbul, 2004, s. 77.

¹³ Paçacı, a.g.e. s. 144.

¹⁴ Akk, a.g.e., s. 467.

şeylerin “cimrilik ve israf” olduğu anlaşılmaz. Ayeti, tefsirî tercüme yöntemiyle çevirmek istersen önce metni okuyup iyice anlar, sonra onu, yasaklanan şeylerin “cimrilik ve israf” olduğunu vurgulayacak şekilde tercüme edersin.¹⁵ Harfî tercümenin imkânsızlığı konusunda ittifak eden âlimler, Kur’ân için en uygun çevirinin tefsirî/manevi/anlama/yoruma dayalı tercüme olabileceğini beyan etmişlerdir. İlgili görüşleri kısaca şu şekilde toparlamak mümkündür: Harfî tercümenin imkânsızlığı, edebi sanatlarla bezenmiş belîğ ifadeleri misliyle başka bir dile çevirmenin, her bir harf, edat, zamir v.b. anlamı etkileyen unsurları, eksiksiz ve doğru bir şekilde hedef dile yansıtmanın zorluğu gibi nedenlerle Kur’an’ın ancak tefsirî tercümesi yapılabilir. Nitekim mütercimlerin tercih ettikleri yöntem, tefsirî tercüme yöntemidir. Çünkü tefsirî tercüme, diğerine göre daha kolaydır.¹⁶

Elimizde mevcut birçok mealde, harfî tercüme yönteminin izlenmiş olması, bizce, konuyla ilgili olarak âlimlerin kaynaklardan naklettiğimiz söz konusu icmânı zayıflatan bir durum değil, tashihe muhtaç bir tercihtir.

Kur’ân’ın harfî tercümesinin imkânsızlığı konusunda söylenebilecek fazla bir şey olmadığı kanaatindeyiz. Kaldı ki sıradan bir metnin bile harfî harfine tercümesini yapabilmek, dillerin insanlara sunduğu imkânları olabildiğince sınırlandırmakta ve mütercimlerin yetenek ve gücünü çoğu kez aşmaktadır. Dillerin cümle kurgusu ile ilgili yapısal farklılıklarını; tepki, ünlem, hayret, sevinç, üzüntü durumlarıyla ilişkili doğal yapılarını, milletlerin gelenek ve kültürünün konuşulan dile, kullanılan kelimeye bir şekilde yansması ve bu yansımının oluşturduğu özgün anlam evrenini, harfî tercümeyle eksiksiz bir şekilde herhangi bir dile aktarmak elbette ki fazlasıyla zor olacaktır. İmkânsızlığı göz ardı edilerek yapılacak harfî tercümenin nesnesi Kur’ân olursa; ancak başarısız ve yanlış bir çeviri söz konusu olabilir.

Tefsirî tercümeyle gelince; biz bu yöntemin de sanıldığı kadar kolay olmadığını, ancak mümkün olduğunu düşünüyoruz. Zira başarılı bir tefsirî tercümenin anlam ve anlatım bozukluklarından olabildiğince uzak olması gerekmektedir. Bunun için de mütercimin hem kaynak dili hem de hedef dili iyi bilmesi, çoğu kez yeter bir sebep olamayacaktır. Mütercimin her iki dilin yanı sıra diller arasındaki farklılıkları da çok iyi bilmesi elzemdir. Nitekim çeviri hatalarının önemli bir bölümü, diller arasındaki farklılıkların yeterince bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Söz gelimi Arapça ve Türkçenin cümle ve tamlama kurgusu tamamen farklıdır. Arapçada isim cümlesi,

¹⁵ ez-Zerkani, a.g.e., II, 80-81.

¹⁶ ez-Zerkani, a.g.e., II, 80-81; Cerrahoğlu, a.g.e. , s. 217; Demirci, a.g.e, s. 305; Aydüz, a.g.e. , s. 27.

isimle başlarken¹⁷ Türkçede aynı cümle isimle biter.¹⁸ Her iki dildeki fiil cümleleri için de aynı ters kurgu söz konusudur.¹⁹ Arapçada sıfat tamlaması; sıfat, sıfatlanan isimden sonra getirilerek²⁰ elde edilirken Türkçede tam tersi bir kurgu söz konusudur.²¹

Mütercimin hem kaynak dili hem de hedef dili her açıdan ideal ölçüde bilmesi ve bunun yanı sıra yukarıda bir kısmını dile getirdiğimiz diller arasındaki nüanslara vakıf olması durumunda tefsirî tercüme yöntemiyle başarılı çeviriler ortaya çıkarması mümkün olacaktır. Zira çeviride esas olan, mefhumu anlamak ve aktarmaktır. Mütercimin bütün birikim ve gayretini anlamaya ve anladığını aktarmaya sarf etmesi durumunda, metindeki mefhumu ikinci bir dile, o dilin kurallarıyla dönüştürmesi mümkün olacaktır. Anlam eksenli çeviride önemli olan mefhumu idrak etmek ve onu idrak edilebilecek bir surette muhabata yansıtmaktır. Harfi tercümenin aksine tefsirî tercümede mütercim, metni anlama ve ifade etme konusunda daha geniş imkânlarla sahiptir. Çünkü bu tercüme türünde mütercim, harfi tercümede olduğu gibi sınırlı ve dar bir alana hapsedilmişçesine kaynak dilin şekilsel ölçülerine sıkı sıkıya bağlı kalmak zorunda değildir. Mütercimi ilgilendiren şey, sadece anlamın kendisidir. Metni anlamak ve onu hedef dilin kural ve ölçülerini gözeterek anlatmak, mütercimin birinci önceliğidir. Tefsirî tercümede gözetilen bu rahatlık, işin erbabı kişilerin Kur'ân'ı bu yöntemle iyi bir şekilde çevirmesini mümkün kılacaktır. Kaldı ki, eğer Kur'an, sadece Arapça bilenlere nazil olmamışsa; başka dilleri konuşanlar da onu okuyup anlamak ve gereğince yaşamak zorundaysa, bunun bir yolu olmalıdır ve bu yolu bilip uygulamak beşer takatini ve kabiliyetini aşmamalıdır.

Elbette çevirisi zor ayetler de vardır ama bu zorluk, çoğunlukla söz konusu ifadelerin müteşabih karakterli²² olmasından kaynaklanmaktadır. Kaldı ki müteşabih karakterli ifadeleri anlamak, sadece onları hedef dilden okuyanlar için değil; tarihten günümüze, anadili Arapça olanlar için de sorun olmuştur. Yani burada çeviri sorununu aşan, belki de onunla ilişkilendirilmemesi gereken, vakiyadan kaynaklanan bir durum söz konusudur.

¹⁷ er-Racihî, Abduh, *et-Tatbikü'n-nahvi*, Daru Nehdeti'l Arabiyyeti, Lübnan, 2004, s. 93; Sevinç, Resul, *Arapçada Cümle Yapısı*, Ensar Yay. , İstanbul, 2007. s. 144.

¹⁸ Gencan, Tahir Necat, *Dilbilgisi*, Ayraç Yay. , Ankara, 2001, s. 107.

¹⁹ er-Racihî, a.g.e. , s. 93; Sevinç, a.g.e., s. 139; Gencan, a.g.e., s. 107.

²⁰ el-Haşimi, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa, *el-Kavaidü'l-Esasiyy li'l-luğati'l Arabiyye*, Tahk. : Muhammed Ahmed Kasım, el-Mektebetü'l-Asriye, Beyrut, s. 261; er-Racihî, a.g.e. , s. 429; Çörtü, M. Meral, *Arapça Dilbilgisi (NAHİV)*, İFAV Yay. , İstanbul, 2008, s. 347.

²¹ Gencan, a.g.e., s. 197.

²² 3.Al-i İmran 7.

b) Örnekler Çerçevesinde Harfî ve Tefsirî Tercüme'nin Türkçe Meallere Uygulanabilirliği Problemi

Bu başlık altında değişik örneklerden hareketle Türkçe Meallerde uygulanan tercüme yönteminin neliği üzerinde durmaya çalışacağız. Amacımız uygulanan yöntemin söylenegeldiği gibi gerçekten tefsirî tercüme metodu olup olmadığını tespit etmektir. Nakledeceğimiz örnekler ve kaynaklara atıfla bunlarla ilgili olarak yapacağımız değerlendirmeler neticesinde, ilim dünyasına katkı sağlayacak sonuçlar elde edeceğimizi umuyoruz.

Bazı mütercimlerin, daha tercih edilebilir bir yöntem ve işlevsel bir değere sahip olmasına rağmen, çevirilerinde tefsirî tercüme tercih etmediğini, bilerek veya bilmeden çoğu kez harfî tercüme meylettiğini, yani imkânsıza talip olduğunu görmekteyiz. Bu iddiamızı örneklerle izah etmek mümkündür.

Mü'minûn 112: " قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ " Öztürk'ün²³ bu ayetle ilgili çevirisi şöyledir: "Buyurur: Yeryüzünde yıllar sayısı ne kadar kaldınız?" Ayet ve çevirisini basit bir şekilde tahlil ettiğimizde karşımıza şu sonuçlar çıkar: Ayet, " قَالَ " fiiliyle başladığı için fiil cümlesidir. Bunun farkında olan mütercim, adeta bir Arap gibi düşünerek cümlesine fiille başlamış ve çeviride sonda bulunması gereken fiili başa alarak Türkçe açısından kural ihlali yapmıştır. "عَدَدَ سِنِينَ" ifadesini, "yıllar sayısı" şeklinde literal olarak tercüme etmiştir ki Türkçede bunun doğru karşılığı, " كم " soru edatını da hesaba katmak kaydıyla, "kaç yıl" dır. Öztürk'ün çevirisinin tefsirî tercüme olmadığı açıktır. Bunun kurgu olarak harfî ve yetersiz bir tercüme olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıdaki ayeti Türkçeye kurallı bir şekilde tercüme etmek mümkündür: "Allah, yeryüzünde/dünyada kaç yıl kaldınız, dedi." Öztürk'ün mealinde, isteyen herkesin bakıp görebileceği benzer birçok örnek bulmak mümkündür.

Ğaşiye 14: " وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ " Ateş²⁴ bu ayeti, "konulmuş bardaklar" şeklinde tercüme etmiştir. "Konulmuş bardaklar" ibaresi, akla bir yerlere konulmuş, bırakılmış bardakları getirmektedir. Oysa söz konusu olan, bazı bardakların bilinmeyen bir yerlere konulması değil; aksine "doldurulmuş, dolu bardaklardır". Burada ism-i meful olan " مَوْضُوعَةٌ " /konulmuş, kelimesinin harfî çevirisinden kaynaklanan bir hata söz konusudur.

²³ Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, Yeni Boyut, İstanbul, 2008, s. 350.

²⁴ Ateş, Süleyman, , *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, Kılıç Kitabevi Yayın ve Dağıtım, Ankara, ts, s. 592.

Buruc 4: “قِيلَ أَصْحَابُ الْأَخْذُودِ” Koçyiğit²⁵ bu ayeti, “...hendeklerin sahipleri kahredilmiştir”, şeklinde tercüme etmiştir. Böyle bir tercümenin sebebi geçmiş zamanın edilgen kipi “قِيلَ” fiilinin lâfzî çevirisidir. Oysa fiilin Arapçada bu formuyla yerine göre beddua anlamını da içerebileceği göz önünde bulundurulseydi; “kahredilmiştir” demek yerine muhtemelen “kahrolsun” ve ya “kahrolası” gibi ifadeler tercih edilecekti. Çünkü bilinmektedir ki Türkçede emir kipiyle, geleceğe yönelik ifadeler kullanılarak beddua yapılır.

Kalem 16: “سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ” Eryarsoy-Ağırakça²⁶ ayeti; ... “Biz burnu üzerinden damgalayacağız onu...” şeklinde harfi yöntemle tercüme etmeye çalışmıştır. Hem çevirideki cümle kurgusu hem de kelimeler için seçilen birebir karşılıklar bu tercümenin harfî ve yetersiz bir tercüme olduğunu göstermektedir. Eğer ayet, tefsirî tercüme yöntemiyle çevrilseydi muhtemelen şöyle bir çeviriyle karşılaşacaktık: Onu rezil rüsva edeceğiz/onun burnunu sürteceğiz.²⁷

Kureyş 1-2: “{1} إِيْلَافِ قُرَيْشٍ {2} إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ {2}” Varol²⁸ bu iki ayeti, “ 1. Kureyş’i (birbirine) ülfet ettirdiği için, 2. Kış ve yaz yolculuklarında (aralarında) ülfet oluşturduğu için”, şeklinde en azından tefsirî denemeyecek bir yöntemle tercüme etmiştir. Çünkü böyle bir çeviriyle, ayette kastedilen şeyin; Kureyş’in, sağlanan barış ve güven ortamından yararlanarak kış ve yaz aylarında her türlü tehlikeden emin bir şekilde, zorlanmadan ticari faaliyetlerini sürdürebilmeleri imkânı²⁹ olduğunu çıkarsamak mümkün görünmemektedir.

İhlas 3: “لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ” Bu ayetin farklı meallerdeki çevirisi bile tek başına, meallerde uygulanan yöntemle ilgili önemli bir veri olarak kabul edilebilir. Bu ayeti, tefsiri bir tercümeyle; “ Allah doğurmamış ve doğmamış; Allah’ın ne çocuğu vardır ne de kendisi başkasının çocuğudur; Allah’ın evladı olmadığı gibi, ana-babası da yoktur,” gibi ifadelerle tercüme etmek mümkündür. Nitekim ayeti bu ve buna yakın bir şekilde tercüme eden mütercimler bulunmaktadır.³⁰ Ancak çoğu mealde, bu ayet,

²⁵ Koçyiğit, Talat, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, Kılıç Kitabevi, Ankara, 1993, s. 589.

²⁶ Eryarsoy, Beşir-Ağırakça, Ahmed, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, Buruc Yay. , İstanbul, 1997, s. 566.

²⁷ Zemahşeri, Ebu’l Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an-Hakaiki’t-Tenzil ve ‘Uyuni’l-Ekavil fi Vucuhi’t-Te’vil*, Tahk. ve Tahric: Adurrezzak el-Mehdi, Dar-u İhya-i Turasi’l Arabi, Beyrut, 1997, IV,591.

²⁸ Varol, Ahmet, *Kur’an-ı Kerim Meali*, Madve yay. , İstanbul, 1997, s. 692.

²⁹ et-Taberî, Muhammed İbn-i Cerir, *Camiu’l-Beyan fi Te’vili’l-Kur’ân*, Daru’l Kutubi’l İlmiyye, Beyrut, 2009, XII,700-701-702.

³⁰ Işıcık, Yusuf, *Kur’an Meali*, Konya İlahiyat Demeği, Konya, 2008, s. 446; Altuntaş, Halil-Şahin, Muzaffer, *Kur’an-ı Kerim Meali, D.İ.B.* , Ankara, 2007, s. 604; Öztürk, Mustafa, *Kur’ân-ı Kerim Meali, Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, OTTO, Ankara, 2008, s. 604; Öztürk, Abdulvehhap, *Kur’an-ı Kerim*

“Allah doğurmamış/doğurmadı ve doğurulmamış/doğurulmadı³¹/doğurulmuştur³²; doğurulmamış/doğurulmadı³³ gibi ifadelerle yer bulmuştur. Böyle bir çeviri, özellikle ikinci bölümü (doğurulmamış /doğurulmamış /doğurulmadı açısından problemlidir; çünkü ilgili bölümdeki edilgen çatılı “يُؤَلَّدُ” fiilinin çevirisinde, harfî tercüme yöntemi uygulanmaya çalışılmıştır. Çeviride tercih edilen fiillerden “doğurulmamış” kelimesini ne elimizde mevcut önemli kaynaklarda³⁴ ne de TDK'nin internet sitesinde bulamadık.³⁵ Çevirilerdeki “doğurulmamış/doğurulmadı” gibi fiiller ise sözlüklerde “doğrulmak” olarak yer almaktadır. “Doğrulmak” kelimesi, eğikliği ve eğriliği gidip düz duruma gelmek; davranıp kalkmak; düzelmek, kendine gelmek; yönelmek; teveccüh etmek gibi anlamlara gelmektedir.³⁶ Buna göre, tercih edilen kelimelerin, ayetin çevirisi için uygun karşılıklar olmadığını vurgulamak evleviyet kesp etmektedir. Bu vesile ile ilgili çevirilerin tefsiri olmamakla kalmayıp aynı zamanda yanlış olduğunu da belirtmekte yarar vardır.

Felak 1-5:

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ {1} مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ {2} وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ {3}
وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ {4} وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ {5}

Bu sure ile ilgili çevirilerin de; dilbilim kurallarına uygun birer tefsiri tercüme olmadığını yeri gelmişken belirtmekte yarar görüyoruz. Zira 31, 32, 33 ve 34. dipnotlarda adı geçen mütercimlerin tümü, orijinal metinde sık sık tekrarlanan “şerr”

ve Meali, Emek Ofset Yay. , Ankara, ts., s. 604; Piriş, Şaban, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, İkbahar Yay. , İstanbul, 1998, s. 372; Koçyiğit, a.g.e., s. 604; Hizmetli, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, Birleşik Yay. , İstanbul, 1997, s. 401; *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, T.D.V. Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, Haz. : Kurul, Ankara, 1993, s. 604; Atay, Hüseyin, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, S.E.K Yay. , Ankara, 1995, s. 604.

³¹ Yazır, Elmalılı Hamdi, *Kur'an-ı Kerim ve Meali* (Haz. ve Notl. : Düccane Cündioğlu), İslamoğlu Yay. , İstanbul, 1993, s. 604; İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an*, Düşün Yay. , İstanbul, 2009, s. 1323; Ünal, Ali, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Define Yay. , İstanbul, 2008, s. 1331; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali Âlisi*, Akçağ Yay. , 1996, 606; Yavuz, A. Fikri, *Kur'an-ı Kerim ve Meali Âlisi*, Sönmez Neşriyat, 1. Baskı, İstanbul, 1974, s. 606; Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Hâkim ve Açıklamalı Meali*, Işık Yay. , İstanbul, 2002, s.604; Ateş, a.g.e., s.604 ; Hayrat Neşriyat İlmî Araştırma Merkezi Meâl Heyeti, *Kur'an-ı Kerim ve Muhtasar Meali*, Hayrat Neşriyat, İstanbul, 2001, s. 604; Bulaç, Ali, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Çıra Yay. , İstanbul, 2009, s. 605; Eryarsoy-Ağırakça, a.g.e., s.606 ; Davutoğlu, a.g.e., s. 606; Varol, a.g.e., s.698; Eliaçık, İhsan, *Yaşayan Kur'an*, İnşa Yay. , İstanbul, 2008, s. 142.

³² Öztürk, Yaşar Nuri, a.g.e., s.606.

³³ Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara Okulu Yay. , Ank. 2004, s. 604; Çantay, Hasan Basri, *Tefsirli Kur'an Meali: Kur'an-ı Hâkim ve Meal-i Kerim*. Haz. : M. A.Yekta Saraç. Risale Yay. , İstanbul. 2005, III,371.

³⁴ T.D.K., *Büyük Türkçe Sözlük*, (1–2), Ankara, 1988; Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 3. Baskı, Kubbealtı Yay. , İstanbul, 2008.

³⁵ <http://www.tdkterim.gov.tr/bts/Erişim: 27. 07. 2010>.

³⁶ Ayverdi, a.g.e., I, 745.

kelimesini, aynı şekilde tekrar ederek çevirilerine aktarmıştır. Yapılan çeviriler aşağı yukarı şu şekildedir: “Yarattığı şeylerin şerrinden, karanlığı bastığı vakit gecenin şerrinden, düğümlere üfleyen kadınların şerrinden; bir de haset ettiği vakit, kıskancın şerrinden sabahın Rabbine sığınırım.” Eğer mütercimler, Felak suresini, birbirinin devamı şeklinde toplu olarak değil de bağımsız bir cümlede bulunması gereken özne, yüklem v.b. temel öğelerin yerli yerine konulduğu kurallı cümleler olarak tercüme etseydi, mevcut durum makul karşılanabilirdi. Ancak hal-i hazırda Felak 1-5 ile ilgili çevirilerin, Türkçe açısından anlatım bozukluğu olarak kabul edilen; gereksiz kelime tekrarı olgusu nedeniyle ideal tefsirî tercüme olmadığını söylemek mümkündür. Kanaatimizce bunun nedeni, tefsirî tercümenin mütercime sağladığı imkânları tam olarak kullanamamış olmasıdır. Mütercimlerin mevcut çevirilerindeki “gereksiz tekrarlarla ilgili hatayı” şu şekilde düzeltmek mümkündür: De ki: “Yarattığı şeylerin, karanlığı bastığı vakit gecenin, düğümlere üfleyen kadınların; bir de haset ettiği vakit, kıskancın şerrinden sabahın Rabbine sığınırım”.

