

HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of Social and Theological Studies



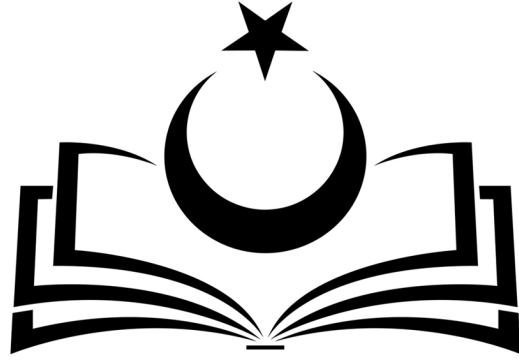
ANTAKİYÂT

2018

CİLT - VOLUME : 1

SAYI - ISSUE : 1

HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of Social and Theological Studies



ANTAKİYÂT

CİLT/VOLUME: 1

SAYI/ISSUE: 1



2018

Contact / İletişim

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tayfur Sökmen Kampüsü Antakya/HATAY

Phone : +90 326 245 50 84
Fax : +90 326 245 50 83
e-mail : ilahiyatdergi@mku.edu.tr
web : <http://dergipark.gov.tr/ANTAKIYÂT>

ANTAKİYÂT Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Editör Kurulu

ANTAKIYAT Journal of Social and Theological Studies Editorial Board

Owner/Sahibi

Mehmet Ali KİRMAN, Prof. Dr. (Dean)

Baş Editör / Editor-in-Chief

Yusuf OKŞAR, Assist. Prof. Dr.

Editor / Editör

Ahmet Sait SICAK, Assist. Prof. Dr.

Ali BIRBIÇER, Assist. Prof. Dr.

Azat TOKTONALIEV, Assist. Prof. Dr.

Ferhat YILMAZ, Assist. Prof. Dr.

İlbey DÖLEK, Assist. Prof. Dr.

Mehmet ONUR, Assist. Prof. Dr.

Necmettin ÇALIŞKAN, Assist. Prof. Dr.

Ozaj SULİMAN, Assist. Prof. Dr.

Rıdvan DEMİR, Assist. Prof. Dr.

Yalçın ÇETİN, Assist. Prof. Dr.

Tasarım / Design

Kürşat Kaan ÖZKEMAHLI

Dergi içerisinde yer alan içeriklerden sadece ilgili yazarlar sorumludur. Editör kurulu sorumlu tutulamaz.

ANTAKİYÂT Hakemli bir dergidir. Yılda 2 sayı olacak şekilde yayınlanır.

İÇİNDEKİLER/ INDEX

Mehmet Ali KİRMAN, Rıdvan DEMİR

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği/ Expectations and Problems of Faculty of Theology Students: Example of Hatay Mustafa Kemal University.....1

Necmettin ÇALIŞKAN

Kur'ân'da Ticarî Ahlak Kuralları ve Günümüzdeki Yansımaları/ Rules of Commercial Ethics in the Qur'an and its Present Reflections.....22

Ahmet Sait SICAK

Başa Çıkma Stratejileri Açısından Kur'ân'da Hicret Realitesi/ in Terms of Coping Strategies, Hijrah Reality in the Qur'an..... 43

Selahattin AYDEMİR

“KARN” Kavramının Anlamı Üzerine Semantik Bir İnceleme/ A Semantic Study upon the Meaning of the Term “KARN” 64

Hasan GÖKMEN

Hollandalı Politikacı Geert Wilders'ın “Fitna” Filmi Çerçevesinde Bir Algı ve İmaj Olarak İslamofobi/ Islamophobia within the Framework of the Movie “Fitna” By Dutch Politician Geert Wilders as an Image and Perception..... 84

Elife YETER

Suriyeli Göçmen Kadınların Dini-Kültürel Kimlik Oluşturmalarında Yerel Dini Kültürün Etkisi: Kahramanmaraş Örneği/ the Effects of Local Religious Culture on the Formation of Religious-Cultural Identity of Syrian Women Immigrants: Kahramanmaraş Example.....99

Çeviri/ Translation

Bryan R. WILSON - Ömer Faruk DARENDE

Sekülerleşme: Süregelen Model/ Secularization: Inherited Model.....127

Röportaj/ Interview

Yusuf OKŞAR

Arapça Öğrenimi ve Öğretimi Hakkında / About Teaching and Learning of Arabic Language.....136

Kitap Tanıtımı/ Book Reviews

Şemseddin KOÇAK

Beyin Temelli Öğrenme Yaklaşımına Dayalı Din Öğretimi 147

Betül KILINÇ

İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri 152

TAKDİM

Üniversitelerin en temel görevi hem eğitim ve öğretim yapmak hem de araştırma ve bilgi üretmektir. Bu fonksiyonları itibariyle üniversiteler toplumların sosyal, kültürel, siyasal, ekonomik ve teknolojik gelişmesini sağlamakta, bir anlamda toplumların geleceğini şekillendirmekte öncü ve yönlendirici olmaktadır. Bu bilinç ve sorumlulukla hareket eden Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi de 1992 yılında kurulmasına rağmen *2018 URAP Türkiye Üniversiteleri Sıralaması*'nda 157 üniversite arasında 50. sırada yer almıştır.

Üniversitemizin en yeni fakültelerinden biri olan ve çok kısa zaman zarfında yeni binasına taşınacak olan İlahiyat Fakültemiz de oldukça genç bir kadrosuyla iki yıldır eğitim öğretim faaliyetlerini sürdürmekte ve 110 farklı ilahiyat programı uygulayan İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri arasında 24. sırada yer almaktadır. Bununla birlikte araştırma ve yayın faaliyetlerine de büyük bir önem vermektedir. Nitekim bunun bir göstergesi olarak *ANTAKİYÂT Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* adıyla bilimsel bir dergi çıkarmaya başlamıştır. Dini, sosyal ve kültürel alanda kaleme alınmış bilimsel yazılara yer vermek suretiyle hem ilimize hem üniversitemize hem ülkemize hem de bilim dünyasına önemli katkılar yapacağını ümit ettiğim bu derginin yayın hayatına başlamasında büyük gayretleri olan İlahiyat Fakültemizin dekanı sayın Prof.Dr. Mehmet Ali KIRMAN başta olmak üzere derginin yayınında emeği geçenlere teşekkür eder, başarılarının devamını dilerim.

Prof.Dr. Hasan KAYA

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Rektörü

BAŞLARKEN

Bilenlerle bilmeyenlerin bir olmayacağı ilahi ilkesinden hareketle, bilgi ve iletişim çağı olarak da anılan günümüzde bilime ve araştırmaya önem veren ve elde edilen bilgiyi teknolojiye dönüştürüp toplumun yararına sunan milletlerin maddi ve manevi yönden gelişip kalkınacağı ve diğer milletlerin önüne geçeceği açıktır. Bu ilkeyle yola çıkan ANTAKİYÂT Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yayın hayatına başlamış bulunuyor.

ANTAKİYÂT tarihte pek çok din, medeniyet ve kültürün müntesiplerine ev sahipliği yapmış Antakya'da özellikle dini ve sosyal konuların ele alındığı bilimsel içerikli bir dergi çıkarmanın hasret ve özlemini dindirme gayretinin bir tezahürü olarak görülmelidir. Ancak merkezi Antakya olmakla birlikte dergimiz sadece bölgesel veya ulusal değil, uluslararası mahiyette ve standartlarda yayın yapma amacındadır. Bu bağlamda ANTAKİYÂT dergisinin çizgisinde, dar ve katı bir din ve dünya görüşünü temsil eden, bilimsel düşüncenin ve gelişmenin en büyük düşmanı olan radikal, tutucu, bağnaz ve ideolojik saplantılara asla itibar edilmeyecektir. Tam tersine, derginin her yönüyle ve tam anlamıyla bilimsel standartlarda olması amaçlandığı için bilimsellik, özgünlük, özgürlük ve dine, akla ve mantığa uygunluk vb. kriterlerin egemen olduğu bir anlayış esas alınacaktır. Dergide hiç kimseyi ötekileştirmeyen, nefret ve şiddet içermeyen, dini inanç ve duyguları istismar etmeyen, şahsi düşünce ve yorumları mutlaklaştırmayan, dinsizlik veya mezhepsizlik gibi ithamlar içermeyen, yüce dinimiz İslam'ı ve Müslümanları tahkir etmeyen, aziz Türk milletinin iç ve dış güvenliğine yönelik herhangi bir tehdit oluşturmayan her tür bilimsel yazılar çağdaş ve ileri demokrasilerin en temel karakteristiği olan fikir özgürlüğü çerçevesinde yer alabilecektir. Bununla birlikte yazarların kişilik haklarına tecavüz etmeyen her tür bilimsel eleştiriler de yer alabilecektir. Bir diğer ifadeyle ANTAKİYÂT, belli bir fikrin veya ideolojinin değil, her tür bilimsel düşüncenin serbestçe ifade imkânı bulduğu bir platform olacaktır. Yayın aşamasında, ilgili bütün bilim dallarının işbirliği ile hazırlanmış interdisipliner çalışmaların yayınlanmasına önem ve öncelik verilecektir. Yayınlanan yazılarla ilgili her türlü bilimsel ve hukuki sorumluluk yazarlara ait olacaktır.

2018 yılında yayın hayatına başlayan ANTAKİYÂT'ın ilk iki sayısı karma olacaktır. Ancak 2019 yılının ilk sayısı Türk Milletinin yetiştirdiği uluslararası üne sahip bilim insanı Prof.Dr. Fuat SEZGİN'e ithaf edilecek; ikinci sayısı ise Kuran-ı Kerim ve Tefsir çalışmalarına tahsis edilecektir.

ANTAKİYÂT dergisinin yayın hayatına başlamasında her türlü zorluğu aşma noktasında üstün bir gayret gösteren Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi akademik ve idari personeline takdirlerimi sunuyorum. Ayrıca dergimize yazı göndermiş ve gönderecek olan bilim insanlarına, hakemlere ve bilim emekçilerine teşekkür ediyorum. İyi niyet ve samimiyet ile yayın hayatına başlayan ANTAKİYÂT dergisinin başta Türk akademiyası olmak üzere tüm bilim âlemine hayırlar getirmesini Yüce Allah'tan temenni ediyorum.

Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Dekanı

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği

Expectations and Problems of Faculty of Theology Students: Example of Hatay Mustafa Kemal University

M. Ali KIRMAN^a, Rıdvan DEMİR^b

^a Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hatay/Türkiye, makirman@mku.edu.tr

^b Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hatay/Türkiye, ridvandemir@mku.edu.tr

Makale Bilgisi/Article Info: Geliş/Received: 02.08.2018 Düzeltme/Revised: 25.10.2018

Kabul/Accepted: 30.10.2018

Öz:

Türkiye’de üniversite yapılanması içerisinde yer alan ilahiyat fakülteleri başta öğretmen ve din görevlileri olmak üzere din eğitimi alanında görev alacak uzmanlar yetiştirmeyi hedefleyen yüksek din eğitimi kurumlarıdır. Türkiye’de son dönemlerde sayıları hızla artan ilahiyat fakültelerinin açılması ve bu fakültele yerleşen öğrencilerin sayılarındaki artış beraberinde çeşitli problemleri de getirmektedir. Yeni açılan fakültelerin fiziki, sosyal ve diğer imkânları ile öğrencilerin beklentileri arasında çeşitli uyumsuzlukların ortaya çıktığı görülmektedir.

Bu çalışmada, Mustafa Kemal Üniversitesi (MKÜ) İlahiyat Fakültesi öğrencileri örneğinde üniversite öğrencilerinin eğitim ve öğretimle ilgili akademik sorunları başta olmak üzere sosyo-kültürel, ekonomik durumları, eğitim sürecinde karşılaştıkları sorunların ve beklentilerinin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Tarama modelinin kullanıldığı bu betimsel çalışmada, bulgular araştırmacıların gözlemleri, anket ve görüşme yoluyla elde ettikleri veriler çerçevesinde ele alınmıştır.

Çalışma sonuçlarına göre öğrencilerin en büyük kaygısı gelecekle ilgili olmakla birlikte bu kaygıların başında iş bulamamak gelmektedir. Bu durum aynı zamanda fakülteyi tercih etmelerinde en önemli faktördür. Daha sonraki kaygıları ise fakülteyi bitirememektir. Bununla birlikte öğrencilerin çoğunluğunun kaygılarıyla başa çıkabildikleri ve gelecekte ümitli oldukları da tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Yüksek Din Öğretimi, İlahiyat Fakültesi.

GİRİŞ

İlahiyat Fakülteleri başta öğretmen ve din görevlileri olmak üzere din konusunda yetişmiş elemana ihtiyaç duyan tüm alanlara yönelik uzmanlar yetiştirmeyi amaçlayan yüksek din eğitimi kurumlarıdır (Aşıkoğlu, 2015: 182). Bir örgün din eğitimi kurumu olan İlahiyat Fakülteleri, ürettiği dini bilginin yanında insan sermayesiyle Türkiye'deki dini hayatın işleyişinde önemli bir dinamik konumundadır. Bilhassa dini ve kültürel yabancılaşmanın önlenmesinde İlahiyat Fakültelerinde yürütülen din eğitiminin önemli bir yeri vardır (Osmanoğlu, 2017: 203). Bununla birlikte din eğitimi faaliyetlerinin yürütülmesini sağlayan görevlileri yetiştiren İlahiyat Fakültelerinin yüksek din eğitimi kurumu olması açısından eğitim-öğretim süreçlerinin ne durumda olduğu konusu, kurumun paydaşları tarafından merak edilen bir olgudur (Uçar, 2017: 98).

Tarihi sürece bakıldığında Cumhuriyet'in başlarında Tevhid-i Tedrisat Kanunu'na binaen 1924 yılında Darülfünun bünyesinde açılan ilk İlahiyat Fakültesi kısa bir süre hizmet verdikten sonra 1933 yılında kapanmıştır (Ev, 2017: 273). Kısa bir süre faaliyet gösteren bu ilk İlahiyat Fakültesi denemesi dışarıda tutulduğunda ve 1949 yılında Ankara Üniversitesi'ne bağlı olarak kurulan Ankara İlahiyat Fakültesi (Öcal, 2008: 403) başlangıç noktası olarak kabul edildiğinde, yaklaşık 70 yıllık geçmişiyle yüksek din eğitimi, toplumun kendisinden beklediği misyonu, çok sayıda problemle karşılaşmasına rağmen önemli oranda yerine getirmiş olduğu söylenebilir (Turan & Nazıroğlu, 2015: 467).

Son yıllarda ülkemizdeki yüksek din eğitimi kurumlarında, hem fakülte hem de öğrenci sayısı açısından ciddi artışlar yaşandığı görülmektedir. 2013 yılında din eğitimi ile ilgili 77 fakültede yaklaşık 60 bin öğrencinin öğrenim gördüğü belirtilirken (Köylü, 2013: 23), 2017–2018 öğretim yılı itibarıyla İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinin sayısı 100'ü geçtiği bilinmektedir (Uçar, 2016: 18). Yakın tarihte gerek bina ve öğretim elemanı ihtiyacı ve gerekse öğrenci kontenjanı baskı altına alınan, ancak kısa zamanda asimetrik ve orantısız bir büyüme gösteren bu fakültelerin çoğunun bina, donanım ve öğretim üyesi sayısı ve yeterli alt yapısı olmadan açıldığı (Uçar, 2016: 18) ayrıca öğrenci profilinin istenilen nitelikte olmadığı, dolayısıyla bir kalite sorununun ortaya çıktığı ile ilgili çeşitli değerlendirmeler (Köylü, 2013: 25) bulunmaktadır. Bu tür yapısal sorunlarla uğraşmanın yanı sıra en temel görev alanı olan “toplumu din konusunda aydınlatma” hususunda göreve çağırılması¹, İlahiyat Fakültelerine duyulan güveni ve bu kurumların toplumsal önemini bir kez daha ortaya koymuştur. Bir diğer ifadeyle, günümüzde yaşanan değişmelerin dini alana yansımaları neticesi ortaya çıkan dinin güncellenmesi, sekülerleşme, deizm, ateizm gibi konular ve bunlara bağlı problemler İlahiyat Fakültelerine ve bu fakültelerde yüksek din eğitimi almış kişilere yönelik toplumsal beklentileri yükseltmiştir. Çağımızın realiteleri, toplumumuzun ihtiyaç ve talepleri karşısında İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ve mezunlarının çağdaş sorunların üstesinden gelebilecek bir bilgi ve donanıma sahip olması ve çözüm üretme kapasitesine ulaşmış olması büyük bir önem

¹ Bu konuda yapılan açıklamalar için bkz. <https://www.haberturk.com/cumhurbaskani-erdogan-dan-dunya-kadınlar-gunu-programında-aciklamalar-1868148>

taşımaktadır. Ancak eleştiri, sorgulama ve analitik düşünceyi öne çıkaran felsefe ve sosyal bilimler nosyonu vermeden sadece teolojik içerikli derslerle yetinen katı ve tutucu bir zihniyet yapısıyla bu beklentilerin karşılanabilmesi pek mümkün görünmemektedir. Şu halde bu kurumların görev ve fonksiyonlarını tam olarak yerine getirebilmesi noktasında gerekli önlemlerin acilen alınması kaçınılmazdır. Aksi takdirde anakronizme düşmesi kaçınılmaz olan bu kurumların üniversite yapılanması içerisindeki yeri de tartışmalı hale gelecektir.

Bu düşünceler doğrultusunda, 2013 yılında kurulan ve 2017–2018 öğretim yılı itibarıyla öğrenci alan son fakültelerden birisi olan Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi (MKÜ) İlahiyat Fakültesi'ne yeni başlayan öğrencilerin demografik özelliklerinin, fakülteye karşı tutumlarının, karşılaştıkları sorunların, beklentilerinin tespit edilmesi büyük önem taşımaktadır. Zira İlahiyat Fakültelerinin kendilerinden beklenen görev ve fonksiyonları karşılayıp karşılamayacakları sorusu, öğrenci profilinin ve görüşlerinin belirlenmesiyle cevaplanabilecektir. Dolayısıyla bu araştırmanın amacı, İlahiyat Fakültelerine öğrenim görmek için gelen öğrencilerin karşılaştıkları problemlerin ve beklentilerinin MKÜ örneğinde tespit edilmesidir.

YÖNTEM

Araştırmanın çalışma grubunu, 2017–2018 eğitim-öğretim yılında MKÜ İlahiyat Fakültesi'ni kazanan ve öğrenime aktif olarak devam eden toplam 56 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırma, 2017–2018 eğitim-öğretim yılıyla ve MKÜ İlahiyat Fakültesiyle ve yalnızca 1. sınıf öğrencileriyle sınırlıdır. Fakültede hazırlık sınıfı açılmadığından öğrenciler 1. sınıftan öğrenime başlamışlardır.

Araştırmada veri toplamak için araştırmacılar tarafından geliştirilen toplam 40 maddelik bir anket kullanılmıştır. Bu ankette yer alan 13 soru, öğrencilerin kişisel özelliklerini yansıtan ve diğer maddeler için bağımsız değişken olarak kullanılan kişisel bilgi sorularından oluşmaktadır. Bunların dışında kalan 27 soru ise çoktan seçmelidir. Böylece toplam 40 maddeden oluşan sorularla öğrencilerin sosyo-kültürel durumları ile fakülteye karşı tutumlarının yanında sorun ve beklentileri de tespit edilmeye çalışılmıştır. Bilgi toplama araçlarından elde edilen veriler, kodlanarak bilgisayara girildikten sonra, SPSS 25 istatistik programında değerlendirilmiştir. Verilerin sunumunda frekans ve yüzde değerlerine ayrıca yer verilmiştir.

BULGULAR

1. Cinsiyet, Yaş ve Medeni Durum

Tablo 1'de görüldüğü üzere araştırmaya katılan öğrencilerin % 42,9'u erkek, % 57,1'i de kadındır. 2017–2018 eğitim-öğretim yılı kayıtlarına göre, MKÜ İlahiyat Fakültesi'nde kayıtlı 63 öğrenci bulunmakla birlikte aktif olarak 56 öğrenci öğrenime devam etmektedir. Araştırmanın cinsiyetle ilgili bulgularına göre kız öğrenci sayısının erkeklerden fazla olduğu görülmektedir. Son zamanlarda yapılan çalışmalara bakıldığında (Koç, 2003: 31; Okumuş, 2007: 64; Korkmaz, 2010: 170; Uçar, 2016: 25) İlahiyat Fakültesini tercih eden kız öğrencilerin

sayısının erkek öğrencilerden fazla olduğu sonucu ortaya çıkmakta ve bu sonuç bizim bulgularımızla örtüşmektedir.

Tablo 1: Öğrencilerin Cinsiyetleri

	n	%
Kız	32	57.1
Erkek	24	42.9
Toplam	56	100.00

Öğrencilerin yaşlara göre dağılımında en yüksek oran % 53,6 ile 18–19 yaş grubuna aittir. Bunu % 39,3 ile 20–22 yaş grubu, % 3,63 ile 23–25 yaş grubu ve % 3,63 ile 25 ve üstü yaş grubu takip etmektedir. Öğrencilerin 1. sınıfta oldukları göz önüne alındığında genel olarak öğrencilerin öğrenim durumları ile yaşları arasında bir uygunluğun olduğu söylenebilir. Ayrıca medeni durumları itibarıyla öğrencilerin % 96,4'ü bekâr olup % 3,6'sı evlidir.

2. Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Durum

Öğrencilerin mezun olduğu lise durumuna bakıldığında % 53,6 ile İmam Hatip Lisesi'nin (İHL) en yoğun grup olduğu görülmektedir. Anadolu Lisesi mezunu olan öğrencilerin oranı % 31,1 olup Meslek Lisesi Mezunu olanların oranı ise % 14,3'tür, dolayısıyla öğrencilerin yarısından fazlasının İHL programından geldiği söylenebilir. Bununla birlikte İHL dışındaki liselerden mezun olanların oranı toplamda % 46,4 ile dikkat çekmektedir. Son yıllarda diğer liselerden İlahiyat fakültesine gelen öğrenci sayısındaki artışın İlahiyat fakültesinden mezun olanların istihdamında yaşanan kolaylıktan başka bir deyişle öğrenciler tarafından atanma olasılığının daha yüksek görülmesinden ve üniversiteye girişte katsayı probleminin olmamasından kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim yapılan bir çalışmada öğrencilerin mezun oldukları lise programına bakıldığında hepsinin İHL'den mezun oldukları tespit edilmiş ve bunun üniversite sınavlarında uygulanan katsayı sorunu sonucu olduğu ifade edilmiştir (Korkmaz, 2010: 171).

Tablo 2: Lise Mezuniyet Durumları

Mezun Olunan Lise	n	%
İmam-Hatip Lisesi	30	53,6
Anadolu Lisesi	18	32,1
Meslek Lisesi	8	14,3
Fen Lisesi	-	-
Özel Okul	-	-
Toplam	56	100.00

Türkiye'de değişen genel siyasi konjoktüre bağlı olarak eğitim ve istihdam politikalarında da değişiklikler olmuştur. Katsayı uygulamasının kalkması ile meslek lisesi öğrencileri 2012 yılından itibaren üniversiteye giriş sınavlarında genel lisedekiler ile aynı

şartlarda yarışmaya başlamışlardır. Bunun yanında İHL mezunlarının İlahiyat fakülteleri dışındaki yükseköğretim programlarında genel lise öğrencileri ile eşit statüde değerlendirilmesiyle beraber, bu lise mezunlarına diğer programlara gitme yolu açılmıştır. İlahiyat fakültesi mezunlarının diğer branşlara görece daha fazla devlet kadrolarında istihdam edilmeleri diğer lise mezunlarının da bu bölümlere olan taleplerinin artmasına etki etmiştir (Uçar, 2016: 31).

Araştırmaya katılan öğrencilerin %25'inin annesi okur-yazar değildir. Öğrencilerin %51,8'inin annesi ilkokul mezunu, %14,3'ü ortaokul mezunudur. Lise ve dengi okullar mezunu %7,1 iken %1,8'i fakülte veya yüksekokul mezunudur. Bu verilerden İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin annelerinin öğrenim durumlarının oldukça düşük olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum değişik tarihlerde yapılan çalışmalar ile hemen hemen benzer çıkmıştır (Tablo 3). Yalnız babaların eğitim durumunun genel olarak annelerden daha yüksek olduğu görülmektedir. Araştırmaya katılan öğrencilerin %5,4'ünün babası okur-yazar değildir. Öğrencilerin %48,2'sinin babası ilkokul mezunu, %17,9'u ortaokul mezunudur. Lise ve dengi okullar mezunu %16,1 iken %12,5'i fakülte veya yüksekokul mezunudur. Özellikle en büyük farklılık okuma yazma bilmeyen kategorisinde ortaya çıkmaktadır. Okuma-yazma bilmeyen annelerin oranı %25 iken babaların yalnızca %5,4'ü bu kategoriye girmektedir.

Tablo 3: Farklı Çalışmalara Göre Anne Eğitim Durumu

Farklı Çalışmalara göre İlahiyat Öğrencilerinin Anne Eğitim Durumu	2001 Taştan vd.	2003 Koç	2006 Kirman, Apaydın	2010 Korkmaz	2015 Uçar	2017 Kirman, Demir
Okur-yazar değil	29,6	20,6	33,0	11,0	25,7	25,0
İlkokul mezunu	59,2	55,9	47,3	59,5	34,7	51,8
Ortaokul mezunu	5,0	5,4	3,3	7,5	8,2	14,3
Lise ve dengi okul mezunu	3,3	8,3	4,4	10,4	7,1	7,1
Fakülte veya yüksekokul mezunu	2,5	1	-	0,6	1,6	1,8

TÜİK 2017 yılı istatistiklerinde okuma-yazma bilmeyen kadın nüfus oranı erkeklerden daha fazladır. Bu istatistiklere göre Türkiye'de 25 ve daha yukarı yaşta olan ve okuma yazma bilmeyen toplam nüfus oranı %5,1 iken bu oran erkeklerde %1,6, kadınlarda %8,5'tir. Yüksekokul veya fakülte mezunu olan toplam nüfus oranı %16,5 olup bu oran erkeklerde %18,8 kadınlarda ise %14,2'dir (TÜİK, 2017). Anlaşılan, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin anne öğrenim düzeyleri Türkiye ortalamalarının altındadır. Ülkemizde kadın nüfusun okuma yazma oranının düşüklüğü böyle bir sonucun ortaya çıkmasında etkili olmakla beraber, İlahiyat fakültesi öğrencilerinin çoğunlukla kırsal kesimlerden geliyor olmaları da bu oranın düşüklüğünün nedenlerinden olabilir (Uçar, 2017: 33).

Öğrencilerin annelerinin meslek durumuna bakıldığında %94'sinin ev hanımı olduğu görülmektedir. Memur emekli ve işçi olarak çalışma hayatına katılan annelerin oranının oldukça düşük olduğu gözlemlenmektedir. Esnafılık ya da ticaretle uğraşan anne, öğrencilerin

ifadelerine göre hiç bulunmamaktadır. Anne mesleği konusunda da diğer araştırmalarla (Taştan, Kuşat & Çelik 2001: 177; Kirman & Apaydın 2006: 109; Korkmaz 2010: 172; Uçar, 2016: 35) neredeyse aynı sonuçlar elde edilmiş olup, bu konuda zaman içinde ciddi bir değişim olmadığı görülmüştür. Baba mesleğinde ise %25'i serbest meslek, %19,6'sı işçi, %19,6'sı diğer seçeneği (emekli vb.), %12,5'i esnaf, %12,5'i memur, %10,7'si çiftçi seçeneğini işaretlemiştir.

Sosyo-ekonomik düzeyi belirleyen ölçütlerden biri de ailenin sahip olduğu aylık gelir miktarıdır. Öğrencilerin büyük bir kısmının, gelir düzeyi “orta” ya da “düşük” olan ailelere mensup oldukları anlaşılmaktadır. Aile aylık gelir düzeyinin çoğunlukla 2500 TL ve altında olduğu görülmektedir. Bunların da %35,7'si geliri 1000 TL ve altındadır. Gelir düzeyi açısından öğrencilerin %37,5'i (1600-2500 TL) arası olanların oranı en büyük dilimi oluşturmaktadır. Gelir düzeyi 2600-4000 TL arası olanlar %21,4'tür. 5000 TL ve üstü olanlar ise %5,4'dür. Buna göre, MKÜ İlahiyat Fakültesinde öğrenim görmekte olan öğrencilerin çoğunluğunun ailelerinin aylık ortalama gelirlerinin, orta ve ortanın altında olduğu söylenebilir. Yapılan benzer çalışmalarda da durum benzerlik göstermektedir. (Taştan vd. 2001; 176; Koç, 2003: 33; Korkmaz, 2010; 174; Turan & Nazıroğlu, 2015; 469; Uçar, 2016: 37).

Öğrencilerin çoğunlukla (%41,1) 3-4 çocuklu ailelerden geldikleri görülmektedir. Daha sonra ailede öğrenci ile birlikte kardeş sayısı (%30,4) ile 5-6 kardeşli aileler ikinci sırada gelmektedir. 1-2 kardeşi olanların oranı (%14,3), 9 ve üstü kardeşi olanlar (%8,9) ve 7-8 kardeş olanların oranı ise %5,4'tür.

Tablo 4: Uzun Süre Yaşanan Yerleşim Yeri

	n	%
İlçe	17	30,4
Köy-Kasaba	15	26,8
Büyükşehir	15	26,8
İl	9	16,0
Toplam	56	100,00

Tablo 4'te görüleceği üzere öğrencilerin üniversiteye başlamadan önce yaşamlarını en çok geçirdikleri yere göre dağılımlarında en yüksek oran (%30,4) ilçe merkezi olarak belirtilmektedir. Bunu (%26,8) ile büyükşehir ve aynı oranda (%26,8) köy kasaba takip etmektedir. En düşük oran %16 ile il seçeneğidir. Kirman ve Apaydın (2006)'ın Kahramanmaraş İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde yapmış oldukları çalışmada ilçeden gelenlerin oranı %40,7, büyükşehirden gelenlerin oranı %17,6 olarak bulunmuştur. Bu durum bizim çalışmamızdaki bulgular ile benzerlik göstermektedir. Bu verilere göre, Türkiye'de yaşanan hızlı şehirleşmenin sonucu olarak il merkezi ve büyükşehirlerden gelen öğrenci oranlarında (%42,8) nisbi bir artış olduğu görülmekle birlikte İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin toplumsal tabanlarının alt sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel seviyede olduğunu göstermektedir. Öte yandan öğrencilerle yapılan görüşmeler çerçevesinde büyük çoğunluğunun Hatay ilinden geldiği göz önüne alındığında, üniversite sayısının artmasına

bağlı olarak yükseköğretimde bir yandan demokratikleşme bir yandan da yerelleşme olgusundan da söz edilebilir.

Öğrencilerin barındıkları yerlere göre dağılımlarına bakıldığında %53,6 ile “Yurtkur yurdu” ilk sırada gelmektedir. Daha sonra %39,2 ile aile yanı, %3,6 ile arkadaşlarla, 1,8 akrabalarla beraber kalanlar gelmektedir. Daha önce yapılan benzer çalışmalar arasında yer alan Kirman ve Apaydın (2006: 99)’ın araştırmasında arkadaşlarıyla kalanların oranı %59,9 iken Yurtkur’da (devlet yurdu) kalan öğrencilerin oranı %2,2’dir. Benzer çalışmalarda da öğrencilerin devlet yurdunda kalma oranlarına bakıldığında bu oranının geçmişte daha düşük olduğu görülmektedir. Örneğin Taştan vd. (2001: 178)’in çalışmasında devlet yurdunda kalanların oranı %10,8 iken aynı çalışmada “arkadaşları” ve “cemaatte” kalanların oranı %41,7’dir. Koç’un (2003) çalışmasında “devlet yurdunda” kalanların oranı %4,9 iken “arkadaşları ile birlikte” kalanların oranı %41, “özel yurtlarda” kalanların oranı ise %17,2 olarak tespit edilmiştir. Bizim çalışmamızda ise devlet yurdunda kalanların oranı %53’tür. Bunun nedeni son yıllarda devletin öğrencilerin barınması açısından devlet yurtlarının sayısını ve kapasitesini artırması ve 15 Temmuz darbe girişiminden sonra toplumun dernek, cemaat, özel yurt vb. yurtlarından ziyade devlet yurtlarını tercih etmesi olarak düşünülebilir.

Tablo 5: Eğitim Masrafları Karşılama Durumu

	n	%
Kredi/Burs	31	55,4
Ailem	20	35,7
Çalışarak	4	7,1
Kredi/Burs ve Çalışarak	1	1,8
Toplam	56	100.00

Tablo 5’e göre öğrencilerin fakülte öğrenimi esnasında masrafları çoğunlukla (%55,4) devlet tarafından sağlanan “burs/kredi” ile karşılanmaktadır. Daha sonra %35,7 oran ile aileler gelmektedir. Çalışarak masraflarını karşıladığını belirtenlerin oranı %7,1 iken en düşük orana %1,8 ile hem çalışıp hem burs/kredi alan öğrenciler sahiptir. Anlaşılan aile ve devlet desteği sadece barınma sorunu değil, eğitim süresince yapılan masrafların karşılanmasında da en önemli iki faktör olmaktadır.

MKÜ İlahiyat öğrencilerinin büyük çoğunluğu (%78,6) moda/marka merakının olmadığını belirtmiştir. Bunun yanında moda/marka merakı olanların oranı ise %21,4’tür. Öğrencilerinin müzik dinleme tarzları da çeşitlilik göstermektedir. Bunların arasında en büyük oranı %41,1 ile “ne tür müzik olsa fark etmez” dinlerim şeklinde ifade edenler oluşturmaktadır. Daha sonra en yüksek oran sırayla “Pop” dinleyenler %16,1, “Dini müzik” dinleyenler %12,5, “Hip Hop” %10,7, “Türkü” 10,7 ve “Yabancı Müzik” dinleyenler %5,4 gelmektedir. “Fantezi-Arabesk” dinleyenlerin oranı ise %3,6’dır. Bu şekilde müzik tercihlerinde rafine bir tercihin belirmemiş olması öğrencilerin sosyo-kültürel durumları ile yakından alakalıdır.

3. Fakülteyle İlgili Düşünceler

Tablo 6’da görüleceği üzere öğrencileri İlahiyat Fakültesini tercih etmesinde etkili olan faktörlerin başında “mezuniyet sonrası iş imkânları” (%33,9) gelmektedir. Son yıllarda artan İmam Hatip Lisesi öğrenci sayısının fazlalığına bağlı olarak artan din eğitimcisi ihtiyacı, din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği bölümünün üç yıl önce öğrenci almamaya başlamasıyla İlahiyat mezunlarının formasyonla öğretmen olabilmesi ve bu alandaki öğretmen atamalarının fazla oluşu (Ülkar, 2017) gibi nedenlerin öğrencilerin mezuniyet sonrası iş imkânlarını düşünerek İlahiyat alanına yönelmelerini sağladığı ifade edilebilir. MKÜ İlahiyat Fakültesini tercih eden İHL dışından gelen öğrencilerin %46,4 olduğu göz önüne alındığında bu durumu desteklediği söylenebilir. Daha sonraki tercih nedenlerine bakıldığında ikinci olarak %32,1 oranı ile “Bu alana Olan Sevgi/İlgi” seçeneği tercih edilmiştir. Daha önce yapılan benzer çalışmalarda bu alana duyulan istek, ilgi-sevginin daha ön planda olduğu görülmektedir. Örneğin; Taştan vd. (2001: 186)’ın çalışmalarında fakülteyi kendi isteği ile dini doğru öğrenmek-öğretmek için tercih eden öğrencilerin oranı %53,3, Uçar’ın (2016: 71) çalışmasında bilinçli olarak kendisinin tercih ettiğini ifade edenlerin oranı %65,9’dur. Korkmaz’ın (2010: 189) yaptığı çalışmada ise tercih nedeni olarak “bu alan hakkında daha fazla bilgi sahibi olma” seçeneğinin oranı %86 tespit edilmiştir. Buna karşılık iş imkânları nedeniyle tercih yaptığını ifade edenlerin oranları bazı çalışmalarda %10,2 (Korkmaz, 2010: 190), %6 (Uçar, 2016: 71) ve %15 (Taştan vd., 2001: 186) şeklinde daha az olduğu görülmektedir.

Tablo 6: İlahiyat Fakültesini Tercih Nedenlerine Göre Dağılım

	n	%
Mezuniyet sonrası iş imkânları	19	33,9
Bu alana olan sevgi/ilgi	18	32,1
Diğer	9	16,2
Aile isteği	4	7,1
Başka fakülteye gidememe	4	7,1
Sosyal çevrenin yönlendirmesi	2	3,6
Toplam	56	100.00

Fakülte tercih nedenlerinde etkili olan diğer etkenler arasında sıra ile “Diğer” nedenler %16,2, “Aile İsteği” %7,1, “Başka Fakülteye Gidememe” %7,1, “Sosyal Çevrenin Yönlendirmesi” %3,6 tespit edilmiştir. Fakülteyi tercih sıralaması öğrencilerin akademik olarak İlahiyat eğitimine eğilimli olup olmadıklarını, okudukları bölümü benimsemelerini ve dolayısıyla başarı durumlarını belirleyici bir gösterge olabilir (Uçar, 2016: 70). Nitekim öğrencilerin büyük çoğunluğu (%58,9), üniversite giriş tercihlerinde İlahiyat Fakültesini ilk üç tercihi içerisinde sıraladığını belirtmiştir. Bu durum daha önce bu konuda yapılan benzer çalışmalar ile örtüşmektedir. Örneğin; Taştan vd. (2001: 178) çalışmalarına göre 2001 yılında ilk üç tercih arasında Kayseri Erciyes İlahiyat Fakültesini tercih edenler %42,1 iken 2015 yılında Samsun OMÜ İlahiyat Fakültesini tercih edenlerin oranı %53,4 (Turan & Nazıroğlu, 2015: 469) olmuştur. Uçar’ın (2016: 69) çalışmasında ise bu oran %76 gibi daha da yüksek bir

oranda bulunmuştur. Daha sonraki oranlara bakıldığında İlahiyat Fakültesini 14 ve üstü bir sırada tercih ettiğini belirtenlerin oranı %16,1; 4 ve 6 arası bir sırada tercih edenlerin oranı %10,7, 7 ve 10 arası bir sırada tercih edenlerin oranı ise %12,5'tir.

İlahiyat Fakültesine gelmeden önce, fakülte hakkında bilgi sahibi olup olmadıklarının sorulduğu soruya öğrencilerin % 46,4'ü, "evet" cevabını verirken, %37,5'i "kısmen" ve %16,1'u da "hayır" cevabını vermiştir. Bu sonuca göre öğrencilerin büyük çoğunluğunun İlahiyat fakültesine başlamadan önce fakülteyle ilgili ön bilgilerinin olduğu ve İlahiyat fakültesini daha bilinçli seçtikleri söylenebilir.

Ankete katılan öğrencilerin %10,7'si yeterli derecede oryantasyon hizmeti aldığını ifade ederken, %51,8'i kısmen aldığını ve %37,5'i de yeterli derecede oryantasyon hizmeti almadığını ifade etmiştir. Bu veriler, üniversiteye yeni giren öğrenciye karşılaşması olası güçlükler ve uyum sorunları ile başa çıkabilmeleri, okul ve öğrenciye ait bilgilerin edinilmesi, düşünsel ve bedensel becerilerin kazandırılması ile öğrencinin en kısa zamanda okuluna uyumun sağlanması ve sosyal kaynaşmayı çabuklaştırması amacıyla verilen oryantasyon hizmeti (Kolunsağ & Özdemir, 2007: 212) sunma noktasında fakültenin bir takım eksiklikler gösterdiğini ortaya koymaktadır. Öğrencilerin fakülteye başlarken çoğu eksik bilgilere dayanan düşünce ve ön yargılarla geldiği göz önüne alındığında, öğrencilerin fakülte öğrenimlerine başladıklarında işlevsel bir oryantasyon programından geçirilerek, fakültenin akademik ve idari yönden kadro ve işleyişi, çevre imkanları vb. hakkında bilgilendirilmeleri bir gerekliliktir. Özellikle amaçları bakımından yeterince anlaşılamayan "İlahiyat Lisans Programı" tanıtılmalı, bu programın hedeflerinin açıklanması ve alanın öğrenciler tarafından benimsenmesi sağlanmalıdır (Koç, 2003: 61).

Tablo 7'e göre, Fakültenin eğitim imkânlarının beklentileri karşılama durumuna bakıldığında, ankete katılan öğrencilerin %16,1'i Fakültenin eğitim imkânlarının yeterli olduğunu, %51,8'i kısmen yeterli olduğunu ve %32,1'i de yetersiz olduğunu belirtmiştir. Eğitim imkânlarından kastedilen, öğretim elemanı sayısı ve niteliği, kütüphane imkânları, ders müfredatı gibi hususlardır. Fakültenin kendi binasına taşınması yapılmadığından kütüphanesi bulunmamaktadır. Öğretim elemanları yeterli sayıda olup kendi alanları dışında farklı alanlarda derse girmemektedir. Fakültenin yeni olmasına karşın büyük ölçüde öğrencilerin eğitim beklentilerini karşıladığı söylenebilir.