Meryem 4 ile ilgili çevirilere baktığımızda da tefsirî tercüme yönteminin ihmal edildiğini görürüz. “قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاسْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا” şeklindeki ibareyi tefsiri tercüme yöntemiyle “Rabbim, elden ayaktan kesildim, gücümü yitirdim, yaşlandım; saçlarım ağardı”, şeklinde tercüme etmek mümkündür. Daha önce de belirttiğimiz gibi tefsirî tercümede önemli olan manadır ve bu manayı en elverişli ve işlevsel olacak şekilde başka bir dile aktarmaktır. Dolayısıyla Meryem 4. ayeti tercüme ederken ayetin Arapçasında bulunan “kemik, alev, kafa” gibi kelimelere takılı kalmamak gerekecektir. Çünkü bunlar, klasik Arapçada “yaşlılığı” ve “saçların ağarmasını” sembolize eden unsurlar olarak kullanılmış ve bu işlevleriyle Kur’ân’a da geçmiştir.³⁷ Yani bunları, mesajın kendisi olarak değil; onu taşıyan birer sembol olarak görmek gerekir. Ama yapılan çevirilere baktığımızda izlenen yöntemin yanlış olması hasebiyle “kemik, alev, kafa” gibi kelimelerin hiç gereği yokken sık sık karşımıza çıktığını görürüz. Bu ayetin yapılan çevirileriyle ilgili üzerinde durulması gereken diğer bir husus ise, mütercimlerin bir kısmının “وَاسْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا” ibaresini, “saçlarım ağardı” şeklinde tefsirî tercüme yöntemiyle çevirirken; aynı mütercimlerin “إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي” ibaresini “kemiklerim zayıfladı/gevşedi” şeklinde harfî tercüme yöntemiyle çevirmiş olmalarıdır.³⁸ Aynı ayeti oluşturan ve aynı yöntemle ele alınması gereken birbirinin devamı niteliğindeki mecazi ifadelerin, aynı mütercimler tarafından

³⁷ Zemaşşeri, a.g.e., III, 6.

³⁸ Akdemir, a.g.e., s.304; Atay, a.g.e., s. 304; D.İ.B., a.g.e., s. 304; T. D. V. , a.g.e., s. 304;

farklı yöntemlerle tercüme edilmiş olmaları, Türkiye'deki meallerin en azından makalemizin konusu açısından; uygulanabilir belirli bir metot dahilinde hazırlanmadığını açık bir şekilde göstermektedir.

Konuyla ilgili örnekleri çoğaltmak mümkündür; ancak yirmiye aşkın meali kapsayan farklı örneğin, erbabında kanaat oluşturmaya yeteceğini düşünüyoruz. Harfî tercüme yönteminin ve mütercimlerden kaynaklanan sorunların etkisiyle ortaya çıkan mezkûr örnekler bakarak, bunlara tefsiri tercüme denilemeyeceğini söylemek abartı olmayacaktır. Verdiğimiz örnekler, hem cümle kurgusu hem de çeviri için tercih edilen kelimeler açısından daha çok harfî tercümeyi andırmaktadır. Bu vesileyle, meallerde tefsirî tercümenin yaygın bir şekilde ihmal edildiğini söylemek mümkün olmakla birlikte; hazırlanan bütün meallerin tamamıyla harfî tercüme ürünü olduğunu söylemek de haksızlık olacaktır. Görebildiğimiz kadarıyla her hangi bir mealin salt harfî tercüme ürünü olduğunu söylemek nasıl mümkün değilse aynı şekilde onun, salt tefsirî tercüme ürünü olduğunu söylemek de mümkün değildir. Ancak rahatlıkla söyleyebileceğimiz bir şey var ki, Kur'ân'ın çevirisi söz konusu olduğunda işlevsel olabilecek yegâne yöntem olan tefsirî tercüme yöntemi, istisna kabul edilemeyecek düzeyde atıl bırakılmıştır. Aynı mütercim, her hangi bir ayeti, tefsirî tercüme yöntemiyle olabildiğince güzel tercüme etmişken; başka bir ayeti, harfî tercüme yöntemiyle çevirmeye kalkışabilmiştir. Bunun da ötesinde, bir ayetin farklı unsurlarının gereği yokken değişik yöntemlerle çevrildiğini görmek de mümkündür. Mütercimlerin bu konuda değişkenlik gösteren tutumlarının bilinçli bir tercih mi yoksa kendileri tarafından inşa edilen yöntemleri mi olduğunu bilemeyiz. Ne olursa olsun, karşı karşıya bulunduğumuz durum; mütercimler tarafından meallerinde izledikleri belirli bir yöntemlerinin olup olmadığı, olduğu söyleniyorsa, bihakkın uygulanıp uygulanmadığı konusunda bizleri, zorda ve kararsız bırakmakta, şüpheye sevk etmektedir.

Türkçede Kur'an'ın tefsirî tercümesiyle ilgili başarılı çalışmalar yapıldığını da belirtmek gerekir. Mustafa Öztürk'ün meali kanaatimizce diğerlerine göre tefsirî tercümenin ve Türkçenin dilbilim kurallarının daha iyi uygulandığı bir çalışmadır. Daha başarılı olduğunu öne sürdüğümüz bu mealden vereceğimiz örnekler, konunun anlaşılmasına önemli ölçüde katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda harfî tercüme yöntemiyle hatalı bir şekilde tercüme edildiğini öne sürdüğümüz yukarıdaki örneklerin; Mustafa Öztürk'ün mealindeki karşılıklarından hareketle hem konuya açıklık getirmeye hem de mukayese imkânı sağlamaya çalışacağız.

Mü'minûn 112: Derken, Allah cehennemdekilere, “dünyada kaç yıl kaldınız?! diye soracak.

Ğaşıye 14: Şarap dolu kadehler...

Buruc 4: Kahrolası kâfirlerin melun oldukları gibi...

Kalem 16: Ama biz, yakında onun burnunu sürtüp perişan edeceğiz.

Kureyş 1-2: Mademki Allah Kureyş kabilesinin güvenlik ve barış anlaşmalarından faydalanmasını, dolayısıyla kış ve yaz mevsimlerinde ticari yolculuklarını huzur ve güvenlik içinde yapmasını sağladı.

İhlâs 3: O ne bir çocuk sahibi olmuş, ne de bir anadan doğmuştur.

Meryem 4: Ey rabbim! Artık çok yaşlandım. Kemiklerim erimeye yüz tuttu. Saçlarım da iyice ağardı.

Buraya naklettiğimiz çevirilerle yukarıdakileri karşılaştırdığımızda, tefsirî tercüme yönteminin hangilerinde işlevsel ve aktüel bir değer kazandığına, hangilerinin daha anlaşılır ve dolayısıyla başarılı olduklarına karar vermek zor olmayacaktır.

Daha başarılı çeviriler ürettiğini öne sürdüğümüz mütercimın mealinin hatadan beri olmadığını da belirtmek gerekmektedir. Nitekim Felak 1-5 ile ilgili çevirilere, tefsiri tercüme yöntemine uygun olmadıkları gerekçesiyle katılmadığımızı belirtirken ilgili dipnotta Mustafa Öztürk'ün mealini de zikretmiştik.

Sonuç

Kur'ân'ın başka dillere çevirisi bağlamında harfî tercümenin işlevsel bir yöntem olamayacağı açıktır. Kur'ân, ancak tefsirî tercüme yöntemiyle başka dillere çevrilebilir. Çünkü tefsirî tercümede, ayetlerin kurgusal düzeni ve kelimelerin konumlandırıldığı yerden ziyade; taşıdığı anlam önemlidir. Kur'ân'ın çevirisi için uygulanması mümkün olan bu yöntem, sanıldığı kadar kolay değildir. Bu yöntemi uygulamak için iki aşamadan oluşan bir süreç izlenmelidir. Birinci aşama kaynak dille ilgili süreçtir. Bu süreçte mütercim, kaynak dilin/ayetin ne anlama geldiğini, neyi anlatmak istediğini eksiksiz bir şekilde anlamalı, anlamı zihninde tam olarak belirginleştirmeli, bir bakıma somutlaştırmalıdır. İkinci aşama hedef dille ilgili süreçtir. Bu süreçte mütercim, zihninde net bir şekilde vücut bulan manayı, hedef dile en iyi şekilde aktarma çabası içinde olmalıdır. Anladığını, zihninde belirgin bir halde olan anlamı, hedef dilde bu kez kendisi anlatmalıdır. Kanaatimizce çeviri, çevirmenin, anladığını kendi ifadeleriyle anlatmasıdır. Birinci aşama için gerekli olan en önemli

husus, iyi bir Arapça bilgisi ve kültürüdür. Eğer Kur'ân ya da herhangi bir metni meydana getiren gramer ve kelimelerle ilgili her bir unsurun anlama katkısı varsa ve en ufak bir ayrıntı bile anlamın oluşmasında rol oynuyorsa; mütercim için bütün bu etkenleri algılayabilecek bir donanıma ihtiyaç vardır. İkinci aşamada ise gerekli olan hedef dildir. Örneğin mütercim, eğer Kur'ân'ı Türkçeye tercüme ediyorsa, Türkçeyi, konuşma dilinden de öte, dilbilim olarak iyi düzeyde bilmelidir.

İmkânsızlığı nedeniyle harfî tercüme yönteminin işlevsel olmaması, meallerdeki çeviri yöntemine zorunlu olarak tefsirî tercüme dememizi gerektiriyormuş gibi görünse de gerçekten anlaşılaktan çok uzak motamo çeviriler yüzünden bunu kabul etmek mümkün değildir. Görünen odur ki tefsirî tercüme yöntemi, meallerde bihakkın işlevsel ve aktüel bir değere kavuşamamıştır. Kanaatimizce, cümle yapısı ve kelimeler için tercih edilen karşılıklardan dolayı birçok meale uygulanan yöntem, -bilinenin aksine- farkında olarak ya da olmayarak çoğu kez harfî çeviri yöntemi olmuştur. Yani az kabul edilemeyecek sayıda ayet, Kur'an'a uygulanması imkânsız olan bir yöntemle tercüme edilmiş ve doğal olarak başarılı olunamamıştır.

Kur'an'ı tercüme etmek isteyenlerin, referans ve hedef dil ile ilgili eksiklerini tamamladıktan sonra olmazsa olmaz bir şekilde meallerinde bağlı kalabilecekleri uygulanabilir bir metod belirlemeleri gerekmektedir. Çünkü daha işin başında, hangi ilke ve yöntemlere göre hareket edileceği belli olmadığında birçok problemle karşı karşıya kalınacaktır. Bir de bağlı kalınacağı ifade edilen yönteme göre hareket edilmelidir. Aksi takdirde tefsirî tercüme yöntemine göre hazırlandığı belirtilen, ancak sonuçta hangi yöntemle yazıldığı pek de belli olmayan meal örnekleri üretilmeye devam edilecektir. Nitekim harfî tercümenin Kur'ân'a uygulanabilirliği mümkün kabul edilmemekle ve yegâne yöntem olarak tefsirî tercümenin imkânı vurgulanmakla beraber; baştan beri örneklerle izah etmeye çalıştığımız gibi, ortaya çıkan ürünlerde bu doğrultuda bir eğilim net olarak görünmemekte ve mevcut durum, birçok ayetin Türkçe çevirisinde, izlenen yöntemin en azından tefsirî tercüme yöntemi olmadığı düşüncesine kapı aralamaktadır.

Makalemizi, son olarak şu iktibasla neticelendirmekte fayda görüyoruz. "...Kur'ân metni için hedef (betimleyici) odaklı ve süreç odaklı (işlevsel-iletişimsel) yaklaşımlar paralelinde yeri geldiğinde birbirleriyle oldukça ilişkili 'deyimsel çeviri', 'yerleştirilen çeviri'(yerleştirme), 'özgür (serbest) çeviri', 'anlamına göre çeviri', 'iletişimsel çeviri' stratejilerini uygulamak kabul edilebilir. Diğer taraftan kısmen veya tam olsun, kuralcı ve kaynak metin odaklı yaklaşımların etkisinde oluşturulan 'kısmi

çeviri'nin, bağımlı çevirinin, 'satırarası çeviri'nin, 'sözcüğü sözcüğüne çeviri'nin, 'harfi çeviri'nin, 'öykünme çeviri'nin, 'dilsel çeviri'nin ve 'metin türünü tamamen veya kısmen değiştirme' nin uygun birer strateji olmayacağı kanaatini taşıyoruz."³⁹

KAYNAKÇA

- Akdemir, Salih, Son Çağrı Kur'an, Ankara Okulu Yay. , Ank. 2004.
- Akk, Halid Abdurrahman, Usulü't-Tefsir ve Kavaiduhu, Darü'n-Nefais, Lübnan, 2007.
- Albayrak, Halis, Tefsir Usulü, Şule Yay. , İstanbul, 1998.
- Altuntaş, Halil, Kur'an'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi, T.D.V. Yay. , Ankara.
- Altuntaş, Halil-Şahin, Muzaffer, Kur'an-ı Kerim Meâli, D. İ. B. , Ankara, 2007.
- Atay, Hüseyin, Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı, S/E/K Yay. , Ankara, 1995.
- Ateş, Süleyman, Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali, Kılıç Kitabevi Yayın ve Dağıtım, Ankara, Ts.
- Aydüz, Davut, Tefsir Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsir, Işık Akademi Yay. , İstanbul, 2010.
- Ayverdi, İlhan, Misalli Büyük Türkçe Sözlük, Kubbealtı Yay. , İstanbul, 2008.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâl-i Âlisi, Akçağ Yay. , 1996.
- Bulaç, Ali, Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı, Çıra Yay. , İstanbul, 2009.
- Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Usulü, T.D.V. , Ankara, 2006.
- Çantay, Hasan Basri, Tefsirli Kur'an Meali: Kur'an-ı Hâkim ve Meal-i Kerim. Haz: M. A.Yekta Saraç. Risale Yay. , İstanbul, 2005.
- Çiçek, Halil, 20. Asırda Kur'ân İlimleri Çalışmaları, Timaş Yay. , İstanbul, 1996.
- Çörtü, M.Meral, Arapça Dilbilgisi (NAHİV), İFAV Yay. , İstanbul, 2008.
- D.İ.B, Kurul; Dini Kavramlar Sözlüğü, Ankara, 2009.
- Davudoğlu, Ahmet, Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali (Türkçe Anlamı), Çelik Yay. , İstanbul, 1981.
- Demirci, Muhsin, Kur'ân ve Yorum, Ensar Yay. , İstanbul, 2006.
- Demirci, Muhsin, Tefsir Terimleri Sözlüğü, İFAV Yay. , İstanbul, 2009.
- el-Haşimi, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa, el-Kavaidu'l Esasiyy li'l-luğati'l -Arabiyye, Tahk. : Muhammed Ahmed Kasım, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut.
- Eliaçık, İhsan, Yaşayan Kur'ân, İnşa Yay. , İstanbul, 2008.
- er-Racihi, Abduh, et-Tatbiku'n-nahvi, Daru nehdeti'l Arabiyyeti, Lübnan, 2004.

³⁹ Hacımüftüoğlu, Halil, *Kur'an Tercümelerinde Yöntem Sorunu*, İz Yay. , İstanbul, 2008, s. 237-238.

- Eryarsoy, Beşir – Ağırakça, Ahmed, Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali, Buruc Yay. , İst. 1997.
- ez-Zerkani, Muhammed Abdülazim, Menahilu'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'ân, Daru'l-Fikr, Lübnan, 1996.
- Gencan, Tahir Necat, Dilbilgisi, Ayraç Yay. , Ankara, 2001.
- Gürbüz, Faruk, Tercüme Problemleri ve Mealler, İnsan Yay. , İstanbul, 2004.
- Hacımüftüoğlu, Halil, Kur'an Tercümelerinde Yöntem Sorunu, İz Yay. , İstanbul, 2008.
- Hamidullah, Muhammed-Yaşaroğlu, Macit, Kur'ân Tarihi, D.İ.B. Yay. , Ankara, 1991.
- Hayrat Neşriyat İlmî Araştırma Merkezi Meâl Heyeti, Kur'an-ı Kerim ve Muhtasar Meali, Hayrat Neşriyat, İstanbul, 2001.
- Hizmetli, Mustafa, Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı, Birleşik Yay. , İstanbul, 1997.
- Işıcık, Yusuf, Kur'an Meâli, Konya İlahiyat Derneği, Konya, 2008.
- İbn-i Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, Lisanu'l- Arab, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1994.
- İslamoğlu, Mustafa, Hayat Kitabı Kur'ân, Düşün Yay. , İstanbul, 2009.
- Koçyiğit, Talat, Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali, Kılıç Kitabevi, Ankara, 1993.
- Kur'an-ı Kerim.
- Okiç, M. Tayyib, Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri, Nun Yay. , İstanbul, 1995.
- Özel, Mustafa, Kur'ân ve Tefsir Terimleri Sözlüğü, Kayıhan Yay. , İstanbul, 2006.
- Öztürk, Abdulvehhap, Kur'an-ı Kerim ve Meali, Emek Ofset Yay. , Ankara, Ts.
- Öztürk, Mustafa, Kur'ân-ı Kerim Meali, Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri, OTTO, Ankara, 2008.
- Öztürk, Mustafa, Meal Kültürümüz, Ankara Okulu Yay. , Ankara, 2008.
- Öztürk, Yaşar Nuri, Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali, Yeni Boyut, İstanbul, 2008.
- Paçacı, Mehmet, Kur'ân'a Giriş, İSAM Yay. , İstanbul, 2006.
- Pilancı, Hülya, Anlatım Bozuklukları, Anadolu Üniv. , Yay. , http: // www. aof. anadolu. edu. tr/ kitap/IOLTP/2272. /unite 12, s. 222. Erişim: 25. 06. 2010.
- Piriş, Şaban, Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı, İlbahar Yay. , İstanbul, 1998.
- Sevinç, Resul, Arapçada Cümle Yapısı, Ensar Yay. , İstanbul, 2007.
- T.D.K. , Büyük Türkçe Sözlük, Ankara, 1988.
- Taberî, Muhammed İbn-i Cerir, Camiu'l Beyan fi Te'vili'l-Kur'ân, Daru'l- Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.
- Ünal, Ali, Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, Define Yay. , İstanbul, 2008.
- Varol, Ahmet, Kur'an-ı Kerim Meali, Madve Yay. , İstanbul, 1997.
- Yavuz, A. Fikri, Kur'an-ı Kerim ve Meal-i Âlisi, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1974.

- Yazır, Elmalılı Hamdi, Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli (Haz. ve Notl. : Dücane Cündioğlu), İslamoğlu Yay. , İstanbul, 1993.
- Yıldırım, Suat, Kur'an-ı Hâkim ve Açıklamalı Meali, Işık Yay. , İstanbul, 2002.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, et-Tefsir ve'l-Mufessirûn, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1995.
- Zemahşeri, Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer, el-Keşşaf an-Hakaiki't-Tenzil ve 'Uyuni'l-Ekavil fi Vucuhi't-Te'vil, Tahk. ve Tahric: Adurrezak el-Mehdi, Dar-u İhya-i Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1997.

TÜRK DİN PSİKOLOGLARI (1949 – 2010) ÜZERİNE BİYOGRAFİK BİR ARAŞTIRMA - I

Mustafa KOÇ *

ÖZET

Üç ayrı makale formatında tasarlanan araştırmada, Türk bilim tarihi kapsamında 1949 yılından 2010 yılına kadar geçen süreçte, din psikolojisi alanında ulusal ve/veya uluslararası düzeyde çalışma yapan Türk din psikologlarının özel yaşamları ile çalışma alanlarını ve ürünlerini içeren biyografik bilgilerine yer verilmektedir. Dolayısıyla fonksiyonel bağlamda din psikoloğunun tanımıyla ilgili kısa bir giriş yapılarak başlanan bu birinci makaleye, alfabetik sıraya göre üniversite isimleri dikkate alınıp din psikolojisi alanında çeşitli üniversitelerde çalışan akademisyen din psikologlarının biyografik bilgileri verilerek devam edilmiştir.

Anahtar Kelimeler : Din Psikoloğu, Biyografi, Türkiye, Literatür

ABSTRACT

A Biographical Study on Turkish Psychologists of Religion (1949 – 2010) - I

This is the first part of three articles dealing with the biographical information concerning the private lives of Turkish psychologists of religion. It also discusses the fields in which they have been conducting national or international level studies in the domain of psychology of religion between the years of 1949 and 2010. The first article begins with a brief description of the psychologists of religion and continues to provide biographical information on the religion scholars working in various universities listed in alphabetical order.

Key Words: Psychologist of Religion, Biography, Turkey, Literature

* Dr., Din Psikoloğu; İngiltere / Londra, [Din Hizmetleri Müşavirliği], {E-posta: mustafakoc@london.com}

Giriş

Bilimsel araştırmalar, insan ürünü olması sebebiyle akademik yaşama ilişkin yapılan biyografik çalışmalar, hangi bilim dalında olursa olsun daha sonraki akademik kuşak için önemli bir fonksiyonelliğe sahiptir. Dolayısıyla herhangi bir akademisyenin biyografisinde yer alan bilgiler, özel hayatının yanı sıra, geçmişine ait sosyo-kültürel yaşamıyla birlikte uzmanlık alanına yönelik yapmış olduğu çalışmaları ve sınırları hakkında da önemli veriler içerir.

Metodolojik açıdan konuya yaklaşıldığında, din psikolojisinin kullandığı araştırma yöntemlerinin genel olarak psikolojinin çeşitli alt alanlarında ortaklaşa kullanılan metotları içerdiği görüldü. Dolayısıyla din psikologları, araştırdıkları konuların özelliğine göre, bu metotlardan birini veya birkaçını kullanarak çalışmalarını yürütürler. Üzerinde çalışılan konuya ilişkin elde edilen bilgilerin toplanması ve bunların düzenlenip yorumlanması temelde iki ayrı aşama olarak değerlendirecek olursa, bunların her biriyle ilgili kullanılan metodoloji, kendi içerisinde bazı teknik farklılıklar göstermektedir. Bu bağlamda din psikolojisi alanında yapılan bilimsel çalışmalarda, bilgi toplama araç ve tekniklerinden biri de 'özel yaşam biyografileri'dir.¹ İşte bu makale, içerik açısından; (a) öncelikle Türk din psikologlarına akademik sosyal çevre bilincinin kazandırılmasına yönelik bir farkındalık oluşturma, (b) daha sonra ise söz konusu bu olguyu besleyecek somut veriler sunma amacını taşımaktadır.

Öte yandan din psikoloğu Ok'a (2006) göre; aktivite kuramı çerçevesinde din psikolojisi alanında akademik aktivite gösteren özneye "din psikoloğu" denir. Diğer bir ifadeyle, din psikolojisi aktivite sistemini işlevsel yaparak özne rolünü alan din psikologları, ilgili bilim dalının kuralları çerçevesinde din psikolojisi çalışma alanındaki metodolojiyi kullanarak bireyin anlamlandırma ile ilgili davranışlarını kısmen veya bütünsel olarak betimleyebilen ve/veya açıklayabilen kişilerdir. Din psikologlarının, denek olarak kullandıkları bireylerin hem öznel anlamlandırmalarının içerikleri, hem de genel psikolojik donanımları konusunda güçlü bir bilgi birikimine sahip olmaları gerekmektedir. Her din psikoloğu, köken olarak -sınırlılıklarıyla birlikte- teoloji veya psikoloji olmak üzere temelde bu iki alanın birinden gelmektedir. Ancak Türk akademiasındaki genel fotoğrafa bakıldığında, din psikologlarının çoğunun

1 Paloutzian, Raymond F., *Invitation to the Psychology of Religion*, Allyn & Bacon Company, 2. Edition, Boston-1996, s. 68-69; Thouless, Robert H., *An Introduction to the Psychology of Religion*, Cambridge University Press, 3. Edition, Cambridge-1971, s. 2-3; Yavuz, Kerim, "Din Psikolojisinde Metot Meselesi ve Yeni Gelişmeler", *EAÜİFD*, Erzurum-1986, S. 7, s. 173-174

teoloji/ilahiyat/divinity kökenli oldukları görülmektedir. Sahip oldukları teolojik veya psikolojik arka plan, onların psikolojiye yaklaşımlarını önemli ölçüde şekillendirmektedir. Teoloji kökenli din psikologlarının, bu alanda psikoloji vizyonu kazanarak kendilerini geliştirmelerinin yanında; teoloji vizyonu geliştirmeye istekli psikoloji kökenli din psikologlarının sayısının artması da, Türk din psikolojisi tarihindeki ilerleyen süreçte, şüphesiz ki bu alanın gelişmesine önemli katkılar sağlayacaktır.

Bir özne olarak din psikoloğunun üzerinde çalıştığı nesne ise, bireyin genel olarak dinsel davranışdır. Din psikoloğu, yukarıda ismi geçen bu nesne üzerinde birtakım araçlar kullanarak çeşitli metodolojik işlemlerde bulunur. Bunlar da kısaca; (a) paradigma, (b) yöntem ve (c) tekniğe ilişkin kavramlarla ifade edilebilirler. Din psikolojisi alanında herhangi bir akademik aktivitenin din psikologları tarafından başarılı bir sonuca ulaştırılabilmesi için onların izlemeleri gereken bazı ortak metodolojik kural ve ilkeler söz konusudur. Tüm bu yöntemsel gereklilikler kapsamında din psikologları, üzerinde çalıştıkları araştırmaya ilişkin bulgulara ulaştıktan sonra bireylerin anlam-yapma davranışlarıyla ilgili olarak; (a) açıklayıcı, (b) yordayıcı veya (c) betimleyici bazı bulgular elde ederler. Bütün bunların ötesinde konuya daha kuşatıcı biçimde bakıldığında ise, din psikolojisi aktivite sisteminin üzerinde yer alan belirli bağlamlar ve/veya ortamlar olduğu görülür. Bunlar da, Türkiye özelinde küçük birimden büyüğe doğru olmak üzere; (a) bir kurum olarak üniversitelerin ilahiyat fakülteleri ve (b) bir sosyo-politik birim olarak ise Türkiye ve/veya uluslararasılığı temsil eden diğer uluslardır.²

Türk din psikologları üzerine biyografik bir çalışmayı konu alan makalenin bu giriş aşamasında, kısaca din psikoloğunun tanımı ve çalışma sınırlarının belirtilmesinden sonra konunun kendi içerisindeki bağlamıyla ilişkisi düşünülerek Türk din psikolojisi tarihi için önemli sayılabilecek yeni bir gelişme olan "I. Din Psikologları Koordinasyon Toplantısı'nın içeriğine yer verilmesi uygun olacaktır.

Türk din psikolojisi tarihinde yakın geçmişte, kronolojik olarak geç atılmış bir adım olsa da önemli bir toplantı gerçekleştirilmiştir. Dünya din psikolojisi tarihine '1909 Clark Üniversitesi Konferansı' adıyla geçen Batı'daki ilk din psikologları

2 Ok, Üzeyir, "Türkiye'de Din Psikolojisi: Neredeyiz ve Nereye Gidebiliriz?", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara-2006, C. 19, S. 3, s. 441-444; Türk din psikolojisi bilimsel tarihi ve literatürü hakkında ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Yenen, İlker, "Din Psikolojisi Alanında Türkiye'de Yapılan Bilimsel Faaliyetler Hakkında Bir Değerlendirme", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, İstanbul-2009, C. 1, s. 1, s. 319-336.

toplantısından tam 100 yıl sonra Türk din psikologları da, "I. Din Psikologları Koordinasyon Toplantısı" ismiyle 25-26 Haziran 2009 tarihleri arasında İstanbul'da Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ev sahipliğinde bir araya gelmişlerdir.

Yukarıda belirtilen tarihler arasında alanın önde gelen isimleri, 'din psikolojisinin dünü, bugünü ve geleceği'ne ilişkin genel değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu kapsamda 25 Haziran 2009 Perşembe günü başlayan toplantıda, ev sahibi olarak söz alan din psikoloğu Veysel Uysal, selamlama konuşması yaparak programı açmıştır. Daha sonra toplantıya katılan tüm din psikologlarının kendilerini tanıtarak devam ettiği programda, alanın önde gelen isimlerinden Hayati Hökeleki söz alarak genel bir değerlendirme konuşması yapmıştır.

Din psikoloğu Hökeleki, din psikolojisi bilim dalının gelecekte yıldızı parlayacak bir alan olacağını belirterek başladığı konuşmasında sonuç olarak; (a) alanda çalışan din psikologları tarafından ilki gerçekleştirilen bu toplantının düzenli bir şekilde her yıl devam ettirilmesinin; (b) psikoloji, psikiyatri ve psikolojik danışmanlık ve rehberlik gibi ilgili diğer yakın alanlarla/disiplinlerle daha sıkı bir akademik işbirliğine gidilmesinin; (c) alanı sanal ortamda tanıtmak amacıyla, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde akademisyen olarak çalışan din psikologları tarafından kurulan "<http://www.dinpsikolojisi.org>"³ isimli internet sitesi üzerindeki çalışmaların sistemli bir şekilde güncelleştirilerek devam ettirilmesinin; (d) din psikologlarının, meslekî dayanışmalarını sürekli ve canlı tutmalarının; (e) alana ilişkin yapılan ampirik çalışmalardaki dikey derinliğin yatay olarak genişletilmesinin; (f) din psikologlarının, teoloji ve psikoloji formasyonlarına ek olarak başlangıç ve orta düzeyde antropoloji okuması yapmalarının; (g) din psikolojisi çalışmalarındaki terminolojinin standardizasyonu konusunda gereken hassasiyetin gösterilmesinin gerekliliğini vurgulamıştır.

Daha sonra yine aynı gün, alanın önde gelen bir diğer ismi olan Hüseyin Peker de bir konuşmayla programa katılmıştır. Peker, konuyla ilgili yaptığı konuşmasında özetle; (a) yerli din psikolojisi çalışmalarında, lokal olarak Türk halkına özgü yeni çalışma alanlarına ihtiyaç olduğu; bu bağlamda (a.a.) pastoral psikoloji ve (a.b.) Kur'an'daki psikolojik analizler çalışmalarına hız verilmesinin; (b) din psikolojisi bilim dalının ilk olarak 'din psikolojisi' ismiyle ders düzeyinde, psikoloji ile psikolojik danışmanlık ve rehberlik bölümlerinde de okutulmasının; (c) daha sonra ise bilim dalı

3 Türk Din Psikolojisi Web Sitesi [<http://www.dinpsikolojisi.org>]; Ayrıca 'din psikolojisi' adıyla bir alt bölüm açılarak alanla ilgili çalışmaların yer aldığı "<http://www.manevisosyalhizmet.com/>" isminde yerli bir internet sitesi daha bulunmaktadır (Temmuz-2010).

düzeyinde psikoloji bölümlerinde temsil edilmesine yönelik akademik yapılanma kapsamında gerekli iletişim çalışmalarının yapılmasının gerekliliği gibi önemli konuların altını çizmiştir.

26 Haziran 2009 Cuma günü devam eden programda, yine alanın önde gelen isimlerinden bir diğeri olan Recep Yaparel de önemli bir konuşma yapmıştır. Batı tecrübesine sahip bir din psikoloğu olarak Yaparel, zaman zaman Batı'yla kıyaslamalar yaptığı konuşmasında sonuç olarak; (a) Türk din psikolojisi çalışmalarında metodoloji probleminin önemli bir sorun olarak hâlâ devam etmesi sebebiyle yapılan ampirik çalışmaların teorilere/kuramlara dayandırılmadığının; dolayısıyla bu noktada önemli adımların atılmasının; (b) alanla ilgili yapılan yerli çalışmalarda 'dönüştüren öğrenme/transforming learning' olgusunun işletilmesinin; (c) zaman kaybetmeden atölye çalışmasına dayanan yerli bir dindarlık ölçeği çalışmasına başlanılmasının; (d) din psikolojisi çalışmalarında içerik olarak teolojileşme riskine karşı korunabilmesi için (i) teori, (ii) metodoloji ve (iii) değerler dünyası şeklindeki üçlü saçayağı arasındaki dengenin gözetilmesinin gerekliliğini dile getirmiştir.

Koordinasyon toplantısına ilişkin son gün devam eden programda, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde araştırma görevlisi olan din psikoloğu Sevde Düzgüner tarafından "*Türkiye'de Din Psikolojisi Çalışmaları*" isimli yapılan power-point sunumunun arkasından; akademik çalışmaları sürecinde Batı tecrübesine sahip bir din psikoloğu olan Hasan Kaplan tarafından da, "*Batı Ülkelerinde Din Psikolojisi Çalışmaları*" isimli önemli bir sunum daha yapılmıştır.

I. Din Psikologları Koordinasyon Toplantısı'nın son konuşmasını ise, din psikoloğu Abdulkerim Bahadır yapmıştır. Bahadır, bu konuşmasını proje koordinatörlüğünü üstlendiği "*I. Ulusal Din Psikolojisi Kongresi Taslak Programı*"na ayırmıştır. Koordinasyon toplantısının sonunda ise sunumu yapılan bu kongre taslağı, konuyla ilgili çeşitli görüşlerin tartışılmasının ardından kabul edilmiştir. Adı geçen kongrenin, 2010 yılında Konya'da yapılabilmesi için taslak plan üzerinde gereken alt yapı çalışmalarının başlatılması kararlaştırılmıştır.⁴

Yukarıda da vurgulandığı gibi akademik düzeydeki her bilimsel aktivite, insan ürünü olduğu için üzerinde uzmanlaşılacak alanda araştırmalar yapan akademisyenleri tanımak, sosyal çevre ihtiyacının karşılanması bakımından

4 Toplantıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Yenen, İlker, "I. Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Elemanları Koordinasyon Toplantısı / İstanbul", *D.E.Ü.İ.F.D.*, İzmir-2008, S. 28, s. 327-340

akademik yaşamda ayrı bir önem arz etmektedir. Bu makalede, özel yaşam ve çalışma alanlarını içeren biyografik bilgiler üzerinden Türkiye’de din psikolojisi alanında akademik çalışma yapan Türk din psikologlarının tanıtımı amaçlanmıştır.

Biyografik çalışmalar, bibliyografik incelemeler gibi doğası gereği zaman zaman bilim tarihinde güncellenmesi gereken çalışmalar grubu içerisinde yer almaktadır. Söz konusu olgusal gerçeklik göz önünde bulundurularak bu makale, kronolojik anlamda Türkiye üniversite tarihinde ilk ilahiyat fakültesi olan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin kuruluş yılını belirten 1949 yılı ile 2010 yılları arasındaki yaklaşık 61 yıllık bir süreç ile sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla –araştırmanın sınırlılıkları bağlamında- makalede, yukarıda verilen süreç içerisinde çalışma yapan din psikologlarının biyografik bilgilerine yer verilmiştir.

Öte yandan Türkiye’deki ilahiyat fakültelerinde,⁵ ‘din psikolojisi’nin de içerisinde yer aldığı “*Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü*”; kısaca, düşünce tarihi boyunca ortaya çıkan farklı düşünceler ile bu düşüncelerin bugünün modern bireyinde ve toplumunda meydana getirdiği değişimleri, bu konudaki akademik tartışmaları araştırma alanı olarak seçmiştir. Dolayısıyla sadece tarihin düşünce mirasını incelemekle kalmayan, aynı zamanda çağdaş düşünce hareketlerini de araştırma kapsamına alan bu bölüm; “(1) *İslam Felsefesi Anabilim Dalı*, (2) *Din Felsefesi Anabilim Dalı*, (3) *Mantık Anabilim Dalı*, (4) *Dinler Tarihi Anabilim Dalı*, (5) *Din Sosyolojisi Anabilim Dalı*, (6) *Din Psikolojisi Anabilim Dalı*, (7) *Felsefe Tarihi Anabilim Dalı* ve (8) *Din Eğitimi Anabilim Dalı*” olmak üzere toplam 8 (sekiz) adet anabilim dalından oluşmaktadır. Görüldüğü gibi akademik anlamda din psikolojisi, şu andaki Türk akademik yapılanmasında ilahiyat fakültelerindeki “Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü” içerisinde ‘anabilim dalı’ düzeyinde temsil edilmektedir. Dolayısıyla akademia içerisinde adı geçen bu bilim dalında akademik çalışma yapan din

5 Türkiye’de 2010 yılı itibarıyla aktif olarak eğitim-öğretim veren toplam 25 ilahiyat fakültesi vardır. Alfabetik sıraya göre ilahiyat fakültelerinin isimleri ise şöyledir: (1) Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi, (2) Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi, (3) Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi, (4) Çanakkale Onsekiz Mart Ü. İlahiyat Fakültesi, (5) Çukurova Ü. İlahiyat Fakültesi, (6) Dicle Ü. İlahiyat Fakültesi, (7) Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fakültesi, (8) Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi, (9) Eskişehir Osmangazi Ü. İlahiyat Fakültesi, (10) Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi, (11) Harran Ü. İlahiyat Fakültesi, (12) Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi, (13) Iğdır Ü. İlahiyat Fakültesi, (14) İnönü Ü. İlahiyat Fakültesi, (15) İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi, (16) Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü. İlahiyat Fakültesi, (17) Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi, (18) Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi, (19) Rize Ü. İlahiyat Fakültesi, (20) Sakarya Ü. İlahiyat Fakültesi, (21) Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi, (22) Süleyman Demirel Ü. İlahiyat Fakültesi, (23) Şırnak Ü. İlahiyat Fakültesi, (24) Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi, (25) Yüzüncü Yıl Ü. İlahiyat Fakültesi. [Ayrıca aktif olarak eğitim-öğretim vermeyen toplam 3 adet ilahiyat fakültesi vardır. Alfabetik sıraya göre söz konusu ilahiyat fakültelerinin isimleri ise şöyledir: (1) Akdeniz Ü. İlahiyat Fakültesi, (2) Gümüşhane Ü. İlahiyat Fakültesi, (3) Karadeniz Teknik Ü. İlahiyat Fakültesi, (Temmuz-2010)].

psikologları, daha çok ilahiyat fakültelerinde çalışmaktadırlar. Bu makalede, adı geçen bilim dalına ilişkin akademik kadrosu olmayan ilahiyat fakülteleri, -sınırlılık bağlamında- değerlendirmeye alınmamıştır.

Yazarın özel çalışmaları çerçevesindeki bir araştırma projesi kapsamında yer alan bu makale, süreç olarak Ocak-2009 ile Temmuz-2010 tarihleri arasında 1.5 (birbuçuk) yıl içerisinde tamamlanabilmiştir.

Ayrıca bu aşamada, makalenin yazım formatı hakkında da bilgi verilmesi yararlı olacaktır. Bu bağlamda din psikologlarının şu an için çalıştıkları akademik kadrolarda detaya inilmeyip, doktorasını yapmış olanlar ve daha üst akademik unvan alanların ad ve soyadlarının sonuna parantez içinde akademik unvanları belirtilmiştir. Buna karşın doktorasını bitirmemiş olanlar için ise, sadece araştırma veya öğretim görevlisi olduğu vurgulanmıştır. Bunun yanı sıra yerli din psikolojisi çalışmalarında makale düzeyinde, Türk din psikologlarının biyografik bilgilerine ilk kez yer verilen bu makalede,⁶ biyografik bilgileri yer alan din psikologlarının tüm akademik çalışmaları verilmemiştir. Dolayısıyla makale düzeyindeki bir çalışmanın (I) hem amacının dışına taşmamak, (II) hem de sayfa sayısı olarak makalenin hacmini yükseltmemek için teknik zorunluluk sebebiyle akademik ürünler de sınırlı tutulmuştur.⁷

Öte yandan makalede yer alan her din psikoloğunun biyografik bilgilerinin en sonunda, akademik anlamda daha kolay sosyal bir iletişim ağı kurabilmek amacıyla güncellenmiş iletişim bilgileri de verilmiştir. Ayrıca, kişisel düzeyde algısal problemlere yol açacağı düşüncesiyle halen akademik çalışmalarına aktif olarak devam eden din psikologlarının medenî durumlarına yer verilmemesinin de uygun olacağı kanısına varılmıştır. Bunun yanı sıra makalede, yer yer vurgulanan "Türk" sıfatı, alanda çalışan din psikologlarını ulus ve ülke bağlamında yerel tanımlamaya yönelik bir vurgu olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla makalenin, genel çerçevesine atıf yapma amacını taşıyan bu sıfatın kullanımıyla ilgili olarak, bunun dışında herhangi bir hedef güdülmediğinin bilinmesinde de yarar vardır.