Tablo 7: Fakültenin Eğitim İmkânlarını Değerlendirme

	n	%
Kısmen	29	51,8
Hayır	18	32,1
Evet	9	16,1
Toplam	56	100.00

Fakültenin sosyo-kültürel imkânlarının yeterliliğini tespit etmek amacıyla sorulan sorusuna ise, ankete katılanların %66,1'i hayır cevabını verirken, %23,2'si kısmen ve %10,7'si

de evet cevabını vermiştir. Fakültenin öğretim elemanı eksikliğini yeni tamamlayıp öğrenci almaya başladığı düşünüldüğünde ayrıca kendi binası yerine başka bir fakülte binası bünyesinde sınırlı imkânlarla sahip olduğu da göz önünde bulundurularak bir takım eksikliklerin olduğu söylenebilir.

Tablo 8: Öğretim Elemanlarını Değerlendirme Durumu

Öğretim elemanlarının öğrencilere karşı tutumları nasıldır?	n	%
İlgili	27	48,2
Kısmen ilgili	16	28,6
Çok ilgili	11	19,6
İlgisiz	1	1,8
Çok ilgisiz	1	1,8
Toplam	56	100.00

Genel olarak eğitim öğretim faaliyetlerinde sağlıklı bir öğretmen-öğrenci ilişkisi beklenir. Bu beklenti, verilen öğretimin hedefine ulaşmasında en önemli faktörlerden biridir. Bunun için öğrencilerin öğretim elemanlarını nasıl algıladıkları önemlidir (Kirman & Apaydın, 2006: 102). Tablo 9’da da görüleceğe üzere bu konuyu öğrenmek için sorulan soruya verilen cevaplara göre öğretim elemanlarının öğrencilere karşı ilgili olduğunu ifade edenlerin oranı %48,2 ile en fazla görülmektedir. Daha sonra bunu sırayla %28,6 ile kısmen ilgili, %19,6 ile çok ilgili seçenekleri takip etmektedir. Bu sonuca göre öğrenciler açısından öğretim elemanlarının öğrencilere karşı tutumlarının büyük oranda (%67,8) ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

4. Düzenli Ders Çalışma ve Başarı Durumu

Tablo 9’da yer alan verilere göre öğrencilerin sistemli ders çalışma alışkanlığı içerisinde olmadıkları anlaşılmaktadır. Düzenli ders çalışma alışkanlığının olmaması farklı faktörler açısından değerlendirilebilir. Bunlardan ilki, ders çalışma alışkanlığının bir iç disiplin olarak temel eğitim-öğretim faaliyetlerinin başlangıcından itibaren kazandırılmamış olması; ikincisi ise, öğrencilerin çoğunluğunun ortaöğrenimden yeni mezun olmaları nedeniyle üniversite öğrenimine ve üniversite öğreniminin mantığına alışma durumunda olmaları şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 9: Düzenli Ders Çalışma Durumu

	n	%
Ara sıra çalışıyorum	36	64,3
Düzenli çalışıyorum	10	17,9
Zorunlu oldukça çalışıyorum	5	8,9
Çok düzensiz çalışıyorum	5	8,9
Çok düzenli çalışıyorum	-	--
Toplam	56	100.00

Tablo 10’da öğrencilerin en başarılı oldukları ders grubuna ilişkin veriler görülmektedir. En büyük oranı %55,4 ile “Temel İslam Bilimleri” grubu oluşturmaktadır. Daha sonra sırasıyla %33,9 ile “İslam Tarihi ve Sanatları”, %7,1 Felsefe ve Din Bilimleri ve %1,8 ile “Pedagojik Formasyon Dersleri” grubu gelmektedir. Öğrencilerin hepsinin 1. sınıf öğrencisi olup yoğun olarak Kur’an, Arapça gibi Temel İslam Bilimleri derslerini gördükleri göz önüne alındığında bu oran makul görülebilir. Diğer taraftan 1.sınıfta “Felsefe ve Din Bilimleri” ders grubundan fazla ders olmamasına rağmen başarı oranının %7,1 çıkması öğrencilerin dersler ve ders grupları hakkında yeterince bilgi sahibi olmadığı ile açıklanabilir.

Tablo 10: En Başarılı Olunan Ders Grubu

	n	%
Temel İslam Bilimleri	31	55,4
İslam Tarihi ve Sanatları	19	33,9
Felsefe ve Din Bilimleri	4	7,1
Pedagojik Formasyon Dersleri	1	1,8
Toplam	56	100.00

5. Yaşanılan Problemler ve Problem Çözme Yolları

Gençlerin sorunlarını tespit amacıyla sorulan “Gençliğin en önemli sorunu sizce nedir?” sorusuna verilen cevaplarda sırasıyla “Meslek edinme sorunu”, “Eğitim sorunları”, Aileleri tarafından anlaşılammak, “Sigara/alkol/şans oyunları”, “Uyuşturucu kullanımı” ve “Ekonomik sorunlar” belirtilmiştir.

Tablo 11’e göre İlahiyat Fakültesi öğrencileri karşılaştıkları sıkıntı, bunalım ve problemleri çözmede en çok (%50) “Duruma göre rahatlamak için dua ve ibadet etmeyi” tercih etmektedir. Ülkemizde gençlik gruplarının halletmesi gereken önemli sorunlarının olduğu bilinmektedir. *Üniversite çağı da daha karmaşık ve güçlü bireysel ve yaşamsal gelişme gösterme; engelleri kendi çabasıyla aşabilme ve hayata yeni bir yön verme dönemidir. Genç insan bu dönemde din konusunda da hayatının diğer safhalarını etkileyecek bir tavır ve tutum geliştirme durumundadır* (Hayta, 2000: 503). Yapılan çalışmalarda da ortaya çıkan sonuçlara göre, ibadetlerini yerine getirme oranı yüksek olan gençlik kesimlerinde yaşanan dini hayat ve yerine getirilen ibadetlerin gençlere bu çağın getirdiği güçlükleri aşmada yardımcı olduğu tespit edilmiştir (Koç, 2005: 88). Buradan hareketle, dini hayat biçimleri ve ibadetleriyle umut tazeleyen, hayatın anlamını yakalayan bu gençlerin şiddetli sıkıntı, kaygı, öfke duygularını, büyük olumsuz düşünce değişimlerini daha az yaşamakta, ruh sağlığı açısından hayatın belki de en zor dönemi sayılan gençlik yıllarını daha az sıkıntılarla aştıkları şeklinde bir değerlendirme yapılabilir.

Tablo 11: Karşılaşılan Problemleri Çözüm Yolları

	n	%
Duruma göre rahatlamak için dua ve ibadet ederim.	28	50,0
Her şeyi boş verir, sıkıntılarımı görmezlikten gelirim	12	21,4
Diğer	12	21,4
İsyan eder, hayata kızar ve küserim	3	5,4
Çözümü eğlencede arar, sigara/alkol vb. kullanırım	1	1,8
Toplam	56	100.00

Öğrencilerin problemlerini çözmede tercih ettikleri diğer çözüm yollarına bakıldığında sırayla “Diğer” %21 (*Kendim Çözerim, Düşünüp Çevremle İstişare ederim, Makul yollardan aramaya çalışırım, Müzik dinlerim, Bir Yakınımla dertleşir fikir edinirim*), “Her şeyi boş verir, sıkıntılarımı görmezlikten gelirim” %21, “İsyan eder, hayata kızar ve küserim” %5,4 ve “Çözümü kendimi eğlendirmekte ararım ve yerine göre sigara/alkol vb. kullanırım” seçeneklerini tercih ettikleri görülmektedir.

Tablo 12: Öğrencilerin Problem Durumlarında Başvurdukları Kişiler

Herhangi bir sorunla karşılaştığınızda daha çok kiminle paylaşırsınız?	n	%
Arkadaşım	24	42,9
Annemle	16	28,6
Kardeşlerimle	7	12,5
Babamla	5	8,9
Yakın Akrabalar ile	2	3,6
Hiç Kimseyle	1	1,8
Psikologla	-	-
Din Görevlisiyle	-	-
Fakülte öğretim elemanlarıyla	-	-
Sevgilimle	-	-
Toplam	56	100.00

Tablo 12’de öğrencilerin bir sorunla karşılaştıklarında daha çok kime başvurdukları ile ilgili veriler görülmektedir. Bu verilere göre öğrencilerin % 42,9’u bir sorunla karşılaşınca öncelikle arkadaşlarına başvurduklarını belirtmişlerdir. Bunu %28,6 ile annesine, %12,5 ile kardeşlerine başvuranlar, %8,9 ile babasına, %3,6 ile yakın akrabalarına başvuranlar ve son olarak %1,8 ile “hiç kimseye” başvurmayanlar takip etmektedir. Öğrencilerin çoğunluğunun bir problem durumunda arkadaşlarına başvurduklarını ifade etmeleri bazı çalışmalarda üniversiteli gençlerin üzerinde arkadaşlarının büyük önemi olduğu, kişilerin ruh sağlığını korumak amacıyla duygu, kaygı, sıkıntı ve dertlerini yakın arkadaşlarıyla paylaştıkları verileriyle örtüşmektedir (Demirbilek, 2012: 4). Bu sonuç Kirman ve Apaydın (2006: 111)’in

çalışmalarındaki veriler ile de örtüşmektedir. Bu çalışmada problem durumunda başvuru alan kişileri “arkadaşlarıma” olarak belirtenlerin oranı %33 ile birinci sırada iken “annemle” paylaşırım diyenlerin oranı %26,4 ile ikinci olarak belirlenmiştir. Bizim çalışmamızda da annesine başvurduğunu ifade edenlerin oranı %28,6 ile ikinci sıradadır. Anneler çocuklarıyla yakın ilişki kurabilirken babaların çocuklarına mesafeli davrandığı anlaşılmaktadır. Çocuklar, bir sorunları olduğunda öncelikle annelerine başvururken, “babama danışırım” diyenlerin oranı %8,9 düzeyindedir.

Tablo 13: İmkân Olsa Değiştirmek İsteddiği Şeyler

	n	%
Zaman harcadığım hobilerimi	18	32,1
Hiçbiri	12	21,4
Diğer	8	14,3
Eğitim gördüğüm fakülteyi	7	12,5
Yaşadığım şehri/ilçeyi	6	10,7
Eğitim gördüğüm Üniversiteyi	5	8,9
Toplam	56	100.00

Tablo 13’te öğrencilere “Zamanı geriye alma şansınız olsa hayatınızda neyi değiştirmek isterdiniz?” soru yöneltilmiştir. Verilen cevaplara bakıldığında en yüksek oranın %32,1 ile “Zaman harcadığım hobilerimi/uğraşlarımı” seçeneği olduğu görülmektedir. Bunu sırayla %21,4 ile “Hiçbiri”, %14,3 ile “Diğer” (kendimi, ailemi, okuduğum liseyi vb.), %12,5 ile “Eğitim gördüğüm fakülteyi”, %10,7 ile “Yaşadığım şehri/ilçeyi” ve %8,9 ile “Eğitim gördüğüm Üniversiteyi” seçeneğini belirtenler gelmektedir. Buna göre öğrencilerin çoğunluğunun fakültede bulunmaktan ciddi bir problem yaşamadığı söylenebilir.

6. Gelecek, Beklenti ve Kaygılar

Tablo 14’te öğrencilerin geleceğe bakışları yer almaktadır. Buna göre öğrencilerin %73,2’si gelecekle ilgili “ümitli”, %12,5’i “ümitsiz”, %7,1’i “çok ümitli”, %5,4’ü “ilgisiz” ve %1,8’i “çok ümitsizdir. İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada (Kirman & Apaydın, 2006: 116) öğrencilerin %59,3’ünün gelecekle ilgili “ümitli”, olduğu tespit edilerek benzer bir sonuç bulunmuştur. Bizim çalışmamızda gelecekte ümitli ve çok ümitli olanların oranının (%80,3) çok yüksek olduğu dikkat çekmektedir.

Tablo 14: Gelecekle İlgili Düşünceleri

Gelecek Düşüncesi	n	%
Ümitliyim	41	73,2
Ümitsizim	7	12,5
Çok Ümitliyim	4	7,1
İlgisizim	3	5,4
Çok Ümitsizim	1	1,8
Toplam	56	100.00

Öğrencilerden gelecekle ilgili en çok korktukları durumları belirtmesi istendiğinde, birinci derecede en çok kaygı duydukları durumun “iş bulamamak” olduğu tespit edilmiştir (%34,4). Bunu %26,6 ile “Fakülteyi Bitirememek” seçeneğinde belirtilen faktörler takip etmektedir. Daha sonra sırayla “Ailemin gelecek hakkındaki kararlarımı etkilemesi” %20,8, “Kendime iyi bir eş seçememek” %9,1, “Diğer” (mesleki donanım kazanamamak vb.) %5,8, “Evlenememek” %2 ve “Evlenmek” %1,3 takip etmektedir.

Öğrencilerin gelecekle ilgili kaygı duydukları durumların başında mezuniyet sonrası iş bulamama kaygısı gelmektedir. Bu konuda yapılan benzer çalışmalarda elde edilen veriler bizim bulgularımızla örtüşmektedir. Kirman ve Apaydın (2006: 116) yaptıkları çalışmalarda gençler arasında gelecekle ilgili en fazla kaygının %27,09 ile iş bulamama konusunda olduğunu tespit etmişlerdir. Bu durum ilk sırada yer almasa da Koç’un (2003: 54) ve Kaya ve Varol’un (2004: 51) yaptıkları çalışmalarda da öğrencilerin kaygı duydukları sorunların başında gelmektedir. Esasen toplumun beklentilerini karşılayamama ve mezun olduktan sonra görev alamama, diplomalı işsiz durumuna düşme gibi endişeler, aslında sadece İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin değil, ülkemizdeki üniversite gençliğinin büyük bir kısmının ortak endişesidir (bkz. Turan & Sağır, 2017: 112; Şahin, Fırat, & Açıköz, 2009: 1440).

7. İlahiyatçı Kimliği

Öğrencilerden kendilerini bir değerlendirmeye tabi tutmaları istenerek “Bir İlahiyat Fakültesi öğrencisinde bulunması gereken özelliklere sahip olduğunuza inanıyor musunuz?” sorusu yöneltilmiştir. Bu soruya büyük çoğunluk (%62,5) kısmen cevabını vermiştir. Hayır diyenler %28,6’yı, evet diyenler ise %8,9’u teşkil etmektedir. Bu durum Okumuş’un (2007: 84) çalışmasındaki bulgularla örtüşmektedir. Bu çalışmadaki bulgulara bakıldığında en büyük payın %63,9 oranla “kısmen” cevabı olduğu görülmektedir. Aynı çalışmada “hayır” diyenler %19’u, “evet” diyenler ise %11,7’yi teşkil etmektedirler. Benzer bir durum Koç’un (2003: 52) yaptığı çalışma için de geçerlidir.

Tablo 15: İlahiyatçı Kimliği Benimseme Durumu

	n	%
Ara-Sıra	34	60,7
Çoğu Zaman	14	25,0
Hiçbir zaman	6	10,7
Her Zaman	2	3,6
Toplam	56	100.00

Öğrencilerin hepsinin birinci sınıfta okudukları düşünülürse, “ilâhiyatçı” kimliğini benimseme ve bu kimliğin gerektirdiği donanımları kazanma açısından daha ileri sınıflara doğru bu oranların yükseleceği söylenebilir. Öte taraftan “Üniversitede ve/veya Fakülte dışı sosyal hayatınızda İlahiyatçı kimliğinizi ne sıklıkla kullanıyorsunuz?” Sorusuna öğrencilerin %60,7’si “ara sıra”, “%25’i “çoğu zaman”, %10,7’si “hiçbir zaman”, %3,6’sı ise “her zaman” seçeneğini işaretlemiştir. Bu konudaki verilere bakıldığında öğrencilerin kimliklerini

benimseyip açıklamada bir takım sorunlar yaşadığı ve İlahiyatçı kimliklerini her zaman kullanmadıkları söylenebilir.

8. Öğrencilerin Sosyal İlişkileri

Öğrencilerin toplumun çeşitli kesimleriyle ilişkilerini anlamak için sorulan “Size göre İlahiyat fakültesi öğrencileri sosyal ilişkilerinde nasıldır?” sorusuna verilen cevaplara göre, öğrenciler tarafından yaklaşık %46,4’ünün “rahat”, %32,1’i “çekingen ve içine kapanık” olduğu, %14,3’ünün “dışarıda çekingen fakat fakülte içi aktif ve rahat” olduğunu görülmektedir. Bunun dışında “başka” seçeneğinin oranı ise %7,1’dir. Bu sonuca göre İlahiyat öğrencileri sosyal ilişkilerinde büyük oranda rahat olarak davranmaktadırlar. Bunun yanında çekingen ve içine kapanık bir kitlenin de olduğu dikkat çekmektedir.

Tablo 16: Sosyal İlişkilere Göre Dağılım

	n	%
Rahat	26	46,4
Çekingen ve içine kapanık	18	32,1
Fakülte dışında çekingen, içinde aktif ve rahat	8	14,3
Diğer	4	7,1
Toplam	56	100.00

Kız-erkek karışık eğitimin olması (karma eğitim) ve kız-erkek ilişkileri İlahiyat fakültelerinin gelişim süreci içinde sürekli tartışma konusu olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Fakat özellikle seksenli yıllara oranla günümüzde meselenin değerlendirilme parametrelerinde bir kayma olduğu; konu önceleri ağırlıklı olarak din anlayışlarına bağlı olarak ve kadının İslam’daki yeri ekseninde tartışılırken, bugün, öğrencilerin gerekçelerine baktığımızda, daha çok sosyal ilişkiler kapsamında kendini ifade edememe ve çekinme vesilesi olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla zamanla geçmiş dönemlerdeki din anlayışına dayalı olan hassasiyetin bugün o kadar da etkisinin olmadığı görülmektedir (Uçar, 2016: 102). Bu çerçevede öğrencilerin fakültedeki kız-erkek ilişkilerini değerlendirmelerine dair verilerin yer aldığı Tablo 17’e göre en büyük oran %64,3 ile “Kız-erkek arkadaşlıkları zayıftır” seçeneği olarak görülmektedir. Bunu sırasıyla %16,1 ile “Arkadaşlık kurmak istiyorlar, fakat çevre faktörü buna engel oluyor” %14,3 ile “Kız-erkek arkadaşlar arasında rahat bir diyalog vardır” ve %3,6 ile “Diğer” seçeneğini belirtenler takip etmektedir.

Tablo 17: Kız-Erkek İlişkilerine Dair Değerlendirmeler

	n	%
Kız-erkek arkadaşlıkları zayıftır.	36	64,3
Arkadaşlık kurmak istiyorlar, ama çevre engel oluyor	9	16,1
Kız-erkek arkadaşlar arasında rahat bir diyalog var	8	14,3
Diğer	2	3,6
Cevapsız	1	1,8
Toplam	56	100.00

Öğrencilerin birinci sınıfta olduğu, hepsinin fakülteye yeni başladığı buna ilaveten arkadaşlık kurmada çevre faktöründen etkilendikleri de göz önüne alındığında bu durumun zamanla daha olumlu bir sürece evrileceği söylenebilir. Zira Tablo 18’de görüleceği üzere öğrencilerin çoğunluğu %48,2’si ile karma eğitimi, eğitim açısından yararlı görmektedir. Diğer yandan aynı ortamda bulunmayı çeşitli açılardan rahatsız bulanların oranı %19,6 iken bu durumu dini gerekçeler ile uygun bulmayanların oranı ise %5,4’tür.

Tablo 18: Öğrencilerin Karma Eğitime Dair Görüşleri

	n	%
Eğitim açısından yararlı görüyorum	27	48,2
Rahatsız edici (Aynı ortamda rahat edemiyorum)	11	19,6
Kadın-Erkek ilim öğrenmek dinen uygundur	8	14,3
Fikrim yok	7	12,5
Dinen uygun değil	3	5,4
Toplam	56	100.00

Bununla birlikte kadın-erkek birlikte eğitim görmeyi dinen uygun görenlerin oranı görmeyenlere göre daha fazladır (%14,3). Bu konuda fikir belirtmeyenlerin oranı ise %12,5’tir. Daha önce yapılmış çalışmalara bakıldığında ise Uçar (2016: 102) çekinme ve derse katılamama nedenleriyle %8,5 oranında bir grubun karma eğitime olumsuz yaklaştığını tespit etmiştir. Çalışmasında kız-erkek ilişkilerine dair yönelttiği soruya Okumuş, örneklem grubunun %24,4’ünün kız-erkek ilişkilerinin gelişmekte olduğu ve aralarında rahat bir diyalog bulunduğu; %43,9’unun gerçekte birbirleriyle arkadaşlık kurmak istediği ama çevrenin buna engel olduğu (Kirman, 2015: 168); %17,1’lik oranla ilişkilerin zayıf olduğu kanaatinde olduğunu aktarmaktadır. Bununla birlikte Okumuş, 2005 yılında yapılan bir panele atıfla öğrenciler açısından kız-erkek öğrenci ilişkilerinin sağlıklı olmadığını ve öğrencilerin bunu bir problem olarak gördüklerini ifade etmiştir (Okumuş, 2007: 88).

9. Sosyal Medya Kullanım Durumu

Tablo 19’da görüldüğü üzere öğrencilerin çoğunluğunun sosyal medyayı aktif olarak kullandığı söylenebilir. Zira sosyal medyayı hiç kullanmadığını ifade edenlerin oranı oldukça (%1,8) düşüktür. Öğrencilerin %39,3’ü günde 1 saat, %28,6’sı günde 2-3 saat, %23,2’si günde 4-5 saat ve %5,4’ü günde 6-7 saat arası sosyal medyayı aktif olarak kullandığını belirtmiştir. Anlaşılan son yıllarda hızla artan iletişim teknolojisi gençliği, dolayısıyla İlahiyat fakültesi öğrencilerini de derinden etkilemiştir. İlahiyat öğrencileri sosyal medyayı en fazla bilgi edinmek (%46,4) ve eğlenme amaçlı (%30,4) kullanmaktadır. Daha sonra diğer seçeneğini (zaman geçirmek, haberleşmek) belirtenler (%8,9) ve alışveriş yapmak amaçlı (%5,4) kullananlar gelmektedir.

Tablo 19: Sosyal Medya Kullanıma Göre Dağılım

Sosyal Medya Kullanımı / Günde	n	%
1 saat	22	39,3
2-3 saat	16	28,6
4-5 saat	13	23,2
6-7 saat	3	5,4
8 saatten fazla	1	1,8
Hiç	1	1,8
Toplam	56	100.00

Sosyoloji literatüründe “boş zaman” veya “serbest zaman” kavramıyla, fizyolojik, ailevi veya profesyonel faaliyetlerin dışında kalan, tamamen bireyin tercihine bağlı olarak tek başına veya grup halinde zevk almak amacıyla yapılan eğlendirici ve dinlendirici faaliyetler anlaşılır (Arslantürk & Amman, 2000: 419). Modernleşmeyle birlikte boş zaman değerlendirme ve eğlence kültürü büyük önem ve çeşitlilik kazanmaya başlamıştır. (Kirman, 2015: 165). Öğrencilerin %39,3’ü boş zamanlarını arkadaşlarıyla birliktelik sağlayarak geçirdiklerini ifade etmişlerdir. Yapılan çalışmalarda üniversiteli gençlerin üzerinde arkadaşlarının büyük önemi olduğu, kişilerin ruh sağlığını korumak amacıyla duygu, kaygı, sıkıntı ve dertlerini yakın arkadaşlarıyla paylaştıkları tespit edilmiştir (Demirbilek, 2012: 4). Ayrıca arkadaşları tarafından anlaşılma gençler için bir güven, kendi dünyasını anlama ve yorumlama için bir kaynak olduğundan boş zamanların çoğu bir arada geçirilmektedir (Demir, Baran & Ulusoy, 2005: 104).

Boş zamanlarında “Kitap ve dergi okumayı” tercih ettiklerini belirten öğrencilerin oranı %16,1’dir. Daha sonra sırasıyla oranlara bakıldığında “çeşitli hobiler yaparak” %10,7, “spor etkinlikleri yaparak” %8,9, seçeneklerin dışında başka etkinlikler ile zaman geçirerek %7,1, cafe veya kahveye giderek %5,4, ders çalışarak %3,6 boş zamanlarını geçirdikleri anlaşılmaktadır. Öte taraftan hiç boş vaktinin olmadığını belirtenlerin oranı ise %8,9’dur.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu çalışmada MKÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin sosyo-ekonomik yapıları, akademik eğilimleri, öğrencilerin fakülte eğitimi ve kendilerine sunmuş olduğu imkânlar hakkındaki düşünceleri yine öğrencilerin görüşleri doğrultusunda tespit edilmeye çalışılmıştır.

Öğrencilerin cinsiyet dağılımında kızların çoğunlukta olduğu görülmüştür. Öğrencilerin büyük çoğunluğu İHL mezunlarından oluşmakta ise de İHL dışından gelenlerin oranının yüksek oluşu da dikkat çekmektedir. Öğrencilerin anne-baba eğitim düzeyi düşük olmakla birlikte babaların eğitim düzeyi annelere oranla daha yüksektir. Annelerinin %94,6'sı ev hanımı olup, babaları ise farklı meslek gruplarına mensuptur. Öğrencilerin büyük bir kısmının gelir düzeyi orta veya düşük olan ailelere mensup oldukları görülmektedir. Üniversite öncesi hayatlarını kırsal kesimlerde (ilçe, köy, kasaba) geçiren öğrencilerin genelde devlete ait yurtlarda kalanlar en büyük kitleyi oluşturmakta olduğu, ailesi ile kalanların ise ikinci sırada yer aldığı görülmektedir. Öğrenimleri esnasında öğrencilerin masrafları büyük çoğunlukla burs/kredi ile karşılanmaktadır. Öğrencilerin büyük çoğunluğunun sosyal medya kullanıcısı olduğu ve sosyal medyayı daha çok bilgi edinmek ve eğlenme amaçlı kullandığı görülmektedir. Öğrencilerin moda/marka merakının olmadığı; dinledikleri müzik türlerinin ise geniş bir dağılım gösterdiği belirlenmiştir.

Öğrencilerin çoğunluğu boş zamanlarını arkadaşları ile birlikte geçirmektedir. Bu durum arkadaşlık bağının gücünü göstermesi açısından önemlidir. Nitekim herhangi bir problemle karşılaşma durumunda “arkadaşlarım” seçeneğinin ilk sırada belirtilmesi anlamlıdır. Daha önce yapılan diğer araştırmalarda anne ve baba seçeneklerinin daha fazla olduğu göz önüne alındığında, yaşanan toplumsal değişime bağlı olarak annelerin veya babaların sosyal, ekonomik ve kültürel yönden çocuklarının sorunlarının çözümünde veya beklentilerinin karşılanmasında açık bir yetersizlik içinde olduğu anlaşılmaktadır.

Öğrencilerin çoğunluğu fakülteye gelmeden önce fakülte hakkında bilgi sahibi olup fakülteyi çoğunlukla ilk sıralarda tercih etmişlerdir. Öğrenciler fakültede düzenlenen sosyal faaliyetleri yetersiz, fakülteye başlarken aldıkları oryantasyon eğitimini ve fakültenin eğitim imkanlarını kısmen yeterli bulmuştur. Bununla birlikte öğretim elemanlarının öğrencilere karşı çoğunlukla ilgili oldukları tespit edilmiştir.

Öğrenciler kız-erkek ilişkisinin zayıf olduğunu düşünmekle birlikte karma eğitime çoğunlukla eğitim açısından olumlu yaklaşmaktadır. Karma eğitimi eleştiren, kız ve erkeklerin ayrı sınıflarda olması gerektiğini öne süren öğrenciler de bulunmakta, bunların gerekçeleri dini olmaktan ziyade psiko-sosyal kaygılara dayanmaktadır. Ayrıca öğrencilerin kimliklerini benimseyip açıklamada bir takım sorunlar yaşadığı ve İlahiyatçı kimliklerini her zaman kullanmadıkları da söylenebilir.

Öğrencilerin en büyük kaygısı gelecekle ilgili olup öncelikle iş bulamamaktır. Bu durum fakülteyi tercih etmelerinde en önemli faktör olarak çıkmıştır. Daha sonraki kaygıları ise fakülteyi bitirememektir. Bununla birlikte öğrencilerin çoğunluğu gelecekte ümitlidir.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Arslantürk, Z. & Amman, T. (2000). *Sosyoloji*, İstanbul: Kaknüs Yay.
- Aşıkoğlu, N. Y. (2015). *Yüksek Öğretimde Din Eğitim ve Öğretimi*. R. Doğan & R. Ege (ed.), Din Eğitimi El Kitabı (s. 181–196). Ankara: Grafiker Yay.
- Demir, N. Ö., Baran, A. G. & Ulusoy, D. (2005). Türkiye’de Ergenlerin Arkadaş-Akran Grupları İle İlişkileri ve Sapmış Davranışlar: Ankara Örnekleme, *Bilgi*, Sayı 32, 83–108.
- Demirbilek, M. (2012). Yurtlarda Kalan Öğrencilerin Arkadaşlık İlişkileri, Arkadaşlık İlişkileriyle Bağlantılı Sorunları ve Çözümüne Yönelik Bir Model Denemesi, *Ankara Sağlık Bilimleri Dergisi*, 1(3), 1–24.
- Ev, H. (2017). *Yüksek Öğretimde Din Eğitimi*, N. Altaş, & M. Köylü, (Ed.), Din Eğitimi (s. 268–300). İstanbul, Ensar Neşriyat.
- Hayta, A. (2000). Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İbadet ve Ruh Sağlığı (Psiko-Sosyal Uyum) İlişkisi Üzerine Bir İnceleme, *UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (9), 487–505.
- Kaya, M. & Varol, K. (2004). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Durumluk-Sürekli Kaygı Düzeyleri ve Kaygı Nedenleri (Samsun Örneği), *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(12), 31–63.
- Kirman, M. A. (2015). Din ve Eğlence Kültürü KSÜ İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mezuniyet Gecesi Hakkında Sosyolojik Bir Değerlendirme, *Kültür ve Din*, Ed: M.A. Kirman ve A. Özbolat. Karahan Yay. Adana.
- Kirman, M. A & Apaydın, H. (2006). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (7), 93–124.
- Koç, A. (2003). İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri, *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2), 25–64.
- Koç, M. (2005). Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisinin Gelişimi, *Ekev Akademi Dergisi*, 9 (25), 75–88.
- Kolunsağ, A & Vatansver Özdemir, G. (2007). Sürdürülebilir Oryantasyon Modeli ve Sakarya Üniversitesi’ndeki Durum, *SAÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* (14), 211–229.
- Korkmaz, M. (2010). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri- Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği, *Bilimnâme*, 18 (1), 167–204.
- Köylü, M. (2013). Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik mi Nitelik mi? *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35, 21–44.
- Okumuş, E. (2007). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri: Dicle Üniversitesi Örneği, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5(13),59–94.
- Osmanoğlu, C. (2017). Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi ve Kurumsal Yabancılaşma: İlahiyat Fakültesi Örneği, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 31 (43), 197–262.
- Öcal, M. (2008). Türkiye’de Din Eğitimi Tarihi Literatürü, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 6(12), 399–430.
- Şahin, İ., Fırat, N. Ş., Zoraloğlu, & Açıkgöz, K. (2009). “Üniversite Öğrencilerinin Sorunları”, *E-Journal of New World Sciences Academy*, 4(4), 1435–1449.
- Taştan, A., Kuşat, A., & Çelik, C. (2001). Üniversite Düzeyinde Din Öğretimi Alan Öğrencilerde Eğitim Sürecinde Oluşan Tutum ve Davranış Değişiklikleri (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği). *EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (11), 169–192.
- Turan, G. & Sağır, A. (2017). İlahiyat Fakültesi Yüksek Lisans Öğrencilerinin Aldıkları Eğitime İlişkin Görüşleri Üzerine Nitel Bir Çalışma: Batı Karadeniz Üniversiteleri Örneği. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 1 (1), 86-117.

- Turan, İ. & B. Nazıroğlu. (2015). İlahiyat Fakültesine Yeni Gelen Öğrencilerin Sorun ve Beklentileri: OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(36), 466–479.
- TÜİK. (2017). İstatistiklerle Kadın 2017, <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=27594> [28.10.2018]
- Uçar, R. (2016). *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma*, Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası.
- Uçar, R. (2017). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği), *İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017/8(2), 97–170.
- Ülkar, E. (2017). İlahiyat ve Hukukta boş yok, Erişim: <http://www.hurriyet.com.tr/egitim/ilahiyat-ve-hukukta-bos-yok-40546600> [25.04.2017].

Extended Abstract

The Expectations and Problems of Faculty of Theology Students: Example of Mustafa Kemal University

Faculties of Theology in university complexes are higher education institutions which educate students in the field of religion education, and especially educate them to be teachers or religious officials after the education. Excessive numbers of new faculties of theology have been opened recently in Turkey, and there has been an increase in the number of students placed into these faculties; and these facts bring various problems together. It is seen that several problems are arising when the expectations of the students are compared with the new faculties' physical, social and other kinds of opportunities. This study, example of Mustafa Kemal University (MKU), Faculty of Theology students, aims at identifying academic problems of university students in particular, besides problems and expectations of theirs related to socio-cultural, economic, and educational issues.

The sampling of this study consisted of 56 students who have been enrolled in the Faculty of Theology of Hatay Mustafa Kemal University (MKU) in 2017-2018 academic year. The research is limited to the 2017-2018 academic year, the Faculty of Theology of the MKU, and only the first year students. The questionnaire with 40 items was conducted by the researchers for collecting data. The 13 questions of this survey as independent variable are used for reflecting the personal characteristics of students. Thus, by these questionnaire with 40 items, we tried to be determined the problems and expectations of students as well as their socio-cultural status and their attitudes towards the faculty. After coding the data obtained from the data collection tools, and entering into the computer, they are evaluated by the Statistical Package of Social Sciences (SPSS) 25. Frequency and percentage values are also included in the presentation of the data. In the present descriptive study, where scanning model has been utilized, the findings have been discussed in the frame of the observations of the researchers and the data collected through questionnaires and interviews.

The girls have a majority in the sampling of study. Although the majority of the students have Imam-Hatip High School (IHL) graduates, it is noteworthy that the percentage of those who come other high schools. The education level of students' parents is low, but the education level of their fathers is higher than their mothers. The majority of students spend their free time with their friends.

This is important for showing the strength of their friendship bond. Therefore, it is meaningful to mention that the respondents have chosen the option “to my friends” in the first place, in case of any problem. Comparing with other studies, it is clear that mothers or fathers have a deficiency in the solution of their children's problems or meeting their expectations in terms of social, economic and cultural aspects. Most of the students have knowledge about the faculty before they enroll to the faculty, and they preferred the faculty mostly in the first place. On the other hand, it was determined that the teaching staff were mostly related to the students. Although students think that the relationship between girls and boys is weak, they approach positively to mixed-sex education in terms of education. On the contrary, there are students who criticize mixed-sex education and suggest that girls and boys should be in separate classes, their justification is based on psychosocial concerns rather than on religion. In addition, it can be said that the students have some problems in adopting and explaining their identities and not always using the theologian identity.

The results of the study show that the biggest concern the students have is about future, and especially the fear of not being able to find a job. This situation also stands as the most important factor behind their choice of choosing that faculty. The second biggest concern they have is not being able to graduate from the faculty. However, the majority of the students are hopeful about the future.

Keywords: Religion Education, Higher Religious Education, Theology Faculty.

Kur'ân'da Ticarî Ahlak Kuralları ve Günümüzdeki Yansımaları Rules of Commercial Ethics in the Qur'an and its Present Reflections ¹

Necmettin ÇALIŞKAN^a

^a Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hatay/Türkiye, ncaliskan@mku.edu.tr

*Makale Bilgisi/Article Info: Geliş/Received: 26.10.2018 Düzeltme/Revised: 12.11.2018
Kabul/Accepted: 14.11.2018*

Öz:

Ahlâk hem bireyin ruh ve beden dengesi hem de toplumun refah ve huzuru için vazgeçilmez kurallar içerir. Zira insan toplumsal bir varlıktır. Ahlâkî değerlere göre hareket eden bireyin toplum içerisinde yaşamını daha sağlıklı yürüttüğü bilinen bir gerçektir. İnsan bu değerleri oluştururken yalnızca aklına değil aynı zamanda vahyin bilgisine de muhtaçtır. Bu nedenle insanın hayatına anlam veren Kur'ân'ın yaşamsal alana ilişkin ahlâkî ilkelerinin tespiti önem arz etmektedir. Bu yaşamsal alanın en önemli faaliyetlerinden birini ekonomik etkinlikler oluşturmaktadır. Çünkü insan ancak bu şekilde temel ihtiyaçlarını giderebilmekte ve yaşamını sürdürebilmektedir. Alışveriş (ticaret) alanı olarak da adlandırılan bu faaliyetler hususunda Kur'ân'da insanın benimsemesi gereken birçok kural, ilke ve öneri mevcuttur. Ticarî faaliyetlerle ilgili ortaya konulan bu öğretiler, müfessirler ve özellikle fakihler tarafından inceleme konusu yapılmış ayrıca bu hususta birçok fikir ve eser ortaya konulmuştur. Dönemlerine ışık tutan bu eser ve yorumlar çağımızda da ortaya çıkan üretim, satış (pazarlama), reklam, çevre duyarlılığı vb. problemlere çözüm olacak niteliktedir. Kur'ân'ın söz konusu beşerî faaliyetler alanına ilişkin ortaya koyduğu bu öğretilerin muhtevası genel olarak değerlendirildiğinde bunun dünya-ahiret dengesinin gözetilmesi, kazancın helal olması, gelir dağılımının hak ve adalet esaslarına göre yapılması gibi ilkelerden oluştuğu görülmektedir. Tefsir geleneği içerisinde ortaya konulan yorumlarda bu ilkelerin birçoğuna temas ettiği görülen Kasas sûresinin 77. âyetinin günümüz ticaret hayatındaki yansımaları da göz ardı edilmeksizin incelenmesi makalenin ana hedefini oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kasas Sûresi, Ahlâkî Kurallar, Ticaret Ahlâkı, Kulluk, Helal Kazanç.

¹ Bu makale, Fırat Üniversitesinde düzenlenen I. Uluslararası Sosyal Bilimler (13-15 Ekim 2016 Elazığ) Sempozyumu'nda sunulan "Kasas Sûresi 77. Âyet Bağlamında Kur'ân'da Ticarî (Meslek) Ahlak Kuralları" başlıklı bildirinin genişletilerek yayımlanmış halidir.

GİRİŞ

Yüce Allah tarafından gönderilen vahiy zincirinin son halkası olan Kur'ân-ı Kerîm, belirli bir zaman ve topluluk için değil tüm insanlık için gönderilmiştir. Kur'ân'ın gönderiliş amacı ideal bir topluluk ve ideal bir ümmet ortaya çıkarmaktır. Bu sürecin gerçekleşmesi için Kur'ân öncelikle toplumda Allah inancı başta olmak üzere itikâdî konulara yoğunlaşmış, böylece sonrasında oluşacak yükümlülükler için toplumsal anlamda altyapı oluşturmuştur.² Kur'ân insanlığa yüksek ahlâkî değerleri öğreten ve gösteren vahiy mahsulü bir kitaptır. Ayrıca sonraki nesillere de örnek oluşturacak bir toplum meydana getirme amacına müteallik olarak, uzun bir zaman diliminde fert ve toplumun ihtiyaçlarına yönelik çözümler üretmiştir.³ Kur'ân-ı Kerîm mücmel ve mufassal olarak insana, hayatının her alanında uyması gereken kurallar koymuş ve ibadetler dışında yapması gerekenleri de belirlemiştir. O bütün özellikleriyle insanın hayatını anlamlandıran, insana hayat veren ve insanın bütün varlıklara karşı nasıl bir tavır takınması gerektiğiyle ilgili ilkeleri⁴ ve bu ilkelerin dayandığı hikmetleri ortaya koymuştur.⁵

Kur'ân'ın belirlediği toplumsal yaşam standardına ulaşmak için kişinin görevlerinden birisi de meşgul olduğu alanla ilgili bilgi sahibi olmasıdır. İnsan, toplumun bir parçası olarak ailede, sosyal hayatta ve iş hayatında farklı görev ve roller üstlenir. İnsanın üstlenmiş olduğu roller arasında iş ve mesleği, hayatında önemli bir yer tutar. Bu çerçevede insanın hayatını idame ettirebilmesi için gerekli faaliyetlerden birisi de alışveriş işlemleridir.