Bu çalışmada, -yukarıda da belirtildiği gibi- akademisyen din psikoloğu bulunmayan Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinin isimleri, makale akışı içerisinde yer alan listede verilmemiş; ancak sonuç bölümünde konuyla ilgili kısaca bir değerlendirme yapılmıştır. Öte yandan biyografik çalışmaların kronoloji ile yakından

6 Türk din sosyologları üzerine yapılan örnek bir çalışma için bkz. Çapcıoğlu, İhsan, "Türkiye' de Akademisyen Din Sosyologları Bibliyografyası", *A.Ü.İ.F.D.*, Ankara-2003, C. XLIV, S. 2, s. 207-255

7 Not: Ancak tüm bu sınırlılıklara rağmen çalışma, hacminden dolayı üç makale formatında yayınlanmak zorunda kalmıştır. Araştırmanın devamının sonraki sayılarda yayımlanması planlanmaktadır.

ilgili olması nedeniyle, okuyucunun zihninde kronolojik anlamda 'tarihsel algı' uyandıracak gerekli yerlerde ise, araştırmanın bitiş süresi olan "(Temmuz-2010)" tarihi de, bir zorunluluk olarak sık sık kullanılmıştır.

a. Din Psikolojisi Alanında Çeşitli Üniversitelerde Çalışan Akademisyen Türk Din Psikologları ve Biyografik Bilgileri

Makalenin bu ilk bölümünde, Türkiye'deki çeşitli üniversitelerde -tespit edilebildiği kadarıyla- isim listesine bağlı olarak, din psikolojisi alanında çalışan akademisyen Türk din psikologlarının özel yaşamları ile ilgi alanlarını ve ürünlerini içeren biyografik bilgilerine yer verilmiştir. Söz konusu liste düzenlenirken; "(a) önce alfabetik sıraya göre üniversite adı, (b) daha sonra hemen ilgili üniversitenin altına akademik unvanlara göre –yukarıdan aşağıya doğru- sırasıyla akademisyenlerin ad ve soyadları ile özel ve akademik içerikli biyografik bilgileri; son olarak da (c) güncellenmiş iletişim bilgilerine" yer verilmiştir.

Makalede adı geçen din psikologlarına ait söz konusu bilgi kaynakları olarak ise, daha çok (a) çalıştıkları üniversitelerin resmi internet siteleri ile (b) araştırmacının bizzat din psikologlarının kendileriyle yaptığı telefon görüşmeleri ve (c) elektronik posta gönderileri kullanılmıştır (konuyla ilgili grafiksel gösterim için ayrıca bkz. Grafik-1).

Araştırmada yer alan din psikologlarının akademik yayınlarının yazım formatı ise; "genel olarak (a) kitaplar için = [eser adı, yayın evi, yayın yeri ve yılı]; (b) makaleler için ise = [makale adı, dergi adı, yayın yeri ve yılı, cilt-sayı ve sayfa numaraları]" şeklinde düzenlenmiştir.

• Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi [Ankara] – (a)⁸

- Ö z n u r Ö z d o ğ a n (Doç. Dr.)

Konya / Ereğli doğumlu olan Özdoğan, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim üyesidir. İlköğrenimini ve ortaöğrenimini Ereğli'de tamamlayan Özdoğan, 1988 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olmuştur. Aynı üniversitede, 1993 yılında "*Dindarlıkla İlgili Bazı Faktörlerin*

8 Makalenin bu bölümünde, üniversite isimlerinin yanında yer alan alfabetik kodlamalar, konuyla ilgili oluşturulan Grafik-1'deki üniversitelerin kodlarını gösterir (bkz. Koç, Türk Din Psikologları (1949-2010) Üzerine Biyografik Bir Araştırma-III adlı makalenin 'Sonuç' bölümü).

Kendini Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi” isimli teziyle doktorasını tamamlayan Özdoğan, 2007 yılında ise “İsimsiz Hayatlar: Manevi ve Psikolojik Yaklaşımla Arınma ve Öze Dönüş” isimli çalışmasıyla da doçent unvanını almıştır.

Bir din psikoloğu olarak Özdoğan’ın özel ilgi alanları ise; “(a) pastoral psikoloji, (b) parapsikoloji, (c) transpersonel psikoloji, (d) tiyatro-sinema-müzik, (e) değer odaklı din psikolojisi, (f) cinsel tercihler ve dinsel yaşam biçimleri, (g) kanserli hastaların tedavi sürecinde manevi güçlendirme, (h) ateistlerin hayatı anlamlandırılmaları ile (i) inanç, ruh sağlığı ve farkındalık” gibi konulardır.

Özdoğan, lisans düzeyinde; “(a) psikolojiye giriş ve (b) din psikolojisi” isimli derslerin yanı sıra; lisansüstü düzeyinde ise; “(a) din psikolojisi tarihi, (b) din psikolojisinde yöntemler, (c) inanç ve mutluluk, (d) din psikolojisi alanı ve konuları, (e) transpersonel psikoloji, (f) suçluluk psikolojisi ve dini değerler, (g) hastalıkların iyileşmesinde manevi değerlerin rolü, (h) dini hayatın psikolojik temelleri, (i) din psikolojisinde özgün metinler, (j) inanç ve ruh sağlığı ile (k) model olarak Hz. Muhammed” adlı dersleri vermektedir.

Çeşitli ulusal radyo ve televizyonlarda katıldığı programların yanı sıra uzmanlık alanıyla ilgili birçok konferanslar da veren Özdoğan’ın; “(a) *İsimsiz Hayatlar: Manevi ve Psikolojik Yaklaşımla Arınma ve Öze Dönüş*, Lotus Yayınevi, Ankara-2005; (b) *Mutluluğu Seçiyorum*, Özden Öze Yayınları, Ankara-2007 ve (c) *Aşkın Yanımız Maneviyat*, Özden Öze Yayınları, Ankara-2009” isimli kitapları yayınlanmıştır.

Ayrıca yayınlanmış makalelerinden bazıları ise şunlardır: “(a) ‘Dindarlıkla İlgili Bazı Faktörlerin Kendini Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi’, *A.Ü.S.B.E.D.*, Ankara-1999, S. 2; (b) ‘Kendini Gerçekleştirme Açısından İnsan-Din İlişkisi’, *A.Ü.İ.F.D.*, Ankara-1998, C. 37; (c) ‘İnsan-Kutsal Kitap İlişkisi’, *A.Ü.İ.F.D.*, Ankara-1999, C. 38; (d) ‘İnsan-Peygamber İlişkisi’, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ankara-2004, S. 19 ve (e) ‘Çocuğun Ahlâkî Gelişim Düzeyini Yükseltmeye Yönelik Bir Yöntem Önerisi’, *Değerler Eğitimi Dergisi*, İstanbul-2004, S. 5.”

Öte yandan din psikoloğu Özdoğan, Din Eğitim ve Öğretiminde Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersleri Sempozyumu’nda ‘Çocuğun Ahlâkî Gelişim Düzeyini Yükseltmeye Yönelik Bir Yöntem Önerisi (2003)’ isimli bir de bildiri sunmuştur.

Özdoğan, Arapça, İngilizce ve Osmanlıca bilmektedir.

İletişim bilgileri:

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Ankara
İş telefon: 0 312 212 68 00 / D. N. 230
E-posta : ozdogan@divinity.ankara.edu.tr

- Nuran Erdoğan Korkmaz (Arş. Gör.)

1975 Ordu / Fatsa doğumlu olan Erdoğan, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda araştırma görevlisidir. 1992 yılında Fatsa İmam-Hatip Lisesi'nden mezun olan Erdoğan, 1998 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirmiştir. 2001 yılında adı geçen üniversite'de "Ebû Müslim Horasanî ve Müslimiyye Hareketi" isimli teziyle mezhepler tarihi alanında yüksek lisansını tamamlayan Erdoğan, eş zamanlı olarak Ortadoğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde de "Women in Fetvas: The Directorate of Religious Affairs" isimli yüksek lisans tez çalışmasına devam etmektedir.

Öte yandan 2002 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda araştırma görevlisi olarak çalışmaya başlayan Erdoğan, aynı üniversitede, 2005 yılında "Tanrı İnancı ve Farkındalık" isimli teziyle din psikolojisi alanında ikinci yüksek lisansını tamamlamıştır. 2008 yılında 9 aylık süreyle TÜBİTAK bursiyeri olarak Texas Üniversitesi'nde Christopher G. Ellison danışmanlığında bilimsel çalışmalar yapan Erdoğan, Halen Ankara Üniversitesi'nde "Bağlanma, İnsan-Allah İlişkisi ve Psikolojik İyi Olma" isimli doktora tez çalışmalarına devam etmektedir.

Bir din psikoloğu olarak Erdoğan'ın özel ilgi alanları ise; "(a) inanç ve farkındalık, (b) din ve psikoterapi, (c) varoluşçuluk, (d) kimlik, (e) benlik kuruluşu ve (f) söylem analizi" gibi konulardır.

Aynı zamanda Türk Psikologlar Derneği üyesi olan Erdoğan'ın bilimsel aktivitelerinden bazıları ise şunlardır: "(a) 'Din Eğitim ve Öğretiminde Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersleri' konu başlıklı sempozyumda serbest tartışmacı-2002; (b) 12. Ulusal Psikoloji Kongresi'nde 'Kültürlerarası Psikolojik Yaklaşım' ve 'Gestalt Terapi' çalışma gruplarına katılım-2002; (c) 13. Ulusal Psikoloji Kongresi'nde 'İnanç ve İnançsızlığın Psikolojisi' başlıklı sözel bildiri sunumu (7-11 Eylül)-2004; (d) Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Ünitesi'nde 4 ay süre ile 'İletişim Becerileri' programına

katılım-2005; (e) 8 Mart Dünya Kadınlar günü için düzenlenen panelde 'Kadın Olmak ve Farkındalık' başlıklı sunum-2005".

Bunun yanı sıra Erdoğan'ın; "XIII. Ulusal Psikoloji Kongresi", A.Ü.İ.F.D., Ankara-2005, C. XLV, S. II, s. 393-397" isimli tanıtım yazısı ile "Kaygı", *Diyanet Aylık Dergisi*, Ankara-2003, S. 149" isimli popüler psikoloji yazısı yayınlanmıştır.

Erdoğan, Arapça, İngilizce, Osmanlıca ve Gürcüce bilmektedir.

İletişim bilgileri:

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Ankara

İş telefon: 0 312 212 68 00 / D. N. 310

E-posta : nuran_ed@yahoo.com

- M u a l l a Y ı l d ı z (Arş. Gör.)

1976 Sivas doğumlu olan Yıldız, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda araştırma görevlisidir. 1994 yılında Sivas İmam-Hatip Lisesi'nden mezun olan Yıldız, 2000 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirerek teoloji alanında lisans derecesini almıştır. Ardından 2004 yılında Cumhuriyet Üniversitesi'nde "Yıldızeli'nin Sosyo-Kültürel Dinî Yapısı: Demirözü Örneği" adlı teziyle din sosyolojisi alanında yüksek lisans eğitimini tamamlamıştır.

2004 yılında Muş / Bulanık'ta öğretmenliğe başlayan Yıldız, yaklaşık üç yıl kadar burada görev yaptıktan sonra Ankara'ya tayin olmuştur. 2009 yılında ise Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda araştırma görevliliği kadrosuna kurumlararası geçiş yapan Yıldız, halen adı geçen bu üniversitede din psikolojisi doktora programına devam etmektedir.

Yıldız, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri:

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Ankara

İş telefon: 0 312 212 68 00

E-posta : mualla_y@hotmail.com⁹

9 Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi [<http://www.divinity.ankara.edu.tr/tr>], (Temmuz-2010)

• **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi** [Erzurum] – (b)

- Faruk Karaca (Prof. Dr.)

1970 Trabzon / Tonya doğumlu olan Karaca, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim üyesidir. 1992 yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden teoloji lisans derecesini alan Karaca, aynı üniversitede 1994 yılında “*Teslimiyet Kavramının Psikolojik Tahlili*” isimli teziyle yüksek lisansını; 1997 yılında ise “*Psikolojik Açıdan Ölüm ve Dinî İnanç İlişkisi*” adlı teziyle de doktorasını tamamlamıştır. Yine adı geçen üniversitede 2002 yılında “*Psiko-Sosyal Açıdan Yabancılaşma ve Dinî Hayat*” adlı araştırmasıyla doçent olan Karaca, 2007 yılında ise “*Dinî Gelişim Teorileri*” isimli çalışmasıyla da profesör unvanını almıştır.

2007 yılından bu yana Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Başkanlığı görevini de yürüten Karaca, lisans düzeyinde; “(a) psikolojiye giriş, (b) din psikolojisi, (c) sosyal psikoloji, (d) psikanaliz ve din, (e) çocuk ve ergen psikolojisi, (f) rehberlik ile (g) öğretim teknolojileri ve materyal geliştirme” isimli derslerin yanı sıra lisansüstü düzeyinde ise; “(a) din psikolojisine giriş, (b) dinî gelişim psikolojisi, (c) ruh sağlığı ve din, (d) din psikolojisinde çağdaş yaklaşımlar, (e) ölüm psikolojisi ve (f) dinî gelişim teorileri” adlı dersleri vermektedir.

Uzmanlık alanıyla ilgili çok sayıda seminer ve konferanslar veren Karaca'nın; “(a) *Ölüm Psikolojisi*, Beyan Yayınları, İstanbul-2000; (b) *Psiko-Sosyal Açıdan Yabancılaşma ve Dini Hayat: Dinsel Yabancılaşmaya Psikolojik Yaklaşımlar*, Bil Yayınları, İstanbul-2001 ve (c) *Dinî Gelişim Teorileri*, D.E.M. Yayınları, İstanbul-2007” isimli yayınlanan kitaplarının yanı sıra; “(a) *Dinî Gelişim Psikolojisi* ve (b) *Kuzey Kıbrıs'ta Psiko-Sosyal ve Dinî Hayat*” adlı yayın aşamasında bulunan çalışmaları vardır.

Din psikoloğu Karaca'nın ayrıca yayınlanmış makalelerinden bazıları ise şunlardır: “(a) ‘İnsanın Bazı Günü ve Duygularının İslamî Açıdan Değerlendirilmesi’, *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum-1997, S. 1, s. 193-207; (b) ‘Ölümlle İlgili Davranış Örüntüleri Açısından Modern Batı ve Türk İslâm Kültürü’, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Erzurum, S. 12, s. 65-76; (c) ‘Dilimizde Dinî İnanç İfade Eden Bazı Kavramlar’, *A.Ü.İ.F.D.*, Erzurum, S. 14, s. 227-243; (d) ‘Dini

Pratikler, Nefs Muhasebesi ve Allah Şuuru', *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum, S. 4, s. 113-121; (e) 'Savunma Mekanizmalarına Atıfta Bulunan Atasözleri Işığında Dinî ve Kültürel Psikoloji İle İlgili Bazı Tespitler', *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara, C. 13, S. 1, s. 119-125; (f) 'Ölüm Psikolojisiyle İlgili Türkçe Literatür Üzerine', *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun-2001, [www.dinbilimleri.com], S. 2; (g) 'Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu', *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum, C. 2, S. 4, s. 187-202; (h) 'Dindarlığın Fonksiyonelliği Üzerine', *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ankara, C. 6, S. 16, s. 75-86; (i) 'Mezar Taşlarına Yansıyan Şekliyle Türk Kültüründe Ölüm ve Hayatla İlgili Bazı Değerlendirmeler', *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara, C. 14, S. 3-4, s. 501-512; (j) 'Heteredoks İnanç ve Davranışlar Ölçeği Üzerine Bir Deneme', *A.Ü.İ.F.D.*, Erzurum, S. 15, s. 145-168; (k) 'Çağdaş Dünyada Tanrı-İnsan-Madde İlişkileri ve Ruh Sağlığı', *Atatürk Üniversitesi Cumhuriyetin 80. Kuruluş Yıldönümüne Armağan*, s. 15-19; (l) 'İsmail Hakkı Aydın'ın Şiirlerinde Allah-Alem-İnsan ve Aşk Psikolojisi', *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum-2004, S. 21, s. 101-118; (m) 'On Liberation from Death Fear Together with Ibn Sina', *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum-2006, s. 75-82; (n) 'Kader Algısı-Ruh Sağlığı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma', *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara-2006, C. 18, S. 5, s. 479-489; (o) 'Violence and Religion from the Psycho-Social Perspective', *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum-2007, S. 30; (p) 'İbn Sina ve Gazali İle Ölüm Korkusundan Kurtuluş Üzerine', *Felsefe Dünyası*, Ankara-2006, S. 43, s. 14-24".

Öte yandan Karaca'nın ulusal ve uluslararası sempozyumlarda sunduğu; "(a) 'Modern Thanatological Researches and Avicenna', 3rd Global Conference: Making Sense Of: Dying and Death, (2-4 December 2004), Vienna, Austria; (b) 'Mezarlık Kültürü ve Atasözleri Işığında Türk Kültüründe Ölüm', Türk Kültüründe Ölüm Sempozyumu, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, (25-26 Kasım 2004), İstanbul; (c) 'Trabzon ve Rize Yörelerinde Mezar Taşlarına Yansıyan Ölüm Temaları ve Modern Batı Kültürüyle Mukayesesi', Karadeniz Tarihi Sempozyumu, (25-26 Mayıs 2005), Trabzon; (d) 'Modernleşmenin Aile Kurumu Üzerindeki Etkileri Üzerine', III. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Sempozyumu, (5-9 Haziran 2005), Celalabad, Kırgızistan; (e) 'Mezar Taşlarına Yansıyan Şekliyle Kuzey Kıbrıs'ta Ölüm Kültürü', Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu, (25-27 Mayıs 2007); (f) 'Gençlik ve Dinsel Yabancılaşma', İSAV, Gençlik ve Eğitimi-II / Tartışmalı İlimi Toplantı, (18-20 Nisan 2003), Bursa; (g) 'Bilişsel

ve Ruhsal Gelişim Teorilerine Eleştirel Bir Bakış', Çocuk Sorunları ve İslam Sempozyumu, (30 Eylül-02 Kasım 2005), Rize ile (h) 'Nurettin Topçu ve Din Psikolojisine Katkıları', Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu, (26-28 Haziran 2006), Erzurum" isimli bildirileri vardır.

Karaca, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri:

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / (25240)

Erzurum

İş telefon: 0 442 231 21 34

E-posta : fkaraca@atauni.edu.tr¹⁰

• **Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi [Sivas]-(c)**

- Ü z e y r O k (Doç. Dr.)

1971 Tirebolu doğumlu olan Ok, Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü öğretim üyesidir. İlkokulu Tirebolu'da bitiren Ok, orta ve lise öğrenimine ise İstanbul'da devam etmiştir. 1994 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olan Ok, 1997 yılında da aynı üniversitede "*Dinsel Danışmanlığın Teorik Çatısı*" adlı teziyle yüksek lisansını tamamlamıştır. 1995 yılında Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde, din psikolojisi alanında araştırma görevlisi olarak çalışmaya başlayan Ok, 1998 yılında doktora eğitimi için gittiği İngiltere'deki University of Birmingham'da, "*Challenges of Studying Religion at University Level: An Inquiry into Stress Experienced by Turkish Muslim Theology Students in Their Thinking About Religion*" adlı tezini tamamlayarak 2002 yılında bilim doktoru unvanını almıştır. Türkiye'ye döndükten sonra yardımcı doçent unvanıyla Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'da öğretim üyesi olarak çalışmaya başlayan Ok, 2008 yılında "*İnanç Psikolojisi: Hayatı Anlamlandırma Biçiminin Yaşam Boyu Gelişimi*" isimli çalışmasıyla da doçent unvanını almıştır.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D. öğretim üyesi iken, 2009 yılında aynı üniversitenin Fen-Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü'ne, bölüm başkanı olarak geçen Ok'un, çeşitli ulusal ve uluslararası bilimsel

¹⁰ Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi [<http://fakulteler.atauni.edu.tr/ilahiyat/>], (Temmuz-2010)

dergilerde, başta 'dinsel stres, dinsel şüphe ve inanç gelişimi' konuları olmak üzere din psikolojisi alanında birçok makaleleri yayınlanmıştır.

Bir din psikoloğu olarak Ok, genel anlamda inanç/dinsel davranış değişkenleri ile psikoloji değişkenleri arasındaki ilişkiyi irdeleyen dinsel davranışın psikolojisiyle ilgilenmektedir. Bu bağlamda Ok'un özel ilgi alanları ise; "(a) değerler, (b) kalıp yargılar ve önyargı, (c) kişilik, (d) psikolojik iyi olma, (e) bilişsel ve ahlâkî gelişim, (f) bilişsel çelişkiler, (g) psikolojik danışmanlık, (h) sosyo-kültürel aktivite kuramı, (i) dışlayıcılık ve ötekileştirme, (j) köktencilik, (k) açık fikirli ve tutucu dindarlık, (l) dinsel tutum ve davranışlar, (m) dinsel dönüşüm, (n) dinden dönüşüm, (o) dogmatizm, (p) dinsel arayış, (r) dinsel çelişki, (s) inanç gelişimi kuramı, (t) dindar danışmanlarla danışmanlık ve (u) dinsel etki" gibi konulardır.