Ticarî faaliyetler, neredeyse insanlığın ilk dönemlerinden itibaren sosyal bir faaliyet olarak dikkat çekmektedir. Ticaret ve benzeri konularla alakalı Kur'ân'da pek çok âyet yer almakla birlikte, Hz. Musa ve Kârûn'a ait kıssanın anlatıldığı pasajlarda yer alan Kasas sûresinin 77. âyeti İslam ticaret ahlakına yönelik birçok ana temayla öne çıkan bir âyettir. Burada yapılan tavsiyenin günümüzde İslam ticaret ahlakına dair önemli ilkelere kaynaklık edecek bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Bu makalede âyetin muhtevası bağlamında ticaret ahlâkının ele alınması amaçlanmaktadır. Konu bu âyet merkeze alınarak Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde değerlendirilecek, ayrıca ilgili hadislerden de istifade etmek suretiyle izah edilecektir. Bu çalışmaya konu teşkil eden;

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ

“Allah'ın sana verdiğiinden (O'nun yolunda harcayarak) ahiret yurdunu iste; ama dünyadan da nasibini unutma. Allah'ın sana ihsan ettiği gibi, sen de (insanlara) iyilik et. Yeryüzünde bozgunculuğu arzulama. Şüphesiz ki Allah, bozguncuları sevmez.” (el-Kasas 28/77)

² Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: MÜİF Vakfı, 1990), 150.

³ Ayrıntılı bilgi için bk. Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği* (İstanbul: MÜİF Vakfı, 1996), 76-77.

⁴ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an Nedir*, 3. Baskı (İstanbul: Şule Yayınları, 2009), 93.

⁵ Kerim Buladı, “Kur'an ve Hadislerde Ticaret”, *Diyanet İlmî Dergi* 40 (Ocak-Şubat- Mart 2004): 90.

âyetinin dört başlık altında incelenmesinin uygun olacağı görülmektedir.

Bu çalışmada ticaret ahlâkı konusunda kullanım ve içerik açısından geniş ve kapsamlı olan bu âyet merkeze alınarak ticaret ahlakına Kur'ânî bir bakış aktarılmaya çalışılacaktır. Böylelikle ticaret ahlâkının çok farklı boyutları olmasına rağmen, konuyu bu âyet bağlamında sınırlandırma imkânına sahip olunacaktır.

1. Âyetin “وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ” Allah'ın sana verdiği (O'nun yolunda harçarak) ahiret yurdunu iste.” bölümünde ticarî anlamda üzerinde durulabilecek bir konu olarak insan varlığının merkezi olan “kulluk bilinci”ne vurgu yapıldığı görülmektedir.

2. Âyette bulunan “وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا” Dünyadan da nasibini unutma” ibâresinde insanın "dünyadaki nasibi" çok farklı açılardan ele alınabilirse de bu husus ticarî faaliyet ve maddi kazanç bağlamında incelenecektir.

3. Âyet mealindeki “وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ” Allah'ın sana ihsan ettiği gibi, sen de (insanlara) iyilik et.” ibâresi çok geniş kapsamlı olarak değerlendirilebilecek manalar taşımaktadır. Ancak bu çalışmada ticarî kazanç ile birebir alakalı olması hasebiyle infak konusuna değinilecektir.

4. Âyetin son bölümünü oluşturan; “وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ” Yeryüzünde bozgunculuğu arzulama. Şüphesiz ki Allah, bozguncuları sevmez.” ibâresinde özellikle değer yargıları içerisinde ticarî ahlâkı vurgulamak üzere insan hayatının fesada uğramaması için yapılması gerekenler olduğu gibi ticarî hayatın fesada uğramaması için de yerine getirilmesi ve uyulması gereken kurallar olduğu anlaşılmaktadır.

Burada tespit edilen her bir husus, çalışmada ayrı bir başlık olarak ele alınacak ve bu çerçevede Kur'ân'da ticaret ahlâkı konusu değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Konuyla ilgili olarak Kasas sûresinin 77. âyetinde insanların hayatında yapmaları gereken dört görev zikredilerek anılan çerçevede bu görevler sıralanacaktır.

I. Kulluk Ticaret Ahlakı İlişkisi

Daha önce ifade edildiği gibi Kasas sûresinin 77. âyeti geniş kapsamlı manaları içerisinde barındırmaktadır. Bu âyette “Allah'ın sana verdiği ahiret yurdunu iste” ibâresiyle ilgili olarak klasik ve modern dönem tefsirlerinde yer alan yorumları tespit etmek konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Daha önce ifade edildiği gibi Kasas sûresinin 77. âyeti geniş kapsamlı manaları içerisinde barındırmaktadır. Bu âyette “Allah'ın sana verdiği ahiret yurdunu iste” ibâresiyle ilgili olarak klasik ve modern dönem tefsirlerinde yer alan yorumları tespit etmek konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Taberî'ye (ö. 310/923) göre bu ifade, daha önce Karun'un kavmi tarafından kendisine yönelik olarak “Ey Karun! Malının çokluğuyla övünme! Allah'ın sana verdiği ahiret

hayatına müteallik işlerde, harca!"⁶, demek suretiyle kulluk vazifesini yerine getirmeye yönelik hatırlatma yapılmıştır. Bu hatırlatma Yüce Allah tarafından bir kez daha Kur'an'da yeniden ifade edilerek, Allah'a kulluğun ihmali neticesinde hüsrarla biten bir akıbetin kaçınılmaz olduğu vurgulanmıştır. Zemahşerî (ö. 538/1143) bu ibâreyi, elde edilen servetle vacip ve mendub sınıfına giren hayır işlerini yapma ve bu hayırları ahirete azık edinme şeklinde yorumlayarak⁷ yine kulluğun önemine temas etmiştir. Öte yandan Râzî (ö. 606/1209) bu ibâreyi, kişinin malını kendisini cennete götürecektik şeylere harcaması ve tevazu mesleğini kendine rehber edinmesi şeklinde açıklamıştır.⁸ Kurtubî (ö. 671/1237) bu ibâreyle ilgili olarak, "Yüce Allah'ın sana dünyada verdikleriyle ahiret hayatını yani cenneti iste, müminin yapması gereken, dünya varlığını ahirette kendisine fayda verecek şeyler uğrunda sarf etmesidir, yoksa zorbalıkta ve taşkınlıkta bulunması değildir".⁹ şeklindeki açıklamasıyla kulluğun farklı boyutlarının yanında insanın sahip olduğu imkânlarla da kulluk görevi arasında irtibatın varlığını dile getirilmiş olmaktadır. İbn Kesîr (ö. 774/1372) bu ibâreyle ilgili olarak, "Yüce Allah'ın sana bolca ve genişçe verdiği mal ve nimetleri, Rabbine kullukta ve ona yaklaşımda kullan, böylece ahiret hayatında sevap elde etmiş olursun"¹⁰ diyerek dünya malının ahiret için fırsata dönüştürme vesilesi olması gerektiği üzerinde durmuştur. Diğer taraftan Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) de söz konusu ibâreyi; "Allah'ın rızasını kazanmaya vesile olacak işlerin peşine düşmek ve ahiret sevabını istemek" olarak izah etmiştir.¹¹ Âlûsî (ö. 1270/1854) ise Ebüssuûd Efendi'nin açıklamalarına yakın anlamda, hemen hemen aynı ifadelerle âyeti, ahirete vesile olacak her türlü iyiliği yapmak¹² şeklinde yorumlamış ve kulluğun geniş boyutuyla yerine getirilmesinin gerekliliği üzerinde durmuştur. Müfessirlerin açıklamalarına bakıldığında ortak noktanın *kulluk* üzerinde yoğunlaştığı görülür.

Elmalılı (ö. 1361/1942) ise dünyadan nasibi, bazıları helal dünya rızkı ve meşru dünya zevki diye anlamak istemişlerse de o, "geçici dünyanın kendisidir" diyerek farklı algılamaları tashih etmektedir. Asıl dünyadan nasibi ise dünyanın ahiretin tarlası olduğu¹³ gereğince ahiret için edinilen faydalı şeyler ahirete kalacak ameldir. Yoksa dünyadan nasip bir kefendir,

⁶ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Abdurrâzık el-Bekrî, Muhammed Adil Muhammed, Muhammed Abdullatif Halef, Mahmud Mursî Abdulhamid, 3. Baskı (Kahire: Dâru's-selâm li't-tibâa ve'n-neşri ve't-tevzî' ve't-terceme, 2008, 8: 6431.

⁷ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi'î't-tenzîl ve 'uyûni'l-e'kâvil fî vücûhi't-te'vil*, thk. Adil Ahmed, Abdulmevcud Alî, Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebü'l-Ubeykân, 1998), 4: 523.

⁸ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru ihyâ'î't-türâsi'l-Arabî, 1420/1999), 25: 15.

⁹ Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmiu li- ahkâmi'l Kur'an, ve'l-mübeyyinu limâ tedammenehû mine's-Sünneti ve âyi'l-Furkân* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993), 13: 207.

¹⁰ Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Sellâme, (b.y.: Dâru Taybe li'n-neşr ve't-tevzî', 1420/1999), 6: 253.

¹¹ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 2. Baskı (Beyrut: y.y., 1990), 7: 25.

¹² Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'î'l-meşânî*, 4. Baskı (Beyrut: Dâru ihyâ'î't-türâsi'l-Arabî, 1985), 20: 112.

¹³ Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-şagîr*, (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356), 3: 297.

şeklinde açıklamaktadır.¹⁴

Modern dönem müfessirlerinden ve ictimai tefsir ekolünün öncülerinden Seyyid Kutub (ö. 1386/1966) bu ibâreyi en geniş şekilde açıklayan müfessir olarak dikkat çekmektedir. Ticaret ahlakıyla kulluğu beraber ele aldığı görülen Kutub'a göre; doğru, ilahi programa uymakla gerçekleşir. Bunun için kalbi sadece ahiret malı elde etmeye yönelerek mahrum etmemeli ve dünyadan da nasibini almaya engel olmaksızın ahiret unutulmamalıdır. Bu şekilde birey hem kendini bunu yapmaya teşvik etmiş olur hem de dünya hayatını ihmal ederek yaşamı zorlaştıracak kadar ahirete de bağlanmamış olur. Allah insanın hayatını, kendisinin faydalanacağı güzelliklerle yaratmıştır. İnsan dünyada bu mutluluğa ulaşmak için gayret etmeli, hayattan aldığı lezzetlerle yaşamını güzelleştirmelidir. Böylece dünyadaki güzelliklerden istifade ile halife insan rolünü üstlenmiş olur. Bu da ancak gerçek hedefin, ahiret olduğu bilinciyle hareket etmekle gerçekleşir. Ne olursa olsun ahiret hayatı inhirafa uğramamalı, dünyevî unsurlar onu kulluktan uzaklaştırmamalıdır. Ahireti unutmadan dünyayı ihmal etmemek nimeti verene gerçek şükür anlamını taşır.¹⁵

Söz konusu müfessirlerden Seyyid Kutub ve Elmalılı haricindeki müfessirler "Allah'ın sana verdiğinden ahiret yurdunu iste" ibâresini genel olarak *kesb* bağlamında ubudiyet merkezli olarak açıklamakta iken; Elmalılı ve Seyyid Kutub ise ahirete hazırlık vurgusuyla kesbe dikkat çekmekte fakat ibâreyi *manevi kesbe* zenginleştirmektedirler.

Kanaatimizce söz konusu ibârede vurgulanan asıl mana kulluktur. Âyette "Ahiret yurdunu iste" ifadesiyle vurgulanan husus, insanı kulluğa yöneltme ve buna teşviktir. Burada kısaca *ubudiyet* kavramı ve sözlük anlamı üzerinde durmak yerinde olacaktır.

Ubudiyet; sözlükte *a-b-d* kökünden gelmektedir. Kelime iki zıt kavram olan *yumuşak/sertlik* veya *zillet/şiddet* gibi anlamları taşımaktadır. Kelimenin aynı zamanda *köle*, *itaat ve Allah'ın kulu* anlamında insanı nitelediği de dikkat çekmektedir. Bundan dolayıdır ki bu kelime sözlüklerde kulluk görevlerini Allah'a yapan kişi hakkında *hür*, kula yapan kişi hakkında *köle* manasında açıklanmaktadır. Kul ve kulluk kavramları ayrıca teslimiyet, itaat, şefkat, merhamet ve himaye anlamlarına da gelir.¹⁶ Kur'ân'da, Hz. Muhammed ve diğer peygamberler, cinler ve melekler için *abd* kelimesi kullanılmıştır. (en-Nisâ 4/172; el-İsrâ 17/1; ez-Zâriyât 51/56). Burada asıl üzerinde durulması gereken husus *kulluk/ubudiyet* vazifesinin günlük hayatın her alanına şamil olduğu gerçeğinin göz ardı edilmemesidir.

Buna göre, insan için asıl olan, dünya hayatı boyutudur ve insan onsuz varlık âlemine çıkamaz. İnsan, kendisini, kimliğini ve çeşitli varoluş tarzlarını dünya hayatında gerçekleştirir.

¹⁴ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2007), 6: 224.

¹⁵ Seyyid Kutub, *Fî zılâli'l-Kur'ân*, 17. Baskı (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1992), 5: 2711.

¹⁶ Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1991), 4: 205-206; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1990), 2: 502-503; Muhammed Hamidullah, "Abd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 57.

Ahiret ise dünyada kazanılan benlik ve bilincin devamı şeklinde sürer. Bu açıdan bakıldığında, belirleyici olan dünya hayatıdır. İnsanın dünya hayatında sergileyeceği bütün varoluş şekilleri hem yaşanan dünyada hem de onu takip edecek olan ahirette mutluluğunu belirlemede temel kıstas olacaktır.¹⁷

İnsanların hayatta yapmaları gereken görevleri arasında birincisi, her zaman ve zeminde ahiret için çalışması ve kulluk görevlerini yerine getirmesidir. Kulluk insanın sorumluluklarını yapması, yaratıcıya karşı bir teşekkür ifadesi ve yaratılış amacını gerçekleştirmeye yönelik bütün eylemlerdir. Bu ölçüde yaşayan kimse aldatmaz, yalan söylemez, hile ve haksızlık yapmaz. Böylece sonraki görevine hazırlık yapmış olur.

II. Helal Yoldan Kazanmak: Ticaret

Kasas sûresinin 77. âyetinin ikinci bölümünde “Dünyadan da nasibini unutma” ibâresinde geçen nasip kavramının, ticarî faaliyetleri de ihtiva ettiği söylenebilir. İnsan hayatının tarih boyunca vazgeçilmezlerinden birisi de *ticaret/alışveriş* faaliyetleridir. Ticaret; her türlü kira, sermaye ortaklığı, mal ve ürün alım satımı sonucu elde edilen kazanç, kâr amaçlı mal mübadelesi ve alışveriş gibi anlamlara gelir. Ticaret, ekonomik açıdan kısaca *para* ile ifade edilebilir. Ticaret değerli olan mal ve hizmetlerin, piyasada değişimi ve alınıp satılması şeklinde de tanımlanmaktadır.¹⁸

Ticaret, bir toplumu ayakta tutan adeta onun eli, ayağı veya şah damarı mesabesinde olan önemli dayanaklardan biridir. Ticaret, hayat, kalkınma, refah ve güç demektir. Bu itibarla İslâm’da ticaretle iştigal farz-ı kifâye hükmünde görülmüştür.¹⁹

İnsan alıcı, satıcı veya tüketici olarak hayatının her döneminde bir şekilde ticarî faaliyetlerde bulunmak durumunda olduğundan bu alana ilişkin bilgiler herkesi ilgilendirmektedir. Hz. Peygamber çalışmayı ve helal kazanmayı teşvik ederek “hiç kimse kendi el emeğiyle kazandığından daha hayırlı bir lokma yememiştir”²⁰ buyurmuştur. Helali aramak cihattır.²¹ Bir insanın helal rızık peşinde koşması cihattır. Allah yolunda cihat ne kadar önemliyse helal rızık için yapılan mücadele de cihat kadar önemlidir.

İslâm dini, kişinin kendisi ve ailesinin rızıkını temin için çalışmayı teşvik ederek, iş ve meslek sahibi olmayı öğütlemiş, böylelerinin sevap kazanacağını belirtmiştir. Birtakım kural ve kaideler her toplumda farklı şekil ve içerikle var olup ticarî hayatta önemli bir yer tutmuştur. Bu birliktelikler, belli bir anlaşma çerçevesinde tesis edilen ve kazanç paylaşımı

¹⁷ Ömer Faruk Yavuz, “Kur’an Perspektifinde Dünya-Ahiret Bütünlüğü”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/3 (2006), 165-166.

¹⁸ Erdal Yavuz, *Ekonomi Sözlüğü*, (İstanbul: Dünya Yayınları,1984), 128; Sabri Erturhan, “İslâm Ticaret Hukukuna Vücut Veren Ahlaki Esaslar”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010): 213.

¹⁹ Erturhan, “İslâm Ticaret Hukukuna Vücut Veren Ahlaki Esaslar”, 213.

²⁰ Buhârî, “Büyü”, 15; Nesâî, “Büyü”, 1; Ebû Dâvûd, “Büyü”, 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 131-132.

²¹ Ebu Abdullah Muhammed b. Selâme b. Ca’fer el-Kudâî, *Müsnedü’s-Şihâb*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefi (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1405/1985), 1: 83; Murtaza Köse, “Ticaret Hukuku Tarihi Açısından Mudarebe ve Commenda Ortaklıklarının Etkileşimi Hakkında Bir Deneme”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2002): 153.

amacını taşıyan oluşumlardır. Ekonomik gelişim sürecinde toplumun karşı karşıya kaldığı ticarî ve iktisadî gelişmeler, değişik kaide ve kuralların konulmasını sonuç vermiştir.²²

Ticaret kişide kulluk bilincinin yerleşmesinde ve bireyin Rabbe karşı acziyetin kavranılmasında öğretici rol üstlenir. Ticaretin ruhunda her türlü olumsuz durumlar söz konusu olabilir. Nitekim geliri otomatikçe bağlanmış ve hayatı garanti altına alınmış hiç kimse yoktur.

İnsan çalışmadığı zaman başkasının eline bakacak ve şerefini şahsiyetini ayaklar altına alarak dilenmek zorunda kalacaktır. Hz. Peygamber "Sizden herhangi birinizin sırtına bir bağ odun yüklenip satması, dilenmesinden hayırlıdır"²³ buyurmuştur. Hz. Peygamber de kişinin kazanıp varlık sahibi olmasını övmüş ve "Sâlih kişi için sâlih mal ne güzeldir!"²⁴ buyurarak kimseye muhtaç olunmamasını önermiştir. Bir başka hadiste ise "Sizin en hayırlınız dünyası için ahiretini, ahireti için dünyasını terk etmeyendir"²⁵ buyrulması İslâm'ın dünyaya ait çalışmaya verdiği önemi gösterir. İnsana, dünya ve ahireti dengeleyen mutedil bir hayat sürdürmesi (el-Fâtır 35/32) tavsiye edilmiştir.

İslâm evrensel bir dindir. Bu yüzden ticaret hayatına ilişkin yalan, hile, korkutma, karaborsacılık, tekel oluşturma ve faiz gibi *haksız kazanç* yollarını kapaması, insan ve toplum için zararlı olan ticaret ve oyunlara karşı önlemler alması da bu evrenselliğin bir gereğidir.²⁶

Hız. Peygamber de bizzat ticaretle meşgul olmuş, Hız. Hatice ile evliliği de ticaretteki dürüstlüğü üzerine gerçekleşmiştir.

Geçim temini için çalışmayla ilgili Hız. Peygamber'den şöyle bir olay rivâyet edilmektedir: "Hız. Peygamber'in yanına gelerek yiyecek bir şeyi olmadığını söyleyen ve ondan bir şeyler isteyen kimseye "Senin evinde hiç eşya yok mu?" diye sormuş, adamın "bir çul, bir de su kabımız var" demesi üzerine Hız. Peygamber adamdan onları getirmesini isteyerek açık artırma ile iki dirheme satmış, bir dirheme ailesine yiyecek almasını diğeriyle de bir balta satın almasını söyleyerek "Haydi şimdi git; bununla odun kes ve sat. On beş gün çalış ondan sonra yanıma gel" demiştir. On beş gün sonra Hız. Peygamber'in yanına on dirhem kazanarak gelen adama "Dilenciliğin kıyamet günü suratında bir leke gibi görünmesinden böylesi senin için daha iyidir"²⁷ buyurarak çalışmanın önemini, başkasına muhtaç olarak yaşamamanın kötülüğünü ortaya koymuştur. Diğeri bir hadiste de Hız. Peygamber, "Kim ihtiyacını karşılayacak bir mala sahip olduğu halde dilenirse, kıyamet günü mahşer

²² Köse, "Ticaret Hukuku Tarihi Açısından Mudarebe ve Commenda Ortaklıklarının Etkileşimi Hakkında Bir Deneme", 153.

²³ Buhârî, "Zekât", 50, 53; Müslim, "Zekât", 106; Tirmizî, "Zekât" 28.

²⁴ Buhârî, *el-Edebü'l-müfred bi't-talikât*, Semîr b. Emin ez-Zuhrî, (Riyad: Mektebetü'l-meârif li'n-neşr ve't-tevzî', 1419/1998), 155.

²⁵ Münâvî, Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-şâğîr, 3: 499.

²⁶ Hamdi Döndüren, "Gayr-i Müslim Ülkede Din ve Ticaret İlişkileri", *Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne Girişinin Din Boyutu, Sempozyum* (17-19 Eylül 2001, 2003), (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 249-250.

²⁷ Ebû Dâvûd, "Zekât", 26; İbn Mâce, "Ticârât", 25.

yerine, istediği şey suratında bir tirmalama, soyulma veya ısırma yarası olarak gelir.”²⁸ diyerek dilencililiği zemmederek çalışmayı övmüştür.

Kur’ân’da ticarî hayata dair rüşvet ve faizin haramlığı (el-Bakara 2/188/275/279; Âl-i İmrân 3/130; en-Nisâ 4/29/31/160/161; Rûm 30/39), borcun yazılması, zamanında ödenmesi (el-Bakara 2/282), ölçü tartıda hile yapılmaması (el-Mutaffifîn 83/1-3) gibi²⁹ pek çok kural yer alır. Toplumsal alanda da olağan akışında hayat müşterek yürüdüğünden insanlar arasında karşılıklı alışveriş yapmak bir zorunluluktur.

Ticaret devletler için de önemlidir. Birbiriyle iyi ilişkiler içinde olan devletlerin büyük ekonomik bağlantıları olduğu bilinmektedir. Dünyadaki savaşların bir kısmının temelinde de ekonomik sebepler yatmaktadır (su, doğalgaz ve petrol savaşları vb. gibi).

Eski çağlardan beri insanların hayatında yer alan birkaç temel meslekten biri olan ticaret, kazanç sağlaması yanında, sosyal yönden faydaları, üretimi teşvik etmesi, üretilen malların dağılımının gerçekleşmesi, insanlara iş ve istihdam alanı sağlaması gibi sebeplerle insanlık tarihi boyunca önemini korumuştur. Toplumun ihtiyaç ve imkânlarının artmasına paralel olarak sürekli ilgi görüp gelişen bir meslek halini almıştır.

Alışverişte toplumsal huzur ve güven ortamını ve insanların ortak yararlarını koruyan, onların hak ve menfaatlerinin zarara uğramasını önlemeyi hedefleyen hukukî düzenlemelerin yanında ahlâk kurallarının oluşturulması da gereklidir.³⁰ Alışverişte yapılan işlemlerin hukukî sonucu olduğu kadar ahlâkî neticeleri de vardır ve muamelenin hukuka uygunluğu kadar ahlâkî değerlere uygun olması da önemlidir.³¹ Zaten İslâm’da hukuk ile ahlâk arasında ayrılmaz bir bütünlük vardır. Bu nedenle Kur’ân’da bir yandan pek çok hukukî kurallar açıklanırken, bir yandan da bu kurallar ahlâkî temellerle gerekçelendirilmiştir.³²

İnsan için hayatını meşru ölçüler içerisinde devam ettirmek önemli bir husustur ve bunun için de çalışmak gerekmektedir. İnsan hayatını devam ettirilebilmek için üretmek ve tüketmek zorundadır. Bütün peygamberler Allah’tan aldıkları nübüvvet görevleri yanında çeşitli alanlarda çalışarak geçimlerini sağlamışlardır. (Hz. Musa: Çobanlık (Tâhâ 28/26), Hz. Davut: Demircilik (el-Enbiyâ 21/80; Sebe’ 34/10-11), Hz. Muhammed: Çobanlık ve Tüccarlık³³). Çalışmak Allah’ın insan için koyduğu bir kanundur. Kur’ân’da “insan için ancak çalıştığı için karşılığı vardır” (en-Necm 53/39) buyurulmaktadır.

²⁸ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 23; Tirmizî, “Zekât”, 22.

²⁹ Ticaret hukukuna ilişkin pek çok âyet olup bazıları için bk. el-Bakara 2/188/198/01/275/282; el-Mâide 5/1; el-Hac 22/28; en-Nûr 24/37; Sâd 38/21-24; el-Cuma 62/9-10.

³⁰ Cengiz Kallek, “Ticaret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41: 144.

³¹ İslâm’da ticaret ahlakına ilişkin bilgi için yapılan çalışmalar arasında bk. M. Yaşar Kandemir, “Müslüman Türklerde İş ve Ticaret Ahlakı”, *Diyanet Dergisi* 18/5 (Eylül-Ekim, 1979), 300-308; Abdussemî el-Mısrî, “İslâm’da Ticaret Adabı”, trc. Ramazan Şimşek, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (1981): 477-484; Arif Ersoy, “İslâm’da Ticaretin Önemi Ve Ticaret Ahlakı”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, Dini, Ahlakı, Edebi, Mesleki Aylık Dergi* 8/889 (1969): 300-308.

³² Erturhan, “İslâm Ticaret Hukukuna Vücut Veren Ahlaki Esaslar”, 218.

³³ Buhârî, “İcâre”, 2, “Enbiyâ”, 29; İbn Mâce, “Ticaret”, 5.

Bütün bunlar bize dünya hayatını devam ettirmenin, ancak sünnetullahı uygun olarak emek sarf etmek sûretiyle rızık peşinde koşmanın gerekliliğini göstermektedir. Zira “Rızık veren Allah’tır” deyip yatmanın kuru bir tembellikten ibâret olduğu ve bunun gerçekçi bir yaklaşım olmadığı açıktır. Bu nedenle rızık peşinde koşmanın bir kulluk faaliyeti olduğu bilinmelidir. Bu minvalde Kurtubî “Dünyadan nasibini unutma” ifadesiyle ilgili olarak İbn Arabî’nin (ö. 638/1240) Katade’den (ö. 117/735) naklen şu sözünü aktararak, kendisi için önemli olan boyutu da vurgulamış olmaktadır: “Sen helal olan nasibini unutma. İşte bu senin dünyadan alacağın nasibindir.”³⁴ Bu ibâre göre; bütün himmet ve gaye dünyayı elde etmeye yönelik olmamakla birlikte dünyanın da unutulmamasının gerektiğini Râzî (ö. 606/1209) tefsirinde belirtmiştir. Ona göre âyette dünya malından mubah yollarla yararlanmakta bir mahzur bulunmadığı da ifade edilmektedir.³⁵ Taberî (ö. 310/922) “Dünyada Allah için çalışmayı unutma” demektedir.³⁶ Ayrıca Taberî tarafından İbn Abbas’tan rivâyetle ahirete hazırlık dünyadan nasibini unutmamak şeklinde kulluk anlamında da yorumlanmaktadır.³⁷ Zemaşerî’ye göre bu ibâre; “Sana yetecek, belini doğrultacak ve ihtiyacını karşılayacak kadar para kazanmak”tır.³⁸ Âlûsî, âyetteki ifadeyle ilgili olarak; “Allah’ın insana verdiği zenginlik ve servetler gibi pek çok nimet vardır. Dünyadan Allah’ın sana helal kıldığı şeyleri al. Dünyada nasip, bir taraftan ömürdür. Ömür iyi değerlendirilmeli, faziletli olan işler öne alınmalı ve kişinin kendini faydasızlardan uzak tutması gerekir”³⁹ demektedir. Son olarak Ebüssuûd Efendi ibâreye “Ahiret için uğraşman ve dünyadan kendine yetecek kadar elde etmendin” şeklinde bir açıklama getirmiştir.⁴⁰ Böylece müfessirlerin âyetteki anılan ifadeyi dünya-ahiret dengesi anlayışına göre izah ettikleri müşahede edilmektedir.

İslâm vasat ümmet dengesini ortaya koymuş ve bunu öngörmüştür. Yahudilerin, Kur’ân’da da belirtildiği üzere (el-Bakara 2/96), maddeyi tapınılacak bir tanrı seviyesine yükselterek ona aşırı değer verdikleri ve her şeyi madde ile ölçtükleri vakidir. Hıristiyanlar ise buna tepki olarak farklı bir yaklaşım sergilemiş, Yahudilerin temel özelliği olan maddeperestlikten insanları kurtarmayı amaçlamışlardır. (el-Hadîd, 57/27). Bu sebeple Hıristiyanlık, Yahudiliğin aksine ruhanî hayata önem vermiş, ahiret düşüncesini devamlı ön plana çıkararak dünya hayatına aldanmamayı, dünyayı bırakıp yalnızca ahiret için çalışmayı öngörmüştür. Ancak bu aşırı tutum ruhbanlık sınıfının ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁴¹ Yahudiliğe ve Hıristiyanlığa mukabil İslâm; mutedil ve vasat bir ümmet olmayı öngörmüş ve bunu ilke ve prensipleri ile ortaya koymuştur. (el-Bakara 2/143). Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de

³⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 13: 207.

³⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 25: 15.

³⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8: 6431.

³⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8: 6431.

³⁸ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 4: 523.

³⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 20: 112.

⁴⁰ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 7: 25.

⁴¹ Krş. Muhammet Yazıcı, “Dünya-Ahiret Kavramlarının Analizi”, Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi, İlahiyat Fakülteleri Kelam Ana Bilim Dalı VII. Eğitim Öğretim Meseleleri Sempozyumu (Çorum, 06-08 Eylül 2002) (Çorum: Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2003), 42.

vasat ve türevleri; adil, akli başında, akl-ı selim sahibi, ortalama, orta halli gibi anlamlarda kullanılmış olup, Kur'ân-ı Kerîm'de beş yerde geçmektedir.⁴²

İnsanın hayatında kulluk görevinden sonra yerine getirmek zorunda olduğu ikinci görevi, helal yoldan geçim temini için çalışmasıdır. İnsanın geçimini sağlayabilmesi için en önemli araçlardan birisi ticarettir. Hz. Peygamber ticarete büyük önem vermiştir. Müslümanlar için en önemli meselelerden birinin ticaret olduğunu gösteren şu olay çok önemlidir: Müslümanların Medine'ye hicret ettiklerinde pazar, Yahudi Kaynukâ' Oğullarının mahallesinde kurulurdu. Bu kabile, pazara giren ve çıkan mallara harç keser, haraç alır, pazarcılara yer satar ve böylece ekonomiyi ellerinden tutardı. Bunu gören Hz. Peygamber halkın bütün ihtiyacına cevap verebilecek geniş bir yer bulmuş “İşte burası pazar yerinizdir, burada kimse zulme uğramaz, kimseden harç alınmaz” buyurarak Müslümanların hâkim olduğu yeni bir pazar kurmuştur.⁴³ Böylece Müslümanlar pazarda haksız kazanç temin eden Yahudilerin tahakkümünden kurtarılmış oldu. Bu durum Müslümanların ekonomik olarak da güçlü olmaları gerektiğine bir işarettir.

Bir hadiste Hz. Peygamber; “Kişi alın teri ile kazandığından daha temiz bir şey yememiştir.”⁴⁴ buyurmaktadır. Müslüman helal daire içinde yaşayan, helal düşünen, helal kazanan ve her şeyde helali arayan insandır. Helal konusunda kanun koyucu yalnız Allah'tır. Bir insan helali haram yapamadığı gibi haramı da helal yapamaz. (et-Tahrim 66/1). Helal ve haram karşısında herkes eşittir, ayırım söz konusu olamaz. Kazancın helal olması ve meşru yerlere harcanması gerekir. Hz. Peygamber'den rivâyet edildiğine göre; Âdemoğlu, kıyamet günü beş şeyden (hasletten) sorguya çekilmedikçe Rabbinin huzurundan ayrılamayacaktır: Bu beş şey ise; “ömrünü nerede harcadığı, gençliğini nerede kaybettiği, malını nereden kazandığı ve nereye harcadığı ve bildiği ile amel edip etmediği”dir.⁴⁵

Kazancın helal yollar ve yöntemlerle yapılmış olması temel şarttır.⁴⁶ Nitekim bu hususta Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Artık, Allah'ın size verdiği rızıktan helâl ve temiz olarak yiyin, eğer (gerçekten) yalnız Allah'a ibadet ediyorsanız, onun nimetine şükredin.” (en-Nahl 16/114). Kazanç elde etmede değişik yöntemler mümkün olmakla birlikte özellikle bazıları teşvik edilmiştir. Bu hususla ilgili olarak Hz. Peygamber “Rızkın onda dokuzu ticaret ve cesarettedir.⁴⁷”, “Pazarımıza mal getiren, Allah yolunda savaşılan mücahit gibidir. Ve bizim

⁴² Bk. Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm bi-hâşiyeti'l-mushafi's-şerîf*, 3. Baskı (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1991/1411), (v s t) maddesi.

⁴³ İbn Mâce, “Esvâk”, 40.

⁴⁴ Buhârî, “Büyü”, 15.

⁴⁵ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, thk. 'Abdul'aliy 'Abdulhamîd Hâmid, 1. Baskı (Riyâd: Mektebetu'r-rüşd li'n- neşr ve't-tevzî', 2003), 3: 277.

⁴⁶ Hidâyet Aydar, “Kur'an-ı Kerim'de Ticaret”, *Din ve Hayat, Türkiye Diyanet Vakfı İstanbul Müftülüğü Dergisi* 10 (2010): 9.

⁴⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-âliye*, nşr. Hüseyin b. Yûsuf b. Mustafa Ömer Sebâhîteş (Riyad: Dârü'l-Âsime, 1419/1998), 7: 352.

pazarımızda ihtikâr yapan da Allah'ın kitabından sapan kimse gibidir.”⁴⁸ buyurarak ithalatçı ve dağıtımçı olmayı teşvik etmiştir.

Şimdi de ticaretle ilgili bazı konular başlıklar halinde ele alınacaktır.

A. Helal Kazancın İlkeleri

Müslümanlığın en önemli ölçütlerinden birisi alışverişteki tutum ve davranışlarıdır. Alışverişte helal kazanç yollarından birisi de doğruluk ve güven esasına göre ticaret yapmaktır. Bir insanın güvenilir olup olmadığı yaptığı ibadetleriyle değil, yaptığı ticaretle ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu hususla ilgili olarak Hz. Ömer: “Ey İnsanlar! Sakın bir adamın orucu ve namazı sizi aldatmasın. Bir kimsenin güvenilir olup olmadığını öğrenmek için konuştuğu zaman doğru söyleyip söylemediğine, kendisine bir şey emanet edildiğinde ona hıyanet edip etmediğine ve menfaat anındaki tavrına bakın.”⁴⁹ buyurmaktadır. Yine Hz. Ömer bir kimse methedildiği zaman, methedene, “Hiç sen onunla; komşuluk, yolculuk veya ticaret yaptın mı?” diye sordu. Muhatabı üçünü de yapmadığını söyleyince “Zannedersen, sen onun camide Kur’ân okurken başını salladığını gördün!” dedi. Adamın da: “Evet, ya Ömer! Benim gördüğüm öyle idi” ifadesi üzerine Ömer “O zaman övgüde bulunma! Zira ihlâs, kulun boynunda değildir.” buyurdu.⁵⁰

Hız. Peygamber bir hadiste “Güvenilir ve doğruluktan ayrılmayan ticaret ehli, peygamberler, sıddıklar, şehitler ve sâlihlerle beraberdir.”⁵¹ müjdesini vermekte başka bir hadiste ise “Ticarette yalan yemin, tüccarın zannınca mala rağbeti artırır. Halbuki gerçekte kazancı ve bereketi götürür.”⁵² buyurmaktadır. Hız. Peygamber alışverişte iyi muamelede bulunarak kolaylık gösterilmesini şu sözlerle teşvik etmiştir: “Allah, sizden önce yaşamış olan bir kimseye rahmetiyle muamele etti. Çünkü bu adam satınca kolaylık gösterir, satın alınca kolaylık gösterir, alacağını isteyince (kabalık ve sertlik değil, anlayış ve) kolaylık gösterirdi.”⁵³ Ticarî faaliyetlere ilkesel anlamda çeşitli kurallar koyan İslâm, baskıdan uzak serbest piyasa ekonomisini benimsemektedir. Medine’de fiyatların yüksekliğinden şikâyet edilince Hız. Peygamber, fiyatlara müdahale etmeyerek “Fiyatları koyan Allah Teâlâ’dır.”⁵⁴ demiştir.

B. Ticaretle Önem Arz Eden Bazı Ahlâkî Hususlar;

1. Dürüstlük: El emeği ve alın teri ile geçinen her müslüman alıcı, satıcı, işçi veya işveren olarak çalışma hayatında *dürüst* olmak zorundadır. Kazancın helal olmasının temel

⁴⁸ Kudâî, *Müsnedü’ş-Şihâb*, 1:205; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ‘ale’ş-Şahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 1411/1990), 2: 15.

⁴⁹ İbn Hacer, *el-Metâlibü’l-âliye*, 11: 622.

⁵⁰ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, 3. Baskı (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 2003), 10: 213

⁵¹ İbn Mâce, “Ticârât”, 1; Tirmizî, “Büyü”, 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 437;

⁵² Buhârî, “Büyü”, 26; Müslim, “Müsâkât”, 13; Ebu Dâvûd, “Büyü”, 6; Nesâî, “Büyü”, 5.

⁵³ Tirmizî, “Büyü”, 75.

⁵⁴ Ebû Dâvûd, “Büyü”, 49; İbn Mâce, “Ticârât”, 27; Tirmizî, “Büyü”; 73; Dârimî, “Büyü”, 13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 327; 3: 85, 106, 286.

şartı budur. Hz. Peygamber: “Aldatan bizden değildir”⁵⁵ buyurmuştur. Satıcı malın ayıbını gizlememeli, varsa müşteriye belirtmelidir. Hadis’te, “Müslüman, müslümanın kardeşidir. Kardeşine, kusurlu bir şeyi kusurunu ona açıklamadan satması helal olmaz”⁵⁶ buyurulmaktadır. Dürüstlüğün gereği olarak verilen söz ve vaatler yerine getirilmeli, borçlar zamanında ödenmelidir. Hz. Peygamber kendisine nasihat etmesini isteyen sahabeye “Allah’a inandım de sonra dosdoğru ol”⁵⁷ buyurarak imandan sonra dürüstlük ve doğruluğun geldiğini temel ilke olarak belirtmiştir. Kur’ân’da anlatılan toplumlardan Medyen ve Eyke halklarının helak ediliş sebepleri arasında ticaret ahlâkının bozulmasına yer verilmektedir (Hud 11/84-85).

2. Üretime Teşvik: İslâm'da, aslî ve tabî kazanç yolu *emek* ve *alın teridir*. Hz. Peygamber, insanın emeğinden daha hayırlı kazancı olmadığını⁵⁸ belirtmektedir. İslâm üretim yapılmasını teşvik eder. Sermayenin biriktirilip saklanmasını hoş karşılamaz. Birikimde esas olan üretime ve ekonomiye katılmasıdır. Nitekim bu husus Kur’ân’da şöyle ifade edilmiştir: “Ey İman edenler! (Biliniz ki), hahamlardan ve rahiplerden birçoğu insanların mallarını haksız yollardan yerler ve (insanları) Allah yolundan engellerler. Altın ve gümüşü yığıp da onları Allah yolunda harcamayanlar yok mu, işte onlara elem verici bir azabı müjdele!” (et-Tevbe 9/34). Âyette para ve mal biriktirip zekâtını vermeyen, hayırlı ve yararlı işlerde kullanmayanların ahiretteki durumu haber verilmekte, böylece birikimlerin reel ekonomiye yöneltmesi teşvik edilmiş olmaktadır.

3. Çevreci Anlayış: İslâm para kazanma hırsıyla dünyayı yaşanamaz hale getiren çevre kirliliğini uygun görmez. (er-Rûm 30/41). İnsanlara dünyanın emanet olduğu bilinciyle hareket etmelerini önerirken, gelecek nesillere temiz bir çevre bırakılması gerektiğini öğütler.⁵⁹ Dünya insana bir emanet olarak verilmiş olup insan tabiatın sahibi değildir. Bu sebeple dünyada sınırsız arzularıyla dilediği gibi tasarrufta bulunamaz. İslâm insana varoluş gerekçesini öğreterek, dünya hayatından hesaba çekileceğini haber vermiş ve sorumluluk bilincine sahip olmasını istemiştir. Böylece insan dünya hayatının geçiciliğini zihninde canlı tutarak, ahiret hayatının kalıcılığını hatırd tutar ve buna uygun bir davranış sürdürür. İnsana düşen bütün davranışlarında kendisini ve tüm varlığı yaratan Allah'a karşı kulluk bilinciyle hareket etmesidir. Çünkü o, yeryüzünü imar etmekle görevli halife olduğu gibi (el-Bakara 2/30) barış ve dengeyi korumakla da memurdur. Ancak onun egemen olma arzusuyla Allah'tan bağımsız hareket ettiğini sanarak sorumsuzca davranması, haz ve arzu peşinde

⁵⁵ Müslim, “İmân”, 164, “Fiten” 16.

⁵⁶ İbn Mâce, “Ticârât”, 45.

⁵⁷ Müslim, “İmân” 62; Tirmizî, “Zühd”, 61; İbni Mâce, “Fiten” 12.

⁵⁸ Buhârî, “Büyû”, 15; Nesâî, “Büyû”, 1; Ebû Dâvûd, “Büyû”, 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4:131-132.

⁵⁹ Özellikle son dönemde gelişen teknoloji ve bunun üretilmesine yönelik sınırsız istek ve hırslar dünyayı hızla yaşanmaz bir yer haline getirmektedir. Kapitalizmin kazanç konusundaki sonu gelmez teşviklerine binaen dünyadaki yer altı ve yer üstü kaynakları sorumsuzca tahrip edilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Yusuf Okşar, “İslâm Ahlâkı ve Kapitalizm”, *Modernleşme Sürecinde Müslümanlar içinde*, ed. Necmettin Çalışkan, Nobel, Ankara 2018, ss. 204-248, s. 214-225.

koşması ve çılginca tüketmesi kulluk bilincinin yok olmasının bir sonucudur.⁶⁰

4. İsraktan Kaçınılması: Hz. Peygamber müslümanlara nehirde abdest alırken bile suyun israf edilmeden kullanılmasını tavsiye etmekte⁶¹, Kur'ân'da da “Yiyin, için, fakat israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri sevmez” (el-A'râf 7/31) buyurulmaktadır.⁶² Diğer bir âyette de saçıp savuranların, şeytanın dostları (el-İsra 17/27) olduğu belirtilmektedir. Söz konusu uyarılar, başta alışveriş olmak üzere her konuda israftan kaçınılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

5. Reklamda Dürüst Davranılması: Reklamla ilgili olarak pazarlanacak ürün hakkında doğru bilgi verme, yalan ve hileye başvurmama, rakip firmalarla çatışmaya sebep olacak yıkıcı rekabete yönelik olmama, tüketiciyi savurganlığa sevk etmeme, tüketicilerin anlayacağı şekilde ifadeler kullanma, haramı özendirici nitelikte ve haram unsurların aracı olarak kullanmama gibi hususlara dikkat edilmelidir:

Ayrıca İslâm'ın belirlediği, yeminden kaçınmak,⁶³ borçtan uzak durmak,⁶⁴ borçluya karşı anlayışlı davranmak,⁶⁵ alışverişte anlaşılan şartlara uymak,⁶⁶ işçinin parasının geciktirilmemesi,⁶⁷ ölçü ve tartıda hassas olmak (el-Mutaffifin 83/2), hileye yer vermemek,⁶⁸ teraziye müşteri lehine ağır tartmak, hayat standardında sadelik, paraya karşı hırslı olmamak, pazarlığı yapılmakta olan mala müşteri olmamak,⁶⁹ muhayyerlik hakkı,⁷⁰ alışverişlerin yazılması ve şahit tutulması (el-Bakara 2/282) gibi bazı ticaret kuralları da vardır.

Ticaret ahlâkında temel hedef, helal kazanmak, güzel davranışları ortaya koymak ve ahlâkî kurallara aykırı davranışları ortadan kaldırmaktır. Helalin altında yatan temel gerekçe de budur. Haram lokma, Hz. Peygamber'in beyanına göre ibadetin ve duaların kabul olmasına da engeldir.⁷¹ Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok yerde ticarî hayatta dikkat edilmesi gereken ilkeler, emir ve yasaklar bildirilmiştir. Bir âyette “Onlar ne ticaret ne de alış-verişin kendilerini Allah'ı anmaktan, namaz kılmaktan ve zekât vermekten alıkoymadığı insanlardır. Onlar, kalplerin ve gözlerin allak bullak olduğu bir günden korkarlar.” (en-Nur 24/37) buyrulurken kulluk görevlerini ihmal etmeyen müslüman tüccarlar övülmüştür.

⁶⁰ İbrahim Keskin, “İslam'ın Kulluk Bilinci ve Ekolojik Krize Yönelik Sosyolojik Bir Yaklaşım” *Çevre ve Ahlak Sempozyum Bildiri Metinleri* (Gaziantep, 2014), 199.

⁶¹ Ebu Dâvûd, “Cihâd”, 21.

⁶² Bu âyetin anlamıyla ilgili olarak “...ama sakın (Allah'ın size helal kıldığı yiyecekleri kendinize yasaklama konusunda) aşırılığa kaçmayın çünkü Allah aşırılığa kaçanları sevmez.” şeklinde bir tevcihin olduğu da bilinmelidir. Salih Akdemir. *Son Çağrı Kur'ân*. 2. Baskı. (Ankara: Ankara Okulu, 2009), 153.

⁶³ Buhârî, “Büyü”, 26; Müslim, “Müsâkât”, 13 (1607); Ebu Dâvûd, “Büyü” 6; Nesâî, “Büyü”, 5.

⁶⁴ Tirmizî, “Cenâiz”, 69.

⁶⁵ Müslim, “Zikr”, 38; İbn Mâce, “Mukaddime”, 17.

⁶⁶ Tirmizî, “Büyü”, 4.

⁶⁷ Ebû'l-Hasan Nureddîn 'Alî b. Ebubekr b. Suleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Hüsâmuddîn el-Kudsî (Kahire: Mektebetu'l Kudsî, 1994), 4: 97.

⁶⁸ Müslim, “İmân”, 164.

⁶⁹ Buhârî, “Büyü”, 58, 64; Müslim, “Büyü”, 7, 8.

⁷⁰ Buhârî, “Büyü”, 19, 22, 42, 43, 44, 46, 47; Müslim, “Büyü”, 43, 46, 47.

⁷¹ Müslim, “Zekât”, 19; Tirmizî, “Tefsîr”, 3.

Bir iş tutmanın ahlâkla ilgili tarafları bulunduğunu kabul edebilmek için, çalışmanın insan için bir zaruret olduğuna inanmak gerekir. Çalışmanın değerine inanmayanlara iş ahlâkından bahsetmenin bir kıymeti yoktur.⁷² Aynı şekilde birtakım inanç ve değerlere tabi olmayan kimsenin ticaret ahlâkına uyması da beklenemez.

Hz. Peygamber örnek alınması gereken yüce bir ahlâka sahip (el-Kalem 68/4) olmakla övülmüştür.⁷³ O aynı zamanda, ahlâkî güzellikleri tamamlamak için gönderilmiştir.⁷⁴ O'nun ahlâkı, Kur'ân'dır.⁷⁵ İslâm'da ahlâkî ilkelerin kaynağı mutlak hakikat olan hükmü ve beyanı tartışılmaz olan Allah'tır. Dolayısıyla Kur'ân ve hadislerde mevzubahis edilen ahlâkî hükümler, aynı zamanda bağlayıcı dinî hükümlerdir.⁷⁶

İslâm'da hukuk-ahlâk bütünlüğü bulunmaktadır ve bu sebeple hukukla ahlâk iç içedir. Bu bütünlüğün en fazla ortaya çıktığı alanlardan biri de ticarettir. Çünkü insanlar ve toplumlar canlılıklarını devam ettirebilmek için en fazla ticarete ihtiyaç duyarlar. Bu ilişkilerde ahlâkî erdemler egemen olduğu müddetçe toplum, huzur, güven ve istikrar içerisinde olacaktır. Ticarî ilişkilerde; haksızlığın, sahtekârlığın, hilenin, dolandırıcılık ve istismarın egemen olması durumunda ise güven, istikrar ve huzurdan yoksun kirli bir toplum ortaya çıkacaktır. Böyle bir toplumun refah düzeyini koruyup sürdürebilmesi mümkün değildir. Onun için ticarî muameleleri konu edinen nasların birçoğunda ahlâkî değerlere vurgu yapılmıştır.⁷⁷

Toplum dengelerini bozan; haksız kazanç, aldatma, ölçü ve tartıda hile, ekonomik gücünü kötüye kullanma gibi Allah'ın rızasından uzaklaştıran haller her dönemde kendini gösteren ekonomik problemlerdir. Bu yüzden İslâm haksız kazancı önlemek için gerekli tedbirleri almıştır.⁷⁸ Mutaffifin Sûresi'nin ilk âyetlerinde ölçü ve tartıda hile yapanlar kınanmakta (el-Mutaffifin 83/ 1-3) ve “karşılıklı rızaya dayanan ticaret yolu dışında, mallarınızı aranızda batıl (haksız ve haram) yollarla yemeyin” (en-Nisâ 4/29) buyrulmaktadır. Aynı şekilde “Mallarınızı aranızda haksız sebeplerle yemeyin. Kendiniz bilip dururken, insanların mallarından bir bölümünü haram yollardan yemeniz için o malları hâkimlere (ve yöneticilere) vermeyin.” (el-Bakara 2/188) “Hahamlardan ve rahiplerden birçoğu insanların mallarını haksız yollardan yerler ve insanları Allah'ın yolundan engellerler. Altın ve gümüşü yığıp da Allah yolunda harcamayanlar yok mu, işte onlara can yakıcı bir azabı müjdele!” (et-Tevbe 9/34) âyetleriyle de haksız kazanç elde etme ve haram yollara başvurma yasaklanmıştır.

⁷² Kandemir, “Müslüman Türklerde İş ve Ticaret Ahlâkı”, 300.

⁷³ Rıdvan Demir, “Modern Toplumda Ahlaki Değişim ve Ahlak Eğitimi”, *Modernleşme Sürecinde Müslümanlar* içinde, ed. Necmettin Çalışkan, (Ankara: Nobel, 2018), 288.

⁷⁴ Muvatta, “Husnül-Huluk”, 8.

⁷⁵ Müslim, “Müsâfirûn”, 139; Ebu Dâvûd, “Tetavvu”, 26; Tirmizî, “Birr”, 69; Nesâî, “Kiyâmü'l-Leyl”, 2; İbn Mâce, “Ahkâm”, 14; Dârimî, “Salât”, 165; Ahmed, *Müsned*, VI, 54, 91, 111, 163, 188, 216.

⁷⁶ Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 162; Erturhan “İslâm Ticaret Hukukuna Vücut Veren Ahlaki Esaslar”, 246.

⁷⁷ Erturhan, “İslâm Ticaret Hukukuna Vücut Veren Ahlaki Esaslar”, 246; Döndüren, “Gayr-i Müslim Ülkede Din ve Ticaret İlişkileri”, 239.

⁷⁸ Döndüren, “Gayr-i Müslim Ülkede Din ve Ticaret İlişkileri”, 239.

C. Haram Kazanç

Malın haksız olarak elde edilmemesi temel ilkedir. Kur'ân'da "Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret müstesna, mallarınızı, batıl (haksız ve haram yollar) ile aranızda (alıp vererek) yemeyin. Ve kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah, sizi esirgeyecektir." (en-Nisâ 4/29) buyrularak haksız kazanç (rüşvet, gasp, hırsızlık vb. yollardan kazanılan mallar) elde etmek yasaklanmış, bu durum hadislerde de belirtilmiştir.⁷⁹ Bu âyette hile ve aldatma yolu ile kazanç, yalan yere yemin, yalancı şahitlik ve rüşvet gibi haram yollara da dikkat çekilmektedir: Geçimini sağlamak üzere helal kazanç temin etmek durumunda olan insan, haramlardan da uzak durmak zorundadır.

Alışverişte haram işlerden sakınmak gerektiği gibi şüpheli şeylerden de uzak durmak gerekir. Bu hususla ilgili olarak Hz. Peygamber, "Şurası muhakkak ki, haramlar apaçık bellidir, helaller de apaçık bellidir. Bu ikisi arasında (haram veya helal olduğu) şüpheli olanlar vardır. İnsanlardan çoğu bunları bilmez. Bu durumda, kim şüpheli şeylerden kaçınırsa, dinini de, ırzını da korumuş olur. Kim de şüpheli şeylere düşerse harama düşmüş olur, tıpkı koruluğun etrafında sürüsünü otlatan çoban gibi ki, her an koruluğa düşebilecek durumdadır. Haberiniz olsun, her melikin bir koruluğu vardır, Allah'ın koruluğu da haramlarıdır. Haberiniz olsun, cesette bir et parçası var ki, eğer o sağlıklı olursa cesedin tamamı sağlıklı olur, eğer o bozulursa, cesedin tamamı bozulur. Haberiniz olsun bu et parçası kalptir."⁸⁰ buyurmaktadır. Bu durumda, şüphenin ortadan kalktığına dair kesin bir bilgiye ulaşıncaya kadar şüpheli şeylerden uzak durulmalıdır. Örneğin çalıntı olduğu bilinen veya tahmin edilen bir malın alım-satımı yapılmamalıdır. Hz. Peygamber "Çalıntı bir malı, çalıntı olduğunu bilerek satın alan, onun günahına ve ayıbına ortak olmuş olur"⁸¹ buyurmaktadır.

III. İnfak

İnsanın hayatında, kulluk ve helal yoldan geçimini temin etme görevinden sonra üçüncü görevi ise Allah'ın kendisine verdiği nimetlerden, başka insanlara (ihtiyaç sahiplerine) infak etmektir. İnfak sadece kazanmanın sonucu değildir; İnfak başka kaynak ve yöntemlerle de gerçekleşir. İnsanların istihdamını ve faydalanmasını sağlayacak şirketler kurmak, desteklemek borç vermek (karz-ı hasen) sosyal boyut ilişkisi ele alınarak istihdam sağlamak, eleman çalıştırmak ve faizsiz sistem kurmak bu yöntemler arasında sıralanabilir.

Âyetin infak kısmına işaret eden hitapla ilgili olarak Taberî, dünyada Allah'ın sana karşılıksız olarak bolca verdiği malı onun rızası istikametinde ve onun yolunda en güzel biçimde harca⁸² şeklindeki açıklamasıyla, varlık sahibi insanların karşılıksız olarak edindikleri imkânlarla Allah yolunda harcama yapmaları gerektiği üzerinde durmuştur. Zemahşerî'ye

⁷⁹ İbn Mâce, "Ticârât", 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 113.

⁸⁰ Buhârî, "İmân", 39, "Büyü", 2; Müslim, "Müsâkât", 107 (1599); Ebu Dâvûd, "Büyü", 3; Tirmizî, "Büyü", 1; Nesâî, "Büyü", 2.

⁸¹ Beyhakî, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, 3. Baskı (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 2003), 5: 547.

⁸² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8: 6433.

göre âyette geçen ihsan; “Allah’ın sana ihsanda bulunduğu gibi sen de onun kullarına ihsanda bulun şeklinde anlaşılabilir gibi, aynı zamanda Allah'a şükrederek ve ona itaat ederek ihsanda bulunma” şeklinde de yorumlanmaktadır.⁸³ Râzî ise Allah’ın bu âyet ile mutlak anlamda ihsanda bulunmayı emrettiğinden dolayı ihsan hem mal hem makam hem de gülyüz, güzel karşılama ve hayırla yâd etme gibi hususları kapsadığını belirtmiştir.⁸⁴ Bu çerçevede insanın hayır yolunda yaptığı her türlü harcama ve gayret, ihsan şeklinde ortaya çıkmaktadır. Kurtubî, âyette geçen ihsanı, Allah sana nasıl nimetler bağışlamış ise sen de ona öylece itaat ve ibadet et⁸⁵ şeklinde yorumlayarak, ahiret yurdu olarak tanımlanan cennet hedefine ulaşmanın, kişinin kendisine faydası dokunacak harcamalarda bulunmasıyla mümkün olacağını belirtmektedir. Ebüssuûd ise âyette geçen ihsanı “Allah’ın sana nimet vererek ihsanda bulunduğu gibi sen de onun kullarına iyilikte bulun ya da Allah’ın sana nimet vererek ihsanda bulunduğu gibi sen de şükür ve itaatle Allah’a karşı iyilikte bulun” anlamına geldiğini söylemektedir.⁸⁶ Seyyid Kutub âyette geçen ihsanla ilgili olarak, malın insana Allah’ın ihsanı olduğunu, ayrıca “İnsan Allah’ın kendisine verdiği ihsana, ihsanla mukabele etmeli ve mahlûkata da ihsanda bulunmalıdır”⁸⁷ açıklamasıyla Ebüssuûd’la benzer görüşte olduğu görülmektedir. Âlûsî de ihsan kavramıyla ilgili olarak âyette geçen ihsan lafzının mutlak olduğunu ifade etmiştir. Âlûsî, ihsan etmenin Allah’ın verdiği kadar vereceksin manasında olmadığını, teşbih için olduğunu⁸⁸ söyleyerek, ihsan etmenin bir boyutunun da şükrederek ve itaat ederek davranmak olduğunu belirtmektedir.

Âyetteki ifadelerle bağlı olarak ortaya konan yorumlardan anlaşılacağı üzere âyetteki tertibiyle insanın hayatta yapması gereken üçüncü görev olan infak; insanın Allah’ın verdiği nimetleri onun yolunda harcıyarak ona karşı görevlerini yerine getirmiş olmasına ve kendisine vaad edilen cennet yurdunu kazanmasına en önemli vesilelerden biridir.

IV. Kötülükle Mücadele

Kasas sûresinin 77. âyetinin son bölümünde geçen “Yeryüzünde bozgunculuğu arzulama. Şüphesiz ki Allah, bozguncuları sevmez.” şeklinde geçen dördüncü yükümlülük ise insanın, çevreye, insana, doğaya zarar verenlere engel olması ve yeryüzünde hakkın hâkim olması için her türlü kötülüğe karşı mücadele etmesidir.

Taberî âyette geçen bozgunculukla ilgili olarak, “Allah’ın sana haram kıldığı topluma karşı taşkınlık gibi şeyleri isteme” şeklinde açıklamıştır.⁸⁹ Zemahşerî âyeti, yeryüzündeki zulüm ve azgınlık sayılabilecek her türlü eylem ve davranıştan uzak durmak şeklinde izah etmiştir.⁹⁰ Râzî ise, bozgunculukla ilgili olarak insanların işledikleri zulüm ve haksızlıklardan

⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 523.

⁸⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 25: 15.

⁸⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 13: 208.

⁸⁶ Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 7: 25.

⁸⁷ Seyyid Kutub, *Fî zilâli’l-Kur’ân*, 5: 2711.

⁸⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 20: 113.

⁸⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 8: 6433.

⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 523.

uzak kalmanın emredildiğini belirtmektedir.⁹¹ Âyetteki “Yeryüzünde fesat isteme” ifadesini Kurtubî, “Mâsiyet işleme!” şeklinde izah ederken⁹², Ebüssuûd ise, yeryüzünde bozgunculuk, zulüm ve azgınlığın yasaklandığını, kötü bir davranış olduğu için Allah’ın fesat çıkarıcıları sevmediği şeklinde açıklamaktadır.⁹³ Âlûsî’ye göre ise, âyetteki nehiy ile insanın zulüm ve azgınlıkta ısrarcı olunmasının yasaklandığı, bu sebeple yapılan yanlıştan dönülmesi ve tövbe edilmesi gerektiği vurgulanmıştır.⁹⁴ Elmalılı ise fesadı, âyeti siyak-sibak bağlamında ele alarak “infak etmeyip malı mülkü saklayarak serveti hapsetmenin bozgunculuk olacağı”⁹⁵ şeklinde değerlendirmiştir. Seyyid Kutub’a göre fesad, bir malı depolamaya çalışmak ve uygun olmayan yerde harcamaktır. Mal yolu ile fesad ise insanın Allah’ın gözetiminden ve ahireti endişesinden uzaklaşarak malını tüketme şeklinde görülmüştür. Kutub, ayrıca insanın kin ve hasede sebep olacak gösterişten de uzak durulmasının gerekliliği üzerinde durmuştur.⁹⁶

Kısacası insanın hayatta yapması gereken en önemli dördüncü görev, yeryüzünde hak ve adaletin hâkimiyetini sağlamak ve kötülükleri ortadan kaldırmak için (el-Bakara2/193; el-Enfal 8/39) var gücüyle çalışmaktır.

SONUÇ

İslâm dininde Müslümanın üretmesi, ticaret yapması ve ekonomik açıdan güçlü olması teşvik edilmiştir. Çalışmayıp tembellik ederek adalet ve üretimden uzak bir hayat sürdürmenin İslâm ahlâkı ile bağdaşır bir yanı yoktur. Bu nedenle bir Müslümanın yaşamını idame ettirebilmesi için el açıp dilenmesi, başkalarına muhtaç olması doğru değildir. Nitekim bugün Müslümanların dünya kamuoyunda etkin bir şekilde rol alamamalarının ana sebeplerinden biri de ekonomik ve ticarî yönden güçlü olmamalarından ileri gelmektedir. Ekonomik yönden zayıf kalan ülkeler, sosyal, siyasal ve kültürel açıdan da sömürülmeye mahkûm olurlar. Günümüzde yaşananlar da bu zayıflığın bir sonucudur. Bu açıdan Kur’ân’ın ve hadislerin ortaya koyduğu çalışma, üretme ve alışveriş prensiplerinin hikmetleri iyi kavranmalıdır.

Nebevî ahlâkın izinden giderek çalışmak, üretmek ve ticaret yapmak kadar önemli olan hususlardan birisi de, yapılan her türlü işin doğru, düzenli, disiplinli ve ilahî rızaya uygun bir yol ve yöntemle yapılmasıdır. Müslümanlar hayatın her alanında aktif rol almalıdır. Zira Kasas sûresinin 77. âyeti çerçevesinde düşünüldüğünde insanın hayatında dört temel görevinin olduğu görülmektedir. Bunlar; her durumda yerine getirmek zorunda oldukları kulluk görevi, hayatını idame için çalışıp helal kazanmak, kazancından infak etmek ve son olarak da yeryüzünde kötülükle mücadele etmektir.

⁹¹ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 25: 15.

⁹² Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 13: 208.

⁹³ Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 7: 25.

⁹⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 20: 113.

⁹⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kuran Dili*, 6: 224.

⁹⁶ Kutub, *Fî zilâli’l-Kur’ân*, 5: 2711.

İslâm'a göre kazanç amaç değil araçtır. *Ne olursa olsun kazan ve tüket* anlayışı dinimizin uygun bulmadığı bir fikir ve eylemdir. Zira kazandığını infak etmek İslâm dininin farzlarının başında gelmektedir. Mülkün sahibi Yüce Allah'tır. Bu nedenle kişi sahip olduğu veya kazandığı şeyler üzerinde sonsuz bir tasarruf hakkına sahip değildir. Aksine o bu malın ve kazancın geçici varisi ve yöneticisidir. Kazancını en güzel şekilde dinin emirlerine uygun kullanmakla mükelleftir. Kişisel ihtiras ve aç gözlülükle mal elde etmeye ve onu biriktirmeye çalışan kişinin Allah katında bir değeri yoktur. Zira Allah üstünlüğün takvada olduğunu belirtmek suretiyle mal, mülk, zenginlik gibi dünyevî ve geçici metaların kendi nezdinde bir değeri olmadığını beyan etmiştir.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Abdussemî el-Mısırî. "İslâm'da Ticaret Adabı". Trc. Ramazan Şimşek. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (1981): 477-484.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm bi-hâşiyeti'l-mushafü's-şerîf*. 3. Baskı. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1991/1411.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilal b. Esed eş-Şeybânî. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. Thk. Şuayb el-Arnâud. Âdil Mürşid vd. B.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'an*. 2. Baskı. Ankara: Ankara Okulu, 2009.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî*. 4. Baskı. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1985.
- Aydar, Hidâyet. "Kur'an-ı Kerîm'de Ticaret". *Din ve Hayat. Türkiye Diyanet Vakfı İstanbul Müftülüğü* 10. (2010): 8-10.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 3. Baskı. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- _____, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şuabü'l-îmân*. thk. 'Abdul'aliy 'Abdulhamîd Hâmîd. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd li'n-neşr ve't-tevzî', 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *el-Edebü'l-müfred bi't-talikât*. Thk. Semîr b. Emin ez-Zührî. Riyad: Mektebetü'l-meârif li'n-neşr ve't-tevzî', 1419/1998.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhü'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. Dâru Tavgi'n-Necât, 1422/2002.
- Buladı, Kerim. "Kur'an ve Hadislerde Ticaret", *Diyanet İlmî Dergi* 40. (Ocak-Şubat-Mart 2004): 63-90.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-melâyîn, 1990.
- Demir, Rıdvan. "Modern Toplumda Ahlaki Değişim ve Ahlak Eğitimi", *Modernleşme Sürecinde Müslümanlar* içinde, ed. Necmettin Çalışkan, Nobel, Ankara 2018, ss. 283-339.
- Demirci, Muhsin. *Vahiy Gerçeği*. İstanbul: MÜİF Vakfı, 1996.
- Döndüren, Hamdi. "Gayr-i Müslim Ülkede Din ve Ticaret İlişkileri". *Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne Girişinin Din Boyutu, Sempozyum*. (17-19 Eylül 2001). 237-252. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Ebüssuûd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 2. Baskı. Beyrut: y.y., 1990.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. 9. Baskı. İstanbul: MÜİF Vakfı, 1990.
- Ersoy, Arif. "İslâm'da Ticaretin Önemi Ve Ticaret Ahlakı", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, Dini, Ahlakı, Edebi, Mesleki Aylık Dergi* 8/889 (1969): 300-308.

- Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat*. Haz. Hüseyin Su. Abdürrahim Karadeniz. 2. Baskı. Ankara: Hece Yayınları, 2009.
- Erturhan, Sabri. "İslâm Ticaret Hukukuna Vücut Veren Ahlaki Esaslar". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010): 213-246.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*. Thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1411/1990.
- Hamidullah, Muhammed. "Abd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 57. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Heysemî, Ebû'l-Hasan Nureddîn 'Alî b. Ebubekr b. Suleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. Thk. Husâmuddîn el-Kudsî. Kahire: Mektebetu'l Kudsî, 1994.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ. *Mu'cemü mekayisî'l-luğa*, Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrût: Dâru'l-cîl, 1991.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-Metâlibü'l-âliye*. Nşr. Hüseyin b. Yûsuf b. Mustafa Ömer Sebâhîteş. Riyad: Dârü'l-âsime, 1419/1998.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Thk. Sâmî b. Muhammed Sellâme. B.y.: Dâru Taybe li'n-neşr ve't-tevzi', 1420/1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvînî. *Sünenu İbn Mâce*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, 1975/1395.
- Kallek, Cengiz. "Ticaret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 134-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kandemir, M. Yaşar. "Müslüman Türklerde İş ve Ticaret Ahlâkı". *Diyanet Dergisi*. 18/5 (Eylül Ekim 1979): 300-308.
- Keskin, İbrahim. "İslâm'ın Kulluk Bilinci ve Ekolojik Krize Yönelik Sosyolojik Bir Yaklaşım" *Çevre ve Ahlâk Sempozyum Bildiri Metinleri*. 187-199. Gaziantep, 2014.
- Kılıç, Recep. *Ahlâkın Dinî Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Köse, Murtaza. "Ticaret Hukuku Tarihi Açısından Mudarebe ve Commenda Ortaklıklarının Etkileşimi Hakkında Bir Deneme". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2002): 151-177.
- Kudâî, Ebu Abdullah Muhammed b. Selâme b. Ca'fer. *Müsnedü's-Şihâb*. Thk. Hamdi Abdülmecid Selefi. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmiu li- ahkâmi'l Kur'ân, ve'l-mübeyyinu limâ tedammenehu mine's-Sünneti ve âyi'l-Furkân*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993.
- Kutub, Seyyid. *fî Zılâli'l-Kur'ân*. 17. Baskı. Kahire: Dâru's-şurûk, 1992.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-şagîr*. Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, 1356.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en- Nîsâbûrî b. Haccâc. Sahîhu Müslim. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, 1956.
- Okşar, Yusuf. "İslâm Ahlâkı ve Kapitalizm", *Modernleşme Sürecinde Müslümanlar* içinde, ed. Necmettin Çalışkan, Nobel, Ankara 2018, ss. 204-248.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, 1420/1999.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân Nedir*. 3. Baskı. İstanbul: Şule Yayınları, 2009.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân (Tefsîru't-Taberî)*. Thk. Ahmed Abdurrazık el-Bekrî. Muhammed Adil Muhammed. Muhammed Abdullatif Halef. Mahmud Mursî Abdulhamid. 3. Baskı. Kahire: Dâru's-selam li't-tıbaa ve'n-neşri ve't-tevzi ve't-terceme, 2008.

- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2. Baskı. Kahire: Mustafa Bâbî'l-Halebî, 1395/1975.
- Yavuz, Erdal. *Ekonomi Sözlüğü*. İstanbul: Dünya Yayınları, 1984.
- Yavuz, Ömer Faruk, "Kur'an Perspektifinde Dünya-Ahret Bütünlüğü", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/3 (2006), 159-198.
- Yazıcı, Muhammet. "Dünya-Ahret Kavramlarının Analizi". *Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi, İlahiyat Fakülteleri Kelam Ana Bilim Dalı VII. Eğitim Öğretim Meseleleri Sempozyumu* (Çorum, 06-08 Eylül 2002). 356. Çorum: Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2003.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sad. İsmail Karaçam. Emin Işık. Nusrettin Boilelli. Abdullah Yücel. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2007.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gâvâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl* Thk. Adil Ahmed. Abdulmevcud Alî. Muhammed Muavvid. Riyad: Mektebü'l-ubeykan, 1998.

Extended Abstract

Rules Of Commercial Ethics In The Qur'an And It's Present Reflections

Morality includes indispensable rules for the individual's soul and body balance as well as for the prosperity and peace of the society. The individual who acts according to moral values, conducts his life in society healthier. Human beings, being a social creature, are influenced by the rules adopted by the society while on the other hand they desire the adoption of their moral values by the society. In order to maintain a healthy, peaceful and balanced life of the society, certain moral rules and values must be established. When establishing these values, people need not only their minds, traditions, customs and traditions but also the knowledge of revelation. Because the knowledge of revelation includes general and universal knowledge that is most reliable and applicable in every century.

The Quran and the hadith include many moral and legal rules which a believer must adopt. In this study, research and analysis will be done on trade ethics and its dimensions, based on a verse in the Qur'an, which is thought to contain information in a manner that will summarize the daily duties of a person to maintain the balance between the world and the hereafter. Identifying the moral principles on muamalat (i.e. actions) of the Qur'an as a book, which is a product of revelation that gives meaning to human life, has great importance in terms of directing the behavior of the faithful individuals. Economic activities constitute one of the most important points of the area muamalat. This is because man can only meet his basic needs and continue his life like this. There are many rules, principles and recommendations that people should adopt according to the Qur'an regarding these activities, which can also be called the shopping (trade) area. These teachings, which were put forward about the commercial activities, were examined by the exegetes and especially the jurists and many ideas and works came into existence on this subject.

These works and interpretations that shed light on their periods, provide also solutions for problems such as production, advertising, environmental sensitivity, etc. that emerged in our age. Studies conducted in this field cannot fully convey the Qur'ân's solutions and make new studies

necessary. When the content of the teachings of the Qur'an related to the field of human activities is evaluated in general terms; the balance of world and the hereafter is pursued; earnings are defined by the concept of halal and therefore are shaped according to the principle of right, justice and balance. In this study, the content of the 77th verse of the surah of Qasas (Verse 28:77) will be examined in the framework which has been pointed out.

In this verse, Allah the almighty makes important reminders about the main themes of human morality in terms of the world and the hereafter. Some of the main findings in the main themes mentioned in the verse have been identified. In summary these are:

- A faithful human being emphasizes the awareness of servitude,
- Reminder of the awareness that commercial activity and financial gain are legitimate and encouraged;
- The necessity of seeking for the Hereafter with the wealth acquired in this world,
- The necessity of not forgetting the share from the world,
- The necessity of doing favor to people in need as Allah the Almighty has done to us,
- Emphasis on the concept of aid,
- The necessity of not to cause mischief in the community,
- The aim of establishing fairness and justice in the World and to eliminate the evil on earth.

Keywords: Surah Al-Qasas, Moral Rules, Commercial Ethics, Worship, Halal Gain.

Başa Çıkma Stratejileri Açısından Kur'ân'da Hicret Realitesi in Terms of Coping Strategies, Hijrah Reality in the Qur'an¹

Ahmet Sait SICAK^a

^a Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hatay/Türkiye, assicak@mku.edu.tr

*Makale Bilgisi/Article Info: Geliş/Received: 26.10.2018 Düzeltme/Revised: 06.11.2018
Kabul/Accepted: 07.11.2018*

Öz:

Günümüz mültecilerinin karşılaştığı maddi ve manevi birçok zorluğun yanı sıra kavram ve statü karmaşasına da maruz kaldıkları görülmektedir. Bu makalenin konusunu; problem, duygu ve inanç odaklı başa çıkma stratejileri açısından mültecilerin karşılaştığı göç ve iltica realitesinin Kur'ân'da nasıl ele alındığı oluşturmaktadır. Bu araştırmada, Kur'ân-ı Kerim'in dini bir realite ve sosyolojik bir gerçek olarak ele aldığı "sığınmacı/mülteci" olgusu ayrıca bu kavramlar yerine kullandığı hicret kavramı ve muhacirlik olgusunun, nasıl ve hangi yönleriyle mülteci Müslümanlara teselli ve umut kaynağı olduğu/olabileceği araştırılacaktır. Konu işlenirken konulu tefsir metoduna bağlı olarak hicret olgusunun Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde incelenmesi planlanmaktadır. Psiko-sosyal yönüne vurgu yapılarak ele alınan konunun amacı; genel olarak Kur'ân'ın tüm muhataplarına, özelde ise günümüzde mülteci durumuna düşen Müslümanlara manevi destek olmaktır. Kur'ân'daki anlatımıyla göç hadisesi, hemen tüm peygamberlerin ve ümmetlerinin maruz kaldığı bir durumdur. Hicret olgusunun Kur'ân'da üç ana başlıkta ele alınabilecek şekilde yer aldığı görülür. Bunlardan birincisini *hicret edenlerin üstün vasıflarla övülmesi*, ikincisini *hicret edenlere verilen müjde ve mükâfatlar*, üçüncüsünü ise *hicretten geri kalanların karşılaşılabilecekleri ceza ve azaplar* oluşturmaktadır.

Anahtar kelimeler: Kur'ân, Göç, Hicret, Muhacir, Başa çıkma.

¹ Bu makale, Gerçek ve Umut Arasında Suriyeli Mülteciler (13-15 Mayıs 2016 Adıyaman) Sempozyumu'nda sunulan "Güncel Bir Olgu Olarak İltica ve Suriyeli Mültecilere Kur'ân-ı Kerim'den Teselliler" başlıklı bildirinin genişletilerek yayımlanmış halidir.

GİRİŞ

Kur'ân'da vatanından çıkma ve çıkarılma hadisesi bir olgu olarak anlatılmaktadır. Vatanından çıkma olgusu Türkçemizde göç kavramıyla ifade edilmektedir. İslamî literatürde daha çok hicret kavramıyla Kur'ân'da ise başta ihraç ve hicret olmak üzere birçok müradif kavramla anlatılan göç olgusu, peygamberler ve onlara tabi olan inançlı birçok insanın başına gelmiş bir hadisedir. Göç olgusuyla yüzleşmek zorunda kalan müminlerin, bu olgunun getirdiği zorluklara yönelik olarak hangi stratejilerle hareket etmesi gerektiği hususunda Kur'ân'da birçok malumat yer almaktadır. Kur'ân'da yer alan bilgiler sayesinde, bu hadiseye maruz kalan muhacir, mülteci ve göçmenlerin karşılaşılabilecekleri zorlukların üstesinden gelebilecek hem problem hem duygusal hem de inanç odaklı birçok teselli yolu ve çözüm imkânı bulmak mümkündür.

Göç olgusu, günümüzde bir problem olarak karşımıza çıktığı için birçok problemde olduğu gibi göç olgusunda da fayda sağlayacak stratejik çözüm arayışlarından yararlanmak mümkündür. Bu çözüm arayışlarından birisi de başa çıkma stratejileridir. Başa çıkma stratejileri problem odaklı (problem focused), duygu odaklı (emotion focused)² ve inanç odaklı olmak üzere üç ana grupta toplanabilir. Problem odaklı başa çıkma stratejisi, problemi direk tanımlama ve anlamayı, alternatifler hazırlamayı, faydalı ve yararlı sonuçlara ulaştıracak kişisel çabaların önem ve gerekliliğini ortaya koyan bir yöntemdir.³ Duygu odaklı başa çıkma stratejisi, bir değişim arama yerine, stres veren duruma ilişkin yaşanan duygularda ayarlama ve dengelemeye gitmeyi gerektiren bir yöntemdir. Duygu odaklı başa çıkma stratejisi, stres veren durumlara yönelik, bilişsel süreçleri, direk duygu tercihleri dönüştürerek, tehdit durumunu azaltma, basitleştirme, sorunun sadece bir yönü ile ilgilenme,⁴ olumlu karşılaştırmalar yapma ve olumsuz durumları olumlu olabilecek yönleriyle görmeye çalışma⁵ gibi açıklamalar içerir.⁶ İnanç odaklı⁷ başa çıkmada stratejisi ise problem ve duygu odaklı başa çıkmada kullanılan argümanların yanı sıra karşılaşılan hadiselerin bir realite olarak algılandığı, ayrıca bu durumların dünya-ahiret dengesi içerisinde ve ilahî hikmetleri taşıyan yapısıyla ele alındığı görülmektedir. "Dînî başa çıkma" teorisi üzerine

² Krş. R. Lazarus- S. Folkman, *Stress, Appraisal and Coping* (New York: Springer Publishing Company, 1984), 44.

³ Edward C. Chang, "Hope, Problem-Solving Ability and Coping in a College Student Population", *Journal of Clinical Psychology* 54 (1998): 953.

⁴ Charles S. Carver, Michael F. Scheer, "Situational Coping Dispositions in a Stressful Transaction", *Journal of Personality and Social Psychology* 66/1 (1994): 184.

⁵ J. Freeston, M. Dugas, R. Ledocer, "Worry and Problem Solving: Evidence of a Specific Relationship", *Cognitive Therapy and Research* 19 (1995): 109.

⁶ Filiz Tekin, *Stresle Başa Çıkmada Din Eğitiminin Rolü* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005), 20-21.

⁷ İnanç odaklı, dînî kaynaklı başa çıkma stratejileri "Religious and Nonreligious" ve "Religious and Secular" gibi farklı isimlerde ama genelde aynı muhtevayı içeren versuslarla da literatürde karşımıza çıkmaktadır. Örnek olarak bkz. Karen S. Dunn, Ann L. Horgas, "Religious and Nonreligious Coping in Older Adults Experiencing Chronic Pain" *Pain Management Nursing*, Vol 5, No 1 (March), 2004: pp 19-28; Lindsey McDougale, Sara Konrath, Marlene Walk, Femida Handy, "Religious and Secular Coping Strategies and Mortality Risk among Older Adults" *Social Indicators Research*, January 2016, Volume 125, Issue 2, pp 677-694.

yapılan araştırmalarda,⁸ dindar bireyin, dînî inanç, dua ve ibadet etme gibi dînî davranışları sayesinde, karşılaştığı sorunlarla ve psikolojik problemlerle daha kolay başa çıkabildiği görülmüştür.⁹

I. Kur'ân'da Bir İmtihan Realitesi Olarak Göç

Yüce Allah hiçbir şekilde insanı kaldıramayacağı bir sorumlulukla mükellef tutmamıştır. (el-Bakara 2/233; el-Bakara 2/286; el-En'âm 6/152; el-A'râf 7/42; el-Müminûn 23/62). Bununla birlikte İslâm dini, yerinden ve yurdundan çıkarılma şeklinde ortaya çıkan göç gibi zorlukları da içeren çeşitli bela ve musibetlerle Müslümanların dünya hayatında karşılaşacakları bu sıkıntıların birer imtihan olduğu şuurunu vermektedir. (el-Bakara 2/155; el-Bakara 2/157). Kazandırılan bilinç ve imtihan şuru sayesinde inançlı insanlar karşılaştıkları her zorluğun üstesinden gelmeyi hem dünya hem de ahiret adına bir başarı vesilesi olarak görmeye başlarlar. Ayrıca bela ve musibetlere sabrederek onların üstesinden gelmek, Müslümanlar için dünyayı ilgilendiren bir yaklaşım olmaktan öte dînî bir yetkinlik göstergesi olarak Yüce Allah katında terakki etmenin vesilesi sayılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber bir hadisinde; "İnsanların en çok musibete uğrayanları evvela peygamberlerdir, sonra derecelerine göre (veliler ve sâlihler) gelir. Kişi dinine göre bela ve imtihanlara maruz kalır. Eğer salâbet-i diniyesi varsa, belası daha da artar. Fakat dininde gevşek yaşıyorsa ona göre musibetlerle karşılaşır. Kişiye sürekli belalar gelir de artık onun üzerinde hiçbir günah kalmaz."¹⁰, buyurmaktadır.