Batı tecrübesine sahip bir din psikoloğu olan Ok, lisans düzeyinde; "(a) psikolojiye giriş, (b) din psikolojisi ve (c) dinsel ortamlarda psikolojik danışmanlık" isimli derslerin yanı sıra lisansüstü düzeyinde ise; "(a) sosyal bilimlerde araştırma yöntemleri-ı: araştırma tasarımı ve proje geliştirme, (b) sosyal bilimlerde araştırma yöntemleri-ıı: anket/ölçek hazırlama-uygulama-analiz, (c) gelişim psikolojisi ve inanç gelişimi ile (d) din psikolojisinde başlıca teoriler ve anahtar kavramlar" adlı dersleri vermektedir.

Uzmanlık alanıyla ilgili çok sayıda seminer ve konferanslar da veren Ok'un; "(a) *İnanç Psikolojisi: Hayatı Anlamlandırma Biçiminin Yaşam Boyu Gelişimi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara-2007 ve (b) 'İnanç Bakım ve Danışmanlığı: Bir Model Geliştirme Denemesi', *Manevi Sosyal Hizmetler* (içinde), [Ed. A. Seyyar], Rağbet Yayınları, İstanbul-2008, s. 103-140" isimli kitapları yayınlanmıştır.

Öte yandan Ok'un uluslararası düzeyde yayınlanmış; "(a) 'Stress and Well-being Among Muslim Clergy in Turkey', *Archive for Psychology of Religion*, 2009, C. 31, s. 151-176 ve (b) 'Handling Doubt in Teaching Religion: A Turkish Case Study', *Teaching Theology and Religion*, 2004, C. 7, S. 3, s. 201-212" başlıklı makaleleri de bulunmaktadır.

Bunun yanı sıra ulusal düzeydeki yayınlanmış telif ve çeviri makalelerinden bazıları da şunlardır: "(a) 'Faith Development and Perception of Diversity Among Muslims in Turkey: Construction and Initial Test of a Measure for Religious Diversity in Islam', *Dinbilimleri Dergisi*, Samsun-2007, C. 6, S. 3, s. 199-225; (b) 'Türkiye'de Din Psikolojisi: Neredeyiz ve Nereye Gidebiliriz?', *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara-2006, C. 19, S. 3, s. 441-456; (c) 'Dini Düşüncede Yaşanan Stresin (Şüphe,

Uyumsuzluk, Çelişki vb.) Boyutları', *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ankara-2005, C. 8, S. 22, s. 11-40; (d) 'Bir Aktivite Sistemi Olarak İnanç: İnanç Gelişimine Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım', *Dinbilimleri Dergisi*, Samsun-2005, C. 5, S. 4, s. 111-135; (e) 'Kur'an Okumanın Metalinguistik Yapısı: Bir Sosyo-Kültürel Aktivite Yaklaşımı', *İslamiyat Dergisi*, Ankara-2004, C. 6, S. 4, s. 151-170; (f) 'Din Bilimleri Araştırmalarında Bakış Açıları Üzerine', *C.Ü.İ.F.D.*, Sivas-1998, C. 2, s. 485-498; (g) 'Seküler Psikoterapistler ve Dindar Danışanlar: Mesleki Mülâhazalar ve Öneriler', (V. Genia'dan çeviri), *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara-1999, C. 12, S. 1, s. 78-83; (h) 'James Bisset Pratt'in Din Psikolojisi Adlı Makalesinin Çevirisi ve Bir Değerlendirme', *C.Ü.İ.F.D.*, Sivas-1996, C. 1, s. 267-278".

Ayrıca din psikoloğu Ok'un uluslararası sempozyumlarda sunduğu; "(a) 'Human Rights and Religiosity: A Turkish Secondary School Sample', Conference for Human Rights and Religion, (9-11 October 2008), Radboud University, Nijmegen; (b) 'Faith Schemas: Construction and Some Descriptive Characteristics of a Set of Quantitative Measures for an Islamic Version of Faith Styles', Public Significance of Religion, ISERT, (12 Mart 2008), Wurzburg; (c) 'Faith Development and Perception of Diversity: Implications for Religious Education', International Seminar on Religious Education and Values-XV, (30 Temmuz-4 Ağustos 2006), Driebergen; (d) 'Faith as an Activity System: When Fowler Meets Vygotsky', International Symposium on Values and Education, (26-28 Kasım 2004), İstanbul; (e) 'Drawing a Non-Confessional Boundary for Interfaith Dialogue: A Faith Development Theory Approach', Parliament of World's Religions, Forum Barcelona 2004, (12 July 2004)" isimli bildirilerinin yanı sıra; "İnanç Bakım ve Danışmanlığı: Bir Model Geliştirme Denemesi", I. Din Hizmetleri Sempozyumu, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara-Kızılcahamam, (3-4 Kasım 2007)" adlı bir de ulusal sempozyum da sunduğu bildirisi vardır.

Ok, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri:

Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Psikoloji Bölümü / (58140) Sivas

İş telefon: 0 346 219 10 10 / D.N. 1843

E-posta : uok@cumhuriyet.edu.tr¹¹

11 Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi [<http://fenedebiyat.cumhuriyet.edu.tr/bolumlerhtm/tr>]; Ayrıca din psikoloğu Üzeyir Ok'un Cumhuriyet

• **Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**

[Çanakkale] – (d)

- H a s a n K a p l a n (Yrd. Doç. Dr.)

1970 Kars doğumlu olan Kaplan, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim üyesidir. 1993 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden teoloji alanında lisans derecesi alan Kaplan, 1996 yılında lisansüstü eğitimi için gittiği A.B.D.'deki Fordham University'de 1998 yılında “*Religious Birth of the Person*” adlı teziyle yüksek lisansını tamamlamıştır. Ardından 2001 yılında Syracuse University'de ikinci yüksek lisansını bitiren Kaplan, yine adı geçen üniversitede 2005 yılında “*Relationship Between Religion and Identity Development: A Study of Second Generation American Muslim Adolescents*” isimli teziyle doktorasını tamamlamıştır.

Bir din psikoloğu olarak Kaplan'ın özel ilgi alanları ise; “(a) gelişim psikolojisi, (b) sosyal psikoloji, (c) inanç psikolojisi, (d) psikanaliz, (e) psikoterapi, (f) kimlik ve kişilik ile (g) müslüman diaspora” gibi konulardır. Öte yandan Kaplan; “(a) International Association of Psychology of Religion; (b) American Academy of Religion-AAR; (c) Phi Beta Delta, International Honor Society ile (d) Theta Alpha Kappa, Religion Honor Society” gibi uluslararası bilimsel ve mesleki kuruluşlara üyedir.

Batı tecrübesine sahip bir din psikoloğu olan Kaplan, lisans düzeyinde; “(a) psikolojiye giriş ve (b) din psikolojisi” isimli derslerin yanı sıra; lisansüstü düzeyinde ise: “(a) sosyal psikoloji” adlı bir ders vermektedir.

Uzmanlık alanıyla ilgili çok sayıda seminer ve konferanslar veren Kaplan'ın “*Psychology of New Muslim Identity in America*, VDM Verlag-2009” isimli bir kitabının yanı sıra; “Muslims in America and the Question of Identity: Between Ethnic Heritage, Islamic Values, and the American Way”, *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum-2007, C. 11, S. 32” isimli bir de makalesi yayınlanmıştır.

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden ayrılmasıyla, adı geçen fakülteye yerine araştırma görevlisi olarak, din psikoloğu Beyazıt Yaşar Seyhan atanmıştır. Bkz. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi [http://www.cumhuriyet.edu.tr/akademik/fak_ilahiyat/index.htm], (Temmuz-2010)

Öte yandan Kaplan'ın sunduğu birçok ulusal ve uluslararası sempozyum ve kongre bildirimleri de vardır. Bunlardan; "Değişen Dünyada Din Hizmetleri: Bir Kimlik Sorgulaması', I. Din Hizmetleri Sempozyumu, Diyanet İşleri Başkanlığı, (3-4 Kasım), Ankara-2007" isimli ulusal sempozyum da sunduğu bildirisinin yanı sıra uluslararası kongre, sempozyum ve panel gibi bilimsel toplantılarda sunduğu bildirimleri ise şunlardır: "(a) 'Young Man Leonardo: Identity Study of a Run Away Artist', International Conference: Personality and Religion, Warsaw, (24-26 October), Poland-2007; (b) 'Presentation of Empirical Research About Human Rights and Religion in Turkey', Religion and Human Rights Conference, (9-11 October), Nijmegen, Netherland-2008; (c) 'Ethnicity, Religiosity, and Identity Development Among Second-Generation Muslim-Americans', Poster Presented at Society for Research in Child Development Biennial Conference-SRCD, (April), Atlanta-2005; (d) 'Muslim Immigrants and Question of Identity' American Academy of Religion, Eastern International Division Meeting, Saint Paul University, (April), Ottawa-2002; (e) 'Coping with Religion: The Case of the Turkish Earthquake', International Association of Psychology of Religion, Annual Meeting at Amsterdam, (September), Netherlands-2001; (f) 'Post Earthquake Religious Phenomena and its Psychoanalytic Interpretation', Religious Studies and Cultural Engagement Syracuse University Department of Religion, 1st Annual Alumni and Graduate Student Conference, (18-20 February), Syracuse-2000; (g) 'The Secular Spirit of Islam', American Academy of Religion, Eastern International Division Meeting, Syracuse University, (April), Syracuse NY-2000".

Kaplan, İngilizce, Almanca, Fransızca ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri:

Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - Çanakkale

İş telefon: 0 286 218 00 18 / D. N. 1446

E-posta : htkaplan@gmail.com

- Abdulvahit Sezen (Dr.)

1975 Adana / Kozan doğumlu olan Sezen, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda araştırma görevlisidir. İlk ve ortaöğrenimini Kozan'da tamamlayan Sezen, 1998 yılında Ankara Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi'nden mezun olmuştur. 2002 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi'nde "Dinin Önyargılar Üzerindeki Çift Yönlü Etkileri" isimli teziyle yüksek lisansını bitiren Sezen, yine aynı üniversitede 2008 yılında ise "Üniversite Öğrencileri Örneğinde İman Gelişimi ve Dinsel Fundamentalizm Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Çalışma" isimli teziyle de doktorasını tamamlamıştır.

Bir din psikoloğu olarak Sezen'in; "(a) 'Türkiye'de Din Psikolojisi Alanında Lisansüstü Tezler (1963-2008) Üzerine Bibliyografik Bir Çalışma', *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun-2008, C. 8, S. 2, s. 147-178 [İlker Yenen ile birlikte]; (b) 'İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Durumluk-Sürekli Kaygı Düzeyleri İle Akademik Güdülenmeler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi', *D.E.Ü.İ.F.D.*, İzmir-2007, S. 25, s. 213-239 [M. Yıldız & İ. Yenen ile birlikte] ve (c) 'Tanrı Temsilinin Oluşumu', (C. Ellis Nelson'dan çeviri), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun-2009, C. 9, S. 2, s. 215-234" isimli yayınlanmış telif ve çeviri makaleleri bulunmaktadır.

Sezen, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri:

Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi -
Çanakkale
İş telefon: 0 286 218 00 18
E-posta : abdulvahidsezen@comu.edu.tr¹²

• **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi [Adana] – (e)**

- H a s a n K a y ı k l ı k (Prof. Dr.)

1964 Adana / Kadiri doğumlu olan Kayıklık, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim üyesidir. 1988 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden teoloji alanında lisans derecesi alan Kayıklık, Erciyes Üniversitesi'nde 1994 yılında "Kur'an'ın Işığında İnanan İnsanın Duasına Psikolojik Bir Yaklaşım" isimli teziyle yüksek lisansını bitirmiştir. Daha sonra 2000 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi'nde, "Dinî Yaşayış Biçimleri: Psikolojik Temelleri Açısından Bir Değerlendirme" adlı teziyle de doktorasını tamamlayan Kayıklık, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde aynı yıl yardımcı doçent unvanı almıştır.

2004 yılında ise “Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler” isimli çalışmasıyla doçent olan Kayıklık, 2009 yılında “Tasavvuf Psikolojisi” adlı çalışmasıyla da profesör unvanını almıştır.

Bir din psikoloğu olarak Kayıklık, lisans düzeyinde; “(a) psikolojiye giriş, (b) din psikolojisi, (c) sosyal bilimler metodolojisi ve (d) rehberlik” isimli dersleri vermektedir.

Çeşitli ulusal radyo ve televizyon programlarının yanı sıra, uzmanlık alanıyla ilgili birçok konferanslar da veren Kayıklık’ın; “(a) Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler, Baki Kitabevi, Adana-2003; (b) ‘Değişen Dünyada Birey, Din ve Dindarlık’, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* (içinde), [Ed. Ünver Günay & Celalettin Çelik], Karahan Kitabevi, Adana-2006, s. 157-174 ile (c) *Tasavvuf Psikolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara-2009” isimli kitapları yayınlanmıştır.

Öte yandan Kayıklık’ın ulusal dergilerde yayınlanmış makalelerinden bazıları ise şunlardır: “(a) ‘Çeşitli Meslek Gruplarında Dinsel Eğilim İle Hoşgörüsüzlük Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma’, *Ç.Ü.İ.F.D.*, Adana-2001, C. 1, S. 1; (b) ‘Kur’an’daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme’, *Ç.Ü.İ.F.D.*, Adana-2001, C. 1, S. 1; (c) ‘Bireysel Dindarlığın Psikolojik Kaynakları’, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Ankara-2002, C. 5, S. 13; (d) ‘Gazali’de Dinsel Yaşayışın Evrimi’, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Ankara-2002, C. 5, S. 14; (e) ‘Allport’a Göre Dinî Yaşayışa Gelişimsel Bir Açılım’, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Ankara-2003, C. 5, S. 15; (f) ‘İçerik ve Kazanım Açısından Din Psikolojisi’, *Ç.Ü.İ.F.D.*, Adana-2001, C. 3, S. 1; (g) ‘Dinsel Eğilim, Önyargı ve Hoşgörüsüzlük Arasındaki İlişkiler Üzerine Psikolojik Bir Araştırma’, *Ç.Ü.S.B.E.D.*, Adana-2005, C. 14, S. 1; (h) ‘Gençlerde Dinsel Hayatın Ötekine Yönelik Tutumlara Etkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği’, *Ç.Ü.İ.F.D.*, Adana-2005, C. 5, S. 1; (i) ‘Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Özsaygı ve Kaygı İle İlişkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği’, *Değerler Eğitimi Dergisi*, İstanbul-2005, C. 3, S.9; (j) ‘Psikolojik Açından İnanç, İman, Şüphe’, *A.Ü.İ.F.D.*, Ankara-2006, C. 46, S. 1; (k) ‘Bireysel Yaşamda Dinsel Değişim’, *Ç.Ü.İ.F.D.*, Adana-2005, C. 5, S. 2; (l) ‘Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi’, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara-2006, C. 19, S. 3”.

Öte yandan din psikoloğu Kayıklık’ın, “Din Görevlilerinde Yaşamdan Memnuniyet ve Meslekî Doyum”, I. Din Hizmetleri Sempozyumu, (3-4 Kasım), Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara-2007” isimli bir de ulusal sempozyumda sunduğu bildirisi vardır.

Kayıklık, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri:

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Balcalı Kampüsü / Adana
İş telefon: 0 322 338 72 16
E-posta : hkayiklik@cu.edu.tr

- A s ı m Y a p ı c ı (Doç. Dr.)

1966 Kayseri / Develi doğumlu olan Yapıcı, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim üyesidir. İlk ve orta öğrenimini Kayseri ve Ankara'da bitiren Yapıcı, 1989 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden teoloji alanında lisans derecesi almıştır. 1989-1995 yılları arasında Malatya / Pütürge'de öğretmenlik ve idarecilik yapan Yapıcı, 1995 yılında Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde, din psikolojisi alanında araştırma görevlisi olarak çalışmaya başlamıştır. Erciyes Üniversitesi'nde 1996 yılında, "*Dinî Yaşayışta Tövbe ve Din-Psikolojik Bir Yaklaşım*" isimli teziyle yüksek lisansını bitiren Yapıcı, yine aynı üniversitede 2002 yılında ise, "*Gençlerde Dinî Kalıp Yargıları: Sosyal Psikolojik Bir Araştırma*" adlı teziyle de doktora eğitimini tamamlamıştır. Çukurova Üniversitesi'nde 2003 yılında yardımcı doçent olan Yapıcı, 2008 yılında ise "*Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*" isimli çalışmasıyla da doçent unvanını almıştır.

Bir din psikoloğu olarak Yapıcı'nın; "(a) *İslam'da Tövbe ve Dinî Yaşayıştaki Rolü*, Beyan Yayınları, İstanbul-1997; (b) *Din, Kimlik ve Önyargı: Biz ve Onlar*, Karahan Yayınları, Adana-2004; (c) *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*, Karahan Yayınları, Adana-2007 ile (d) 'Algısal Açından Müslüman Kimliği ve Dindarlık', *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* (içinde), [Ed. Ünver Günay & Celalettin Çelik], Karahan Kitabevi, Adana-2006, s. 207-258" isimli kitapları yayınlanmıştır.

Yapıcı'nın yayınlanmış makalelerinden bazıları ise şunlardır: "(a) 'Allah ve Kutsal Kavramlarının Çağrıştırdıkları Anlamlara Sosyo-Psikolojik Bir Bakış: Çukurova Üniversitesi Örneği', *Değerler Eğitimi Dergisi*, İstanbul-2004, C. 2, S. 7-8, s. 169-206; (b) 'Müslümanlıktan Hıristiyanlığa Geçişin Sebepleri Üzerine Sosyo-Psikolojik Bir İnceleme', *İslamî Araştırmalar Dergisi*, Ankara-2007, C. 20, S. 2, s. 121-138; (c) 'Dinî

Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık', *Ç.Ü.İ.F.D.*, Adana-2002, C. 2, S. 2, s. 75-115; (d) 'Güdü ve İçerik Açısından Çocuk Duaları ve Dualara Yansıyan Sorunlar', *Ç.Ü.İ.F.D.*, Adana-2005, C. 5, S. 2, s. 57-93; (e) 'Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği', *Ç.Ü.İ.F.D.*, Adana-2006, C. 6, S. 1, s. 65-117; (f) 'Din Bilimleri Alanında Yapılan Empirik Çalışmalarda Karşılaşılan Metodolojik Bir Problem: Ölçek mi Olguyu, Olgu mu Ölçeği Oluşturmakta?', *Ç.Ü.İ.F.D.*, Adana-2004, C. 4, S. 1, s. 85-118; (g) 'Fiziksel ve Sosyal Hadiselere Sebep Atfetmede Dinin Rolü', *Ç.Ü.İ.F.D.*, Adana-2003, C. 3, S. 1, s. 127-165; (h) 'Alevî ve Sünnî Grupların Birbirlerine Yönelik Tutumlarını Belirleyen Faktörler Üzerine Sosyo-Psikolojik Bir Değerlendirme', *Tabula Rasa Dergisi*, Isparta-2002, C. 4, S. 10, s. 157-181; (i) 'Dinsel Eğilimle Ön Yargı ve Hoşgörüsüzlük Arasındaki İlişkiler Üzerine Psikolojik Bir Araştırma', (Hasan Kayıklık ile birlikte), *Ç.Ü.S.B.E.D.*, Adana-2005, C. 14, S. 1, s. 413-426; (j) 'Gençlerde Dinsel Hayatın Ötekine Yönelik Tutumlara Etkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği', (Hasan Kayıklık ile birlikte), *Ç.Ü.İ.F.D.*, Adana-2005, C. 5, S. 1, s. 5-38; (k) 'İlköğretim Okullarındaki DKAB Dersleri İçin Öğretmen Yetiştirilmesi ve Eğitim Fakülteleri: Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Örneği' (Z. Salih Zengin ile birlikte), *Değerler Eğitimi Dergisi*, İstanbul-2006, C. 4, S. 11, s. 127-154; (l) 'İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyleriyle Psiko-Sosyal Uyumları Arasındaki İlişki', (Z. Salih Zengin ile birlikte), *Ç.Ü.İ.F.D.*, Adana-2003, C. 3, S. 2, s. 65-127; (m) 'İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği', (Z. Salih Zengin ile birlikte), *Değerler Eğitimi Dergisi*, İstanbul-2002, C. 1, S. 4, s. 173-206; (n) 'Ötekini Algılama Bağlamında Dini Gruplararası İlişkiler', (Kadir Albayrak ile birlikte), *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ankara-2002, C. 5, S. 14, s. 35-60; (o) 'Küreselleşme Sürecinin Dinî Kimliklere Etkisi: Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme', (Münir Yıldırım ile birlikte), *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ankara-2003, C. 6, S. 17, s. 117-138; (p) 'Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz Saygı ve Kaygı İle İlişkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği', (Hasan Kayıklık ile birlikte), *Değerler Eğitimi Dergisi*, İstanbul-2005, C. 3, S. 9, s. 177-206".