Kur'ân, müminlerin ruh sağlıklarını bela, musibet ve zorluklara karşı korumak için dünya hayatının bir imtihan yeri kıldığını, (Hûd 11/7; el-Kehf 18/7; el-Mülk 67/2) herkesin farklı şekillerde sınava tabi tutulacağını belirtir. (el-Ankebût 29/2). Kur'ân, ayrıca yaşam ve ölümün tamamen Allah'ın takdiri ve gücü dâhilinde meydana geldiğini, (Âl-i İmrân 3/154) geçim konusunda endişelenmenin gereksizliğini, zira tüm canlıların rızkının Allah'a ait olduğunu hatırlatır. (Hûd 11/6; el-Ankebût 29/60). Bunun yanında Kur'ân, hayır ve şerrin izafiliğini, dünyada yegâne güç sahibinin yalnızca Allah olduğunu, (el-Bakar 2/20; Âl-i İmrân 3/26) Allah'ın dilemesi ve takdiri dışında hiçbir şeyin meydana gelemeyeceğini, (el-İnsan 76/30) Allah'ın inananların dostu ve yegâne yardımcısı (Yunus 10/62) olduğunu açıklayan beyanlarda bulunmaktadır.¹¹

Kişinin başa çıkma yeteneğini aşan ve anlamlandırma sürecini bozan hadiseler olarak görülen travmalarla başa çıkmada en önemli unsurlardan birisi bu tarz hadiselere hazır

⁸ Spilka, B. & Hood, D. W. & Gorsuch, R. L., *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, Englewood Cliffs, (NJ: Prentice Hall, 1985), 304; Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, (London: The Guilford Press, 2001), 143; Veysel Uysal, Ayşe Kaya Göktepe, Sema Karagöz, "Dînî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (2017): 156.

⁹ Koç, Mustafa, "Ruh Sağlığı ile Dînî Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 9/24 (2005): 12.

¹⁰ Tirmizî, "Zühd", 57. Benzer rivâyetler için bakınız. Buhârî, "Merdâ", 3; Dârimî, "Rikâk", 67; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 172.

¹¹ Mustafa Köylü, "Kur'ân'da Ruh Sağlığı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011): 5.

olmaktır. Kur'ân'ın herkesin farklı şekillerde imtihana tabi tutulacağı genellemesine ek olarak bunu tarihsel gerçeklerle muhatabının zihninde perçinleştirmesi zorluklara hazırlık açısından oldukça önemlidir. Kur'ân'ın bu hazırlığı pek çok yerde kıssalar yoluyla yaptığı söylenebilir. Kur'ân-ı Kerîm'de daha önceki kavimlerden örnekler verilerek birçok hususta müminler teselli edilmişlerdir.¹²

Hadislerde belirtildiği üzere, din uğruna katlanılması gereken zorluklar daha önce yaşanmış hakikatler olarak aktarılır. Nitekim Hz. Peygamber'in bir hadisindeki, "Sizden önceki ümmetler içinde öyle kimseler bulunmuştur ki, (zalimler tarafından) yakalanır, onun için yerde bir çukur kazılır, o kişi o çukurun içine gömülürdü. Sonra büyük bir testere getirilir, onun başı üzerine konulurdu da cesedi ikiye bölünürdü, fakat bu onu dinden döndürmezdi. (Bir başkasına da benzer işkenceler uygulanır); demir taraklar ile etinin altındaki kemiği ve sinirleri taranırdı da, bu işkenceler o mümini dininden çevirmezdi. (Ashâbım!) Size yemin ederek söylüyorum ki, Allah bu işi (İslâm dinini), mutlaka tamamlayacaktır. Öyle ki, bir süvari San'â'dan Hadramevt'e kadar (tek başına) yolculuk edecek de Allah'tan ve bir de (yolcu koyun sahibi ise) koyunlarına kurdun saldırmasından başka hiçbir şeyden korkmayacaktır. Fakat sizler acele ediyorsunuz!"¹³ ifadeleri hem bu zorlukları yaşayan hem de katlandığı zorluklarla dünyayı daha yaşanılır hale getirmeye çalışan müminler için oldukça önemlidir.

Dünyada bir realite olarak müminlerin karşılaşacağı zorlukları hatırlatmanın yanı sıra bu zorluklarla karşılaşmak müminler için Kur'ân'da cennete girme vesilesi olarak geçmektedir. "Yoksa siz, sizden öncekilerin başına gelenler, sizin de başınıza gelmeden cennete gireceğinizi mi sandınız?" (el-Bakara 2/214; Âl-i İmrân 3/142 ayrıca bkz. Ankebut 29/1-2). Bu ayetlerde görüleceği üzere din adına maruz kalınan imtihanlarla Hz. Peygamber'in ümmeti gibi daha önceki ümmetler de çokça karşılaşmışlardır. Bu imtihanlardan birisi de göç ve hicret hadisesidir.

Kur'ân-ı Kerîm diğer dünyevi zorlukların yanı sıra göç, sığınma ve iltica gibi konulara kıssalarda çokça yer verir. Göç ve hicret realitesi, Hz. Hatice'nin amcasının oğlu Varaka b. Nevfel b. Esed b. Abdüluzza'nın da belirttiği gibi her peygamber için mukadderdir.¹⁴ Çünkü başta bireyleri, sonrasında toplumu değiştirmeyi amaçlayan dine yönelik, toplumda destekleyici unsurlar¹⁵ bulunacağı gibi elbette toplumsal bir direnç¹⁶ de oluşacaktır.¹⁷ Bu sebeple iyiliği emredip kötülükten alıkoymayı (Âl-i İmrân 3/104; Âl-i İmrân 3/110; Âl-i İmrân 3/114; el-A'râf 7/157, 199; et-Tevbe 9/71; et-Tevbe 9/112; el-Hac 22/41) kendine amaç ve

¹² M. Sait Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993), 73-78; Halil Aldemir, *Kur'ân'da Hz. Peygamber'e Yönelik Teselliler*, Kitâbî Yayınevi, İstanbul 2010, s. 97 vd.; Yahya Yıldırım, *Kur'ân'da Mümin ve Müslümanların Tesellisi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 39.

¹³ Buhârî, "Menâkıbü'l-Ensâr", 29; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 109.

¹⁴ Buhârî, "Bed'u'l-Vahy", 1.

¹⁵ Şaban Ali Düzgün, "Değişim Kavramı ve Toplumsal Değişimin Şartları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1998): 311.

¹⁶ Düzgün, "Değişim Kavramı ve Toplumsal Değişimin Şartları", 328-332.

¹⁷ Mehmet Pamak, *İslâmi Şahsiyet ve Toplumsal Değişim*, (İstanbul: Buruc Yayınları, 1995), 79-81.

gaye edinenlerin, başlarına gelecek musibetlere karşı da hazırlıklı olmaları gerekmektedir.¹⁸ Çünkü bir taraftan birey ve toplumun hâlihazırda benimsediği dinî inanışın değişime karşı direnç ve refleks¹⁹ göstermesi bir taraftan da yeni dinin gönderiliş gayesine uygun olarak toplumsal değişimi sağlamaya çalışması sosyolojik bir vakiadır.²⁰ Toplumsal değişimi sağlamaya çalışan başta peygamberler olmak üzere birçok insanın en fazla karşılaştıkları zorluk, buldukları yerden çıkarılma (ihraç) ve göç olmuştur. Bu sebeple Kur'ân'da birçok peygamberin ve ümmetin hicreti aktarılır.²¹

Hz. İbrâhîm önce Şam'a daha sonra Mısır'a göç etmiştir. Tekrar Şam'a geldikten sonra Hz. Hacer ve İsmail'le Mekke'ye beraberce hicret etmiştir.²² Hz. Lût, Hz. Hûd, Hz. Sâlih, Hz. Şuayb²³ ve Hz. Yûnus da Kur'ân'da hicreti anlatılan peygamberlerdendir. Hicretine Kur'ân'da en fazla yer verilen peygamberlerden biri de Hz. Mûsâ'dır.²⁴ Hz. Mûsâ'nın Mısır'dan çıkışı, Medyen'e hayat endişesiyle hicreti, Mısır'a dönüşü, İsrailoğullarıyla Mısır'dan Şam bölgesine hicreti, İsrail oğullarından ayrılması ve tekrar dönmesi arz-ı mukaddese girişi,²⁵ Kur'ân'da birçok yerde farklı yönleriyle anlatılır.²⁶ Hicret Hz. İsa'nın başta Kudüs olmak üzere birçok yere göç etmesiyle Hıristiyanlık dininde de başlarken daha sonra yapılan zulümler neticesinde Havârilere farklı bölgelere göçleriyle devam eder.²⁷ Ashâb-ı Kehf'in hicretleri de bu kategoride değerlendirilebilir.²⁸ Hz. Peygamber döneminde yapılan hicretler, sahâbilerin Habeşistan'a birinci ve ikinci hicretleri, Hz. Peygamber'in Tâif girişimi ve ashâbıyla birlikte Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretleri olmak üzere üç ana başlıkta toplanmaktadır.²⁹

Hz. Peygamber döneminde yapılan hicretler için kaynaklarda birçok sebep serdedilmektedir. Habeşistan'a yapılan hicret özelinde konu ele alındığında, yeni bir dinî merkezin oluşturulması, daha sonra gelecek Müslümanların önünün açılması, Müslümanlar arasında çıkan ihtilafların giderilmesi ve zayıf olan Müslümanların dinden dönmelerinin önüne geçilmesi bu sebepler arasında sayılabilir. Bununla birlikte emân hakkını kaybeden Müslümanların o günün şartları içerisinde en uygun yer olarak gördükleri Habeşistan'a hicret etmeleri rivâyetlerin topluca değerlendirilmesi durumunda en uygun seçenek olarak ortaya

¹⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2. Baskı, (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1384/1964), 14: 68.

¹⁹ Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'ân'da Sosyal Değişim", *Hikmet Yurdu* 6/12 (2013): 77.

²⁰ Celaleddin Çelik, *Kur'ân'da Toplumsal Değişim*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 46.

²¹ Ahzemî Sâmiûn Cezûlî, *el-Hicretu fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1417/1996), 173-261.

²² Cezûlî, *el-Hicretu fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 177-197.

²³ Mahmut Topuz, *İlahi Dinlerde Hicret*, (İzmir: Çağlayan Yayınları, 1996), 9-21.

²⁴ Cezûlî, *el-Hicretu fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 211-245.

²⁵ Topuz, *İlahi Dinlerde Hicret*, 35-82.

²⁶ İrfan Kuşcu, *Kur'ân'ın Tasrîf Üslûbu (Tahlili ve Temellendirilmesi)* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001), 235-249.

²⁷ Topuz, *İlahi Dinlerde Hicret*, 88-111.

²⁸ Cezûlî, *el-Hicretu fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 245-261.

²⁹ Topuz, *İlahi Dinlerde Hicret*, 129.

çıkılmaktadır.³⁰ “Kalbi imanla dolu olduğu halde zorlananlar.” (en-Nahl 16/106) âyeti de hayati bir tehlike olduğu için bu hicretin yapılmak zorunda kalındığını açıkça göstermektedir.³¹

II. Kur’ânî Bir Kavram Olarak Hicret

Hicret, sözlükte “terk etmek, ayrılmak, yüz çevirmek, ilgisini kesmek” gibi anlamlara gelir. Hicret, bir diyardan diğer bir diyara çıkışı, bir yerden başka bir yere göçü ifade etmek için de kullanılır.³² Cürcânî hicreti, “Küfür diyarındaki vatani terk etmek ve İslâm diyarına intikal etmek” şeklinde tanımlamıştır.³³ Hicret, sadece maddi bir ayrılığı değil ayrıca “kişinin herhangi bir şeyden bedenen, lisânen veya kalben ayrılıp uzaklaşması da ifade eder. Terim olarak hicretin şer’î manası; “Küfür ve harp diyarından İslâm diyarına intikal etmek”³⁴ ve “zulüm diyarından kaçarak din uğruna adalet diyarına taşınmak”³⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Özel anlamı itibariyle hicret, Hz. Peygamber’in ve Mekkeli Müslümanların Mekke’den Medine’ye göçünü ifade eder.³⁶ Hicret ayrıca, bir toplumda dinlerini gereği gibi yaşayamayan müminlerin, özgürce inançlarını yaşayacakları bölgeye göç etmesi demektir.³⁷

Kur’ân-ı Kerîm’de *hecr* (هجر) kökü toplam 27 âyette 31 kere altı farklı formda geçmektedir. Bunlardan dört yerde emir kipinde, bir yerde de muzâri kalıbında olmak üzere; toplam beş yerde terk etmek, vazgeçmek manasında fiil/yüklem yapısında, (en-Nisâ 4/34; Meryem 19/46; el-Mü’minûn 23/67; el-Müzzemmil 73/10; el-Müddessir 74/5) bir yerde isim (el-Müzzemmil 73/10) bir yerde de ism-i meful formunda geçmektedir (el-Furkan 25/30). Kalan 24 yerin 16’sında göç ve hicret etmek manasında beşi Mekkî sûrelerde (el-Bakara 2/218; Âl-i İmrân 3/195; el-Enfâl 8/72; el-Enfâl 8/74; el-Enfâl 8/75) altısı Medenî sûrelerde (et-Tevbe 9/20; en-Nahl 16/41; en-Nahl 16/110; el-Hac 22/58; el-Ahzâb 33/50; el-Mücâdele 59/9) fiili mazi kalıbında, beş yerde ise tamamı Medenî sûrelerde olmak üzere muzâri şeklinde kullanılmıştır. (en-Nisâ 4/89; en-Nisâ 4/97; en-Nisâ 4/100; el-Enfâl 8/72; el-Enfâl 8/72; el-Enfâl 8/72). Kalan sekiz yerde ise göç ve hicret eden kişiyi ifade etmek için ism-i fâil kalıbında Mekkî sûrelerde beş yerde (et-Tevbe 9/100; et-Tevbe 9/117; en-Nûr 24/22; el-Ankebût 29/26; el-Haşr 59/8) Medenî sûrelerde ise üç yerde geçmektedir. (en-Nisâ 4/100; el-Ahzâb 33/6; el-Mümtehine 60/10). Yukarıda da görüldüğü gibi Kur’ân’da (هجر) kökünden gelip göç manasını ifade eden kelimelerin sayısı 24’tür.

Hz. Peygamber ve inananların Yüce Allah yolunda yaptıkları hicret, diğer bir perspektifle bakıldığında inkârcıların Müslümanları kendi memleketlerinden çıkarmak zorunda bırakma faaliyetlerinin bir sonucudur. Bu sebeple Kur’ân-ı Kerîm’de birçok yerde *ihraç* (اخراج) (el-Bakara 2/191; el-Enfâl 8/30; et-Tevbe 9/40; el-İsrâ 17/76; Muhammed 47/13;

³⁰ Levent Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), 190.

³¹ Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan*, 188.

³² Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn İbn-i Manzûr, *el-Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut, Dâr Sâdır, h. 1414), 5: 251.

³³ Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, *Ta’rifât*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 256.

³⁴ Cezûlî, *el-Hicretu fî'l-Kur’ânî'l-Kerîm*, 26.

³⁵ Cezûlî, *el-Hicretu fî'l-Kur’ânî'l-Kerîm*, 29.

³⁶ Ahmet Önkal, “Hicret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 458.

³⁷ Halil Aldemir, “Kur’ân’a Göre İhtilaf Olgusu ve İslâmî Referansların Göç Bağlamında Kullanılması”, *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 3/4 (2016): 57.

el-Mümtehinâ 60/8, 9) kelimesi vatandan çıkmayı ve çıkarılmayı ifade etmek için kullanılmıştır. Bunun yanında Kur'ân'da yedi yerde geçen, hızlıca ve aniden çekip çıkartmak anlamlarına gelen (خَطَفَ) kökünden (يَتَخَطَّفُ) fiili üç âyette (el-Enfâl 8/26; el-Kasas 28/57; el-Ankebût 29/67) vatanından çıkarma anlamı için kullanılır. Kur'ân'da üç yerde tekrar eden korkutarak, ürküterek, baskı kurarak sürgün etme, çıkarma manalarına sahip (فَزَزَ) kökünden (يَسْتَفِزُّ) fiili iki âyette (el-İsrâ 17/76; el-İsrâ 17/103) bu manayı ifade eder. Kur'ân'da dokuz kez tekrar eden (فَضَضَ) kökünden gelen ve beraberliği bırakarak dağılma zorunda bırakmak, şehirden çıkartmak anlamlarını taşıyan ve üç defa tekrar eden (أَنْفَضَ) fiili bir âyette (el-Münâfikûn 63/7) vatanından çıkarılma, yurdunu terk etmek zorunda bırakılma sürecini farklı yönleriyle ifade için kullanılmaktadır. Bu kavramların hemen hepsi hicretin sosyo-psikolojik olarak zorunlu alt yapısını hazırlayan ya da gerekli kılan kavramlar olarak görülebilir.

Yukarıda zikredilen kavramlar içerisinde ihraç ile hicretin çok daha yakın bir bağı söz konusudur. Nitekim Âl-i İmrân sûresinde “benim için hicret edenlerin, yurtlarından çıkarılanların” (Âl-i İmrân 3/195) şeklindeki yüce beyanda aynı olgunun iki farklı yüzü birlikte ifade edilmektedir. İhraç (vatanından çıkarma) olgusuna Hz. Peygamber'in sözlerinde de rastlanılmaktadır. Hz. Peygamber Medine'ye hicret ederken Mekke çıkışında şöyle buyurmuştur: “Ne güzel bir beldesin, bana ne kadar da sevimli geliyorsun. Şâyet kavmim beni senden çıkarmasaydı senden başka bir yeri yurt tutmaz, yuva kurmazdım.”³⁸ Hicret olgusunda idealize edilmiş, din adına yapılan bir faaliyet söz konusuysa, ihraç ifadesi sürecin reel tarafına, dışardan izlendiğinde görülen, fark edilen sosyolojik yönüne değinmektedir. Âyetlerde göç konusunun geçtiği yerlerde ihraç fiili kullanılmakla beraber bu konunun Kur'ân'da çoğunlukla hicret şeklinde yer alması; vuku bulan olaya ilahi nazarı ifade, Müslümanları edilgenlikten kurtarıp etken kılma ve gerçekten yüz çevirmemekle birlikte bardağın dolu tarafının öne çıkarılması olarak yorumlanabilir.

Kur'ân'da hicret kavramı etraflıca incelendiğinde üç ana başlığın öne çıktığı görülecektir: Bu başlıklar, hicret edenlerin üstün vasıflarla övülmesi, hicret edenlere verilen müjde ve mükâfatlar, hicretten geri kalanların karşılaşacakları ceza ve azaplar şeklinde ortaya çıkmaktadır. Kur'ân'da yer alan bu üç başlık içerisinde özellikle hicret edenlere yönelik teselliler konusu, muhacirlerin karşılaşacağı sorunlara ilişkin çareler aranmasında ve çözüm yollarının sunulmasında ayrı bir yer tutmaktadır.

A. Hicret Edenlerin Kur'ân'da Övülmeye Değer Üstün Vasıfları

Kur'ân, dinî baskı sonucu Mekke'den Medine'ye hicret etmek zorunda kalan Müslümanları teselli etmek için onları övmüştür.³⁹ Bu övgünün değerinin anlaşılması için hicretin sebebinin ve gayesinin tespiti önemlidir. Göç nedenleri konusunda günümüze değin en çok kullanılan paradigma “itici ve çekici faktörler (push-pull factors)” paradigmasıdır.⁴⁰ Bu paradigma, geride bırakılan anavatanın, göçmenlerin iktisadi, siyasi ve kültürel alanlardaki

³⁸ Tirmizî, “Menâkıb”, 68.

³⁹ Yıldırım, *Kur'ân'da Mümin ve Müslümanların Tesellisi*, 200.

⁴⁰ Arif Korkmaz, *Göç ve Din (İsveç'teki Kululular Örneği)* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010), 8.

istek ve arzularına cevap vermekte yetersiz olduğuna, buna karşın, göçün hedefindeki ülkenin ise, bu alanlarda çekici bir nitelik sergilediğine işaret etmektedir.⁴¹ Hicret özelinde düşünüldüğünde itici faktör dinin yaşanılmayışı, çekici faktör ise dinin yaşanması ve böylelikle Yüce Allah'ın rızasına erilmesidir. Muhacirler için Kur'ân'da geçen her övgü ifadesi, onların hedeflerine ulaştıklarını vahiyle birinci elden gösteren en sağlam belge niteliğindedir. Kur'ân'da muhacirlerle ilgili kullanılan üstün meziyetler 11 maddede ele alınabilir:

1- Kur'ân'ın muhacirler hakkındaki ilk övgüsü onların bir beklenti ve hedefleri olduğudur. Bireyin bir hedefe sahip olması, hayatın zorluklarıyla karşı karşıya kaldığında her türden psikoterapi ve koruyucu ruh sağlığı çabalarında kendisi için yol gösterici bir parola olabilir. Çünkü "Yaşamak için bir nedeni olan kişi, hemen her "nasıl"a katlanabilir." Varoluşlarının ürkütücü "nasıl"ına katlanmalarını sağlayacak bir güce ulaşmaları için, yaşamlarında travmalara maruz kalan insanlara bir neden -bir amaç- göstermek gerekir.⁴²

Kur'ân'da "Allah'tan bir lütuf ve bir hoşnutluk peşindedirler" (el-Haşr 59/8) denilerek bu hedeflerinde muhacirlerin aynı zamanda *ihlaslı* oldukları da belirtilmiştir. Muhacirlerin sadece Allah'tan gelecek lütuflar ve O'nun rıza adına beklentide olmaları zorlukları aşma konusunda hicret edenleri teselli etmede yardımcı olacağı söylenebilir. Göç sonucu başka bir yere iltica eden kişi birçok yönden mahrumiyet yaşar. Göçmenler daha önce alışa geldikleri imkânlardan ve kurulu düzenden mahrum kalıp onlardan yararlanamadıkları için büyük bir travma yaşarlar. Çünkü alışkanlık ve kurulu düzen hem bedensel hem de ruhsal vazifelerle anlam bulduğu için⁴³ onları bir anda terk etmek sanıldığı kadar kolay değildir. Bu zorluğun üstesinden gelmek için ihlasla nitelenen müminlere göç ederek eskiden sahip olduklarına yeniden sahip olmak hedefinin yerine sadece Yüce Allah'ın rızasına ve lütfuna kavuşma arzusu tavsiye edilmiştir. Bu tavsiyeye göre hareket eden müminlerin bu yüce hedefe ulaştıkları hakikati Kur'ân'da birçok kere belirtilmiştir. İhlasla hareket etmenin psikolojik özelliklerinden birisi de sahibine zorluklara karşı en güçlü bir şekilde dayanma ve katlanma iradesi vermesidir. Çünkü Yüce Allah'ın rızasını kazanmak için kurulan bir hayatta Allah'ın emri gereğince bir değişiklik yapmak son derece doğal bir ibadet halini almaktadır.⁴⁴ Bu sayede ihlaslı müminler inanmayanların kaldıramayacakları büyüklükteki sorumlulukları yerine getirme imkânı elde etmiş olurlar.⁴⁵ İhlaslı olmanın en önemli etkisi ise başta da belirtildiği gibi bu hedef sayesinde varoluşlarının ürkütücü "nasıl"ına katlanmalarını sağlayacak bir güce ulaşmalarıdır. Bu şekilde muhacirler karşılaştıkları güçlükleri diğer insanlara nazaran imkânlar ölçüsünde en kolay bir şekilde aşarlar.

⁴¹ Ayhan Kaya - Bahar Şahin, *Kökler ve Yollar: Türkiye'de Göç Süreçleri*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), xxi.

⁴² Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, trc. Selçuk Budak (İstanbul: Okuyan Us, 2009), 92.

⁴³ Muhammet Enes Kala, "İbn Sina ve Felix Ravaisson'da Alışkanlık ve Ahlâk İlişkisi Üzerine", *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 29 (2014): 126.

⁴⁴ Cavit Yalçın, *Kur'ân'da Hicret*, (İstanbul: Vural Yayıncılık, 1997), 51.

⁴⁵ Cezûlî, *el-Hicretü fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 88-89; Hüseyin Algül, "Kur'ân-ı Kerîm ve Hadîs-i Şerîfler Işığında Muhâcirler ve Ensar", *Hicret*, ed. Muhammed Bedirhan, (İstanbul: TÜRKAD, 2015), 56.

2- Kur'ân'da muhacirler için kullanılan en önemli özelliklerden biri de *recâdır*. Sözlükte "ümit, emel, beklenti, istek" gibi anlamlara gelen *recâ* kelimesi aynı zamanda kulun Allah'ın rahmetine güvenerek ümit içinde olması anlamında kullanılan bir tasavvuf terimidir.⁴⁶ "Şüphe yok ki imân edenler ve hicret edip de Allah yolunda mücâhedede bulunanlar Allah'ın rahmetini umarlar" (el-Bakara 2/218) âyeti, aynı zamanda muhacirlerin ümit ettikleri rahmete ulaşacaklarının müjdesini vermektedir. Çünkü "Allah kulunun zannı üzeredir"⁴⁷ ve "Kim Allah'a kavuşmayı ümit ediyorsa bilsin ki Allah'ın tayin ettiği vâde mutlaka gelecektir." (el-Ankebût 29/5) şeklindeki ifade ve beyanlar, *recânın* önemini ve *recâ* beklentisini vurgulamak içindir. Ayrıca ummak kesin olmayan bir bilgi ve beklentiye nitelediği⁴⁸ için gayret ve çalışma noktasında muhacirlerin motivesinin eksilmeden devam etmesi sağlanmış olmaktadır. Bunun yanında *recâ* beklentisi sayesinde küfür (Yûsuf 12/87) ve doğru yoldan ayrılmışlığın (el-Hicr 15/56) ifadesi olan *ye's*'in, yani ümitsizliğin muhacirlerde olmadığı, onların bu beklentiyle imanlarının kuvvetlendiği görülür. Günümüzde ümitle ilgili yapılan çalışmalarda umudun psikolojik ve fiziksel açıdan sağlıklı bireylerde var olması gerektiği olarak ortaya çıkmıştır. Ümit yoksunluğunun ise psiko-sosyal açıdan birçok probleme yol açtığı tespit edilmiştir. Ayrıca ümit kavramının stres, depresyon, negatif davranış ve problemlerle daha etkili başa çıkmada, genel yaşam doyumunun sağlanmasında, psikolojik iyi olmada, iyimserlik ve yaşam kalitesinin artmasında pozitif etkisinin olduğu görülmüştür.⁴⁹

3- Kur'ân'da kullanılan bir diğer meziyet *cihat* ve *fedakârlıktır*. (et-Tevbe 9/20; el-Bakara 2/218). Peygamberlerin davetleri fedakârlık üzerinde yoğunlaşır. Hicret olgusu ise canını ve malını Yüce Allah yolunda harcama gibi birçok fedakârlığı ihtiva eder.⁵⁰ Çünkü hicret sıradan bir göç ve geçici bir yolculuk değildir. Hicret sevdiklerini arkada bırakma ve sürekli olarak gurbete adım atma anlamına geldiği için büyük fedakârlıklar gerektiren bir olgudur. Varaka b. Nevfel'in ilk vahiy sonrasında Hz. Peygamber'e söyledikleri, muhacirlerin kendisiyle övüldüğü fedakârlık vasfının resullerin en önemli özelliklerinden olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bilindiği gibi ilk vahiy sonrası Hz. Hatice, Hz. Peygamber'i alıp amcasının oğlu Varaka b. Nevfel'e götürdü. Varaka, câhiliyye zamanında Hıristiyan olmuş bir kimse olup İbranice yazıyı bilir ve İncil'den de bazı şeyleri İbranice okuryazardı. Hz. Hatice, Varaka'ya: "Amcamın oğlu! Dinle bak, yeğenin neler söylüyor" dedi. Varaka: "Yeğenim, ne oldu, hayırdır?" diye sordu. Hz. Peygamber de başından geçenleri anlattı. Bunun üzerine Varaka şöyle dedi: "Bu gördüğün, Allah'ın Hz. Musa'ya gönderdiği Nâmus'tur. Keşke senin davet zamanında genç olsaydım! Kavminin seni bu şehirden çıkaracakları zaman keşke hayatta olsam!" Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Onlar beni buradan çıkaracaklar mı ki?" diye sordu.

⁴⁶ Süleyman Uludağ, "Recâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 502.

⁴⁷ Buhârî, "Tevhîd", 15; Müslim, "Tevbe", 1.

⁴⁸ Ebu Muhammed Huseyin b. Mahmud b. Ferrâ el-Beğavî, *Meâlimu't-tenzîl fî tefsîri'l Kur'ân*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru Tûrâsi'l Arabî, 1420/1999), 2: 238.

⁴⁹ Hakan Sarıçam, Ahmet Akın, "Bütünleyici Umut Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması" *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6/15 (2013): 295. 292-308; İbrahim Sürücü, "Bir Denge Unsuru Olarak Kur'ân'da Havf ve Reca", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2015): 262-263.

⁵⁰ Cezûlî, *el-Hicretu fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 103-104.

Varaka da: “Evet, senin getirdiğin bu dava ve mesaj ile gelen herkes, her peygamber, düşmanlığa uğramıştır. Şâyet senin davet günlerine yetişirsem, sana elimden gelen yardımı yaparım.” dedi.⁵¹

4- Yüce Allah muhacirleri “onlar ki sabrettiler” (en-Nahl 16/41; en-Nahl 16/42) ve “sabredenler” (en-Nahl 16/110) şeklinde *sabır* sıfatıyla vasıflandırmış ve övmüştür. Ayrıca “eğil sabreder ve itaatsizlikten sakınırsanız” (Âl-i İmrân 3/125; Âl-i İmrân 3/126) “İçinizden sabır ve sebat edecek yirmi kişi bulunursa, onlar iki yüz kişiye galebe ederler” beyanlarında da görüldüğü gibi sabır, ilahi yardımın bir şartı olarak Kur’ân’da geçmektedir. Hz. Peygamber de “Bil ki zafer sabırladır, ferahlık sıkıntı iledir. Şüphesiz her zorluğun yanında bir kolaylık vardır.”⁵² buyurarak, sabrın kurtuluş için önemli bir meziyet olduğuna dikkatleri çekmiştir. Böylelikle bu yüce beyanları kendilerine rehber edinen muhacirler, sabırlı duruşlarıyla hem zorluklara karşı Allah’ın yardımını hem de göçün zorluklarına karşı sabır ile gelen kolaylığı elde etmiş olmaktadır.

Yüce Allah Kur’ân’da sabırlı olmayı emretmiş, (el-Bakara 2/45; Âl-i İmrân 3/200; en-Nahl 16/127) sabırsızlığı yasaklamış, (el-Ahkâf 46/35; el-Enfâl 8/15; Muhammed 47/33; Âl-i İmrân 3/139) sabır ehlini övmüş, (Âl-i İmrân 3/17; el-Bakara 2/177) müjdelemiş, (el-Kasas 28/80) sevgisiyle (Âl-i İmrân 3/146) ve maiyetiyle (el-Enfâl 8/46) taltif etmiş, sabrı azmi ve kararlılığı gerektiren büyük işler arasında saymıştır. (eş-Şûrâ 42/43). Ayrıca sabredenlerin yaptıklarından dolayı fazlasıyla (en-Nahl 16/96) ve sınırsız (ez-Zümer 39/10) bir şekilde ödüllendirileceklerini belirtmiş, onlara zafer ve yardımı garanti etmiştir. (Âl-i İmrân 3/125) Sabır ehlinin Kur’ân’da kendilerinden başkalarının kavuşamayacağı nimetlere ulaşacakları haber verilmiş, (el-Kasas 28/80; Fussilet 41/35) ibret ve olayları doğru değerlendirme özelliklerine sahip oldukları belirtilmiştir. (İbrâhîm 14/5; Sebe’ 34/19). Sabır Kur’ân’da, istenilen ve arzu edilen başarıya ulaşma, korkulan ve hoş karşılanmayandan kurtulma ve cennete girmeye nail olma vesilesi olarak tanıtılmıştır. (er-Ra’d 13/23; er-Ra’d 13/24). Ayrıca sabrın, sahibine liderlik derecesi kazandıracağı ifade edilmiştir. (es-Secde 32/24). Sabır kavramı Kur’ân’da sâlih amel, rahmet, şükür, tevekkül, takva, iman ve yakîn gibi kavramlarla beraber zikredilmiştir. (el-Beled 90/17; Hûd 11/11; İbrâhîm 14/12). Bu özellikleriyle sabır, muhacirler için en önemli, hicretle birlikte ortaya çıkan zorlukları aşmak için de gerekli bir vasıf olarak öne çıkmaktadır.⁵³

5- Kur’ân’da muhacirlerin vasıflarından birisi de Yüce Allah’a *tevekkül* edenlerden olmalarıdır. (en-Nahl 16/41; en-Nahl 16/42). Tevekkül imanın özelliklerinden ve göstergelerindedir. Son yıllarda yapılan birçok çalışma, kader inancının ve tevekkül

⁵¹ Buhârî, “Bed’u’l-Vahy”, 1.

⁵² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 307.

⁵³ Cezûlî, *el-Hicretu fî’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 94-97.

anlayışının, karşılaşılan travmalarla başa çıkmada çok önemli bir etken olduğunu ortaya koymaktadır.⁵⁴

6- Muhacirlerin sahip oldukları bir diğer üstün vasıf onların *doğruluklarıdır*. Yüce Allah Kur'ân'da muhacirleri *sıdk* sıfatıyla övmüştür. (el-Haşr 59/8). Sıdk sıfatıyla övülme, her Müslüman için korkulan bir unsur olan nifaktan korunma demektir. Onlar hicret ederken dünyevi kazançlarını ellerinin tersiyle iterek, birçok sıkıntıya katlanmak zorunda kalmışlardır ki bu da onların imanlarının kuvvetini ve doğruluklarını göstermektedir.⁵⁵ Buna ek olarak göç ve sığınma hadiselerine maruz kalan birey için ön önemli destek ve teselli kaynağı; kendi içinde yaptığı bu işten dolayı bir tereddüt ve çatışma yaşamaması, psikolojik gel-gitlerle zorluklara karşı direncinin kırılmamasıdır. Kur'ân, doğruluk kavramının bir uzantısı olan istikamet olgusuna sahip olmakla muhacirleri övmüş, onların zorluklar karşısında duruşlarındaki azim ve sebata dikkatleri çekmiştir.

7- Muhacirlerin başta gelen özelliklerinden bir diğeri onların Allah'a ve peygamberine *yardım etmeleridir*. Kur'ân'da muhacirler Allah ve Rasûlüne yardım etmekle övülmüşlerdir. (el-Haşr 59/8). Bu vasıflandırma ise onların Allah tarafından yardım göreceklerine delalet etmektedir. Çünkü âyet-i kerîme bu hususu şöyle ifade etmektedir: “Ey iman edenler! Eğer siz Allah'a (Allah'ın dinine) yardım ederseniz O da size yardım eder, ayaklarınızı kaydırmaz.” (Muhammed 47/7).

8- Muhacirlerin bir diğer mümeyyiz vasıfları iman ve amelde *önde* olmalarıdır. Kur'ân muhacirleri *önde olma* hakkı ile vasıflandırmıştır. Nitekim “Zulüm ve kötülüğün egemen olduğu diyardan göç edenler ile dine sahip çıkan ve koruyanların ilklerine, önde gelenlerine” (et-Tevbe 9/100) âyetiyle muhacirlerin ilk olmalarına vurgu yapılırken, aynı zamanda “İman edenler, hicret edenler ve Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad edenler Allah indinde derece cihetiyle daha büyüktür.” (et-Tevbe 9/20) âyetiyle de fazilet yönüyle diğer müminlerin önünde oldukları belirtilmiştir. Aynı şekilde “Sizden, fetihten önce infak eden ve savaşan kimse ile bunları yapmayan elbette bir olmaz. İşte onlar, bundan sonra infak edip savaşanlardan derece bakımından daha yüksektirler.” (el-Hadîd 57/10) âyeti, dine ilk sahip çıkanlarla sonradan sahip çıkanların bir olmayacağını belirtmiştir.

Yüce Allah katındaki yerleri itibariyle müjdelenen müminlerin en güzel bir şekilde teselli edildiği görülür. Ayrıca meselenin psiko-sosyal yönüne bakıldığında da Kur'ân'da yer alan ifadelerin muhacirler için ne kadar önem arz ettiği ortaya çıkar. Bir mültecinin yaşama dair temel ihtiyaçlarının giderilmesi sonrasında en temel problemi, dâhil olduğu toplumda sosyal statüsünün ne olacağı hakkındadır. Uluslararası insan hakları çerçevesinde 1951 Cenevre Sözleşmesi ve bu alanda yapılmış olan diğer bölgesel sözleşmelerde mültecilerin

⁵⁴ Elif Batman, *Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkmada Kader İnancının Rolü*, (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2008), 44, 48, 50.

⁵⁵ Cezûlî, *el-Hicretu fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 98-99.

hukuki statüsü belirlenmeye çalışılmıştır. Yapılan tanımlamalarda⁵⁶ mültecilere yardım etme ve onları temel insani haklardan mahrum etmeme vurgusu öne çıkmaktadır. Hâlbuki Kur'ân, mülteciler için geçerli olacak bir statünün ötesinde, vatanlarını ve oradaki sosyal statülerini bırakmak zorunda kalmış muhacirleri buldukları toplumun bütün kesimlerinin önüne geçirerek onları İslâm toplumu içerisinde en üst bir statüye kavuşturmuştur.

9- Kur'ân'da muhacirlerin bir başka mümeyyiz vasfı, gerçek *kazanca* ve büyük *kurtuluşa* (الْفَائِزُونَ) ulaşmış olmalarıdır. Göç etmek maddi ve manevi birçok kazanç ve başarıyı geride bırakıp yerine göre hayata sıfırdan başlamayı gerektiren bir olgudur. Kur'ân, “ve onlardır, (sonunda) kazanacak olan!” (et-Tevbe 9/20) “en büyük başarı ve kurtuluş” (et-Tevbe 9/100) onlar için hazırlandı gibi ifadelerle birçok sıkıntıyla karşı karşıya kalan muhacirlerin başarıya ulaşacaklarını belirtmektedir. Bu ise bir başarısızlık gibi görülen hicretin olumsuz etkilerini muhacirler üzerinden kaldırması adına önemli bir müjdedir.

10- Muhacirlerin buraya kadar zikredilen vasıflarının bir neticesi olarak-zikredilen bir diğer üstün vasıfları da Yüce Allah'ın onları *hakiki müminler* olarak övmesidir. (el-Enfâl 8/4; el-Enfâl 8/74). Aslında yukarıda zikredilen bütün meziyetler onların hakiki mümin olmalarını sağlamıştır. Yüce Allah'ın şahitliğinde kendilerinin hakiki mümin olarak anılmaları onlar için ayrı bir motivasyon kaynağı olmuştur.

11- Son olarak Kur'ân, teselli etmek için muhacirleri övmenin yanı sıra onları Medine'ye kabul edip bağrılarına basan, onlarla gönüllerinde hiçbir sıkıntı duymadan her şeylerini paylaşan Medineli Müslümanları yani Ensar'ı da (el-Haşr 59/8; el-Haşr 59/9) övmüştür.⁵⁷ Aslında Kur'ân'da Ensar'ın hakiki müminler olarak vasıflandırılmaları (el-Enfâl 8/74) onların da muhacirlerin taşıdığı meziyetlere sahip olduklarını göstermektedir. Böylelikle muhacirler birkaç açıdan daha teselli edilmişlerdir. Ensar, yaptıkları için bir karşılık beklemede de muhacirlerde Ensar'a karşı oluşan teşekkür hislerinin tercümanı olarak onlara en büyük makam tarafından iltifat edilmiştir. Muhacirler bu iltifata ve şerefe vesile olmuş olduklarından onlara yardım edilmesi teşvik edilmiştir. Yüce Allah muhacirleri kendi korumasına aldığı gibi Ensar gibi kulları vesilesiyle de bu korumayı ve yardımı sürdüreceğini göstermiştir.

B. Hicret Edenlere Verilen Müjde ve Mükâfatlar

Allah yolunda hicret edenlere maddi-manevi, dünyevi-uhrevi birçok mükâfat ve müjde verileceği âyet-i kerîmelerde belirtilerek muhacirler teselli edilmişlerdir.⁵⁸

1- Her ne kadar muhacirler Allah yolunda hicret etmişlerse de göç realitesinin beraberinde getirdiği açlık başta olmak üzere maddi imkânlardan mahrumiyetle de karşı karşıyadırlar. Göç nedenleri, sayısız denecek kadar çok ve karmaşıktır. Göç üzerine üretilen

⁵⁶ Meryem Doğan, *Türkiye'de Mültecilerin ve Sığınmacıların Uluslararası Hukuk Çerçevesindeki Temel Haklarının Sağlanması*, (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2007), 23-25

⁵⁷ Yıldırım, *Kur'ân'da Mümin ve Müslümanların Tesellisi*, 200.

⁵⁸ Yıldırım, *Kur'ân'da Mümin ve Müslümanların Tesellisi*, 200.

teorilere de bu çok boyutluluğun yansıdığı görülür.⁵⁹ Fakat genel bir değerlendirme yapıldığında, ekonomik faktörlerin en sık rastlanan göç sebepleri arasında ilk sırada geldiği söylenebilir.⁶⁰ “açlık” kimi zaman göçlerin nedeni⁶¹ iken kimi zaman da göçlerin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Yüce Allah muhacirler için bu problemi, verdiği müjde ve teminatla ortadan kaldırmıştır. Nitekim “Kim Allah yolunda hicret ederse dünyada gidecek çok yer, genişlik ve bolluk bulur.” (en-Nisâ 4/100) âyetiyle muhacirlerin dünyada *bol rızıkla* ödüllendirilecekleri belirtilmiştir. Bu genişlik birçok alanda olduğu gibi cizye, haraç ve ticaret mallarından alınan vergiler ve ganimetler yoluyla da ayrıca finanse edilmiştir. Ganimetler hususunda “(Bilhassa bu ganimet), o fukara muhacirler içindir ki, (Mekke müşriklerinin tazyiki üzerine) yurtlarından ve mallarından çıkarılmışlardır.” (el-Haşr 59/7; el-Haşr 59/ 8) âyetinde de belirtildiği gibi muhacirlerin önceliği vardır. Rızık genişliği aynı zamanda Ensar’ın yardımlarını da ifade etmektedir. Ensar’ın yardımı ise Haşir sûresinde geçen âyette (el-Haşr 59/9) görüldüğü üzere üç ana başlıkta ele alınabilir. Bunlar:

- a- Muhacirlere konaklayacakları yeri hazırlama,
- b- Muhacirleri sevme,
- c- Kendileri ihtiyaç sahibi de olsalar muhacirleri kendilerine tercih etme.

Medineli Müslümanlar her ne kadar muhacirlere yardım için istekli olsalar da bu fitrî cömertliğin ve fedakârlığın Hz. Peygamber tarafından en güzel bir şekilde kurumsallaştırıldığı görülmektedir. Bu kurumsallaşmanın Ensar ve Muhacir’in birbiriyle kardeş ilan edilmesiyle başladığı söylenebilir. Muâhât (kardeşlik) ismiyle anılan bu hadise Hz. Peygamber’in Medine’de ensar ve muhacirlerden bazılarını birbirleriyle Mescid-i Nebevî’de kardeş ilân etmesidir.⁶² Kardeşleştirme projesi rast gele seçilen iki kişinin bir araya getirilmesiyle oluşmuş bir proje değildir. Tam aksine, hicretten sonra kişilik ve karakterleri tanımaya yetecek kadar bir süre geçtikten sonra Hz. Peygamber’in Müslümanları iyice tanıyarak, durumlarını inceleyerek ve her çift arasında ortak vasıflar bularak gerçekleştirdiği bir projedir.⁶³

Arapça uhuvve kökünden türeyen muâhât sözlükte “biriyle kardeş olmak, birini kardeş edinmek” anlamına gelir. Uhuvvet tesisinden sonra kardeşler arasında geçici de olsa bir süre miras hükümleri de geçerli sayılmıştır.⁶⁴ (el-Enfâl, 8/72). Kardeşlik ilkesi, hem

⁵⁹ Mehmet Ali Kirman, 2017. “Sosyal Bir Olgu Olarak Göç”, *İslam Coğrafyasında Terör, Göç ve Mültecilik* (Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları), 127.

⁶⁰ Korkmaz, *Göç ve Din (İsveç'teki Kululular Örneği)*, 8.

⁶¹ Pitirim Alexandrovitch Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları II*, trc. M. Münir Raşit Öymen (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994), 161.

⁶² Sa’d Mersîfî, *el-Hicretü'n-Nebeviyye ve devruhâ fî binâi'l-müctemai'l-İslâm*, (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1988), 256.

⁶³ Saffet Sancaklı, “Hz. Peygamber’in Medine’de Gerçekleştirdiği Kardeşleştirme (Muâhât) Projesi ve Düşündürdükleri”, *Hicret*, ed. Muhammed Bedirhan, (İstanbul: TÜRKAD, 2015), 88.

⁶⁴ Ancak buna Bedir Gazvesi’nin ardından son verilerek miras sadece nesep yönünden yakınlığı olanlara hasredilmiştir. (el-Enfâl 8/75). Muâhâtın miras hukuku dışında kalan yardımlaşma, birbirine destek olma, öğüt verme ve öğüt alma tarzındaki hükümleri ise daima yürürlükte kalmıştır. Bu anlamıyla kurum “din kardeşliği”

psikolojik açıdan yalnızlık duygusunu yenmede hem de statü ve rol belirsizliğinden kaynaklanan çatışmaları⁶⁵ ve sosyal intibaksızlıkları⁶⁶ önlemede oldukça önemlidir.

Kur'an'da muhacirlerin, hem dünya hem de özellikle ahirette büyük kazanç ve ödüllerle mükâfatlandırılacakları belirtilmiştir. (en-Nahl 16/4). Bol rızık mükâfatı sadece muhacirleri değil aynı zamanda onlara yardım edenleri de kapsamakta böylece müminlerin muhacirlere yardım etmeleri teşvik edilmektedirler. (el-Enfâl 8/74).

2- Kur'ân'da muhacirlere vaad edilen müjdelerden biri de *kötülüklerinin örtülmesi* ve günahlarının affedilmesidir. Bu hususu belirten birçok âyet vardır. Söz konusu âyetlerde Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Onların Rabbi de dualarına şöyle icabet buyurdu: "Sizden gerek erkek, gerek kadın, hayır işleyen hiçbir kimsenin çalışmasını zayi etmem. Çünkü siz birbirinizdensiniz, birbirinizden farkınız yoktur. Benim rızam için hicret edenlerin, vatanlarından sürülenlerin, Benim yolumda işkenceye, zarara uğrayanların, Benim yolumda savaşanların ve öldürülenlerin, elbette kusurlarını örtecek ve elbette onları Allah tarafından mükâfat olarak içinden ırmaklar akan cennetlere yerleştireceğim. En güzel ödüller Allah'ın yanındadır.” (Âl-i İmrân 3/195). “İman edip hicret eden ve Allah yolunda cihad edenler ve (muhacirleri) barındırıp (onlara) yardım edenler var ya; işte onlar gerçek mü'minlerdir. Onlar için bir bağışlanma ve bol bir rızık vardır.” (el-Enfâl 8/74). “Sonra çeşitli işkence ve eziyete uğratan, ardından hicret eden sonra da Allah yolunda savaşan ve sabreden kimseler için şüphesiz ki Rabbin çok bağışlayan ve çok merhamet edendir.” (en-Nahl 16/110).

3- Kur'ân'da muhacirlere vaad edilen bir diğer müjde; Allah katında *en yüksek dereceye nail olmalarıdır*. Nitekim bu husus, “İman edip hicret edenler, mallarıyla ve canlarıyla Allah yolunda cihad edenler var ya, işte onlar Allah indinde daha yüksek derecelere sahiptirler ve işte kurtuluşa erenler onlardır.” (et-Tevbe 9/20) âyetiyle açıklanmıştır. Âyette iman, hicret, mal ve canla cihat şeklindeki dört özelliğe sahip olanlar, insanın sahip olduğu her şeyden (ruh, beden, mal) feragat edip kendileri için daha sevimli olan Allah'ın rızasını tercih ettikleri için bunun karşılığında Yüce Allah da en yüksek derece ve payeyi bu kullarına verdiğini ilan etmektedir.⁶⁷

4- Kur'ân'da muhacirlere vaad edilen en önemli müjdelerden birisi de onların *cennette* sonsuzlukla mükâfatlandırılmalarıdır. Kur'ân'da zikredilen “Rableri onlara, kendi katından bir rahmet, bir hoşnutluk ve kendilerine içinde tükenmez nimetler bulunan cennetler müjdelemektedir.” (et-Tevbe 9/21). “Onlar orada ebedî kalacaklardır. Şüphesiz, Allah katında büyük bir mükâfat vardır.” (et-Tevbe 9/22) âyetleri bu müjdeyi açıkça ifade etmektedir. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) bir hadisi şerifinde hicret edenlerin

şeklinde bütün müminleri kapsayarak genelleştirilmiştir. (el-Hucurât49/10); Hüseyin Algül, “Muâhât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 308.

⁶⁵ Naci H. M. Kula, “Hucurat Suresi 10. Âyet Çerçevesinde Kardeşlik İlkesi ve Ruh Sağlığı Açısından Önemi”, *EKEV Akademi Dergisi* 1/2 (1998): 51.

⁶⁶ Celal Kırca, “Kur'ân'da Ruh Sağlığı”, *Diyanet İlmî Dergi* 19/3 (1983): 48.

⁶⁷ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *Mefâtîhu'l-gâyb*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999), 16: 13.

mükâfatlandırılmalarıyla ilgili olarak; “Kim, dini için bir yerden başka bir yere, bir karış olsa dahi, giderse cenneti kendine vacib kılar. Cennet'te İbrâhîm (a.s.) ve Muhammed (s.a.v.) onun arkadaşı olur”⁶⁸ buyurmaktadır.

C. Hicretten Geri Kalanlara Yönelik Uyarılar ve Cezalar

Kur’ân-ı Kerîm hem müjdeleyen hem de uyaran bir kitaptır. (Fussilet 41/4). Üslûb özelliği olarak ise nasıl bir taraftan iman edenlerden bahsederken diğer taraftan da hemen inkârcılardan bahsediyorsa, aynı şekilde bir taraftan muhacirleri güzel vasıflarla anıp onları müjdelerken diğer taraftan da hicretten geri kalanları yermiş ve uyarmıştır.⁶⁹ Bu uyarılar, Müslümanlar tarafından dost edinmeme ve yardım edilmeme ile dünya ve ahirette kötü bir sonla karşılaşma şeklinde iki maddede özetlenebilir.

1- Kur’ân’ın hicret etmeyenlere ilk uyarısı diğer *Müslümanların dostluklarından ve yardımlarından mahrum kalma* şeklinde olmuştur. Yüce Allah “Arzu ettiler ki kendilerinin küfre saptıkları gibi siz de sapasınız da beraber olasınız. Bu sebeple, onlar Allah yolunda hicret edinceye kadar içlerinden dost edinmeyin.” (en-Nisâ 4/89) buyurarak Müslümanlara hicret etmeyenleri dost edinmelerini ve onlara yardım etmeyi yasaklamıştır. Bu âyet, kâfir, münafık ve zalimlerle beraber olmama ve onlarla oturmama, onlardan yüz çevirme, (en-Nisâ 4/140; el-En’âm 6/68) onları dost edinmeme (el-Mâide 5/51; el-Mâide 5/57) konusundaki âyetlerin⁷⁰ din içinde tefrika çıkardıkları sürece Müslüman olanlar için de geçerli olacağını göstermektedir.⁷¹ Kur’ân birçok âyet-i kerîmesiyle tüm inananları beraberliğe ve birlikte hareket etmeye çağırmakta (el-Fâtiha 1/5; el-Bakara 2/43; el-Bakara 2/238; el-En’âm 6/153; el-Hicr 15/98; el-Hac 22/77) ayrılık çıkartıp fitne unsuru olmayı ise kınamaktadır. (el-Bakara 2/191; el-Bakara 2/ 217). Hicret de tüm müminler üzerine ilahi bir emirdir ve tüm inananlar tarafından yerine getirilmelidir.⁷² Beraberliği bozan müminlere karşı Müslümanların hiçbir sorumluluğunun olmadığını “inanmış oldukları halde hicret etmemiş olan kimselere gelince; onların korunup gözetilmesinden (velâyetinden) hiçbir bakımdan siz sorumlu değilsiniz.” (el-Enfâl 8/72) âyeti bildirmektedir. Ancak din adına istenilen yardımların bunun dışında olduğu “*Bununla beraber eğer dinde yardımınızı isterlerse, onlara yardım etmekte üzerinize borçtur.*” (el-Enfâl 8/72) âyetiyle ayrıca belirtilmiştir. Elbette bu mahrumiyetlere maruz kalmayan müminler için hicret yolu “Daha sonra iman edip hicret eden ve sizinle birlikte cihad edenlere gelince, işte onlar da sizdendir.” (el-Enfâl 8/75) âyetiyle açık bırakılmıştır.

⁶⁸ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer Askalânî, *el-Kâfü's-şaf fî tahrîci ehâdîsi'l-Keşşâf*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418/1997), 392.

⁶⁹ Cezûlî, *el-Hicretü fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 150-151.

⁷⁰ Âyetlerde verilen emirlerin ardındaki psiko-sosyal sebeplerle ilgili açıklamalar için bakınız. Ahmet Sait Sıcak, “Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Dini Alaya Alanlara Karşı Müminlerin Takınmaları Gereken Tavırlar”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2015): 441.

⁷¹ Reşid Rıza-Muhammed Abduh, *Tefsîru'l-Menâr*, (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1411/1990), 7: 421.

⁷² Âyette bahsedilen ve bunun gibi durumlarda hicret için vucûb hükmü olduğu gibi içinde bulunan paradigmaya göre hicret mendûb, mübah hatta haram olabilmektedir. Cezûlî, *el-Hicretü fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 455-475.

2- Hicret etmeyen Müslümanlara yapılan bir diğer uyarı onları dünya ve ahirette *kötü bir sonun* beklediğidir. Kur'ân kendilerine zulmederek imkânları varken hicret etmeyenlerin mazeretlerinin kabul edilmeyeceğini ve onları kötü bir sonun beklediğini bildirmiştir. Nitekim bu husus Nisâ sûresinde şöyle beyan edilmiştir: “Kendilerine yazık eden kimselere melekler, canlarını alırken: «Ne işte idiniz!» dediler. Bunlar: «Biz yeryüzünde çaresizdik» diye cevap verdiler. Melekler de: «Allah'ın yeri geniş değil miydi? Hicret etseydiniz ya!» dediler. İşte onların barınağı cehennemdir; orası ne kötü bir gidiş yeridir.” (en-Nisâ 4/97). Müslüman olanların bu şekilde uyarılmaları kâfirlerin kendilerine eziyet edeceği bir ortamı kabullenmeleri ve böyle bir ortamda kâfirlerin baskı yaparak Müslümanları dinlerinden dönünceye kadar onlara işkence etmiş ve kimi zaman zahiren bunda başarılı olmalarından ileri gelmekteydi.⁷³ Müslümanların hicretten geri durmaları sadece inanç bakımından tehlikeli değildi. Bedir Gazvesi'nde Medine'ye hicret etmediği için Mekkeli müşriklerin safında savaşmak zorunda kalarak Müslümanlara maddi açıdan zarar verip onlardan zarar görenler de vardı.⁷⁴ Bu sebeple hicret vacip iken kâfirlerle bir arada bulunmak ayette doğrudan doğruya küfür olarak tanımlanmasa da bir haddi aşma ve nefse zulmetme olarak nitelenmiştir.⁷⁵

Mekke'de olup da hicret etmeyenlerle karşılaştırıldığında diğer Müslümanların sundukları mazeretin daha zayıf olduğu söylenebilir. Yüce Allah dünya üzerindeki en mukaddes mekân olan Mekke'den hicret etmeyi zorunlu kıldıktan sonra diğer şehir ve ülkelerin Allah yolunda hicret mevzu bahis olduğunda herhangi bir değerlerinin olmadığı rahatlıkla anlaşılabilir.⁷⁶

Kur'ân-ı Kerîm hicret etmeyenlerin geçersiz mazeretler uydurmalarının arkasındaki gerçek sebepleri de bir bir ortaya çıkarmaktadır. Bu sebepler iki kısımdır:

a- Hicret etmeyenlerin kâfirler tarafından gelecek olan baskıyı Allah'ın azabıyla bir tutmalarıyla ilgili âyette Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “İnsanlardan öyleleri vardır ki, “Allah'a inandık” derler. Ama Allah uğrunda bir ezaya uğratılınca, insanlardan gördükleri baskı ve işkenceyi Allah'ın azabı gibi tutar. Andolsun, Rabbinden bir yardım gelecek olsa mutlaka, “Biz de sizinle beraberdik” derler. Allah, herkesin kalbinde olanı en iyi bilen değil midir?” (el-Ankebût 29/10). Hâlbuki âyet-i kerîmelerde zayıflık gösterenlerin sakındıkları kişilerle birlikte Allah'ın huzuruna getirilecekleri beyan edilmiştir: “İnsanların hepsi Allah'ın huzuruna çıkacak ve güçsüzler büyüklük taslayanlara diyecek ki: “Şüphesiz bizler size uymuştuk; şimdi siz az bir şey olsun, Allah'ın azabından bizi koruyabilecek misiniz?” Onlar da, “Eğer Allah bizi doğru yola erdirtseydi, biz de sizi doğru yola erdirtirdik. Şimdi sızlansak da, sabretsek de bizim için birdir. Artık bizim için hiçbir kurtuluş yoktur” derler.” (İbrâhîm14/21). “Ateşin içinde birbirleriyle tartışırken zayıflar, dünyada büyüklük taslayanlara: “Biz bunca

⁷³ Mersîfi, *el-Hicretü'n-Nebeviyye ve devruhâ fi binâi'l-müctemai'l-İslâm*, 143.

⁷⁴ Buhârî, “Tefsîr”, 4/19; “Fiten” 12.

⁷⁵ Altuntaş, Abdurrahman, “Kur'an'ı Kerim'de Müstaz'af Kavramı”, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 11/5 (2016): 549.

⁷⁶ Cezûlî, *el-Hicretü fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 150-165.

zaman size tâbi olduk, bari ateş azabının bir kısmını olsun kaldırabilir misiniz?" (el-Mü'min 40/47). "Büyüklik taslayanlar da: "Bizim hepimiz ateşin içindeyiz. Allah kulları arasında vereceği hükmü verdi, iş bitti!" (el-Mü'min 40/48).

b- Sahip olduklarını kaybetme korkusunun dinî emri yerine getirmekten, Allah ve Resûlü'nden kendilerine daha sevimli ve önemli gelmesi hususunda Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "De ki: "Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, aşiretiniz, kazandığınız mallar, kesada uğramasından korktuğunuz bir ticaret ve beğendiğiniz meskenler size Allah'tan, peygamberinden ve O'nun yolunda cihattan daha sevgili ise, artık Allah'ın emri gelinceye kadar bekleyin! Allah, fasık topluluğu doğru yola erdirmez."" (et-Tevbe 9/24).

Kur'ân hicret etmeyenler için bu uyarılarda bulunduktan sonra geçerli mazereti olanları diğerlerinden ayırmıştır. Nitekim bu husus Nisâ sûresinde şöyle beyan edilmiştir: "Ancak, her türlü imkândan mahrum ve hicret için yol bulamayan erkekler, kadınlar ve çocuklar bu hükmün dışındadırlar. İşte bunları, umulur ki Allah affeder; Allah çok affedicidir, bağışlayıcıdır.)" (en-Nisâ 4/98; en-Nisâ 4/99). Aynı şekilde Yüce Allah sonradan hicret edenleri afv ve mağfiretiyle karşılayacağını belirtmiştir. "Sonra şüphesiz Rabbin, eziyet edildikten sonra hicret edip, ardından da sabrederek cihad edenlerin yardımcısıdır. Bütün bunlardan sonra Rabbin elbette çok bağışlayan, pek esirgeyendir." (en-Nahl, 16/110).

SONUÇ

Kur'ân göç olgusunu-Allah'ın rızasını kazanmak başta olmak üzere birçok mükâfat ve övgüye nail olmak, maddi manevi birçok kazanca ve başarıya ulaşmak için vesile olan *hicret* kavramıyla karşılar. Vatanından çıkarılmak zorunda kalma, göç ve sığınma realitesinin getirdiği birçok zorluk ve travmaya karşı müminin dünyevi ve uhrevi hayatını korumaya alacak, sonrasında ise *kötü/kerih* gözükmenin aslında bireysel ve toplumsal bir çığır, devrim ve kurtuluş olduğunu farklı yönleriyle ve maddi manevi tüm gereklilikleri yerine getirerek bir kazanım hatta en büyük başarı haline çevirecektir.

Kur'ân'da hicret kavramı etraflıca incelendiğinde üç ana başlığın öne çıktığı görülecektir. Bu başlıklar, hicret edenlerin üstün vasıflarla övülmesi, hicret edenlere verilen müjde ve mükâfatlar, hicretten geri kalanların karşılaşacakları ceza ve azaplar şeklinde ortaya çıkmaktadır. Hicret edenlerin üstün vasıfları arasında, ihlaslı olmaları, Allah'ın rahmetine güvenerek ümit içerisinde olmaları, kendilerini Allah yoluna adayıp cihat etmeleri, her türlü sıkıntıya göğüs gerip sabretmeleri, üzerlerine düşen vazifeleri yaptıktan sonra Allah'a tevekkül etmeleri, hak ve hakikati yaşayıp anlatma konusunda doğruluk ilkesiyle hareket etmeleri, Yüce Allah'ın dinine yardım edip Hz. Peygamber'e destek olmaları, iman ve amel yarışında önde olmaları, gerçek kazanca ve başarıya ulaşmış olmaları ve hakiki mümin olmaları gibi hususların ön plana çıktığı tespit edilmiştir.

Hicret edenlere verilen müjdeler arasında; dünyada bol rızık, kötülüklerinin örtülüp günahlarının affedilmesi, Yüce Allah katında en üst derecelerde yer almaları, içinde ebedî kalacakları en üstün başarı ödülü olan cenneti kazanmış olmaları ve Yüce Allah'ın rızasına nail

olmaları en başta gelmektedir. Öte yandan hicretten geri kalanlara yönelik olarak Müslümanların dostluklarından ve yardımlarından mahrum kalmaları, dünyada ve ahirette kötü bir sonun kendilerini beklemekte olduğu şeklinde uyarı ve yaptırımların uygulanacağı zikredilmiştir.

Kur'ân aynı zamanda yaşanılmak zorunda kalınanların bir zorunluluk olduğunu, hicretten geri kalanların hem dünyada hem ahirette cezaya çarptırılacakları belirtilerek göstermektedir. Böylelikle Müslümanların yaptıklarının kabul edilmesi ve yapılması gerekli olan bir realite olarak algılanmasını sağlamaktadır. Ayrıca karşılaşılan zorlukların cennete gitmenin olmazsa olmazı olduğu belirtilerek kaçınılmaz bir olguya rıza göstermenin kolaylığını muhataba vermektedir.

Kur'ân, sünnetullah'ın gereklerini yerine getirip psikolojik ve sosyolojik gerçekleri göz önünde bulundurarak her koşula uyum sağlama yollarını arayan inanç sistemiyle göç olgusunu sorunlarını teselli edilmekten adeta çıkarmakta, oluşturduğu perspektifle hicret etmemeyi tazib, edememeyi ise teselli edilecek bir olgu haline getirmektedir.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedu el-İmam Ahmed b. Hanbel*. Thk. Şuayb el-Arnâut-Âdil Mürşid, Âmir Gadbân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Aldemir, Halil, *Kur'ân'da Hz. Peygamber'e Yönelik Teselliler*, Kitâbî Yayınevi, İstanbul 2010.
- _____, "Kur'ân'a Göre İhtilaf Olgusu ve İslâmî Referansların Göç Bağlamında Kullanılması". *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 3/4 (2016): 49-67.
- Algül, Hüseyin, "Muâhât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30:308-309. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- _____, "Kur'ân-ı Kerîm ve Hadîs-i Şerifler Işığında Muhacirler ve Ensar". *Hicret*. Ed. Muhammed Bedirhan. 55-64. İstanbul: TÜRKKAD, 2015.
- Altuntaş, Abdurrahman, "Kur'an'ı Kerim'de Müstaz'af Kavramı", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 11/5 (2016): 533-566.
- Batman, Elif. *Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkmada Kader İnancının Rolü*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2008.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir. 1. Baskı. B.y. Dâru Tavgi'n-Necât, 1422/2002.
- Carver, Charles S., Scheer, Michael F. "Situational Coping Dispositions in a Stressful Transaction". *Journal of Personality and Social Psychology* 66/1 (1994): 184-195.
- Cezûlî, Ahzemî Sâmîûn. *el-Hicretu fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1417/1996.
- Chang, Edward C. "Hope, Problem-Solving Ability and Coping in a College Student Population". *Journal of Clinical Psychology* 54 (1998): 953-962.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Çelik, Celaleddin. *Kur'ân'da Toplumsal Değişim*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl, Sünenü'd-Dârimî. thk. Hüseyin Selim Esed Dârânî. *el-Memleketü'l-Arabiyeti's-Suûdiyye: Dârü'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzi'*, 1412/2000.
- Doğan, Meryem. *Türkiye'de Mültecilerin ve Sığınmacıların Uluslararası Hukuk Çerçevesindeki Temel Haklarının Sağlanması*. Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2007.

- Düzgün, Şaban Ali. "Değişim Kavramı ve Toplumsal Değişimin Şartları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1998):309-332.
- el-Begavî, Ebu Muhammed Huseyin b. Mahmud b. Ferrâ. *Meâlîmu't-tenzîl fî tefsîri'l Kur'ân*. Thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru Tûrâsî'l Arabî, 1999/1420.
- Frankl, Viktor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. Trc. Selçuk Budak. İstanbul: Okuyan Us, 2009.
- Freeston, J., Dugas M., Ledocer R. "Worry and Problem Solving: Evidence of a Specific Relationship". *Cognitive Therapy and Research* 19 (1995): 109-120.
- İbn Hacer Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-Kâfü's-şâf fî tahrîci ehâdisi'l-Keşşâf*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûrâsî'l-Arabî, 1997/1418.
- İbn-i Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn. *el-Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâr Sâdir, h. 1414.
- Kala, Muhammet Enes. "İbn Sina ve Felix Ravaisson'da Alışkanlık ve Ahlâk İlişkisi Üzerine". *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 29 (2014): 121-145.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'ân'da Sosyal Değişim". *Hikmet Yurdu* 6/12 (2013):13-86.
- Kaya, Ayhan - Şahin, Bahar. *Kökler ve Yollar: Türkiye'de Göç Süreçleri*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Kirman, M. Ali 2017. "Sosyal Bir Olgu Olarak Göç", *İslam Coğrafyasında Terör Göç ve Mültecilik*, Ankara, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yay. 109-131
- Kırca, Celal. "Kur'ân'da Ruh Sağlığı". *Diyanet İlmi Dergi* 19/3 (1983): 38-48.
- Koç, Mustafa, "Ruh Sağlığı ile Dinî Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 9/24 (2005): 11-32.
- Korkmaz, Arif. *Göç ve Din (İsveç'teki Kululular Örneği)*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010.
- Kula, Naci H. M. "Hucurat Sûresi 10. Âyet Çerçevesinde Kardeşlik İlkesi ve Ruh Sağlığı Açısından Önemi". *EKEV Akademi Dergisi* 1/2 (1998): 49-56.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2. Baskı, Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Kuşcu, İrfan. *Kur'ân'ın Tasrîf Üslûbu (Tahlili ve Temellendirilmesi)*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.
- Lazarus, R. ve Folkman, S. *Stress. Appraisal and Coping*, New York: Springer Publishing Company, 1984.
- Mersîfî, Sa'd. *el-Hicretü'n-Nebeviyye ve devruhâ fî binâi'l-müctemai'l-İslâm*. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1988.
- Mustafa Köylü, "Kur'ân'da Ruh Sağlığı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011): 5-37.
- Önkal, Ahmet. "Hicret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 458-462. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Öztürk, Levent. *İlk Hicret Habeşistan*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- Pamak, Mehmet. *İslâmi Şahsiyet ve Toplumsal Değişim*. İstanbul: Buruc Yayınları, 1995.
- Pargament, Kenneth I., *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, (London: The Guilford Press, 2001).
- Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Mefâtihu'l-gâyb*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûrâsî'l-Arabî, 1420/1999.
- Rıza, Reşid-Abduh, Muhammed. *Tefsîru'l-Menâr*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1411/1990.

- Sancaklı, Saffet. "Hz. Peygamber'in Medine'de Gerçekleştirdiği Kardeşleştirme (Muâhât) Projesi ve Düşündürdükleri", *Hicret*. Ed. Muhammed Bedirhan. 87-99. İstanbul: TÜRKAD, 2015.
- Hakan Sarıçam, Ahmet Akın, "Bütünleyici Umut Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması" *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6/15 (2013): 292-308.
- Sıcak, Ahmet Sait. "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Dini Alaya Alanlara Karşı Müminlerin Takınmaları Gereken Tavırlar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2015): 433-454.
- Sorokin, Pitirim Alexandrovitch. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları II*. Trc. M. Münir Raşit Öymen. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994.
- Spilka, B. & Hood, D. W. & Gorsuch, R. L., *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, Englewood Cliffs, (NJ: Prentice Hall, 1985).
- Sürücü, İbrahim. "Bir Denge Unsuru Olarak Kur'ân'da Havf ve Reça". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/ (2015): 247-268.
- Tekin, Filiz. *Stresle Başa Çıkma Din Eğitiminin Rolü*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2. Baskı. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Topuz, Mahmut. *İlahi Dinlerde Hicret*. İzmir: Çağlayan Yayınları, 1996.
- Uludağ, Süleyman. "Recâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 502. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Uysal, Veysel; Ayşe Kaya Göktepe, Sema Karagöz. "Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (2017): 139-160.
- Yalçın, Cavit. *Kur'ân'da Hicret*. İstanbul: Vural Yayıncılık, 1997.
- Yıldırım, Yahya. *Kur'ân'da Mümin ve Müslümanların Tesellisi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.

Extended Abstract

in Terms of Coping Strategies, Hijrah Reality in the Qur'an

In accordance with the cultural, political and economic developments of the era, some individual and social problems come to the fore. One of the social problems of today is the migration and asylum events that have been experienced by many societies in history. The refugees, who are directly affected by these events, have many difficulties, both material and spiritual. In addition to these difficulties, it is also seen that in legal sense they are subject to conceptual and status complexity. The Holy Qur'an is a book that addresses all people in every century, includes solutions to current problems and provides guidance on how to overcome difficulties.

In this study, it will be discussed how, and in which sense the concept of hijra and muhajir that is used in the Qur'an instead of the phenomenon of "refugee/asylum-seeker", being embraced as a religious reality and sociological fact, is and can be a source of consolation and hope for Muslim refugees. One of the objectives of this research is to determine how the immigration and asylum reality faced by refugees is addressed in the Qur'an in terms of problem, emotional and belief-focused coping strategies. Another aim of the subject, which is discussed with an emphasis on the psychosocial aspect, is to provide inferences in order to provide moral support to all the believers who are faced with these problems in general and to the Syrian refugees in particular.

In this study, the phenomenon of hijrah was examined in the entirety of the Qur'an by adhering to the method of themed exegesis. In the Qur'an, the event of migration is a situation to which all the prophets and their nations are exposed and for which people in the future should therefore be prepared and not negated. The Qur'an describes the event of immigration for the sake of religion with a special terminology - the concept of hijrah. In this context, after considering the concepts that refer to the hijrah, the close meanings and the reasons of the emigration, it was emphasized which words were derived from the root H-J-R (هجر) in the Qur'an and which meanings they have was discussed. It can be seen that the concept of Hijrah takes place in the Qur'an in a way that can be handled under three main titles. The first of these is the superior qualities of those who emigrate; secondly, the gospel and reward given to the migrants, and finally the punishment and torment that those who refrain from the hijrah will experience. The Qur'an mentions more than ten superior qualities of immigrants and characterize those who possess these qualities as true believers. It can be said that people who have these qualities are solution-oriented persons who can manage many problems including immigration. Among the superior qualities that immigrants possess come to the fore:

- Sincerity, Having hope in the grace of Allah's mercy,
- Committing themselves to the path of Allah and committing Jihad (striving),
- Bearing all kinds of distress and patience, Putting their trust in Allah after fulfilling their duty,
- Acting with the principle of righteousness to experience and express verity and truth,
- Helping the religion of Allah the Almighty and supporting the Prophet,
- Being at the forefront in the competition of faith and deeds,
- Having reached real earnings and success, Being true believers.

One of the prominent findings of our study is that the gospel and the rewards promised in the Qur'an to those who migrated are promising to provide a positive psychological contribution to the refugees and immigrants today. In order to establish and increase the positive results in this respect, it is necessary to inform the refugees and immigrants about the motivation tools offered by the Qur'an by using means such as seminaries and the like.

Key words: Qur'an, Immigration, Hijrah, Emigrant, Coping.

“KARN” Kavramının Anlamı Üzerine Semantik Bir İnceleme A Semantic Study upon the Meaning of the Term “KARN”

Selahattin AYDEMİR^a

^a Dr. Öğretmen-MEB, Kayseri/Türkiye, selarayd@yahoo.com.tr

*Makale Bilgisi/Article Info: Geliş/Received: 19.09.2018 Düzeltme/Revised: 24.10.2018
Kabul/Accepted: 25.10.2018*

Öz:

Kavramlar zaman içinde anlam daralması, genişlemesi veya değişmesine uğramaktadır. Arapçada kavramın geçirdiği aşamaları anlamak için cahiliye Arap şiirleri, Kur’an ve hadisler incelenir. “Karn” kavramı, toplumun belli bir bölümüyle ilgili olarak pozitif, nötr veya negatif anlamda kullanılmaktadır. “Karn”, Kur’ân’da helak olan kavimlerle birlikte kullanılması sebebiyle olumsuz; hadîs rivâyetlerinde sahâbeyi kastetmesinden dolayı olumlu bir anlam taşımaktadır. Mana çeşitliliğinden dolayı “karn” kavramının tarifleriyle ilgili çok farklı tanım ve açıklamalar yapılmaktadır. Kavramla ilgili çeşitli görüş ve düşüncelerin olması kelimenin kökenini ve müştaklarının incelenmesini gerekli kılmaktadır. Bu çalışmada klasik Arapça sözlükler çerçevesinde karn kelimesinin anlamı üzerinde yoğunlaşmakta ve kavramın semantik bir analizi amaçlanmaktadır. Bu yüzden Kur’ân ayetleri ve hadîs rivâyetlerinde pek çok kullanımı olan “karn” kavramının zaman, mekân ve niteliğe/niceliğe bağlı olarak ifade ettiği çok yönlü anlam boyutunu tespit edebilmek ve geçtiği ayet ve hadîs rivâyetlerinde murad edilen manaya ulaşabilmek önem kazanmaktadır. Bu bağlamda “karn” kavramının içeriği ve tanımları incelenerek farklılıklar tespit edildikten sonra ayet ve hadîslerdeki vurgulanan özelliklere bağlı kalarak yeni bir tanım denemesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Karn, Nesil, Helak, Zaman, Mekân

GİRİŞ

Arapça'da kavram ve kavram çerçevesi hem zaman içinde hem de İslâm dininin dile etkisi sebebiyle ilk kullanımından günümüze kadar değişime uğrayabilmektedir. Ancak kelimelerin anlam alanında meydana gelen dönüşümler, o kelimenin morfolojik kapsamı ile ilintilidir.¹ Bu yüzden çalışmamızda “karn” kavramının Kur’ân’da “Nice nesiller helak ettik”² ifadesiyle olumsuz, hadîs rivâyetinde ise “Nesillerin en hayırlısı benim asırında yaşayanlardır...”³ ifadesiyle olumlu bir içerikle beraber kullanılması bu kavramın hem menşei hem de literal itibarıyla incelenmesini gerekli kılmaktadır. Ayrıca kavramla ilgili tanım problemi yanında içerik problemi de söz konusudur. Bu yüzden kendisinden türeyen “akrân” kelimesi dilimizde yaygın olsa da günlük dilde kullanılmayan “karn” kavramının bilimsel ve akademik açıdan bir tanımına ulaşmak ön plana çıkmaktadır. Arapça bir kavramın anlam daralması/genişlemesi veya anlam kaymasının söz konusu olup olmadığı o kavramın Arap Cahiliye Dönemi şiirleri, Kur’ân ayetleri ve hadîs rivâyetlerinde hangi bağlamda kullanıldığının tespiti yoluyla daha iyi anlaşılabilir. “K-r-n” fiilinin farklı anlamlarda kullanımı yanında birçok muştâkının ayet ve hadîs rivâyetlerinde kullanılması, bu türemiş kelimeler arasındaki anlam bağlantısının analizini gerekli kılmaktadır. Ayrıca bu araştırmada “karn” kavramının çeşitli sâiklerle kapsamının dar veya geniş tutulmasının arka planı anlaşılmasına çalışılacaktır.

1. KARN KAVRAMI

“Karn” Arapça'da (قرن – يقرن – قرنا) fiilinin mastarıdır.⁴ Çoğulu kurûn (قرون) olarak kullanılır.⁵ “Karn” sözlükte “asır/yüzyıl, nesil, belirli bir zaman, yakın(lık), saç demeti, boynuz, doğan güneşin görünen ilk kısmı” anlamında kullanılmaktadır.⁶ “Karn” peygamber, âlim, reis⁷ gibi bir liderin etrafında toplanması⁸, izdivaç gibi iki şeyin yakınlaşması⁹, develerin yaklaştırılıp bir araya toplanması¹⁰, bir araya getirilen ip¹¹, çift olan şeylerden dolayı boynuz ve kadının saç örgüsünün her birisi¹², doğum/yaş, cesaret ve kuvvette yakın olma¹³, hac ve

¹ Örnek için bkz. Bünyamin Erul, (2010), *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara: TDV Yayınları, 14-77.

² el-En’âm 6/6; Meryem 19/74, 98; Sâd 38/3; Kâf 50/36.

³ el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl, (1400), *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, Muhibbuddin el-Hatîb, Kusayy Muhibbuddin el-Hatîb, Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, “Fedâilu Ashâb”, 1.

⁴ İbnu'l-Esîr, Mecduddîn el-Cezerî, (1399), *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-âsâr*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 4: 51.

⁵ İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, 4: 51; İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Ensârî, (t.y.), *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdir, “k-r-n” mad., 13: 331.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13: 331-334.

⁷ Elmalılı Hamdi Yazır, (1993), *Hak dîni Kur'an dili*, İstanbul: Çelik-Şura Yayınları, 3: 324.

⁸ İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, (1379), *Fethu'l-bârî*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 7: 5; es-San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzeddin Muhammed b. İsmâîl Emir, (1427), *Subulu's-selâm*. thk. Muhammed Nâsıruddin Elbânî, Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 4: 401.

⁹ el-İsfahânî, er-Rağîb el-Hüseyn b. Muhammed. (1430). *Müfredât elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ed-Dâru's-Şâmiyye, 667; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13: 335.

¹⁰ İsfahânî, *Müfredât*, 667; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13: 336.

¹¹ İsfahânî, *Müfredât*, 667; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13: 336.

¹² İsfahânî, *Müfredât*, 667; İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, 4: 51; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13: 338; el-Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, (1426), *el-Kâmûsu'l-muhît*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1224.

¹³ İsfahânî, *Müfredât*, 667; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13: 336.

umrenin birleştirilmesi¹⁴ gibi çok yönlü anlamlara sahiptir. Ancak bu anlamların ortak vurgusu yakın, yakınlık, yaklaşma, yakınlaşma, bir araya gelme/getirme, birleşme, yanında olmanın belirli/belli bir zaman(ın bir parçasını)da olması öne çıkmaktadır. Ayet ve hadîs rivâyetlerinde “karn” kavramı ve türemişlerinin tespit edilip gözden geçirildiğinde kelime anlamlarıyla irtibatları daha net anlaşılacaktır.

1.1. Kur’ân’da “Karn” Kavramı

“Karn”¹⁵ kelimesi Kur’ân’da yedi defa geçerken “k-r-n” fiilinin muştâklarıyla beraber kırk yerde isim olarak kullanılmıştır.¹⁶ Bunlar kurûn¹⁷, karîn¹⁸, kurnâ¹⁹, mukterinîn²⁰, mukarranîn²¹, mukrinîn²², (zu’l-)karneyn²³, kârûn²⁴ şeklinde türemiştir. Bu kelimelerin her biri ile ilgili sırasıyla birer ayet vererek anlamlarını tespit edelim.

“Onlardan önce nice nesilleri helâk ettiğimizi görmediler mi?...” (el-En’am 6/6).

“Bir de sana Zu’l-karneyn hakkında soru soruyorlar...” (el-Kehf 18/83).

“Andolsun, sizden önceki nice nesilleri peygamberleri, kendilerine apaçık deliller getirdikleri hâlde (yalanlayıp) zulmettikleri vakit helâk ettik...” (Yûnus 10/13).

“...Şeytan kimin arkadaşı olursa, o ne kötü arkadaştır.” (en-Nisâ’ 4/38).

“Biz onların başına birtakım arkadaşlar sardık da bu arkadaşlar onlara geçmişlerini ve geleceklerini süslü gösterdiler...” (Fussilet 41/25).