Öte yandan Yapıcı'nın sunduğu birçok ulusal ve uluslararası sempozyum ve kongre bildirimlerinden bazıları ise şunlardır: "(a) 'Ülkemizde Mezheplerarası Ayrımcılığa Sosyo-Psikolojik Bir Yaklaşım', 10. Ulusal Sosyal Psikiyatri Kongresi, (5-7 Haziran), A. Ü. Tıp Fakültesi, Ankara-2003; (b) 'Dindarlıkla Ön Yargılı Olma

Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme: Çukurova Üniversitesi Örneği', XIII. Ulusal Psikoloji Kongresi, Bilgi Üniversitesi Dolapdere Kampüsü, İstanbul-2004; (c) 'Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Din ve Kadın: Dinde Kadının Statüsü ve Dindarların Kadın Tasavvuru', II. Kadın Ruh Sağlığı Kongresi, (8-11 Mart), Grand Cevahir Convention Center, İstanbul-2006; (d) 'Türk Gençliğinin Anlam Dünyasında Dinin Yeri', Seküler Toplumlar ve Laik Devletlerde Din Eğitimi: Türkiye ve Almanya Örnekleri, (6-8 Kasım), Bilgi Üniversitesi Dolapdere Kampüsü, İstanbul-2008; (e) 'Modernleşme Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dini Hayat: Meta Analitik Bir Değerlendirme', Uluslararası Günümüz Türkiye'sinde İslam Sempozyumu, (8-9 Ekim), Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kayseri-2009".

Yapıcı, Fransızca, Arapça ve İngilizce bilmektedir.

İletişim bilgileri:

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Balcalı Kampüsü / Adana
İş telefon: 0 322 338 69 72
E-posta : asimyapici@cu.edu.tr

- Nesibe Esen (Arş. Gör.)

1983 Niğde doğumlu olan Esen, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda araştırma görevlisidir. İlköğrenimini 1994 yılında Niğde'de bitiren Esen, ortaöğrenimini de 2000 yılında Niğde İmam Hatip Lisesi'nde tamamlamıştır. Ardından 2005 yılında Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden lisans derecesi alan Esen, 2009 yılında yine bu adı geçen üniversitede, "*Necip Fazıl Kısakürek'te Dini Hayat*" isimli teziyle yüksek lisansını bitirmiştir. Esen, akademik yaşamına 2009 yılında adı geçen bu fakültenin Din Psikolojisi A.B.D.'nda araştırma görevlisi olarak devam etmektedir.

Esen, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri:

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Balcalı Kampüsü / Adana
İş telefon: 0 322 338 69 72
E-posta : nesibesen51@hotmail.com¹³

13 Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi [<http://ilahiyat.cukurova.edu.tr/>], (Temmuz-2010)

KAYNAKÇA

- Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi
[<http://www.divinity.ankara.edu.tr/tr>], (Temmuz-2010).
- Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi
[<http://fakulteler.atauni.edu.tr/ilahiyat/>], (Temmuz-2010).
- Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi
[<http://fenedebiyat.cumhuriyet.edu.tr/bolumler.htm/tr>], (Temmuz-2010).
- Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi
[http://www.cumhuriyet.edu.tr/akademik/fak_ilahiyat/index.htm], (Temmuz-2010).
- Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi
[<http://ilahiyat.comu.edu.tr/>], (Temmuz-2010).
- Çapcıoğlu, İhsan; "Türkiye' de Akademisyen Din Sosyologları Bibliyografyası", A.Ü.İ.F.D., Ankara-2003, C. XLIV, S. 2, s. 207-255.
- Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi
[<http://ilahiyat.cukurova.edu.tr/>], (Temmuz-2010).
- Koç, Mustafa, "Türk Din Psikologları (1949-2010) Üzerine Biyografik Bir Araştırma-II-III", E.A.Ü.İ.F.D., Erzurum-201X, [yayın sırasında]
- Manevi Sosyal Hizmet Web Sitesi [<http://www.manevisosyalhizmet.com>], (Temmuz-2010).
- Ok, Üzeyir; "Türkiye'de Din Psikolojisi: Neredeyiz ve Nereye Gidebiliriz?", İslami Araştırmalar Dergisi, Ankara-2006, C. 19, S. 3, s. 441-456.
- Paloutzian, Raymond F.; Invitation to the Psychology of Religion, Allyn & Bacon Company, 2. Edition, Boston-1996.
- Thouless, Robert H.; An Introduction to the Psychology of Religion, Cambridge University Press, 3. Edition, Cambridge-1971.
- Yavuz, Kerim; "Din Psikolojisinde Metod Meselesi ve Yeni Gelişmeler", E.A.Ü.İ.F.D., Erzurum-1986, S. 7, s. 153-185.
- Yenen, İlker; "I. Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Elemanları Koordinasyon Toplantısı / İstanbul", D.E.Ü.İ.F.D., İzmir-2008, S. 28, s. 327-340.
- Yenen, İlker; "Din Psikolojisi Alanında Türkiye'de Yapılan Bilimsel Faaliyetler Hakkında Bir Değerlendirme", Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi, İstanbul-2009, C. 1, S. 1, s. 319-336.

‘ANTERE’

R. BLACHÈRE**

Çev. Süleyman TÛLÛCÛ***

ÖZET

M. VI. asrın savaşı şairi ‘Antere b. Şeddâd, orta Arabistan’da oturan ‘Abs kabilesine mensuptu. Bu adamın gerçek olaylara münhasır biyografisi, son derece eksiktir. Bir Arap baba ve siyahî bir köleden doğmuş olan ‘Antere, gençliğinde bir çoban olarak köle hayatı yaşadı; ‘Abs ve onların Orta Arabistan’daki komşuları arasında [çereyan eden] mücadeleler esnasında, cesaretini gösterme fırsatını buldu; bilhassa ‘Abs ve Zübyân, daha sonra Temîm arasındaki Dâhis ve el-Gabrâ’ Savaşı’nda özellikle bizzat temayüz ettiği anlaşılıyor. Muhtemeldir ki, ‘Antere, bu kahramanlıkların bir sonucu olarak azat edildi ve ilerlemiş bir yaşta, Tayyi”e karşı bir baskında öldü. Şiirleri bir Dîvân hâlinde toplanmıştır. İspanyalı el-A’lem eş-Şentemerî (ö. 476/1083)’nin şerhi ile olan bir nüshada 27 şiir ve parça vardır: Bunlardan biri, mîm kafiyeli Kasîde, aynı zamanda Mu’allakât mecmuasında yer alır. Sîretü ‘Anter isimli ünlü destan, onun cesaretini, kahramanlıklarını ve maceralarını ele alır.

Anahtar Kelimeler: ‘Antere b. Şeddâd, Dâhis ve el-Gabrâ’ Savaşı, ‘Able, ‘Abs kabilesi, Mu’allaka, Sîretü ‘Anter.

* Bu yazı, R. Blachère tarafından *EL²* (İng.)’ya yazılan “ ‘Antara” maddesinin (I, 521-522) çevirisidir. Yazının sonuna, okuyuculara yararlı olacağı mülâhazasıyla, bir “Seçilmiş Ek Kaynakça” ilâve etmeyi uygun gördük.

** Régis Blachère (1900-1973): Arap dili ve edebiyatı ve Kur’ân üzerine yaptığı çalışmalarla tanınmış Fransız oryantalisti. Sorbonne Üniversitesi (Paris)’nde profesörlük yapmıştır. Başlıca çalışmaları: *Un Poète Arabe du Quatrième Siècle de l’Hégire: Abou t-Tayyib al-Motanabbî*, Paris 1935; *Livre des Catégories des Nations*, Paris 1935 (Arapçadan Fransızcaya çeviri); *La Grammaire de l’Arabe Classique*, M. Geudéfroy-Demombynes ile birlikte, Paris 1937, 1952, 1960; *Introduction au Coran*, Paris 1947, 1959; *Le Coran, Traduction Nouvelle*, I-II, Paris 1949-1950; *Le Problème de Mahomet*, Paris 1952; *Histoire de la Littérature Arabe*, I-III, Paris 1952-1966; *Eléments de l’Arabe Classique*, Paris 1958; *Le Coran*, Paris 1966, 1969; *Dictionnaire Arabe-Français-Anglais*, I-IV, diğer bazı oryantalistlerin katkısı ile, Paris 1967-1985. Ayrıca, *EL²* (İng.)’da ve çeşitli doğubilim dergilerinde yazıları yayınlanmıştır. Hayatı, eserleri ve görüşleri için bk. Necîb el-‘Akîkî, *el-Müsteşrikûn*, Beyrut 1984, I, 309-312; Selahattin Sönmezsoy, *Kur’ân ve Oryantalistler*, Ankara 1998, s. 84, 176-179, 182-188, 206, 217, 240-249; Kenan Demirayak-M. Sadi Çöğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, 3. baskı, Erzurum 2000, s. 99-100; Suat Yıldırım, *Oryantalistlerin Yanılıgıları*, İstanbul 2003, s. 206 vd., 233 vd., 243 vd., 279-280, 309; Hidâyet Nuhoğlu, “Blachère, Régis”, *DİA*, VI, 244-245 (Çevirenin Notu).

*** Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâğati Anabilim Dalı.

ABSTRACT**'Antara**

'Antara b. Shaddād, warrior-poet of the 6th century A D., belonged to the 'Abs tribe of central Arabia. Restricted to positive facts, the biography of this man is extremely sketchy. Born of an Arab father and a black slave, 'Antara, in his youth, lived in slavery as a shepherd; in the course of the conflicts between the 'Abs and their Central Arabian neighbours, he had opportunity to display his prowess; in the "War of Dāhis and al-Gabrā" especially between the 'Abs and the Dhubyān, then Tamīm, he seems to have particularly distinguished himself. It is probable that 'Antara was emancipated as a result of these exploits and that, at an advanced age, he fell in a raid against the Tayyi'. His poetry were compiled in a Diwan. In a recension with commentary by the Spaniard al-A'lam al-Shantamarī (d. 476/1083), there are 27 poems and fragments, one of these, the Qasīda in mīm also appears in the Mu'allaqāt anthology. Celebrated epic entitled Sīrat 'Antar deals with his valour, exploits and adventures.

Key Words: 'Antara b. Shaddād, War of Dāhis and al-Gabrā', 'Abla, 'Abs tribe, Mu'allaqa, Sīrat 'Antar.

"Cesur" (bk. *Lisānū'l-'Arab*, VI, 283, o, keza "mavi sinek"¹ anlamını verir); kelime, muhtemelen şiddet fikrini ifade eden 'tr kökünden türetilmiştir. İslām öncesinin birkaç savaşçı şairi bu ismi taşıdı; bk. *Âmidî*, s. 151-152.

M. VI. asrın savaşçı şairi 'Antere b. Şeddād, orta Arabistan'da oturan 'Abs kabilesine mensuptu (bk. *Gatafān* mad.). el-İsfahānî tarafından *Agānî*'de kaydedilen kısa bilgi, IV./X. asrın itimada lâıık halkının, 'Antere'yi bir hikāye kahramanı hāline getiren mübalağalı popüler rivayetleri reddetmeye mütemayil olduklarını ifade eder. Bu adamın gerçek olaylara münhasır biyografisi, son derece eksiktir. Bir Arap baba ve siyahî bir köleden doğmuş olan 'Antere, gençliğinde köle bir çoban olarak yaşadı; 'Abs ve onların Orta Arabistan'daki komşuları arasında [cereyan eden] mücadeleler esnasında, cesaretini gösterme fırsatını buldu; bilhassa 'Abs ve Zübyān, daha sonra Temīm arasındaki Dāhis ve el-Gabrā' Savaşı'nda özellikle bizzat temayüz ettiği anlaşılıyor (bk. *Cheikho*, s. 805 vd., ve *Dîvān*'a yazılan şerhler, nr. 13 vd.; keza bk. *Dîvān*, nr. 12 ve 26, diğer şairlere karşı hicivler). Muhtemeldir ki, 'Antere, bu

¹ Asıl metinde, bir yanlışlık eseri "blue-bottle" (mavi şişe) şeklinde kaydedilmiştir ki, doğrusu "blue-fly" (mavi sinek) olmalıdır. Meselâ bk. F. Steingass, *A Learner's Arabic-English Dictionary*, Beirut 1989, s. 730 (Çevirenin Notu).

kahramanlıkların bir sonucu olarak azat edildi ve ilerlemiş bir yaşta, Tayyi'e karşı bir baskında öldü (ölümüyle ilgili farklı rivayetler için *Agānî*'ye bk.). Menkıbe, 'Abs bağlılığının ve Hâricî siyasal ve sosyal eşitliğinin etkisi altında, bu çıplak taslağın üstünü hemen örttü. 'Antere, İslâm'dan önceki devirde, melez ırktan bir şahsın, saf kan bir Arabın statüsünü kazanabildiğini ispat etti. Süslemeler, az sayıdaki temalarla alâkalı idi: Kahramanın cesurca başarıları, kuzeni [amcasının kızı] 'Able'ye aşkı, hor görmesinin üstesinden gelmek ve bu acımasız güzelliğe lâıyk olmak için boş çabaları. Bu gelişmeler, sonunda, *Sîretü 'Anter* (bir önceki maddeye bk.) isimli ünlü bir destanın bir araya getirilmesine sebep oldu. Çoğunlukla olduğu gibi, parçalar (fragmanlar) ve şiirler, biyografik menkıbenin temelini oluşturur. III./IX. asrın başında, bu şiirsel eserlerin derlenmesi, Basralı âlimler, özellikle el-Asma'î [bu maddeye bk.] tarafından üstlenildi; İspanyalı el-A'lem eş-Şentemerî (ö. 476/1083)'nin şerhi ile olan bir nüshada 27 şiir ve parça vardır: Bunlardan biri, *mîm* kafiyeli *Kasîde*, aynı zamanda *Mu'allakât* mecmuasında yer alır. 'Antere'ye nispet edilen ve çeşitli eserlerde yer alan çoğu oldukça uzun müteaddit parçalar, Cheikho (s. 816-882, tam kaynaklar verilmeden) tarafından toplandı. Genel olarak, bu son metinler, acemi taklitler olarak görünürler; meselâ bk. Cheikho (s. 812, 820, 829, 855) tarafından verilen parçalar; âlimler-veya uydurucular-, 'Able'nin ismini ihtiva eden herhangi bir şiiri, sık sık 'Antere'ye nispet etme temayülünde oldular (bk. Cheikho, s. 846, 848-849, burada bir şair bizzat 'Able'ye hitap eder ve onun ['Antere'nin] İranlılara karşı kahramanlıklarını metheder); 'Antere'ye nispet edilen parçaların çoğu şüphelidir (bk. Cheikho, s. 853 ve *Agānî*³, VIII, 235); uzunluğundan dolayı şüpheli olan *Mu'allaka*, yanyana bulunan öğelerle başlamak için yazılmıştır. Bütün olarak alındığında, uydurucunun işe karışmasını çok açıkça göstermeyen, 'Antere'nin ismi altında yer almış şiirler ve parçalar, genel olarak kısadır; bir *nesîble* başlayan şiirler nadirdir (bk. *Dîvân*, nşr. Ahlwardt, nr. 13, 21; ve Cheikho, s. 817, *bâ'* kafiyeli şiir). Bir mersiye (*Dîvân*, nr. 24) ve *Dîvân*, nr. 11 gibi ağır hakaretle ilgili birkaç parça hariç, şiirlerin çoğu, şairin yiğitliğini, kahramanlıklarını ve kendisini 'Able'nin aşkına sevk eden iddiayı metheder. Acemi taklitler olmama şansına sahip olanlar, dil ve üslûp sadelikleriyle temayüz eder.

Bibliyografya: İbn Sellâm, *Tabakâtü's-Şu'arâ'*, nşr. Şâkir, s. 128; İbn Kuteybe, *Şî'r*, nşr. De Goeje, s. 130-134; *Agānî*³, VIII, 237-246 [Cheikho (*Şu'arâ'ü'n-Nasrâniyye*, Beyrut 1890, I, 794-882) tarafından tekrar ele alınmış; o, *Dîvân* (nşr. Ahlwardt)'ı, ayıklanmış bir şekilde ve pek çok şiir metinleri ile yeniden oluşturur];

Caussin de Perceval, *Essai sur l'Histoire des Arabes*, Paris 1847, II, 441 vd., 514-521; İbn 'Abdi Rabbih, *İkd*, nşr. 'Uryân, *İndeks; Âmidî, Mü'telif*, s. 151; Nöldeke, "Fünf Mo'allaqât-II", [SBAW Wien, CXLI (1900)], s. 1-49; Thorbecke, *'Antarah*, Leipzig 1867; Derenbourg, "Le Poète Antéislamique Antar", *Opuscules d'un Arabisant*, Paris 1905, s. 3-9; Ahlwardt, *Bemerkungen über Ächtheit der alten arabischen Gedichte*, Greifswald 1872, s. 50-57; Nallino, *La Littérature Arabe*, trad. Pellat, Paris 1950, s. 44-45; İskender Aga, *Münyetü'n-Nefs fi Eş'âri 'Anteri 'Abs*, Beyrut 1864 [ve 1881]. *Dîvân*, Ahlwardt tarafından neşredildi: *The Divans of the Six Ancient Arabic Poets*, London 1870, s. 33-52+ilâveler, s. 178 vd.; diğer neşirler: [nşr. Muhammed el-'Inânî] Kahire 1315 [1329/1911] ve Beyrut 1888, 1901, bu hususta bk. Brockelmann, *GAL, Suppl.*, I, 45.

Seçilmiş Ek Kaynakça

- 'Abdülhamîd Yünus, *Sîretü 'Antere: Melhame Şa'biyye 'Âlemiyye*, Kahire 1998.
 _____, "Sîretü 'Antere", *Türâsü'l-İnsâniyye*, IV (1971), s. 421-434.
 'Abdülkâdir b. 'Ömer el-Bağdâdî, *Hızânetü'l-Edeb*, Bulak 1299, I, 62.
 Ahmed Naîm [Babanzâde], "'Antere'nin Hamâsiyyâtından", *Servet-i Fünûn*, c. 16, nr. 409 (31 Kânûn-i Evvel 1314), s. 298 vd.
 _____, "'Antere mi Hamâsiyyât mı?", *Servet-i Fünûn*, c. 16, nr. 411 (14 Kânûn-i Sâni 1314), s. 327 vd.
 Ahmed Süveylîm, *'Antere b. Şeddâd: el-Fârisü'l-Esved*, Kahire 1997.
 Ahmed Şevkî, *'Antere*, Beyrut 1981; Kahire 1982.
 el-A'lem eş-Şentemerî, *Eş'ârü's-Şu'arâ'i's-Sitteti'l-Câhiliyyîn*, şerh ve ta'lîk: M. 'Abdülmün'im Hafâcî, Mısır 1377/1958, II, 107-165.
 'Alî Şelak, *'Antere b. Şeddâd*, I-III, Beyrut 1969-1970; 1980.
 _____, *'Antere b. Şeddâd: el-Hub, eş-Ş'r, el-Fürûsiyye, el-Hürriyye*, Beyrut 1985.
 'Antere, *Dîvân*, nşr. Halîl el-Hûrî, Beyrut 1893.
 _____, *Dîvân*, nşr. Selîm İbrâhîm Sâdır, Beyrut 1893.
 _____, *Dîvân*, el-Matba'atü'l-Ehliyye, Beyrut 1914.
 _____, *Dîvân*, şerh ve nşr. Kerem el-Bustânî, Dâru Sâdır-[Dâru Beyrût], Beyrut 1958, 1385/1966, 1978, 1984, 1992, 1424/2003.
 _____, *Dîvân*, nşr. 'Abdülmün'im 'Abdürra'ûf Şelebî-İbrâhîm el-Ebyârî, Kahire 1960.