“O gün, suçluları zincirlerle birbirine bağlanmış olarak görürsün.” (İbrâhîm 14/49).

“...Bunu hizmetimize veren Allah’ın şanı yücedir. Bunlara bizim gücümüz yetmezdi.” (ez-Zuhruf 43/13).

“...Onunla beraber bulunmak üzere melekler gelmeli değil miydi?” (ez-Zuhruf 43/53).

“Şüphesiz Kârûn, Mûsâ’nın kavmindendi...” (el-Kasas 28/76).

¹⁴ Isfahânî, *Müfredât*, 667; İbnu’l-Esîr, *en-Nihâye*, 4: 51; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 13: 336; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, 1224.

¹⁵ el-En’am, 6/6 (iki defa); Meryem 19/74, 98; el-Mü’minûn 23/31; Sâd 38/3; Kâf 50/36.

¹⁶ M. Fuâd Abdalbâkî, (1364), *Mu’cemu’l-Müfehres*, Kahire: Dâru’l-Hadîs, 543.

¹⁷ Yûnus 10/13; Hûd 11/116; el-İsrâ’ 17/17; Tâ-Hâ 20/51, 128; el-Mü’minûn 23/42; el-Furkân 25/38; el-Kasas 28/43, 45, 78; es-Secde 32/26; Yâsîn 36/31; el-Ahkâf 46/17.

¹⁸ en-Nisâ’ 4/38 (iki defa); es-Saffât 37/51; ez-Zuhruf 43/36, 38; Kâf 50/23, 27.

¹⁹ Fussilet 41/25.

²⁰ ez-Zuhruf 43/53.

²¹ İbrâhîm 14/49; el-Furkân 25/13; Sâd 38/38.

²² ez-Zuhruf 43/13.

²³ el-Kehf 18/83, 86, 94.

²⁴ el-Kasas 28/76, 79; el-Ankebût 29/39; el-Mü’min 40/24.

Gizliyi ve açığı bilen Allah²⁵, kendisine ibadet etsinler diye yarattığı²⁶ insan ve neslinden²⁷ bazıları; ecel sahibi olmalarına rağmen şüphe içinde yaşamış, Rablerinin nişanelerine rağmen yüz çevirmiş ve hakkı/hakikati yalanlamış olsalar da ileride alay ettikleri şeylerin kendilerini yakalayacaklarını haber vermiştir.²⁸ Allah, geçmiş peygamber ve milletlerle ilgili malumatları vahyin muhataplarına ve gelecek nesillerin bilgisine sunarak nasihat vermekte, ibret almasını istemekte, onları uyarmakta hatta tehdit etmektedir. Allah, kâfirlerin yüz çevirme, yalanlama, alaya alma ve benzeri yaklaşımlarına karşı onlara öğütte bulunmuş, ikazlarını dikkate almayanları tehdit etmiş ve Nûh, Âd, Semûd, Lût, Şuayb peygamberlerin kavimleri yanında Nemrut, Firavun gibi geçmiş diğer nesillerin akıbetlerini hatırlatmıştır.²⁹

Kur’ân’da “karn” kavramı yedi defa kullanılmış, altısında geçmiş milletlerin helakı ile birlikte kullanılmıştır.³⁰ Diğerinde ise helaktan (Nûh Tufanı) sonra yaratılan nesil ile ilgili nötr bir ifade kullanılmışsa da Hz. Nûh’tan sonra da pek çok kavim helak olmuştur.³¹ Elbette ki Allah, helak ettiği nesillerin akıbetlerinden korkmaz³², o memleketlere mükellef sahibi yeni nesiller yaratır.³³

“Karn”ın çoğulu olan “kurûn” on üç ayette geçmektedir.³⁴ “Kurûn” da karn gibi geçmiş peygamber ve milletlerin helakı ile ilişkili kullanılmakta ancak bir ayette kelime anlamının içeriğine yüklenebilecek mana ile ilgili önemli ipuçları vermektedir. **“Sizden önceki nesillerden akli başında kimseler (insanları) yeryüzünde bozgunculuk yapmaktan alıkoysalardı ya! Ancak içlerinden kendilerini kurtardığımız pek az kimse bunu yapmıştı. Zulmedenler ise içinde şımartıldıkları refahın ardına düştüler ve günahkâr kimseler oldular.”**³⁵ Bu ayette, fazilet ve hayır sahipleri yani iyiliği emreden kötülüğü nehyeden anlamındaki “bakiyye” kavramı, “karn”ın anlamını sınırlandırma açısından önem arz etmektedir. Diğer ayetlerde karn ve kurûn kavramları helak olan nesillerle birlikte kullanılmaktadır. Bu ayette ise fazilet sahibi olan kişilerin diğer insanları Allah’ın gazabından koruyacak kimseler olması gerektiği halde emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münker görevlerini yapmadıkları için helak olan toplumlarla birlikte onların da gazaba uğradıklarına işaret edilmektedir. Hatta helak olan nesiller içinde kurtarılanlar dışında fazilet sahiplerinin iyiliği

²⁵ el-En’am 6/3

²⁶ ez-Zâriyât 51/56.

²⁷ el-En’am 6/1-5.

²⁸ el-En’am 6/1-5.

²⁹ er-Râzî, Ebu Abdillah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, (1421), *Mefâtîhu’l-gayb (et-Tefsîru’l-kebîr)*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 12: 131.

³⁰ el-En’am 6/6 (iki defa); Meryem 19/74, 98; Sâd 38/3; Kâf 50/36.

³¹ el-İsrâ’ 17/17.

³² eş-Şems 91/15.

³³ Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, 23: 87.

³⁴ Yûnus 10/13; Hûd 11/116; el-İsrâ’ 17/17; Tâ-Hâ 20/51, 128; el-Mü’minûn 23/42; el-Furkân 25/38; el-Kasas 28/43, 45, 78; es-Secde 32/26; Yâsîn 36/31; el-Ahkâf 46/17.

³⁵ Hûd 11/116.

emretme kötülüğü nehy etme görevini, “Sizden öncekiler arasında böyle kimseler olmadı”³⁶ yorumu dahi yapılmıştır. Ayetin devamında “**içlerinden kendilerini kurtardığımız pek az kimse**” ifadesi de “Önceki nesiller içinde kurtardığımız pek az kimse, fesattan vazgeçirmeye çalıştılar; onların dışındakiler ise bu nehyi terk ettiler”³⁷ anlamına gelmektedir. “Karn” ve “kurûn” kavramlarının Kur’ân’da geçtiği ayetlerde helak kelimesi ile kullanılması, birlikte yaşayanların hak ve hakikate karşı çıkmakta olması sebebiyle olumsuz içeriği ön plana çıkarmaktadır.

Kur’ân’da “karîn”, yakın arkadaş ve dost anlamında kullanılmıştır.³⁸ Aynı anlama gelen kurnâ’ kelimesinin geçtiği ayette de olumsuz bir arkadaşlık söz konusu olup bunun cin, şeytan veya insanlardan olabileceği yorumu yapılmıştır.³⁹ Benzer anlamdaki mukterin’in kelimesinin geçtiği ayette de melek ile beraber olma, onunla yakın olma anlamında kullanılmıştır. Bu üç kelimedede öne çıkan husus, yakın birliktelikte kötü ve iyi ayrımı olmaksızın her türlü yakın arkadaşlığı, dostluğu içermesidir. Hatta beraberlik somut anlamıyla sınırlanmayıp melek ve şeytan ile dostluğu kapsayan soyut anlamı da söz konusudur.

Kur’ân’da “mukarranîn” birbirine sıkı sıkıya bağlı, zincirlenmiş, yakınlaştırılmış anlamlarında kullanılmıştır.⁴⁰ Kötülükte hem hal olma, birliktelik arz etme, sıkı fıkı olma yani kolektif bir bütünün parçasını ifade etmektedir.

Kur’ân’da “mukrinîn” kelimesinin geçtiği ayette gücü yet(me)mek anlamında varlıkların Allah’a karşı aciziyetine vurgu yapılmaktadır. Bu anlam, yakın ve birlikte olma manalarındaki somut veya soyut arkadaşlıklarda karşılıklı güç ve kuvvet bakımından denk olma anlamı söz konusu olsa da yaratıcının yarattıkları varlıklara karşı onları rabt u zabt etmesi sebebiyle⁴¹ insana inayeti söz konusudur. Böylece arkadaş ve dostluklarda güç ve iradeye vurgu söz konusudur.

“Zu’l-Karneyn”in kim olduğu ile ilgili farklı görüşler rivâyet edilmektedir. Genel olarak Allah’a samimiyetle bağlı salih bir hükümdar olarak açıklanmıştır. Konumuzla ilgili olan “karn” kavramı, tesniye olarak ذُو edatı ile birlikte kullanılmıştır. Bu ismin verilmesi onun, dünyanın iki boynuzunu ele geçirmesi yani doğu ve batıya ulaşmış olması, Allah’ın yeryüzünde ona iktidar vererek bütün hükümdarları idaresi altına toplaması, Fars ve Rum diyarlarına hâkim olması gibi başkalarına verilmemiş farklı sebepler sayılmıştır.⁴² Bu açıklamalar, “karn” kavramının salih bir liderin mekânsal yönden ulaşabildiği sınırları kapsamaması yönüyle olumlu anlamda kullanımına işaret eder.

³⁶ el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr b. Ferah, (1427), *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, Beyrut: Müessetü’r-Risâle, 11: 234.

³⁷ Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, 18: 60; Kurtubî, *el-Câmi’*, 11: 234.

³⁸ Örnek için bkz. Kurtubî, *el-Câmi’*, 6: 320.

³⁹ Fussilet 41/25.

⁴⁰ İbrâhîm 14/49; el-Furkân 25/13; Sâd 38/38.

⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi’*, 19: 13.

⁴² Kurtubî, *el-Câmi’*, 13: 367.

Yukarıdaki ve diğer ayetlerdeki karn ve müştakları olan kelimelerin anlamları kısaca şöyledir. “Karn” ve “kurûn”, nesil(ler); “karîn”, “kurnâ” ve “mukterinîn” yakın arkadaş, dost, yakın olan(lar); “mukarranîn”, birbirine bağlı; “mukrinîn”, gücü yetmek; “(zu’l)-karneyn”, dünyanın doğu ve batısına hâkim olması sebebiyle bu ismin verildiği salih insan manalarında olup kelime anlamına paralel manada kullanılmıştır.

1.2. Hadîslerde “Karn” Kavramı

Hadîs rivâyetlerinde “k-r-n” fiilinin pek çok müştakı vardır. Maksadın hâsıl olması için bunlardan karn, kurûn, karîn, ikrân, akrân, kârane, akran kelimelerinin kullanımlarını birer örnekle tespit edelim.

“İnsanların en hayırlısı içlerinde gönderildiğim nesildir/asırdır...”⁴³ (karn)

“Benim ümmetim kendisinden önceki nesillerin/ümmetlerin yolunu karış karış, arşın arşın takip etmedikçe kıyamet kopmaz...”⁴⁴ (kurûn)

Ebû Mûsâ el-Eş’arî, Hz. Peygamber’in huzuruna gelince Sa’d b. Ubâde’den satın aldığı altı deveyi göstererek “Şu çifti al, şu çifti de al” buyurdu.⁴⁵ (karîn)

Bazı Iraklıların bulunduğu bir zaman Medine’de kıtlık baş gösterdi. İbn Zubeyr onlara hurma verdiği sırada İbn Ömer oradan geçerken (bazı Iraklıların kıtlık sebebiyle hurmayı ikişer ikişer yediğini görünce) “Hz. Peygamber hurmayı -bir lokmada- çift çift yemeği yasakladı. Sizden biriniz kardeşine izin vermesi hariç” derdi. (İkrân)⁴⁶

Amr b. Âs, Muâviye’ye “Ben öyle bir ordu birlikleri görüyorum ki, karşısındaki (kemiyyet ve keyfiyyetçe) akranı olan orduyu öldürmedikçe, geri dönmeyecektir” dedi...⁴⁷ (akrân)

“Güneş doğarken şeytan da onunla beraberdır...”⁴⁸

“Her kim cuma günü gusül abdesti alır (ve cumaya) giderse... üçüncü saatte giderse boynuzlu bir koç kurban etmiş gibi...”⁴⁹

Tekrara düşmemek için Kur’ân’da geçen ve aynı anlama gelen kelimeler dışındaki diğer kavramları ele alalım. “Karîn”, Kur’ân’da yakın arkadaş, dost, yakın olan anlamında kullanılırken hadîs rivâyetlerinde çift anlamında da kullanılmıştır. Yakın ve birliktelik en az iki varlık için geçerlidir. Kişinin arkadaş veya dost olabilmesi için en az iki kişinin bir araya

⁴³ Müslim, Ebu’l-Hüseyin el-Haccâc en-Neysâbüri, (t.y.), *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, “Fedâilu’s-Sahâbe”, 210-215.

⁴⁴ Buhârî, “el-İ’tisâm”, 14.

⁴⁵ Buhârî, “Meğâzî”, 80.

⁴⁶ Buhârî, “Mezâlim ve’l-Gasb”, 14.

⁴⁷ Buhârî, “Sulh”, 9.

⁴⁸ Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Esbahî, (1985), *el-Muvatta’*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, I: 219, “el-Kur’ân”, 10.

⁴⁹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, 1: 101, “Cumua”, 1; el-Buhârî, “Cumua”, 4.

gelmesi yönüyle anlam ilişkisi söz konusudur. Bu yönüyle çift anlamına gelen diğer “ıkrân” ile de anlam ilişkisi mevcuttur.

Hadîs rivâyetlerinde geçen “akrân” nitelik ve nicelik olarak denk olma anlamında kullanılmıştır. Bu yönüyle Kur’ân’da kullanılan “mukrinîn” kelimesinin anlamına benzerlik göstermektedir. “Kârane” beraber olma anlamını taşımakta olup birlikteliğe vurgu yapmaktadır. “Akran” boynuz anlamında olup çift anlamına gelen “karîn” ve “ıkrân” ile yakın anlamda kullanılmıştır. Ayrıca iki yöne vurgu yapan “Zu’l-Karneyn” ile de anlam benzerliği söz konusudur.

Yukarıdaki ve diğer rivâyetlerdeki karn ve müştakları olan kelimelerin anlamları kısaca şöyledir. “Karn” nesil⁵⁰, asır⁵¹, doğan güneşin görünen ilk kısmı⁵², Necd ehlinin mîkâta girdiği bölgenin adı⁵³, kırân hacı⁵⁴, başın iki tarafındaki çıkıntı⁵⁵, boynuzdan yapılan boru⁵⁶; “kurûn” nesil, ümmet ve millet⁵⁷, kadının saçı ve saç örgüsü⁵⁸, çıkıntı⁵⁹; “karîn” çift⁶⁰; “ıkrân” çift⁶¹; “akrân” (nitelik ve nicelik olarak) denk⁶²; “kârane” beraber olma⁶³; “akran” boynuz⁶⁴ anlamlarında kullanılmıştır.

Arap edebiyatında şair, “karn”ı nesil anlamında kullanmıştır.

“Senin içinde yaşadığın nesil geçip gitti mi?

Ve sonraki nesil arasında kalırsan, şüphesiz sen bir garipsin”⁶⁵ dizeleriyle “karn”a zaman, mekân ve nitelik/nicelik anlamını yükleyerek kullanmıştır. Kur’ân ayetleri, hadîs rivâyetleri ve Arap edebiyatında “karn” ve müştak kelimelerin manası sözlük anlamına paralel kullanıldığı anlaşılmaktadır. Şimdi “karn” kavramının mahiyetini ve sınırlarını etkileyen etmenleri ele alalım.

2. “KARN” KAVRAMININ İÇERİĞİNİ ETKİLEYEN FAKTÖRLER

“Karn” kavramının esasını “zaman, mekân, kemiyet ve keyfiyet” etkilemekte olup yapılan tercihlere göre kavramın tariflerinde anlam daralması ve genişlemesi söz konusu olmaktadır. “Karn” kavramının kapsamı içindeki “zaman”, tarihin herhangi bir dönemine;

⁵⁰ Buhârî, “Menâkıb”, 23.

⁵¹ Buhârî, “Mevâkîtü’s-Salâh”, 40, “Keffâratü’l-Îmân” bölümünün beşinci bab başlığı.

⁵² Buhârî, “İstiskâ”, 26; “Fardu’l-Humus”, 3; “Bedu’l-Halk”, 11.

⁵³ Buhârî, “Hac” 7, 8, 9, 10, vd.

⁵⁴ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, 1: 366, “Hac”, 12.

⁵⁵ Buhârî, “Mevâkîtü’s-Salâh”, 24.

⁵⁶ Buhârî, “Ezân”, 1.

⁵⁷ Buhârî, “Menâkıb”, 23; “el-İ’tisâm”, 14.

⁵⁸ Buhârî, “Cenâiz”, 9, 13, 14, 15, 16.

⁵⁹ Buhârî, “Mevâkîtü’s-Salâh”, 25.

⁶⁰ Buhârî, “Meğâzî”, 80.

⁶¹ Buhârî, “Mezâlim ve’l-Gasb”, 15.

⁶² Buhârî, “Sulh”, 9.

⁶³ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, 1: 249.

⁶⁴ Buhârî, “Cumua”, 4; “Edâhî”, 7.

⁶⁵ Kurtubî, *el-Câmi’*, 8: 324.

“mekân”, çerçevesi belirlenmiş sınırlı bir yere; “kemiyet”, birlikteki sürenin mahiyetine ve “keyfiyet” ise bir hedef doğrultusunda birlikteliğe işaretler. Bu faktörlere bağlı olarak “karn”ın geniş/genel ve dar/özel tanımları yapılmıştır.

2.1. “Karn”-Zaman İlişkisi ve Sürenin Tespiti

“Karn” ile ilgili yapılan tanımlarda tarifi etkileyen ortak etkenlerden biri zaman bilimidir. Zaman/Süre tayininde ihtilaf olup⁶⁶ bu sürenin on⁶⁷, yirmi⁶⁸, otuz⁶⁹, kırk⁷⁰, elli⁷¹, altmış⁷², yetmiş⁷³, seksen⁷⁴, doksan⁷⁵, yüz⁷⁶, yüzyirmi⁷⁷ yıla kadar değişen farklı sürelerle tekabül ettiği söylenmektedir. Subulu’s-Selâm eserinde San’ânî (ö. 1182/1768) on ila yüz yirmi yıl arasındaki -doksan hariç- onun katları olan her zaman kesitini söyleyenlerin var olduğunu ifade etmiştir. Farklı zaman tespitleri zamana daha parçacı veya bütüncül yaklaşımın tezahürü olup nesillerdeki değişim/dönüşüm anlayışındaki bakış açısını yansıtmaktadır.

İki rivâyet hadîs âlimlerinin “karn” ifadesinin yüz yıl yani asır şeklinde anlaşılmasına sebep olmuştur. Hz. Peygamber’in elini Abdullah b. Busr adlı çocuğun başına koyup “Bu genç bir karn/asır yaşar” buyurduğu ve onun yüz yıl yaşadığı rivâyet edilmektedir.⁷⁸ Ayrıca “Bu gecedен itibaren yüz sene başına kadar bugün yeryüzünde olanlardan hiç kimse kalmayacaktır”⁷⁹ rivâyetleri esas alınmış ve “karn” denildiğinde yüz sene ön plana çıkmıştır. Ancak “karn” kavramına bir insanın ortalama ömrü şeklinde yaklaşımında bulunanlar altmış, yetmiş veya seksen yıl⁸⁰; neslin içinde en uzun ömre sahip olan şekilde bakanlar yüz veya yüz yirmi yıl; yaşlılığı ve çocukluk dönemini çıkararak da yirmi ila elli yıl arasında değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

⁶⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 7: 5; San’ânî, *Subulu’s-Selâm*, 4: 401.

⁶⁷ San’ânî, *Subulu’s-Selâm*, 4: 401.

⁶⁸ Sofuoğlu, Mehmed, (1988), *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, İstanbul: Ötügen Yayınları, 5: 2440. (37 nolu dipnot)

⁶⁹ Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, 5: 2440. (37 nolu dipnot)

⁷⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 13: 333; İbnu’l-Esîr, *en-Nihâye*, 4: 51.

⁷¹ el-Hatîb eş-Şirbînî Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Kâhîrî, (1971), *es-Siracu’l-münîr fî’l-iâneti alâ ma’rifeti ba’di meânî kelâmi rabbina’l-hakîmi’l-habîr*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1: 477.

⁷² Kurtubî, *el-Câmi’*, 8: 325; Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, 5: 2440. (37 nolu dipnot)

⁷³ Kurtubî, *el-Câmi’*, 8: 325; Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, 5: 2440. (37 nolu dipnot)

⁷⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 8: 333; Kurtubî, *el-Câmi’*, 8: 325; İbnu’l-Esîr, *en-Nihâye*, 4: 51; Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, 5: 2440. (37 nolu dipnot)

⁷⁵ Hatîb eş-Şirbînî *es-Siracu’l-Munîr*, 1: 477.

⁷⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 8: 333; İbnu’l-Esîr, *en-Nihâye*, 4: 51; San’ânî, *Subulu’s-Selâm*, 4: 401.

⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 8: 333; San’ânî, *Subulu’s-Selâm*, 4: 401; İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî, (1412), *el-İstîâb fî ma’rifeti’l-ashâb*, Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1: 4.

⁷⁸ el-Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Neysâbûrî, (1411), *el-Müstedrek ale’s-sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2: 599; 4: 545. Bu rivayetle ilgili ne Hâkim, ne de Zehebî bir yorum yapmıştır.

⁷⁹ Buhârî, “Mevâkîtü’s-Salâh”, 40; Müslim, “Fedâilu’s-Sahâbe”, 217; et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, (t.y.), *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâki, İbrahim Atve Avd, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, “Fiten”, 64. Tirmizî, bu hasen-sahih; Elbânî, sahîh hadîs demiştir; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, (1419), *es-Sünen*, thk. M. Nâsiruddin Elbânî, Riyad: Mektebetü’l-Maârif, “Melâhim”, 17; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, (1420), *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaût vdğr. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 10: 222. Arnaût: İsnadı Şeyhayn’ın şartlarına göre sahihtir.

⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmi’*, 8: 325.

Bu göreceli yaklaşımlarda “karn” için belli bir zaman tayin edilmek istense de açık ve net bir zaman dilimini belirlemek güçtür. Çünkü insan ömrünün değişkenliğine bağlı olarak artma ve eksilme olabileceği için “karn”, belirli bir zaman dilimi şeklinde takdir edilemez.⁸¹ Suyûtî’nin “karn” için “daha doğru olanın bir müddetle sınırlandırılmaması gerekir”⁸² ifadesi de bu görüşün daha önce dile getirilmiş olduğunu göstermektedir. Aslında o asırdaki insanların çoğunun ölümü sonrası “O karn/nesil son buldu”⁸³ denildiğinden akranların yoğun olduğu dönem, o nesle işaretler. Bu kanaatin ağır basmasında şairin,

“Senin içinde yaşadığın nesil geçip gitti mi?

Ve sonraki nesil arasında kalırsan, şüphesiz sen bir garipsin”⁸⁴ dizeleri de etkili olmuştur.

Kur’ân’da zamanı ifade eden pek çok farklı kelime yer almakta olup kapsam ve sınırlılıklarının birbirinden farklı kullanımları Arapçanın zenginliğine işaretler. Konumuz olan “karn” kavramının zaman yanında mekân ve nitelik/nicelik açısından bir nesle işaret etmesi bakımından diğerlerinden farklı olduğu açıktır. Şimdi diğer etken olan mekânı ele alalım.

2.2. “Karn”-Mekân İlişkisi ve Çevre Faktörü

“Zu’l-Karneyn” ile ilgili açıklamalarda dünyanın doğu ve batısına hâkim olması sebebiyle bu ismin verilmesi, “karn” kavramının mekânsal yönüne işaret ettiği ifade edilmişti. Ayrıca Kur’ân’da “karn”ın helak olan nesillerle bahsedildiği bazı ayetlerde “karye”⁸⁵ ve “kurâ”⁸⁶ ifadelerinin kullanılması da mekânla ilişkisini göstermektedir.

Râğîb İsfahânî (ö. 502/1108), “Karye, insanların toplandığı mekân veya insan topluluğu”⁸⁷ şeklinde iki tanım yapmıştır. Kur’ân’da “karye”, büyük şehir anlamında çerçevesi geniş manada kullanılmış⁸⁸ yorumu yanında olayın cereyan ettiği yer şeklinde değerlendirilerek çerçevesini daraltanlar da olmuştur.⁸⁹ “Karn”, “karye” ve “helak” kavramların birlikte kullanımı söz konusu olduğundan “karn” kavramıyla peygamberin tebliğ ettiği hak ve hakikatin ulaştığı mekânları kapsaması daha doğruya yakındır. Bu tarifler ve açıklamalarda mekânın varlığına rağmen o bölgedeki kemiyet ve keyfiyet ayrımında bir esnekliğin söz konusu olduğu görülmektedir.

⁸¹ Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, 7: 131.

⁸² el-Azîmâbâdî, Ebu’t-Tayyib Şemsulhak Muhammed b. Emîr Ali, (1415), *Avnu’l-ma’bûd şerhu süneni Ebî Dâvûd*, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 12: 267.

⁸³ Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, 12: 131.

⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi’*, 8: 324.

⁸⁵ el-Bakara 2/58, 259; en-Nisâ’ 4/75; el-En’am 6/123; el-A’râf 7/4, 94, 161, 163; Yûnus 10/98; Yûsuf 12/82; el-Hicr 15/4; en-Nahl 16/112; el-İsrâ’ 17/16, 58; el-Kehf 18/77; en-Enbiyâ’ 21/6, 11, 74, 95; el-Hac 22/45, 48; el-Furkân 25/40, 51; eş-Şuarâ’ 26/208; en-Neml 27/34; el-Kasas 28/58; el-Ankebût 29/31, 34; Sebe’ 34/34; Yâsîn 36/13; ez-Zuhruf 43/23; Muhammed 47/13; et-Talâk 65/8.

⁸⁶ el-En’am 6/92, 131; el-A’râf 7/96, 97, 98, 99, 101; Hûd 11/100, 102, 117; Yûsuf 12/109; el-Kehf 18/59; el-Kasas 28/59; Sebe’ 34/18; eş-Şûrâ 42/7; el-Ahkâf 46/27; el-Haşr 59/7, 14.

⁸⁷ İsfahânî, *Müfredât*, 669.

⁸⁸ Seyyid Kutup, (1423), *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, Kahire: Dâru’s-Şurûk, 4: 2025.

⁸⁹ Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, 18: 152.

Helak olan nesillerin belirli bir mekânı vardır. Bu sebeple “Karn”ın tariflerinde belirli bir mekân söz konusu olurken bir lider etrafında “bunyân-ı mersûs” gibi toplanma yani bir insanın uzuvları şeklinde bütünleşen insan topluluğu mu yoksa bir inancı veya düşüncüyü benimseyenlerin geneli mi sorusu nitelik ve nicelik hususunu ortaya çıkarmaktadır.

2.3. “Karn”-Nitelik/Nicelik İlişkisi ve Birliktelik

Kur’ân’da Nûh kavminin tufan ile helakı⁹⁰, Âd kavminin korkunç bir gürültü ile helakı⁹¹, Semûd kavminin şiddetli gök gürültüsü ile helakı⁹², Lût kavminin gökten bir azap ile helakı⁹³ hakkında bilgi verilirken nesillerin sayısı hakkında bilgi verilmemektedir. Fakat örneğin, Hz. Nûh’un gemisine az sayıda binen mü’min⁹⁴, Hz. Lût’a çok az sayıda iman edilmesi o bölgede inanmayanların sayısının daha hâkim durumda olduğunu göstermektedir.⁹⁵ Hatta Hûd suresinin on birinci ayetinde inansalar dahi insanların yapılan kötülükleri görmezden gelmeleri eleştirilmiş, sapkınlara müdahale etmeleri gerektiği vurgulanmıştır. Dolayısıyla helak olan toplumlarda inançla birlikte emr-i bi’l- ma’rûf nehy-i ani’l-münkeri taşıyanların çok az olduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzden ayetlerde “karn” ile bahsedilen nesiller, peygamberlere isyan edip inanmayan, hak ve hakikate karşı çıkıp zulme ve günaha dalan çoğunluğun egemen olduğu toplumlar kastedilmektedir. Kavmi helak olan peygamberlerin kendilerine inananların sayısı da hep azınlıkta kalmaktadır. İyilik ve fazilet sahibi olmalarına rağmen kötülüğün galebe çaldığı ortamlarda onlara yol göstermeyen veya uyarmayanlar da helak olan tarafta kalmaktadır. “Karn”ın olumsuz anlamla kullanılması durumunda inananların sayısının az, niteliğinin ise kenetlenmiş olması şeklinde anlaşılmaktadır.

“İnsanların en hayırlısı içlerinde gönderildiğim nesildir/asırdır...”⁹⁶ hadîs rivâyetindeki “karn” ile ilgili muhaddislerin genel yorumunun sahâbe olduğu öne çıkmaktadır.⁹⁷ “Karn”ın helak ile birlikte kullanıldığı ayetlerde inanmayanlar, bu hadîs rivâyetinde ise inananlar/sahâbe kastedilmesi dikkat çekmektedir. Âlimlerin sahâbeye yükledikleri niteliğe bağlı olarak tanımlarda farklılıklar söz konusu olmuş ve buna bağlı olarak sahâbenin niceliği de etkilenmektedir. Bu tanımlar içerisinde sahâbe kavramını geniş tutanlar “Allah Resûlü’nü gören her Müslüman sahâbîdir”⁹⁸ diye tarif ederken dar tutanlar ise “Hz. Peygamber’in

⁹⁰ el-Ankebût 29/14; Nuh 71/25.

⁹¹ Fussilet 41/15; el-Ankebût 29/37-38.

⁹² en-Neml 27/45; eş-Şems 91/13-14.

⁹³ en-Enbiyâ’ 21/74; el-Ankebût 29/33, 34; en-Neml 27/54, 55.

⁹⁴ Seyyid Kutup, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, 5: 2727.

⁹⁵ Kurtubî, *el-Câmi’*, 16: 29.

⁹⁶ Müslim, “Fedâilu’s-Sahâbe”, 210-215.

⁹⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 7: 5-8; en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, (1392), *Şerhu sahihi Müslim (el-Minhâc)*, Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî’l-Arabî, 16: 84; es-Sehâvî, Ebu’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman b. Muhammed, (1403), *Fethu’l-mugîs bi-şerhi elfiyeti’l-hadîs*, Lübnan: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 3: 111.

⁹⁸ el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, (t.y.), *el-Kifâye fî ilmi’r-rivâye*, thk. Ebû Abdillâh es-Sûrikî, Medine: Mektebetü’l-İlmiyye, 50; İbn Hacer, Ebu’l-Fazl Şihâbuddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, (1412), *el-İsâbe fî temyîzi’s-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Becâvî, Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1: 7.

kendisiyle hususiyet kesbettiği, kendisinin de onunla hususiyet kesbettiği kimsedir”⁹⁹ diye tanım yapılmaktadır. “Karn” ile ilgili ayetlerde olumsuz anlamda büyük çoğunluk kastedilmekte olduğuna göre bu hadîs rivâyetinde de olumlu anlamda çokluğa işaret etmesi şeklinde okumak daha uygun olabilir. Örneğin Zurâre b. Evfâ (ö. 93/712), “karn”ı yüzyirmi sene olduğu görüşünü ifade ederek Hz. Peygamber’i gören her Müslüman’ı karn kapsamına dâhil etmiştir.¹⁰⁰

“Karn”a zaman, mekân ve nitelik/nicelik gibi boyutları incelendikten sonra kavramı bütün olarak ele alalım.

2.4. “Karn”ın Anlam Yelpazesine Bütünsel Yaklaşım

“Karn”ın sözlük anlamına, Kur’ân ve hadîs rivâyetlerindeki kullanımlarına derinlemesine bakıldığında manalarında belli bir oranda ilişki, ilinti ve benzerlik söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Bu yakın irtibata rağmen her anlamında kati olmayan bir tahdit dikkati çekmektedir. Dolayısıyla kelimeler arasında anlam çeşitliliğinde bütünsel yaklaşım yapılırken sınırları netleştirmek ya da tercihte bulunmak da önem kazanmaktadır. “Karn” ve müştaklarıyla ilgili âlimlerin yaklaşımlarını tespit ederek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayalım.

İbn Abbas (ö. 68/687) “karn”ı, geçen ümmetler¹⁰¹ şeklinde çok genel bir tarifte bulunmuştur. Vâhidî (ö. 468/1076), İbn Abbâs’ın bu genel ifadesini bir nesil, ümmet¹⁰² şeklinde açıklama yoluna gitmiştir. Kurtubî (ö. 671/1273) de İbn Abbâs gibi insanlardan bir ümmet şeklinde açıklamıştır.¹⁰³ Kurtubî, devamla “karn”ı kendi asrındaki her bir âlem şeklinde açıklamıştır.¹⁰⁴ Buradaki “âlem” ise aynı ortamda yaşama, içinde bulunulan topluluk anlamında kullanılmıştır. Arap dilinde birbirleriyle birlikte bulunulan âlem anlamını ‘karn’dan türeyen “iktirân” kavramı karşılamaktadır.¹⁰⁵

Vâhidî “karn”ı, dünyanın yaratılışından kıyametin kopacağı uzun dönem sürecindeki bir zaman diliminde birlikte yaşayan insan topluluğu¹⁰⁶ şeklinde açıklamıştır. Vâhidî, kavramı zaman açısından açıklamasına rağmen zamanın dilim, kesit veya bölümüne net olarak işaret etmemiştir. Bu eksikliği fark eden Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), bu ifadeyi açıklama cihetine gitmiştir: “Karn, bir topluluğun bir araya geldiği ve ölüm ile birbirinden ayrıldığı bir zamandır. Çünkü o nesilden sonra gelenler, yine belli bir zamanda birlikte yaşamış diğer bir topluluktur,

⁹⁹ Suyûtî, Ebu’l-Fadl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, (1417), *Tedribu’r-Râvî fî Şerh-i Takrîbi’n-Nevâvî*, I-II, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2: 124.

¹⁰⁰ es-Sehâvî, *Fethu’l-Mugîs*, 3: 334.

¹⁰¹ el-Fîrûzâbâdî, Ebu’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed, (1412), *Tenvîru’l-mikbas min tefsîru ibn Abbas*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 138.

¹⁰² el-Vâhidî, Ebu Hasan Ali b. Ahmed, (1430), *et-Tefsîru’l-basît*, thk. Lecne İlmiyye, Câmîatü’l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 8: 18.

¹⁰³ Kurtubî, *el-Câmi’*, 8: 324.

¹⁰⁴ Kurtubî, *el-Câmi’*, 8: 324.

¹⁰⁵ Kurtubî, *el-Câmi’*, 8: 324.

¹⁰⁶ Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Basît*, 8: 18.

binaenaleyh diğ er bir nesildir. Bunun delili Hz. Peygamber'in, "Nesillerin en hayırlısı, içinde bulunduğ um nesildir" ¹⁰⁷ hadîsidir. ¹⁰⁸ Fahreddin Râzî, "karn" kelimesinin "akrân" kelimesinden müştak olduğunu belirtir. ¹⁰⁹ "Akrân" ise yaş, makam ve mevki bakımından birbirine yakın olan ve birbirini andıran kişiler için kullanılır.

İbnu'l-Esîr (ö. 606/1210), "Karn; belli bir zamanda yaşamış insanların ortalama ömürlerinin takdiri olarak tespit edilen zaman dilimidir."¹¹⁰ İsfahânî (ö. 502/1108), "Karn; doğum/yaş, cesaret ve kuvvette yakın olan gruptur."¹¹¹ İbn Hacer, (ö. 852/1449) "Karn, her hangi bir zamanda, hedeflenen şeylerin birinde ortak hedef doğrultusunda yaşayan insanlardır."¹¹² Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), "Karn; bir zaman ehli olan bir milletten sonra gelen diğ er millettir."¹¹³

Elmalılı Hamdi Yazır, "karn"ın iki manasından birinin müddet/dönem açısından bir zaman ahalisini oluşturan toplumdur. Diğ er anlamı olarak fertlerin birbirine yaklaşması veya bir peygamber, âlim ya da reis gibi büyük şahsiyete yaklaşması şeklinde açıklamıştır.¹¹⁴

"Karn"ın kelime anlamındaki anlam sınırlandırmasına daha önce işaret edilmişti. Bir kavramın mana daralmasının en belirgin göstergesi iki ucun varlığına işaret eden anlamıdır. Örneğ in, asır/yüzyıl, sonsuz zaman içinde muayyen bir bölüme/dilime belirtir. Tariflerde belirli bir dönem ve bölgede yaşayan toplumu oluşturan nesil anlaşılmalıdır. Müştaklarıyla bir bütün olarak değerlendirildiğ inde beraber ve birlikteliğ e bağı lı olarak özel yakınlığ a vurgu ön plandadır. Karn/Kurûn ile ayetlerin işaret ettiğ i nesillerin hepsinin geçmiş kavimler olması yani vahyin indiğ i dönemki ve sonraki nesillerle ilgili olmaması dikkat çekicidir. Hatta daha ilginç "karn" kavramı Kur'ân'da genel olarak helak ile birlikte kullanılarak olumsuz bir ifade ile o neslin helakı olduğ u gibi zürriyetinin de yok edildiğ i anlamına gelmektedir. Bu olumsuz kullanımları yanında özellikle hadîs rivayetlerinde olumlu anlamda kullanımlarına da temas edildi. "*İnsanların en hayırlısı içlerinde gönderildiğ im nesildir/asırdır...*"¹¹⁵ Bu durum "karn" kavramının anlam zenginliğ ine işaret eder. Bu açıklamalardan sonra bir tanım denemesi yapıldıktan sonra "karn" ile Kur'an'da geçen topluluk isimleri arasındaki farka işaret etmek kavramın anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Karn, "**Zaman, mekân ve keyfiyet birlikteliğ ini yoğun yaşayan bir grubun ortak hedef doğrultusunda bir lider etrafında veya karşısında kümelenmesi**" şeklinde açıklanabilir.

¹⁰⁷ Buhârî, "Şehâdât", 9; "Fedâilu Ashâb", 1; "Rikâk", 7; "Eymân" 10, 27.

¹⁰⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 12: 131.

¹⁰⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 12: 131.

¹¹⁰ İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, 4: 51.

¹¹¹ İsfahânî, *Müfredât*, 667.

¹¹² İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 7: 5.

¹¹³ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 1224.

¹¹⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3: 324.

¹¹⁵ Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 210-215.

3. KUR'ÂN'DA KULLANILAN TOPLULUK İSİMLERİ

Karn kavramının Kur'ân'daki kullanımından sonra Kur'ân'da topluluk anlamı içeren bazı kelimelerin incelenmesi ve farklarına işaret etmek gerekir.

3.1. Millet

“Millet” kavramı Kur'ân'da onbeş yerde geçmektedir.¹¹⁶ Kelimelerin değişimine daha önce işaret edildiği gibi “millet” kelimesi de zaman içinde değişim ve dönüşüme uğramıştır. Günümüz Türkçesinde millet, genellikle belli bir toprak parçası üzerinde yaşayan ve birbirleriyle dil, tarih, kültür, duygu ve gelenek bağı bulunan ayrıca birlikte yaşama isteğini paylaşan topluluk anlamında kullanılarak İslâmî literatürde taşıdığı dinî içeriğinden soyutlanmıştır.¹¹⁷ Ancak Kur'ân'da millet kavramı genellikle din anlamında kullanılmıştır.¹¹⁸ Örneğin; “**Dinlerine** uymadıkça Yahudiler de Hıristiyanlar da asla senden razı olmayacaklardır...”¹¹⁹ ve “...Hanîf olarak İbrâhîm'in **dinine** uy...”¹²⁰ Bu iki ayette olduğu gibi diğer ayetlerde¹²¹ de millet kavramı din anlamında kullanılmıştır. Hadislerde de aynı anlam çerçevesinde kullanılmıştır.¹²² Din ise hak/ilahî veya batıl/beşerî olsun aşkın bir varlıkla irtibat kurularak akli da aşan yönleriyle bireysel olmaktan ziyade toplumsal yönü ağır basan, iyiye ve güzele yönlendirerek dünyevî ve uhrevî karşılığı barındıran bir yapıdır. Burada din kavramının konumuzla ilgili yönü toplumsal ve manevi bir bağ ile kurulan cemaat olmasıdır.¹²³

“Karn” kavramının helak ile ilgili ayetlerde kullanımı tespit edilmişti. Yukarıda verilen anlamıyla birlikte düşünüldüğünde “karn” kavramının anlamını “millet” yani “din” kavramı karşılar mı sorusu akla gelmektedir. “Din” anlamındaki “Millet”, içinde bulunulan zamanla birlikte geçmiş ve geleceği içermesi, daha geniş zaman ve mekânı kapsaması yönüyle “karn” kavramından daha kapsamlı olduğu açıktır. Ayrıca “karn”ın helakı ile hak ve hakikatin dışındaki o çevre kastedilirken “millet” yani “din” kavramından daha geniş bir çevre amaçlandığından farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla “millet” kavramı “karn” kavramını karşılamamaktadır.