- _____, *Dîvân*, Almancaya çev. O. Rescher (*Beiträge zur Arabischen Poesie*, VIII/1, İstanbul 1963-1964, s. VIII-XI, 46-78).
- _____, *Dîvân*, nşr. Muhammed Sa'îd el-Mevlevî, Kahire 1964; Dimaşk 1390/1970; Beyrut 1403/1983; Riyad 1417/1996.
- _____, *Dîvân*, nşr. Fevzî 'Atavî, Beyrut 1968, 1980.
- _____, *Dîvân* (Eş'ârü 'Antere el-'Absî: el-Batalü's-Şâ'irü'l-'Arabî el-Ma'rûf adı ile), şerh: Muhammed 'Abdülmün'im Hafâcî, Kahire 1969.
- _____, *Dîvân*, Leylâ el-Ahyeliyye'nin *Dîvân'ı* ile birlikte İngilizceye çev. Arthur Wormhoudt, Oskaloosa/Iowa 1974.
- _____, *Dîvân*, nşr. Seyfüddîn el-Kâtib-Ahmed 'İsâm el-Kâtib, Beyrut 1981.
- _____, *Şerhu Dîvânı 'Antere*, Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, Beyrut 1985, 1416/1995, 2002.
- _____, *Dîvânü 'Antere ve Mu'allakatüh*, nşr. Halîl Şerefüddîn, Beyrut 1988, 1997.
- _____, *Dîvân*, nşr. 'Ömer Fârûk et-Tabbâ', Beyrut 1990, 2002.
- _____, *Dîvân*, Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1992.
- _____, *Dîvân*, el-Hatîb et-Tebrîzî'nin şerhi ile nşr. Mecîd Tarrâd, Beyrut 1412/1992, 2002, 1425/2004, 2007.
- _____, *Dîvân*, şerh ve nşr. Yûsuf 'Îd, Beyrut 1992, [1995], 2001.
- _____, *Dîvân*, nşr. Bedrüddîn el-Hâzırî-Muhammed el-Hammamî, Beyrut 1992.
- _____, *Dîvân*, şerh ve nşr. 'Abbâs İbrâhîm, Beyrut 1994, 1998.
- _____, *Dîvân*, şerh ve nşr. Muhammed Hammûd, Beyrut 1996.
- _____, *Dîvân*, şerh: 'Alî el-'Useylî, Beyrut 1998.
- _____, *Dîvân*, nşr. 'Abdülkâdir Muhammed Mâyû, Halep 1999.
- _____, *Dîvân*, nşr. Ahmed 'Abdullâh Ferhûd, Halep 1999.
- _____, *Dîvân*, nşr. Hamdû Tammâs, Beyrut 2003.
- _____, *Dîvân*, nşr. Dervîş el-Cüveydî, Saydâ 2008.
- _____, *Dîvân*, şerh: Emîn Sa'îd, el-Matba'atü'l-'Arabiyye, y.y., ts.
- Avcı, Casim, *İslâm-Bizans İlişkileri*, İstanbul 2003, s. 243-246.
- Boudot-Lamotte, Antoine, "Lexique de la poésie guerrière dans le Dîwân de 'Antara b. Şaddâd al-'Absî", *Arabica*, XI/1 (1964), s. 19-56.
- Brockelmann, [Carl], "Antere", *IA*, I, 463.
- el-Bustânî, Butrus, *eş-Şu'arâ'ü'l-Fürsân*, Beyrut 1944, s. 160 vd.
- _____, *Üdebâ'ü'l-'Arab fi'l-Câhiliyye ve Sadri'l-İslâm*, Beyrut 1989, s. 162-177.

- el-Bustânî, Fu'âd Efrâm, *'Antere b. Şeddâd, Müntehabât Şi'riyye, er-Revâ'i'*: 27, Beyrut 1930; 4. baskı, Beyrut 1962.
- _____, " 'Anteretü't-Târîh ve 'Anteretü'l-Üstüre", *el-Meşrik*, 28 (1930), s. 534-540, 631-647.
- Cherkaoui, Dris, "Kings and Heroes as Friends and Foes: The Example of Sirat 'Antar", *Al-'Arabiyya*, vol. 34 (2001), s. 7-22.
- Cümâne Yahyâ el-Kâ'kî, *Sîretü 'Antere b. Şeddâd*, Kahire 2002.
- Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi-I: Cahiliye Dönemi*, Ankara 2009, s. 152-154, 217-222 ve tür. yer.
- Devic, L. M., *Les Aventures d'Antar, Fils de Cheddad, Roman Arabe des Temps Antéislamiques*, I, Paris 1864; 2. baskı, Paris 1878.
- Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü Eş'âri'l-'Arab*, nşr. 'Alî Fâ'ûr, Beyrut 1406/1986, s. 211-222.
- Enîs Bekdâş-Kemâl Bekdâş, *Kitâbü 'Antere*, Beyrut 1908.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki, *Yedi Askı, Arap Şiirinin İlk Parlak Dönemi*, İstanbul 1985, s. 50-55.
- Fârûk Hürşîd, *Mevlidü'l-Batal: 'Antere b. Şeddâd*, Beyrut 1995.
- Fevzî Muhammed Emîn, *'Antere b. Şeddâd el-'Absî*, Riyad 1986; İskenderiye 1992.
- el-Galâyînî, Mustafâ, *Ricâlü'l-Mu'allakâti'l-'Aşr*, Kahire 1414, s. 212-247.
- Goldziher, Ignace, *Klâsik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel- Rahmi Er, Ankara 1993, s. 23-25, 101.
- Habeşî Seyyid Nasr, *Mu'allakatü 'Antere, Dirâse fi'n-Nesîci'l-Lugavî*, Kahire 1985.
- Hamilton, Terrick, *Antar: A Bedoueen Romance*, I-IV, London 1819-1820.
- Hartmann, M., "Anter", *ÍA*, I, 462-463.
- Hasan 'Abdullâh el-Kureşî, *Fârisü Benî 'Abs*, Kahire 1957, 1969.
- Hasan Cevher v. dğr., *'Antere b. Şeddâd*, Kahire 1956.
- Heath, Peter, *The Thirsty Sword: Sirat 'Antar and the Arabic Popular Epic*, University of Utah Press, Salt Lake City 1996.
- _____, "A Critical Review of Modern Scholarship on Sîrat 'Antar Ibn Shaddâd and the Popular Sîra", *Journal of Arabic Literature*, XV (1984), s. 19-44.
- Heller, Bernhard, *Az arab Antarregény*, Budapest 1918.
- _____, *Der arabische 'Antarroman, ein Beitrag zur vergleichenden Litteraturgeschichte*, Hannover 1925.

- _____, *Die Bedeutung des arabischen 'Antar-Romans für die vergleichende Literaturkunde*, Leipzig 1931.
- _____, "Sīrat 'Antar", *EL²* (İng.), I, 518 -521.
- _____, "Sīret-i Anter", *İA*, X, 703-707.
- Huart, Clément, *Arab ve İslâm Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin, Ankara [1971], s. 22-23, 377-379.
- İbrâhîm 'Avad, *'Antere b. Şeddâd: Kadâyâ İnsâniyye ve Fenniyye*, Kahire 1998.
- İbrâhîm Muhammed Kâsım, *Şâ'irü'l-Hub ve'l-Harb: 'Antere b. Şeddâd*, Kahire 1989.
- İbrâhîm el-Müslim, *'Anteretü'l-Karnî'l-Hâdî ve'l-İşrîn*, Kahire 2002.
- Kauk, Remek, "Sīrat 'Antar ibn Shaddâd", *Arabic Literature in the Post-Classical Period*, edited by Roger Allen-D. S. Richards, Cambridge 2006, s. 292-306.
- el-Kavvâl, Antuvân Muhsin, *'Antere ve 'Able*, Tarâbulus/Lübnan 1992.
- Kennedy, Philip F., *The Wine Song in Classical Arabic Poetry: Abū Nuwās and the Literary Tradition*, Oxford 1997, özellikle, s. 152-153 ve tür. yer.
- Lyons, M. C., *The Arabian Epic: Heroic and Oral Story-Telling, Volume 2: Analysis*, Cambridge 1995, 2005, s. 18-44.
- Mahmûd Hasan Ebû Nâcî, *Şu'arâ'ü'l-'Arabi'l-Fürsân*, Dimâşk 1404/1984, s. 51-76.
- Mahmûd Zihni, *'Antere beyne't-Târîh ve'l-Edebi's-Şa'bî*, Kahire, ts.
- _____, *Sīretü 'Antere*, 2. baskı, Kahire 1984.
- Mehmed Fehmî, *Târîh-i Edebiyyât-ı 'Arabiyye, Câhiliyye Devri*, c. I, İstanbul 1332/1917, s. 795-822.
- Muhammed 'Abdürrahîm, *'Antere b. Şeddâd ma'a's-Sire ve'l-Ekvâl ve'n-Nevâdir*, Beyrut 2008.
- Muhammed 'Alî es-Sabbâh, *'Antere b. Şeddâd: Hayâtühû ve Şi'ruh*, Beyrut 1990.
- Muhammed ed-Düsûkî, *Kıssatü 'Antere b. Şeddâd*, Kahire 2000.
- Muhammed Ebü'l-Fütüh Muhammed el-'Affî, *el-Butûle beyne's-Şi'ri'l-Ginâî ve's-Sīretî's-Şa'biyye: 'Antere b. Şeddâd Nemûzecen*, Mısır 2001.
- Muhammed Ferîd Ebû Hadîd, *Ebü'l-Fevâris 'Antere b. Şeddâd*, Kahire 1947, 1957, 1959, 1961.
- Muhtar, Cemâl, "Antere", *DİA*, III, 237.
- _____, "Antere Kıssası", *DİA*, III, 237-238.
- Mustafâ Cüzû, *Şi'ru 'Antere: Dirâse Tatbikiyye 'alâ Nazariyyâtî's-Şek fi Şi'ri'l-Câhiliyye*, Beyrut 2002.
- Müfid Ebû Murâd, *'Antere b. Şeddâd*, Beyrut 1998.

- Müstecâbîzâde İsmet, “Antere'nin Hamâsiyyâtından”, *Mekteb*, c. 4, sy. 2 (21 Eylül 1311/14 Rebiülâhir 1313), s. 17-18.
- Nicholson, R. A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge 1969, s. 34, 76, 109, 114-116, 128, 459.
- Norris, H. T., *The Aventures of Antar*, London 1980.
- ‘Ömer Ebü'n-Nasr, ‘Antere: Batalü'l-'Arab ve Fârisü's-Sahrâ', Beyrut 1959, 1965, 1975, 1977, 1980, 1981, 1983, 1990.
- _____, ‘Antere b. Şeddâd: Kıssatü'l-Butûle ve't-Tadhiye ve'l-Hub ve's-Şecâ'a ve'l-Hikd ve'l-Kerem fi Sahrâ'i'l-'Arab, Beyrut 1983.
- ‘Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Edebî'l-Arabî*, Beyrut 1388/1969, I, 207-212.
- Rehhâb 'Akkâvî, *Melhametü'l-'Arab: Sîretü 'Antere b. Şeddâd*, Beyrut 2003.
- Rescher, Oskar, *Abriss der Arabischen Litteraturgeschichte*, Stuttgart 1925, I, 45-46.
- Richmond, Diana, *'Antar and 'Abla: A Bedouin Romance*, London 1978.
- Rouger, Gustave, *Le Roman d'Antar*, Paris 1923.
- Sabrî İbrâhîm es-Seyyid, *Dîvânü 'Antere: Dirâse Delâliyye*, İskenderiye 1992.
- Sâlih, A. 'A., ‘Antere b. Şeddâd, y. y., 1972.
- Sells, Michael A., *Desert Tracings: Six Classic Arabian Odes by 'Alqama, Şanfara, Labîd, 'Antara, Al-A'sha, and Dhu al-Rûmma*, Middletown, Conn. 1989, s. 45-56.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden 1975, II, 113-115.
- Şerhu Dîvânı 'Alkame, Tarafe, 'Antere, Beyrut 1968.
- Şükrî 'Ayyâd-Yûsuf Nevfel, ‘Anteretü'l-İnsân ve'l-Üstûre: Fusûl fi't-Tezevvuki'l-Edebî, Riyad 1982.
- Şükrî Gânim, ‘Antere, Temâşâ, Beş Fasil, trc. İzzet Melîh [Devrim], İstanbul 1327/1911; sad. İnci Koçak, Ankara 1983.
- Tülücü, Süleyman, *Mu'allakât ve Şairleri Üzerinde İncelemeler*, [Doktora Öncesi] Seminer Çalışması II, Erzurum 1979, s. 65-70.
- _____, “Mu'allaka Şairlerinden: 'Antere”, *Prof. Dr. Nihad M. Çetin'e Armağan*, İstanbul 1999, s. 221-230; aynı yazı için ayrıca bk. *EKEV Akademi Dergisi*, c. 1, sy. 4 (Mayıs 1999), s. 15-22.
- Yaltkaya, Şerefeddin, *Yedi Askı*, İstanbul 1943, 1985, s. 50-58 (Arapça metni), s. 99-112 (Türkçe çevirisi).
- Yanık, Nevzat H.-Demirayak, Kenan-Ceviz, Nurettin, *Yedi Askı-Arap Edebiyatının Harikaları*, Ankara 2004, s. 93-101.

- Yılmaz, İbrahim, "Arap Şiiri ve Hikâyecilik-Antere Örneği", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 15 (2001), s. 249-266.
- Yûsuf b. İsmâ'il, 'Antere b. Şeddâd, Kahire 1957; el-Mektebetü'l-Hadîse, Beyrut, ts.
- Zekî Mugâmir, " 'Antere b. Şeddâd ve 'Arabların Devr-i Câhiliyetdeki Edebiyatı", *Mekteb*, sene: 3, sy. 4 (10 Şubat 1309/16 Şa'bân 1311), s. 164-169; sene: 3, sy. 6 (10 Mart 1310/15 Ramazân 1311), s. 252-256.
- ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'*, Beyrut 1382/1963, s. 136-153.

Kisaltmalar

- DİA : *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I- , İstanbul 1988- .
- EP² (İng.) : *The Encyclopaedia of Islam*, I-XII, New Edition, Leiden 1960-2005.
- GAL : Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, I-II, Leiden 1943-1949; *Suppl.*, I-III, Leiden 1937-1942.
- İA : *İslâm Ansiklopedisi*, I-XIII, İstanbul 1940-1988.
- SBAW Wien : *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* (Wien).

PLOTINUS VE İBNİ SİNA'NIN FELSEFİ SİSTEMLERİNDE SUDUR NAZARİYESİ*

Mohammed Noor NABİ
Çev.: Osman ELMALI**
H. Ömer ÖZDEN***

Aristoteles'in Platon'a yönelttiği temel itiraz, Platonik sistemin, doğaüstü dünya ile görüngü dünyası arasında bir uçurum oluşturmasıydı. Aristoteles 'madde ve form' teorisini ortaya koymakla bu ikisi arasında bir köprü kurmaya çalıştı. Ancak bu anlayış, iki dünya ve özellikle insan ve Tanrı arasında mantıksal bir ilgi kurmak yerine bir takım mantıksal çelişkiler ve rasyonel tutarsızlıklar ortaya koydu. Aristoteles, varlık için hem maddenin hem de formun gerekliliğini ileri sürdü. Ancak aynı zamanda, Tanrı'nın maddesiz bir form olduğunu ve maddenin de formsuz bir imkândan ibaret olduğunu iddia etti. Bu yüzden onun hem Tanrı hem de madde doktrininin temelinde gerçeklik var, ancak varlık yoktur. Bu durumda bir problem çıkmaktadır: 'Kendinde var olmayan' bir varlık diğer varlıkları nasıl meydana getirmektedir? Plotinus, sudur nazariyesini ortaya atmakla bu problemi çözmeye çalışmıştır. Şimdi biz de Plotinus'un bu problemin çözümünde ne kadar başarılı olduğunu incelemeye çalışalım.

Plotinus'a göre sudur doktrini, her şeyin Bir'den taşması(meydana gelmesi) hiyerarşisidir. Fakat bu hiyerarşi mantıksal bir sıralama olup, varlığın zamansal ve kronolojik bir sıralaması değildir. Plotinus bunu, ışık ve taşma analogisiyle açıklar. Plotinus, bütün varlıkların ilk kaynağının, bir kaynaktan bir şeyin çıkıp taşması ve tekrar ona geri dönmesi veya bir ışık kaynağından bütün ışıkların çıkmasına benzetilebileceğini ileri sürer. Bir olan varlık, ışığını kendi kaynağından yaymaktadır ve diğer varlıklar bu kaynaktan uzaklaştıkça aldıkları ışık azalır. Bu yayılma Plotinus'un 'epistrophe' veya 'bir noktadan başlayıp kaynağına geri dönme' diye isimlendirdiği bir hareket tarzına yükselir.¹

* İngilizce'den çevrilen bu makale, Mohammad Noor Nabi tarafından "Theory of Emanation in The Philosophical System of Plotinus and Ibn Sina" adıyla 'Islamic Culture' dergisinde (Vol. LVI, No: 3 July-1982, s.. 233-238, Hyderabad-India) yayınlanmıştır.

** Doç.Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

*** Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

¹ Plotinus, *Enneads*, V, 2: 1.

Şimdi 'epistrophe'u açıklamadan önce şu problemin çözümü daha uygun olur: Plotinus 'Bir' veya 'Gerçek'i nasıl anlıyor?

Plotinus'a göre Gerçek, yaratılmamış, yok olmayacak, değişmeyen, hareketsiz, bölünmeyen bu yüzden de dağılmayacak olan, çeşitlilik, çokluk ve değişme ile bozulmaksızın nitelik ve mahiyet bakımından basit olan varlıktır. Plotinus'un gerçeklik hakkındaki bu düşüncesi, Mükemmel Gerçeklik için uygun olabilecek madde, ruh, zekâ ve hatta Aristo'nun kullandığı Aktif Akıl'ı bile dışarıda bırakmaktadır. Plotinus'a göre, Mükemmel Gerçeklik, Bir'dir. Bir; mutlak, basit, bölünmeyen, homojen, değişmeyen, yaratılmamış ve yok olmayacak olan Bir'lidir. Bir'in(Mutlak Gerçeklik) asıl mahiyeti, 'Saf Varlık' ve 'Mutlak Neden' olmasıdır. Bir, aynı zamanda, her sonlu şeyin kendisinden çıkıp ve tekrar ona döneceği iyi bir varlıktır. O'nun hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Hatta Bir için var olmak bile düşünülmemelidir. O, varoluşun ve iyiliğin ötesindedir ve aynı zamanda herhangi bir şeye ihtiyaç duymaksızın Faal Güç'tür.² Bir'i, yani Gerçek'i tanımladıktan sonra Plotinus, çokluğu açıklar. Ona göre Bir'den ilk sudur eden (taşan) varlık, Nous (akıl) veya ilahi akıl veya evrensel akıldır. Daha sonra Nus'tan Dünya Ruhü, bundan da bireysel ruhlar ve en son da fiziksel dünya taşmıştır.

Nous, suje ve obje arasındaki farkın ötesindedir; o ikilikli (dual) bir yapıya sahiptir. Bir taraftan saf birliğe, bir tek olana yaklaşmaya çalışırken diğer yandan da çokluğun bir parçasıdır. Nous, fenomenlerin geçici bir ardardalığı olarak değil, ebedilik görüntüsü altında bir dünya süreci gibi görünür. Onun her şeyi kapsayan gerçekliğe ilişkin bilgisi, geçmişi, geleceği ve şimdiki içine alan ezeli bir bilgiyi de içerir. Bu bilgi, fikirleri veya genel olarak insanlık (genel anlamda insan türü) ile ilgili formlar da dâhil, bireylerin formlarını da kapsar.³

Dünya Ruhü'nun Nous'la ilgisi tıpkı Nous'un Bir'le ilgisi gibidir. Dünya Ruhü, Nous ile fenomenal dünya arasında durur, bir önceki ruh tarafından etki altına alınır ve aydınlatılır ancak kendinden sonrakiyle de bağ kurar (kendinden sonrakini de o aydınlatır). Nous sayısız ferdi ruhu kapsar ve onların özgürlüğünü ya kendi koyduğu kurallarla ya da onların duyusallığa yönelmesiyle belirler ve sonlu hale gelerek kaybolur. Dünya Ruhü, amacına yalnızca İlahi Akıl'a dönmekle ulaşabilir ve O'nda kaybolur gider.⁴

² Fuller, *A History of Philosophy*, s. 311-312.

³ Detaylı bilgi için bkz., Plotinus, *a.g.e.*, IV, 3: 17; IV, 11: 1; V, 5: 1; VI, 3: 5, 7; VI, 5: 1, 4, 7; VI, 7: 5, 9, 12, 13; VI, 8: 19.

⁴ Fuller, *a.g.e.*, s. 313.

Bu safhada çok önemli bir nokta Bir, Nous ve Dünya Ruhu'nun hepsinin eşdeğerde ezeli olmasıdır. Dolayısıyla birbirlerinden dünyevi öncelik ve sonralıkları gibi bir problem kalmamıştır. Zaman, Dünya Ruhu'ndan ferdi ruhların meydana gelmesinden itibaren başlar.

Ferdi ruh önce bir şeyi sonra başka bir şeyi düşünür; önce bir olayı sonra başka bir olayı algılar, yaşam devam eder, ferdi ruh hayatta kalır ve böylece devam edip gider. Her bir ferdi ruh bir diğerinden farklı ve ayrı olmak zorundadır. Bütün bireysel ruhlar birbiriyle ilgilidir ve genel anlamda ruhun aynı doğasını paylaşırlar. Plotinus, bireysel ruhların ölümsüzlüğünü vurgular. O, ruhun yalnızca akli yönünün değil aynı zamanda duyuşsal ve bitkisel yönlerinin de ölümsüz olduğunu ve ölümün, ruhların asıl kaynaklarına dönmesi olduğunu ifade eder.⁵ Plotinus, ruhların ölümsüzlüğü konusunda reenkarnasyonu benimser, ruhların ölümden sonra var oldukları gibi, doğumdan önce de var olmak zorunda olduklarını kabul eder.

Daha sonra Plotinus kurtuluş problemine geçer. Ona göre kurtuluş, kendi kendini arındırma ve sıradan ahlaki yaşamın uygulamasıdır. Bu uygulamayı, ruhun bütün bedensel arzularından ve dünyasal faydalardan kurtulması takip eder ve insan kendini Nous'a yoğunlaştırır ki bunu anlamak felsefi analizle mümkündür. Bu analiz sayesinde ruh bizzat kendini önce ruh olarak, sonra Nous olarak fark eder ve nihayet kendini son unsur olarak görür. Hatta ara sıra ruh Bir ile yeniden birleşmenin vecdine ulaşır. Bu safhada ruh Tanrı'yla, merkezleri bir olan iki dairenin özdeşleşmesi gibi özdeşleşir. Ruh ve Tanrı birlikte olan iki ayrı şey değil, bir ve aynı şeydirler.⁶

Fiziksel evren, maddidir veya uzamlıdır(yer kaplar) ve bu evrende çok küçük bir ilahi ışık vardır. Bir'in nuru, maddi evrende solmaya başlar.⁷

Plotinus'un bu sudur sistemi kısaca Tanrı, evren ve insanın yerini belirler. Plotinus'un Tanrı'yı anlayış biçimi, varlığın ötesinde ve Aristoteles'in tanrı tasavvuru konusunda karşılaştığımız zorluk gibi bir güçlüğü sahiptir; dolayısıyla Plotinus'ta da aynı zorlukla karşılaşırız, yani Tanrı varlığın nedeni mi yoksa bizzat kendisi varoluş sahasına çıkan varlık mı? Dahası Plotinus'un sudur nazariyesini klasik Helenizmle salt felsefe arasında bir uzlaştırma felsefesi olarak, yani sürekli değişen dünya ile Tanrı ve insan arasındaki özel ilişkinin dinsel formunu açıklama çabası olarak görürüz.

⁵ İmmoralizm ve reenkarnasyon konusunda bkz., Plotinus, *a.g.e.*, c.f. III, 2,3; IV, 4, 8.

⁶ Fuller, *a.g.e.*, s. 329-330.

⁷ Plotinus, *a.g.e.*, c.f. IV, 8; V, 1,2,4,9; Fuller, *a.g.e.*, s. 317-318.

Değişen dünyanın şimdiye kadarki mantıksal ve rasyonel izahını göz önüne aldığımızda ikisi arasında bir uzlaşmayı çok zor buluruz. Plotinus'un Tanrı'yla ilgili ifadeleri oldukça katıdır ve ona göre Tanrı kendi varlığını, kendisinden taşan basit güçler ve enerjiler olarak görünen, kendisinden sudur etmiş varlıklara geçirmez. Ancak Tanrı'nın kendi varlığını hissettireceği diğer şeyler olmaksızın bunların varlığını anlamak da imkânsızdır. Çünkü Plotinus Tanrı'nın varlıkları yoktan yaratmasını reddeder.

İkinci olarak, Gerçek ve Mutlak Birlik olan Tanrı'dan çokluk nasıl sudur eder?

Üçüncü olarak, Bir'den, Gerçek'ten çok farklı olan varlıklar sudur ederken, insan ve Tanrı arasındaki özdeşlik, vecd deneyimi içerisinde nasıl mümkün olmaktadır?

Şimdi İbni Sina'nın sudur sistemini inceleyelim ve yukarıda geçen problemleri çözmeye ne kadar başarılı olduğunu görelim. İbni Sina, şüphesiz, büyük bir sudur teorisi savunucusuydu. Ancak onun sudur teorisinin bazı noktaları Plotinus'tan oldukça farklıydı. Plotinusçu anlayışta Bir, Gerçek veya Tanrı, varlığın ötesinde olmasına rağmen İbni Sina'ya göre Tanrı, varlığı zorunlu olan varlıktır. İbni Sina'dan önce sudur teorisini ilk ileri süren Farabî, Tanrı'nın varlığı için ontolojik delili kullandı. Farabî, delilinde varlık ve mahiyeti açıkladı ve varlığın, varlığı ve mahiyeti bir olan (birbirinden ayrı düşünilemeyen) veya bizim varlığı ve mahiyetini birbirinden ayıramayacağımız, Tanrı olarak isimlendirilen Varlık'tan geldiğini ileri sürdü. Hatta Farabî, Fusûsu'l-Hikem isimli eserinin başında, varlığı mahiyetiyle bilinen Tanrı'nın varlığı, ya bir nedene bağlı ya da algılanabilir olan varlıklar gibi değildir.⁸ Farabî gibi İbni Sina da Necat isimli eserinde varlık ve mahiyet teorisini ortaya koyar. İbni Sina'ya göre Tanrı'nın mahiyeti, varlığıyla bilinebilir. Mahiyeti ve varlığı bir olan başka varlık yoktur. Eğer aksi olmuş olsaydı, hiç fil görmemiş olan bir Eskimo, filin var olduğunu fiilen bilmiş olacaktı.⁹ Sonuç olarak 1- Diğer bütün varlıklar mümkünken Tanrı'nın varlığı zorunludur 2- Diğerlerinin varlığı Tanrı'nın varlığına bağlıdır 3- Tanrı'nın var olmamasının düşünülmesi bir çelişki doğurur, oysa diğer varlıkların var olmadığının düşünülmesi böyle bir çelişki doğurmaz.

İbni Sina'nın sisteminde sebep-sonuç, öncüller ve sonuçlar gibi işlev görür. Biz kendi sebebinin varsayılan sonucundan geriye gitmek yerine, kesin öncülden sonuca doğru gideriz. Tanrı'nın yaratması baştanbaşa rasyonel bir zorunluluktur.

⁸ Fazlur Rahman, *Selected Letters of Shaikh Ahmad Sahrindi*, Iqbal Academi, Karachi, 1968, s. 6-7.

⁹ İbn Sina, *Kitab al- Najad*, Cairo, 1938, s. 224.

Zorunlu Varlık olan Tanrı'dan yalnızca İlk Akıl sudur eder, çünkü birden yalnızca basit bir varlık sudur eder. Ancak İlk Akıl'ın doğası artık tam olarak basit kalmaz, çünkü kendi kendisiyle zorunlu değildir; bu varlık özü bakımından mümkündür ve onun mümkünlüğü Tanrı tarafından verilmiştir. İlk Akıl'dan iki varlık sudur eder: 1- Varlığının gerçekliği en yüksek derecede olan İkinci Akıl 2- Doğası gereği mümkün olan varlıkların en aşağı derecesinde olan birinci ve en üst sfer (felek). Bu çift yönlü yapı, yaratılmış dünyanın tamamı için geçerlidir. İkinci Akıl'dan Üçüncüye, oradan da git gide ay altı dünyayı yöneten Onuncu Akla ulaşırız. İslam filozoflarının çoğu bu Onuncu Akıl'ı, Cebrail meleği olarak isimlendirir, çünkü bu melek dünyadaki maddelere form kazandırır yani hem fiziksel madde hem de insansal akıl verir.

Şifa isimli kitabında İbni Sina, kategorik olarak, somut varlık için yalnızca form ve maddenin zorunlu olduğunu değil, aynı zamanda Tanrı'nın da bir zorunluluk olduğunu ifade eder, çünkü form ve madde Tanrı'ya bağlıdır.¹⁰

İbni Sina'ya göre dış dünyadaki tek tek varlıklara örnek oluşturacak özler önceden Tanrı'nın (ve Faal Akıl'ın) zihninde vardır. Özler ne tümel ne de tikeldir fakat yalnızca özdür. Hem tümellik hem de tikellik özle meydana gelen ilineklendir.

Dış dünyadaki varlıklar ikisi bile tam olarak aynı olmayan tek tek somut objelerdir. Bireysel varoluşun tek prensibi, varlık kazandıran Tanrı'dır; madde, çokluğun dış niteliklerini sağlayan, varlığın vesile nedenidir.¹¹

Ruh, saf tinsel bir varlıktır ve beden, transcendental(aşkın-müteal) düzeyde ruhla ilintili olan bir kavram olmasına rağmen ruhun tanımına girmez ancak beden, ruhun bir inşa edici olarak bu tanımı içermesinden dolayı ruhun tanımının içine dâhil olmalıdır. Fenomenal düzeyde her bir beden ve ruh arasında birini diğerinden ayıran ve her birini biricik yapan bir mistiklik vardır. Bu mistiklik hem kendi bireyselliğinin neden ve sonucu hem de İbni Sina'nın kategorik olarak reddettiği mümkün iki ruh anlayışı veya sonlu benin İlahi Ben'le birleşmesidir.¹² Varoluş terimine hem mümkün varlık hem de Zorunlu Varlık anlamında başvurulamaz. Varoluş, mümkün varlık için kullanıldığında türetilmişliği, Zorunlu Varlık için kullanıldığında ise ezeliyeti ifade eder. Birincisi bileşik varlık, ikincisi ise basit varlıktır. Aslında ilki her zaman bizzat mümkün (bazı durumlarda ezeli olsa da) ikincisi ise bizzat gerçek ve kendiliğinden zorunlu varlıktır. Burada, bir anlamda, onun neliği tam anlamıyla tanımlanamamakla birlikte

¹⁰ İbn Sina, *Kitap al-Shifa*, Met. II, 4 ve Met. VI, 1. Ayrıntı bilgi için bkz. Fazlur Rahman, "İbn Sina", *History of Muslim Philosophy*, M. M. Sharif, V. I.

¹¹ İbn Sina, *Kitap al-Shifa*, (Isagoge to Logic), Cairo, 1952, s. 65- 69; M. M. Sharif, a.g.e., s. 485.

¹² M. M. Sharif, a.g.e., s. 490.

onun kendisiyle özdeş olduğu ifade edilebilir. Bu yüzden biz Plotinus'u Tanrı ve insan arasında vecd yoluyla bir tanımlama yapmak konusunda oldukça kategorik bulurken İbni Sina, buna akıl ve mantık açısından şiddetle itiraz eder. Hatta İbni Sina, Tanrı'nın bir ruh gibi, tanrısal bir şekilde bile olsa, her şeyde içkin olan bir varlık olduğunu kabul etmez. İbni Sina Tanrı'nın varlığı konusunda olduğu gibi sıfatları konusunda da aynı görüşü ileri sürer. O, insan sıfatlarının hiçbirinin Tanrı'ya uyarlanamayacağını ifade eder. İbni Sina, insanın bireyselliği (Tanrı'dan bağımsızlığı) konusundaki iddiasında oldukça ısrarlıdır. O, insanların ussal aktivitelerinin niteliksel yapısının, farklı insanlarda farklılık gösterebileceğini savunur.¹³ Böylece biz, İbni Sina'nın varlık ve mahiyet teorisinden söz etmedeki amacının, Plotinus'un sisteminde çözülememiş olan zorunlu ve mümkün varlık problemini çözmeye yönelik olduğunu da görürüz. İkinci olarak İbni Sina, Plotinuscu doktrinin insan ve Tanrı arasında öngörülen ilişkisine karşı çıkmaktadır. Üçüncü olarak da o, insanın bireysellik teorisini ve ruhun ölümden sonra yaşadığını kabul ederken, tikel ruhların tümel ruhun bir parçası olduğunu savunan Plotinusçu reenkarnasyon teorisine itiraz etmektedir. Ancak Plotinus'un sisteminde gördüğümüz, İbni Sina'nın sudurcu sisteminde de bulduğumuz büyük tutarsızlık, çokluğun Mutlak Birlik'ten taşmasından kaynaklanmaktadır. Bu problem Tehafütü'l-Felasife isimli eserinde Gazali tarafından detaylarıyla ele alınmıştır. İkinci önemli problem, dünyanın ezeliyeti konusudur.

İbni Sina, dünyanın Tanrıyla birlikte ezeli olduğunu kabul eder, çünkü hem madde hem de form Tanrıdan ezeli olarak taşar. (Aslında İbni Sina evrenin ezeliyeti iddia etmemiştir. Bu bir yanlış anlamamanın sonucu olarak günümüze kadar gelmiştir. Ona göre evren, öz (zat) itibarıyla Tanrı'dan sonradır. Böyle olduğu içindir ki Tanrı zorunlu, evren mümkün varlıktır.)* Dahası o, Tanrı'nın yaratma eyleminin ezeli sudur veya dünyadaki yaratılış sırası anlamına geldiğini ifade eder; çünkü bu sudur sonuçta değiştirilemez akli zorunluluk karakterine sahip olan Tanrı'nın ussallığına zemin hazırlar.¹⁴ Plotinus fizik evrenin Dünya Ruhundan sudur ettiğini iddia eder; fakat onun bu düşüncesi İbni Sina'nın dünyanın ezeliyeti konusundaki düşüncesi kadar açık değildir. Plotinus'a göre Bir, Nous ve Dünya Ruhunun üçü de ezeldir. Ancak ne Plotinus ne de İbni Sina Nous, Dünya Ruhunu ve dünyadaki akli varlıkların ezeliyetleri konusunda bir eşitlik öngörmüşlerdir. Gazali, dünyanın ezeliyetine ilişkin delil

¹³ A.y., s. 490, 491.

* Çevirenlerin Notu. Geniş bilgi için bkz. H. Ömer Özden, İbn-i Sina- *Descartes/ Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996, s. 88-99.

¹⁴ A.y., s. 503.

hakkındaki tutarsızlığa işaret ederek, Tehâfütü'l- Felâsife isimli kitabında dünyanın ezeliyeti fikrini reddetmiştir. Ona göre sudur teorisinin tamamı basitçe havada kalan bir iddia ve spekülasyondan ibarettir, arkasında mantıksal bir temel de yoktur.

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayım İlkeleri

1. Bu Dergi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin yayınıdır.

2. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001 yılından itibaren hakemli dergi olarak yayımlanmakta olup yılda iki kez (Aralık-Haziran) çıkmaktadır. Derginin yayım dili Türkçe olup İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilmektedir. Dergide yayımlanacak yazılar sosyal bilimler alanıyla alakalı bilimsel ve ilgili alana katkı sağlayacak mahiyette olmalıdır. Ayrıca her sayıda derleme, çeviri ve kitap tanıtımına (makale formatında olması koşulu ile) da yer verilebilir.

3. Dergide yer alan yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi yayın kurulu tarafından yapılır. Uygun görülen çalışmalar, bilimsel yönden değerlendirilmek üzere, yayın kurulu tarafından belirlenen çift-kör, bağımsız ve önyargısız hakemlik (preview) ilkelerine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Makalenin yayımlanması hususunda son karar yayın kuruluna aittir. Yayın kurulu hakem kurulu tarafından yayım kurallarına uygun bulunmayan yazıları yayımlamamak, düzeltmek üzere yazara geri vermek, biçimce düzenlemek ve düzeltmek ya da kısaltmak yetkisine sahiptir. Gönderilen yazılar yayımlansın yayımlanmasın, yazarlara iade edilmez.

4. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergide yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekmektedir. Dergide yer alan yazıların yayın hakları saklı olup tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.

5. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

Makale Yazım Kuralları:

1. Her makalenin başlığı ve yazarından sonra Türkçe ve İngilizce özet ve anahtar kelimeler, toplamı bir sayfayı aşmamak üzere verilmelidir. Metin, CD ve biri yazarın isminin yer aldığı, diğerleri isimsiz üç adet çıktıyla Yayın Kuruluna teslim edilir.

2. Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar Microsoft Word programında "Arial Narrow" yazı stilinde, "11 punto" ve "Tam: 16 nk" satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Gerek cd ortamındaki formatta, gerekse çıktısı verilen metnin kenar

boşlukları, üstten 5 cm., alttan 5 cm., soldan 4.5 cm, sağdan 4.5 cm. ve cilt payı 0 cm.; paragraf aralıkları ön ve sonra 0 cm. olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar ise aynı formatta, “9 punto”; “tek” satır aralıklı ve ilk satır “asılı-0.4 cm.” olarak ayarlanmalıdır.

3. Metin içerisinde kesinlikle başlık formatı kullanılmamalı ve atılan başlıklar küçük harf punto ile bold ve tüm metinde olduğu gibi iki yana yaslanmış olarak yazılmalıdır.

4. Metin içindeki ayet mealleri, hadis ve şiir tercümeleleri ile dipnottaki eser adları italik olarak yazılmalıdır. Eserlere yapılan atıflarda yazar isimleri soyad, ad sırasına göre yazılmalıdır.

5. Dipnotta ilk defa referansta bulunulan kaynağın yazarı (soyad, ad sırasına göre), eserin ismi (italik), yayınevi, yayım yeri, yılı belirtildikten sonra sayfa numarası yazılmalıdır. Daha sonra aynı esere yapılan atıflarda yazarın sadece soyadı ve eser adı yerine “a.g.e.” (italik), aynı makaleye yapılan atıflarda ise “a.g.m.” (italik değil) kısaltması kullanılmalıdır. Aynı yazarın birden çok eseri kullanıldığında soyadı, eser adı verildikten sonra sayfa numarasına işaret edilmelidir.

6. Her makalenin “Giriş” ve “Sonuç” bölümü ile sonunda “Kaynakça” olmalıdır. “Kaynakça” başlığı altında yazıda kullanılan kaynaklar yazarların soyadları esas alınarak alfabetik biçimde sıralanmalıdır.

7. Metin ve dipnotta yer alan Arapça ibareler, “Traditional Arabic” yazı stilinde, metinde 14 punto, dipnotta ise 12 punto olarak yazılmalıdır. Ayetlere yapılan atıflar dipnotta gösterilirken sûre no, sûre ismi, ayet numarası (2.Bakara, 15) şeklinde verilmelidir. Hadislere yapılan atıflarda ise, Kütüb-i Sitte’de yer alan kitaplar için yazarın meşhur adı, bölüm adı, bab numarası (Muslim’de hadis numarası) şeklinde verilmelidir (Buhârî, Edeb,17 gibi).

8. Arapça ifade veya kaynaklara işaret edilirken orijinal metinde yer alan med harfleri uzatma (^) işareti ile gösterilmelidir (Buhârî, Mukâtebe, Muâşeret gibi).

Yazım kurallarını detaylı bir şekilde görebilmek için derginin web adresindeki bilgilerden yararlanılmalıdır:

http://beta.atauni.edu.tr/university/?lp=DepartmentStatic&f_id=101&tx=127

Not: Belirlenen formata uygun olmayan yazılar değerlendirmeye alınmayacaktır.



ATATURK UNIVERSITY

REVIEW OF THE

FACULTY OF DIVINITY

ISSN 1303 - 295X

Year : 2010, Number : 33, Erzurum

ARTICLES

The Life Style of Egyptians in The Ottoman Era
(Suspicious and Replies)
İyid Fethi ABDULLATİF

The Place and Importance of the Understanding of Wholly Human
Being of Baberti in the Modern World
Tuncay İMAMOĞLU - Ruhattin YAZOĞLU

Marriage at Islam and Preference of the Religiosity
in the Selection of Partners
Nihat YATKIN

Engel's Materialism and His Criticism towards Religion
Hüsnü AYDENİZ

In the Axis of the Applications in the Early Periods of Islam
Zakah as a Public Income
Emrullah DUMLU

On the Objectivity of Religious Experience
Hakan HEMŞİNLİ

Criminology and Some Applications Reminding Forensic Studies in
Islamic Discretion Law
M. Faik TURAN

The Functionality of Literal and Interpretive Translations of Quran and
Their Actual Value
Abdulcelil BİLGİN

A Biographical Study on Turkish Psychologists of Religion(1949-2010)-1
Mustafa KOÇ

TRANSLATIONS

'Antere

R. BLACHERE

Translated by Süleyman TÜLÜCÜ

Theory of Emanation

in The Philosophical System of Plotinus and Ibn Sina

Translated by Osman ELMALI - H. Ömer ÖZDEN