¹¹⁶ M. Fuâd Abdulbâkî, *Mu'cemu'l-Müfehres*, 626.

¹¹⁷ Recep Şentürk, “Millet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 66; Ayrıca bkz. Zülfikar Durmuş, Kur'an-ı Kerim'de Sosyal Gruplar, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3 (2003): 31.

¹¹⁸ el-Bakara 2/120; en-Nahl 16/123.

¹¹⁹ el-Bakara 2/120.

¹²⁰ en-Nahl 16/123.

¹²¹ Örnekler için bkz. el-A'râf 7/89; Yûsuf 12/37; Sâd 38/7.

¹²² “Her doğan, İslâm fitratı üzerine doğar. Sonra, anne-babası onu Hristiyan, Yahudi veya Mecusi yapar.” Müslim, “Kader”, 23.

¹²³ Kamil Çakın, *Hadislerde “Din” Kavramı*, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2000, 2: 21.

3.2. Ümmet

Günümüzde ümmet, bir peygamberin tebliğ ettiği dine inanan veya o dine muhatap olanların meydana getirdiği topluluk anlamındadır.¹²⁴ “Ümmet” kavramı Kur’ân’da çoğulu “ümem” ile birlikte altmış iki yerde geçmektedir. Kur’ân’da a) Din: “Şüphesiz bu (İslâm), tek ümmet (din) olarak sizin ümmetiniz (dininiz)dir...”¹²⁵, b) Topluluk: “...Sizden önce gelip geçmiş cin ve insan ümmetleri (toplulukları) ile birlikte ateşe girin...”¹²⁶, c) Önder: “Şüphesiz İbrahim, Allah’a itaat eden, hakka yönelen bir önder idi...”¹²⁷, d) Zaman: “Zindandaki iki kişiden kurtulmuş olanı, nice zamandan sonra (Yûsuf’u) hatırladı...” gibi farklı anlamlarda kullanımları söz konusudur.¹²⁷ Hadislerde ümmet genellikle Hz. Peygamber’e inanan bütün inananlar anlamında kullanılmıştır. Örneğin, “... Her ümmet, kendi peygamberine tabi olur...”¹²⁸

“Ümmet” kavramının anlamlarındaki **dini bir önderin** etrafındaki **topluluk** yönü “karn”a yüklenen anlam ile paralellik arz etse de “ümmet” kavramındaki zamanın daha uzun boyutlu olması “karn”ın zaman yönünün daha kısa bir dönemi içermesi sebebiyle farklılık arz etmektedir. Ayrıca “karn”ın helakı ile hak ve hakikatin dışındaki o çevre kastedilirken “ümmet” ile daha geniş bir çevre amaçlanması sebebiyle farklılık belirgindir. Bu yönüyle ümmet ile karn kavramı birbirini karşılamamaktadır.

3.3. Kavim

Kavim, birbirleri arasında dil, kültür, gelenek ve örf birliği bulunan topluluk veya dini bir otoriteye/peygambere bağlı cemaattir. “Kavim” kavramı Kur’ân’da tekil olarak 383 yerde geçmektedir. Kur’ân’da “kavm” neseb bağı¹²⁹ içeren dar anlamı yanında çoğunlukla genel anlamıyla topluluk¹³⁰ anlamında kullanılmıştır. “Kavm”, Kur’ân’da hem olumlu hem de olumsuz topluluklar için kullanılmıştır. Allah’a ve ahirete iman eden¹³¹, adaletli¹³², aklını kullanan¹³³, bilgili¹³⁴, salih¹³⁵, ibret alan kavimler yanında kâfir¹³⁶, fâsık¹³⁷, zalim¹³⁸, sapık¹³⁹, fesat¹⁴⁰, bilmeyen¹⁴¹ topluluklardan da bahsedilir. Hadislerde de olumlu ve olumsuz

¹²⁴ Halil İbrahim Bulut, “Ümmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 17: 308.

¹²⁵ en-Enbiyâ’ 21/92.

¹²⁶ el-A’râf 7/38.

¹²⁷ Daha ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Yakıt, (2017), *İslam’ı Anlamak*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 353.

¹²⁸ Buhârî, “Tefsîr”, 191.

¹²⁹ Yûnus 10/74; er-Rûm 30/47.

¹³⁰ el-Bakara 2/250, 258 vd.

¹³¹ el-Mücâdele 58/22.

¹³² en-Neml 27/ 60.

¹³³ er-Ra’d 13/4.

¹³⁴ Fussilet 41/3.

¹³⁵ el-Mâide 5/84.

¹³⁶ el-Bakara 2/286.

¹³⁷ el-Mâide 5/26.

¹³⁸ Âl-i İmrân 3/86.

¹³⁹ el-En’am 6/77.

¹⁴⁰ el-Ankebût 29/30.

¹⁴¹ et-Tevbe 9/6.

topluluklar için kullanılmıştır.¹⁴² Bir soydan gelme açısından “karn” kavramından daha dar anlamlı olan “kavm” kavramı, öncesi ve sonrasını kapsamı yönüyle de “karn”dan daha geniş anlamlıdır.

3.4. Fırka/Ferîk

Kur’ân’da “fırka” bir yerde geçmektedir. Bu ayette¹⁴³ “fırka”, büyük çoğunluktan kendilerine has özellikleri yönüyle ayrılan küçük topluluktur. “Ferîk” ise Kur’ân’da otuz üç yerde geçmektedir. Bir bütünü oluşturan topluluğun bir kesimi, bir takım insanları anlamındadır. Günümüzde daha çok Kalam ve Mezhepler Tarihi alanında bir terim olarak kullanılan fırka, siyasî ve itikadî mezhepler için kullanılmaktadır. “Fırka”, siyasî veya itikadî alanda fikren homojen gruplar için kullanılırken “karn” ise hak ve hakikatin dışındaki farklı olan bütüne işaret eder. “Karn” kendi dönemiyle sınırlı iken “fırka” ise fikren geçmiş ve geleceği kapsamı yönüyle ayrılmaktadır.

3.5. Fie

Kur’ân’da on bir yerde geçmektedir. Bir grup insan, cemaat, bölük anlamında kullanılmaktadır. Genellikle savaş¹⁴⁴ veya bir musibet¹⁴⁵ gibi zor zamanda yardım edebilecek yakın kimseler için kullanılmaktadır. “Karn”, “fie” kelimesine göre daha uzun zaman ve genel birliktelik için kullanılmaktadır. “Fie”, dar bir zamanda belli bir amaç için bir zorluğa karşı bir araya gelenler için kullanılmaktadır.

3.6. Şa’b

Kur’ân’da ‘şa’b’ın çoğulu olan ‘şuûb’ kelimesi geçmektedir.¹⁴⁶ Şöhretli bir ataya dayanan insan topluluğunu kapsayan büyük kabiledir.¹⁴⁷ Birden fazla kabileyi içine alması sebebiyle etnik kökenden ziyade kültürel birliktelik daha ön plana çıkmaktadır. İrkî yönünün olması ve “karn”a göre kapsamının daha dar olması karn ile aynı anlamda olmadığına işarettir.

Bu kavramların dışında Kur’an’da topluluğa işaret eden kavramlar arasında karye¹⁴⁸, medine¹⁴⁹, kabile¹⁵⁰, zümre¹⁵¹, cemâ/cem’u¹⁵², hizb/ahzâb¹⁵³, ma’şer¹⁵⁴, şîa¹⁵⁵, taife¹⁵⁶,

¹⁴² el-Hâkim, *el-Müstedrek*, 3: 18. Bu rivayetle ilgili ne Hâkim, ne de Zehebî bir yorum yapmıştır.

¹⁴³ et-Tevbe 9/122.

¹⁴⁴ el-Bakara 2/249; Âl-i İmrân 3/13; en-Enfâl 8/16-45.

¹⁴⁵ el-Kehf 18/43; el-Kasas 28/81.

¹⁴⁶ el-Hucurât 49/13.

¹⁴⁷ el-Kurtubî, *el-Câmi’*, 19: 44.

¹⁴⁸ el-Bakara 2/58, 259; en-Nisâ’ 4/75; el-En’am 6/123; el-A’râf 7/4, 94, 161, 163; Yûnus 10/98; Yûsuf 12/82; el-Hicr 15/4; en-Nahl 16/112; el-İsrâ’ 17/16, 58; el-Kehf 18/77; en-Enbiyâ’ 21/6, 11, 74, 95; el-Hac 22/45, 48; el-Furkân 25/40, 51; eş-Şuarâ’ 26/208; en-Neml 27/34; el-Kasas 28/58; el-Ankebût 29/31, 34; Sebe’ 34/34; Yâsîn 36/13; ez-Zuhuf 43/23; Muhammed 47/13; et-Talâk 65/8.

¹⁴⁹ et-Tevbe 9/101, 120; el-Hicr 15/67.

¹⁵⁰ el-Hucurât 49/13.

¹⁵¹ ez-Zümer 39/71, 73.

¹⁵² el-Kamer 54/45; eş-Haşr 59/14.

sulle¹⁵⁷, ashâb¹⁵⁸, ehl/âî¹⁵⁹, mele'¹⁶⁰, mutraf¹⁶¹, fevç¹⁶², usbe¹⁶³ benzeri topluluk isimleri karn kavramına göre daha dar anlamda ve farklı kullanımlara sahiptir.

Kur'an'da geçen sosyal grupların genel özelliği ya bir etnik yapı ya da bir zihniyet etrafında kümelenmeleridir. Kur'ân'da "karn", bir dini lider etrafında toplananlara karşı çıkan insanların bütünüdür. Yani bir parçanın dışındaki genel yapı kastedilmektedir. Böyle bir kullanım diğer topluluk isimlerinin hiç biri için geçerli değildir. Örneğin, "**Onlardan önce nice nesilleri helâk ettiğimizi görmediler mi?**"¹⁶⁴ ayetinde "karn" ifadesinin yerine millet, ümmet veya diğer topluluk isimleri düşünüldüğünde anlamı tam karşılamadığı açık ve nettir. Çünkü "karn" kavramında külliyyat içindeki cüzün varlığından dolayı diğer topluluk isimleriyle ayrılmaktadır.

Hadîs rivâyetlerinde ise bir peygamberin yaşadığı dönemde kendisine inananların bütünüdür. Yani bir lider veya düşüncenin etrafında oluşmuş gruptur. Diğer topluluk isimleri de mahiyet açısından farklılık arz etse de benzer bir kullanıma sahiptir. Bu yönüyle "*İnsanların en hayırlısı içlerinde gönderildiğim nesildir/asırdır...*"¹⁶⁵ hadîs rivâyetinde "karn" kavramının yerine diğer topluluk isimlerinin bazıları uygunluk arz etse de tam olarak anlamını karşılamadığı aşikârdır. Bu yüzden Kur'ân ve hadîs rivâyetlerinde kullanılan topluluk isimlerin bazılarıyla benzerlik veya yakınlık olsa da zaman, mekân veya nitelik/nicelik açısından önemli temel farklar söz konusudur.

SONUÇ

Bazı kelimelerin başka bir dilde tam karşılığı olmadığı gibi bazen aynı dil içinde bir sözcüğün anlamını bütün olarak yansıtacak eş anlamlı kavram da bulunmayabilir. Yakın anlamlı kelimelerin çokluğuna rağmen farklı manalar yüklenmesi bir dilin zenginliğine işaret olup bu durum özellikle zıt anlamı kendisinde barındıran kelimeler için söz konusudur. Kur'ân'da "karn" kavramının, kuvvet ve iktidar sahiplerinin hak ve hakikat karşısında sınır tanımamazlıkları ve onların helakı ile birlikte kullanılması sebebiyle olumsuz; "karn rivâyetinde" cahiliye dönemini bitiren ve asr-ı saadet dönemini yaşamış olan sahâbeyi

¹⁵³ el-Mâide 5/56; el-Kehf 18/12; el-Mü'minûn 23/53; er-Rûm 30/32; Fâtır 35/6; el-Mücâdele 58/19, 22; Hûd 11/17; er-Ra'd 13/36; Meryem 19/37; el-Ahzâb 33/20, 22; Sâd 38/11, 13; Mu'min 40/5, 30; ez-Zuhuf 43/65.

¹⁵⁴ er-Rahmân 55/33.

¹⁵⁵ Meryem 19/69.

¹⁵⁶ el-Müzzemmil 73/20.

¹⁵⁷ el-Vâkıa 56/13, 39, 40.

¹⁵⁸ el-Bakara 2/39, 81, 82; en-Nisâ' 4/47; el-Mâide 5/10, 29 vd.

¹⁵⁹ el-Bakara 2/49, 50; Âl-i İmrân 3/11, 121; en-Nisâ' 4/75; el-A'râf 7/83, 100, 123, 130; en-Enfâl 8/52, 54; Hûd 11/46, 117, 81; İbrâhîm 14/6; el-Hicr 15/65; el-Kehf 18/77; Meryem 19/55; Tâhâ 20/10, 132; el-Kasas 28/4, 15, 29, 59; el-Ankebût 29/31, 33; el-Ahzâb 33/13; el-Mü'min 40 /28, 45, 46; el-Kamer 54/41.

¹⁶⁰ el-A'râf 7/75, 88; Hûd 11/27; eş-Şuarâ' 26/34-35 vd.

¹⁶¹ el-İsrâ' 17/16; Sebe' 34/34; ez-Zuhuf 43/23; el-Vâkıa 56/45; el-Mü'minûn 23/64.

¹⁶² el-Mülk 67/8.

¹⁶³ Yûsuf 12/8, 14; en-Nûr 24/11.

¹⁶⁴ el-En'am 6/6.

¹⁶⁵ Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 210-215.

kastetmesi sebebiyle olumlu anlam yüklenmesi kavramı nevi şahsına münhasır kılmaktadır. Kur'ân'da pek çok topluluk isminin kullanılmasına rağmen diğer kavramlar, "karn" kavramını tam olarak karşılamamaktadır.

Kur'ân'da "karn" kavramının müştakları incelendiğinde yakın arkadaş, dost, yakın olan ve birbirine bağlı; hadîs rivâyetlerinde başın iki tarafındaki çıkıntı, çift, denk ve beraber olma anlamları ön plana çıkmaktadır. Bu yüzden "karn", nesil ve asır sözcüklerinden daha özel bir anlam ifade etmektedir. Çünkü "karn" kavramının içeriğini etkileyen zaman, mekân ve nitelik/nicelik unsurları söz konusudur. Zaman için farklı seneler ifade edilse de insan ömrünün değişkenliği sebebiyle süreyi belirlemek zordur, -takdiri durumunda- toplumda akranların yoğun olduğu yaklaşık otuz yıl daha ağır basmaktadır. Mekân açısından dar bir alanı, nitelik yönüyle kaynaşmış ve bütünleşmiş toplumu, nicelik açısından çağrının ulaştığı kişileri içine alır. Kavrama ister müspet ister menfî anlam yüklensin bu unsur ve yaklaşımların bilinmesi ve belirtilmesi gerekir. Bu yüzden belli bir zamanda, belirli bir mekânda nitelik olarak bir bütünlük arz eden toplumun müşterek hedef doğrultusunda bir reisin/liderin yanında veya karşısında yer alması şeklinde yapılacak açıklama nesil veya asır ile kastedilenden ne anlaşılması gerektiğini netleştirecektir.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. (1420). *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaût vdğr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- el-Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Şemsulhak Muhammed b. Emîr Ali. (1415). *Avnu'l-ma'bûd şerhu süneni Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. (1400). *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, Muhibbuddin el-Hatîb, Kusayy Muhibbuddin el-Hatîb. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye.
- Bulut, Halil İbrahim. "Ümmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 308-309. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Çakın, K. (2000). Hadislerde "din" kavramı. *Dinler Tarihi Derneği Yayınları*, 2, 15-21.
- Durmuş, Zülfikar. Kur'an-ı Kerim'de Sosyal Gruplar. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3 (2003): 17-46.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. (1419). *es-Sünen*. thk. M. Nâsiruddin Elbânî, Riyad: Mektebetü'l-Maârif.
- Elmalılı Hamdi Yazır. (1993). *Hak dîni Kur'an dili*. İstanbul: Çelik-Şura Yayınları.
- Erul, Bünyamin. (2010). *Sahabenin sünnet anlayışı*. Ankara: TDV Yayınları.
- el-Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. (1426). *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- el-Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. (1412). *Tenvîru'l-mikbas min tefsîru ibn Abbas*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- el-Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Neysâbûrî. (1411). *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. (t.y.). *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdillâh es-Sûrikî. Medine: Mektebetü'l-İlmiyye.

- el-Hatîb eş-Şirbînî Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Kâhirî. (1971). *es-Siracu'l-münîr fî'l-iâneti alâ ma'rifeti ba'di meânî kelâmi rabbina'l-hakîmi'l-habîr*. thk. İbrâhîm Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- el-İsfahânî, er-Rağîb el-Hüseyn b. Muhammed. (1430). *Müfredât elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ed-Dâru's-Şâmiyye.
- İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. (1412). *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. Beyrut: Dâru'l-Cîl.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî. (1379). *Fethu'l-bârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rif.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî. (1412). *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Cîl.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Ensârî. (t.y.). *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir.
- İbnu'l-Esîr, Mecduddîn el-Cezerî. (1399). *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-âsâr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr b. Ferah. (1427). *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle.
- M. Fuâd Abdülbâkî. (1364). *Mu'cemu'l-Müfehres*. Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh el-Esbahî. (1985). *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Haccâc en-Neysâbûrî. (t.y.). *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. (1392). *Şerhu sahîhi Müslim (el-Minhâc)*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- er-Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. (1421). *Mefâtîhu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- es-San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzeddin Muhammed b. İsmâîl Emir. (1427). *Subulu's-selâm*. thk. Muhammed Nâsiruddin Elbânî, Beyrut: Mektebetü'l-Maârif.
- es-Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman b. Muhammed. (1403). *Fethu'l-mugîs bi-şerhi elfiyeti'l-hadîs*. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Seyyid Kutup. (1423). *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru's-Şurûk.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. (t.y.). *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İbrahim Atve Avd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Sofuoğlu, Mehmed. (1988). *Sahîh-i Buhârî ve tercemesi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. (1417). *Tedrîbu'r-Râvî fî Şerh-i Takrîbi'n-Nevâvî*. I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Şentürk, Recep. "Millet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 64-66. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- el-Vâhidî, Ebu Hasan Ali b. Ahmed. (1430). *et-Tefsîru'l-basît*. thk. Lecne İlmiyye. Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye.
- Yakıt, İsmail. (2017). *İslam'ı Anlamak*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Extended Abstract

A Study upon the Meaning of the Term “Karn”

In Arabic, a term and its framework may be subject to modification from the first use till today both as time passes and due to the influence of Islam on the language. However, the alterations within the meanings of words are relevant to their morphological features. The term “Karn” appears in a negative sense in the Qur’an as the statement denotes “we destroyed many generations” but it appears in a positive sense in the hadith narrations as seen in the statement “the blessed generations are those who live in my century...” and therefore, in this study, this situation necessitates the examination of the term in terms of both its literal sense and origin. Furthermore, the definition and the content of the term also prove problematic. For this reason, it is of significance to create a scientific and academic definition of the term “Karn” which is not used in colloquial speech whereas the word “akran” which is a derivation of “Karn” is common in our language.

Specifying what contexts an Arabic word is used in Jahiliyya Arabic poetry, verses of the Qur’an and the hadith narrations makes it easier to understand if semantic extensions, constraints and meaning transfer regarding the word are in question. The use of “k-r-n” verb in various meanings along with its many derivatives which are also used in the verses and the hadith narrations make it necessary to analyse correlation of meaning between aforementioned derived words. Moreover, in this study, it is aimed at gaining insight into various reasons for the contexts in which the term “Karn” has a narrower or larger meaning.

The nature of the term of “Karn” has undergone some changes due to “time, space, quantity and quality” and the term has narrow and large meanings in its definitions according to the preferences. The “time” within the scope of the term “Karn” connotes any period of history; the “space” connotes a restricted place; the “quantity” connotes the essence of time in togetherness and the “quality” connotes a close affinity towards an aim. In accordance with aforementioned factors, definitions of “Karn” have been formed as a general/large and a narrow/custom one. Major differences in terms of time, space or quantity/quality are in question whereas there are some similarities or closeness with some of the collective nouns used in the verses of the Qur’an and the hadith narrations.

In addition to lack of corresponding ones of some words in another language, there may not be a word which is synonymous with it and thoroughly conveys the meaning in the same language. The richness of a language stems from the existence of various meanings of the words which have close meanings in spite of that they are in abundance; and this situation is especially in question regarding the words which include the opposite meaning. The term “Karn” has a unique characteristic in that it is used in the Qur’an in a negative way as arrogant disregard of those who are in power and authority for justice and equality along with their destruction; and it is used in a positive way in the “Karn narration” as it connotes the companions of the Prophet who have completed the period of Jahiliyya and experienced the period of Asr al-Saadah. Even though many collective nouns are used in the Qur’an, the other terms fail to thoroughly correspond to the “Karn” term.

When the derivatives of the term “Karn” in the Qur’an are examined, the meanings of a close friend, a best friend, someone who is close and intimate gain great prominence; and in the

hadith narrations it mainly means a protrusion on both sides of head, a double, an equivalent and the state of togetherness. Therefore, “Karn” denotes a more particular meaning than the words of generation and century, for the factors of time, space, quantity/quality which influence the nature of the term “Karn” are in question. It is hard to specify the length of time due to the instability of lifetimes of humans though various years are articulated regarding time. If it is specified, an approximately thirty-year when peers in society are in abundance gain prominence. It covers a narrow place in terms of space, a multicultural and collective society in terms of quality, and the people who receive the appeal in terms of quantity. These factors and approaches need to be recognized and specified regardless of putting either positive or negative meanings onto the term. Therefore, any description which is to be formed as the existence of a community that appears as a whole in quantity in a specific place and time for or against a leader/authority towards a shared goal will clarify what it is meant by the word generation or century.

Key Words: Karn, Generation, Destruction, Time, Space

Hollandalı Politikacı Geert Wilders'ın "Fitna" Filmi Çerçevesinde Bir Algı ve İmaj Olarak İslamofobi

Islamophobia within the Framework of the Movie "Fitna" by Dutch Politician Geert Wilders as an Image and Perception

Hasan GÖKMEN^a

^aÇukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana/Türkiye, hasangokmen23@gmail.com

*Makale Bilgisi/Article Info: Geliş/Received: 01.10.2018 Düzeltme/Revised: 07.11.2018
Kabul/Accepted: 08.11.2018*

Öz:

Bu çalışmada, 2008 yılında Hollanda'da yaptığımız "Avrupa'da Müslümanlar ve İslamofobi" (Hollanda Örneği) adlı Yüksek Lisans Tez çalışması hareket noktası alınarak, Geert Wilders'ın "Fitna" filmi ve o tarihten sonra Hollanda basını (internet üzerinden) taranarak, içerik analizi tekniği ile İslamofobi kavramı değerlendirilmektedir. İslamofobi kavramı olarak ilk ortaya konulduğu tarihten günümüze çeşitli bakış açılarından farklı değerlendirmelere uğramıştır. Bu çalışmada İslamofobi kavramı Avrupa'da Müslüman göçmen toplumuna karşı ekonomik, sosyal, kültürel ve dinî nedenlerden kaynaklı İslam ve Müslüman karşıtlığı olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda kavram bileşeni olarak kullanılan "fobi" sözcüğünün İslam ve Müslüman karşıtlığı olgusunu tam olarak yansıtmadığı ortaya konulmuştur. 2008 yılında saha çalışmasında ortaya koymuş olduğumuz İslam'a ve Müslümanlara yönelik dini kimlik eksenli saldırıların son yıllarda, çeşitli kuruluşların yayımladıkları raporlarla yıldan yıla yükseldiği görülmüştür. Wilders, bu filmde İslam ve Müslüman karşıtlığını en sert biçimde ortaya koymuş, açıkça "terör" ve "terörist" ifadelerini kullanmaktan çekinmemiştir. Filmde Batı toplumlarının tarihten gelen oryantalist imaj ve yaklaşımları ve son dönem Batı medyasında İslam'ın şiddetle ilişkilendirilmesi olgusu oldukça sık kullanılmıştır. Görüntülerde Kur'an ayetleri ve Müslüman "Bilginlerin" konuşmaları bağlam ve konjonktürden koparılarak şiddet görüntüleri eşliğinde bir "algı" inşası doğrultusunda ortaya konulmuştur. Basın yayın araçları tarandığında kullanılan dilin ötekileştirici ve nefret oluşturuca olduğu, İslam ve Müslüman kavramlarının ise haber değeri genelde şiddet ve dışlayıcı bir dile sahip olduğu görülmüştür. Elde edilen bulgular neticesinde şu sonuçlara varılmıştır: 2008 yılında gerçekleştirdiğimiz çalışmadan günümüze İslamofobik tutumların hızla yükseldiği, İslam ve Müslüman karşıtlığının politika ve etkin araçlar vasıtasıyla körüklendiği, bu tutumun da bir algı inşası ve imaj oluşturmaya dönük kontrollü bir durum olduğu düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslamofobi, Fitne, Şiddet, Algı, İmaj

GİRİŞ

İslam sözcüğünün “slm” kökünden barış anlamına geldiğinden başlamayacağız ya da İslamofobi kavramının “fobi” bileşeni, irrasyonel anlamına gelen akıl dışı gerçek olmayan korkulardır demeyeceğiz. Bu durumu Batı toplumlarının İslam’a yönelik korku veya endişe biçiminde de açıklamanın pek doğru bir okuma olmayacağını değerlendiriyoruz. Çünkü artık İslamofobi olgusunu anlama ve değerlendirme aşamasında, farklı okumalar yapmak zorundayız. Nitekim bu bağlamda bir akademisyen ilk çalışmasında “İslamofobinin kökenleri: Batılı mı Doğulu mu? (Kirman, 2010) derken 2015’teki çalışmasında “İslamofobinin Korkudan Düşmanlığa” adlı çalışmasıyla kavramın değerlendirmesindeki farklılaşmayı göstermektedir: “İslamofobi olgusunu doğru anlamak için “İslam korkusu yerine “anti-İslamizm”, yani “İslam karşıtlığı” veya daha açığı “İslam düşmanlığı” demek gerekmektedir (Kirman, 2015). Nitekim Müslüman toplumların ağırlıklı yaşadığı Batılı ülkeler İslam’a yönelik uyguladıkları “sembolik şiddet” (Bodur, 2018: 72) yoluyla ülkelerinde İslam’a karşı tahammüllerinin olmadığını göstermektedirler. Bu bağlamda İslamofobi kavramı, sonuçları itibariyle oldukça siyasi ve politik bir içeriğe sahip olmakla çok kullanışlı bir araçtır. Bu manada eski diyanet işleri başkanı Mehmet Görmez’in ifadeleri oldukça açıklayıcıdır. “İslamofobi, aslında büyük bir sürecin yalnızca görünen yüzüdür. İslamofobi hiçbir zaman uluslararası siyasetten, ekonomiden, çıkar ilişkilerinden, üstünlük taslama iddialarından ve küresel hegemonya hedeflerinden bağımsız değildir... Yıllarca işgallerle, istilalarla, istibdatlarla, haksızlıklarla, adaletsizliklerle, zulümlerle kurdukları düzenlerinin bir gün yok olmasından korkuyorlar” (Genç, 2018: 167). Kavram etrafında üretilen söylemler daha çok siyasi-politik çıkarlar üzerinden geliştirilmiştir. Günümüze kadar çeşitli açılardan değerlendirilen kavramın, araçsal bir ürün olarak yeterince değerlendirilmediği kanaatindeyiz. Yaptığımız girişten de anlaşılacağı üzere çalışmamızda “İslamofobi” kavramının Batı toplumlarında var olagelen” İslam karşıtlığının son yarım asırda ortaya koyduğu bir algı ve imaj olduğunu dile getirmekteyiz. Günümüzde İslam karşıtlığının yeni ifadesi İslamofobi yaklaşık olarak, Müslüman toplumların Batı sosyal hayatlarında dini-kültürel varlıklarıyla görünür olmasıyla belirginleşmiştir (Gökmen, 2010). “İslam korkusu” algısının son yarım asırda politika yapımcılarının ve medyanın eliyle olgunlaştırıldığı söylenebilir. Bu noktada 11 Eylül terör saldırıları İslamofobiye yeni bir boyut kazandırmış, Batı dünyasının İslam ve Müslümanlara karşı var olan karşıtlık paradigmasına bir de “terör” ve “terörist” kavramlarını ekletmiştir. Bu kavramlar modern insanın “kutsanmış güvenlik” politikalarına karşı kullanışlı bir enstrüman olarak işleme alınmıştır. Nitekim son yıllarda Batılı güçlerin Müslüman topraklarını işgalinde bu “meşruiyet” ilkesini kullanmışlardır. Batı dünyasının geçmişten gelen İslam ve Müslüman karşıtlığı günümüzde “İslamofobi” kavramıyla, Müslüman ve İslam inancına yükledikleri olumsuz anlamlarla yeni algılar ve imajlar üretmektedir. Bunların en efektif olanı “terör” ve terörist” kavramları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede ABD’nin Teksas eyaletinde 14 yaşındaki Ahmet Muhammed isimli çocuğun yaptığı saati okula götürürken bomba şüphesiyle gözaltına alınması (Gölcü, Çuhadar, 2018) yukarıda bahsettiğimiz “Müslüman terörist demek” algısının çarpıcı bir örneğidir. Çalışmamızın teorik çerçevesini kıt kaynaklar üzerinde hâkimiyet kurmanın dini ve ideolojik söylemle ifade edileceğini belirten çatışmacı din teorisi

oluşturacak ve bu bağlamda okumalarımızı yapıp, değerlendirmeler ortaya koyacağız. Çalışmamızda, yayınlanan İslamofobik tutum raporu ve benzeri istatistikleri vermeyi İslamofobi olgusunun nedenlerini ortaya koymada ve kavramın anlaşılmasında yeni bir şeyler sunmadığı kanaatindeyiz. Önceki çalışmaları makalemizin sınırlarını göz önüne alındığında, tek tek ele almak yerine yapılan çalışmaları kategorize etmek suretiyle değerlendirmeyi uygun bulduk. Kavram üzerinde yapılmış çalışmaları yaklaşık dört kategoride ele alıp, şöyle sıralayabiliriz;

- Tarihi perspektiften, Haçlı Seferleri ve oryantalist çalışmalar doğrultusundaki yapılan teolojik okumalar.
- Avrupa'daki İş gücü göçü ve sömürge ülkelerden gelen Müslüman varlığı üzerinden gelişen gerilimler doğrultusundaki yorumlar.
- Sovyet Rusya'nın çökmesi, soğuk savaşın sona ermesi üzerine yeni bir düşman temini noktasında medeniyetler çatışması tezi üzerinden yapılan değerlendirmeler.
- Ve 11 Eylül terör saldırıları eksenli değerlendirmeler

Bu kategoriler içerisinde zikrettiğimiz, Haçlı Seferleri ve teolojik okumaların günümüz seküler Batı toplumlarında İslam karşıtlığının önemli faktörlerinden biri olduğu düşüncesi, İslamofobi olgusunu anlama noktasında zayıf bir yaklaşım olacağı düşüncesindeyiz. Bu tarihi hafıza, kavramsal olarak İslam'ın bir "tehdit" Müslümanların "düşman" olduğu kolektif bilinçte kültürel aktarım yoluyla sürdürüldüğü söylenebilir. Ancak bu "düşmanlık" olgusuna karşılık teolojik argümanların kullanıldığı fikri (Canatan, 2005) toplumda pek karşılık bulmadığını değerlendiriyoruz. Nitekim 2008 yılında Hollanda'da yaptığımız saha araştırmasında da gözlemlerimiz ve edindiğimiz kaynaklar çerçevesinde, Hollanda toplumunun %40'nin kendini hiçbir dine ait görmediğini ifade etmesi (Gökmen, 2010) ve birçok Avrupa ülkesinde dinin konum ve önemini büyük bir oranda yitirmiş olması bu durumu açıklayan örnekler olarak gösterilebilir. Günümüzde Türk toplumunun Osmanlı ile ilgili kognitif ve duyuşsal olarak önemli ölçüde bağını koparmış olduğunu düşünürsek, Batılı toplumların Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Avrupa politikasını Osmanlı-Avrupa tarihi ilişkisi üzerinden okuması ne kadar doğru olur. Burada geçmişin günümüze hiçbir etkisi yoktur anlamında bir şey söylemediğimizi tekrar hatırlatalım. Yani Batılılar için pek değer atfedilmeyen faktörler üzerinden İslamofobi okumalarının pek sağlıklı olmayacağı düşüncesindeyiz. Çalışmada İslamofobi olgusunun "etkin araçlar" vasıtasıyla İslam ve Müslüman kavramlarını "terör", "terörist", şiddet imajları doğrultusunda bir algı olarak, korku ve güvenlik ekseninde inşa edildiğini, Geert Wilders'ın "Fitna" isimli filmi ve Hollanda basınının internet üzerinden taranması sonucu alınan veriler ışığında ortaya koymaya çalıştık. Bu doğrultuda Geert Wilders'ın filmi analiz edilmiş ve kullandığı şiddet içerikli görseller, bağlamından koparılmış ayetler, din bilginleri vaazları çerçevesinde bir algının inşa çabası olduğu açıkça görülmüştür. Aynı yöntemle Hollanda'nın tirajı en yüksek beş gazetesinin internet sayfalarında İslam ve Müslüman kavramları taranarak elde edilen haberleri İslamofobi kavramı çerçevesinde değerlendirdik. Haberlerde

kullanılan kavramları kategorize ederek değerlendirme analiz tekniği ile sonuçları ortaya koyduk. Batı medyasında Müslümanlar ve İslam ile ilgili olarak sadece şiddet içerikli haberlerin yer alması ve siyaset yapımcıların toplumu ayrıştırıcı politikalar ortaya koymaları neticesinde, İslam'ın ve Müslümanların bir tehdit olarak görülmesinin terör ve şiddetle eşleştirilmesinin, "İslam korkusunun" olgusal bir gerçeklikten ziyade algısal bir durumu ifade ettiği sonucuna varılmıştır.

1. Bir Algı Ürünü Olarak İslamofobi

Algı, nesnel dünyayı duyular yoluyla öznel bilince aktarma olarak tanımlanan, dışardan alınanların bireyin iç dünyasında anlamlandırılması şeklinde izah edilen bir kavramdır. Bireylerin iç dünyalarında anlamlandırdıkları düşünceleri, inançları, ihtiyaçları ve korkuları insanı harekete geçiren temel unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanları harekete geçiren bu yapılar, insanın sürekli etkileşim içinde olduğu yakın-uzak çevresi ve insanın beslendiği bilgi kaynakları vasıtasıyla şekillenmektedir. Algılar her zaman gerçek dünya ile uyum içinde olmayabilirler. Lippmann'a göre zihindeki bu stereotip imgeler oluştuktan sonra gerçekliğin ne olduğunun artık bir önemi yoktur (Asım, 2018: 3). Bu yanılma, uyumsuzluk bazen kişilerin öznel algılarından bazen de dışsal sebeplerden kaynaklanır. Algı ile sık sık bir birinin yerine kullanılan imaj kavramının ele aldığımızda öncelikle şu soruyu sormakla başlayalım. İmaj, aklımızın yarattığı dış gerçekliği olmayan bir durum mudur? İmaj kendiliğinden oluşan bir durum değildir, yönetilmek ve yönlendirilmektedir. Oluşturulmak istenen imaj için strateji, araç ve gereçler vasıtasıyla kısa, orta ve uzun vadede bir etkileşime gerek vardır. Burada kastettiğimiz imaj kavramından toplum mühendisliği, anlaşılmalı ama "etkin araçlar" ile ki bunları medya araçları ve politikacılar olarak ifade edebiliriz, toplumun belli kavramlar ışığında yönlendirilerek belli siyasi hedeflerin elde edilmesidir. Tarih, eğitim, medya, siyaset, inançlar ve de kişinin kendisi bu algıların şekillenmesinde önemli rol almaktadır (Asım, 2018: 3). Bu açıdan değerlendirildiğinde İslamofobi ile ortaya konan olumsuzluklar ile var olan gerçeklik arasında bir uyumsuzluk olduğu görülmektedir. Bu uyumsuzluk, savunmacı bir yaklaşımla var olan realiteyi görmezden gelme olarak değerlendirilmemelidir. Bizim okumamız İslamofobiye sebep olarak gösterilen faktörlerin "etkin araçlar" vasıtasıyla işlenerek İslam ve Müslümanlar hakkında bir karşıtlık algısı ve olumsuz imajı oluşturulduğudur. Bu karşıtlık yalnız etkin araçlar vasıtasıyla oluşmamakta, yeni koşullar altında yeniden üretilen tarihsel bir birikime de sahiptir (Canatan, 2005: 102). Ancak bu tarihi arka planı bizler "karşıtlık", "düşmanlık" tutumlarının aktarımı olarak değerlendiriyoruz. Günümüzde bu tutumların toplumsal zeminini "terör" ve "terörist" kavramları oluşturmakta, bu kavramların da medya ve politikacıların yaptıkları genellemeler, tek nedenli okumalar neticesinde İslam algısı ve imajı terör ve şiddetle eşleştirilmektedir. Bu ifadelere açıklayıcı bir örnek olarak; ABD'de Ohio camisini ateşe veren Radolph Linn isimli kişiye, mahkeme hâkimi, İslam ve Müslümanlar ile ilgili ne bildiğini, tanıdığı Müslümanın olup olmadığını sorduğunda, şahıs Müslümanlar ve İslam'la ilgili bilgilerini Fox News haber kanalından ve bir radyo programından elde ettiğini söylemiş ve şu çarpıcı cümleleri sıralamıştır; " ne zaman haberleri izlesem Müslümanların Amerikalıları

öldürmeye çalıştığını görüyorum. Haberlerde sürekli Müslümanların terörist olduğu anlatılıyordu. Bana kalırsa hepsi terörist” demiştir (Gölcü, Çuhadar, 2017: 90). Bu örnek bizlere göstermektedir ki Batılı toplumların İslam ve Müslüman algısı önemli ölçüde basın yayın ve politikacıların söylemleriyle şekillenmektedir. İslam’ın gerçekte ne olduğu hakkında bilgi sahibi olmak yerine medyanın şekillendirdiği “İslamcı terörist” algısı kabul görmüştür. “İslam korkusu” algısının inşasında yalnız medya ve politikacıların faaliyetleri de söz konusu değil, aynı zamanda “sivil toplum” kuruluşları biçiminde çalışan, İslam karşıtlığını temel ilke olarak belirleyen kuruluşlar da mevcuttur. Bunların en etkili olanlarından biri Almanya’da 2014 yılından itibaren dikkatleri üzerine çeken “Batının İslamlaşmasına Karşı Vatansever Avrupalılar” hareketi (PEGIDA – Pattiotische Europa ergehendie Islamisierung des Abendlandes) Pegida yalnız Almanya’da değil birçok Avrupa ülkesinde Örgütlenmiş bir Anti-islamist bir kuruluş olarak faaliyet yürütmektedir. Fransa’da 2015 yılında gerçekleşen saldırılar sonrası 25 bin kişilik bir organizasyonla, üstü çizilmiş Kur’an yazılı pankartlar ve benzeri İslam karşıtı gösteriler ortaya konmuştur. Burada sorun olan terör saldırılarının protesto edilmesi değil, saldırıların genelleme yapılarak İslam ve Müslümanlara fatura edilmesidir. Bu top yekûnca tavır, sorunun çözümüne bir katkı sağlamamakla birlikte Avrupa’da yaşayan Müslüman toplumu radikalize etmeye sevk etmektedir. Problemlere monolitik yaklaşımlar en kolay çözümlene yöntemlerinden biridir. Batı toplumlarının bu şiddet sarmalını yalnız İslam ve onun yorumlarında araması bu tek sebebe bağlı çözümlene anlayışına bir örnektir. Aslında İslam coğrafyasındaki bu kaotik durum Batılı güçlerin başta ABD’nin politikaları ve müdahalelerinin bir sonucu olduğu düşüncesi önemli ölçüde İslam toplumları tarafından paylaşılmaktadır. Bu müdahale tarihlerine kısaca bakacak olursak, 1967-1973 Arap-İsrail savaşları ve bu çatışmalar esnasında Eylül 1972 Münih olimpiyatlarında rehin alınan ve öldürülen İsraili sporcular vakası ortaya çıkmıştır. Akabinde Nixon yönetimi “Operasyon Boulder” kod adı altında birtakım önlemleri içeren direktifleri uygulamaya koymuştur. (Okumuş, 2018: 40) Bu direktiflerde Müslümanlara vize sınırlandırması, Amerika’da yaşayan Araplar başta olmak üzere Müslümanların FBI tarafından “potansiyel terörist eylemleri” sorgulamak üzere yetkiler tanınmıştır. Ve bugün olduğu gibi “İslami terörizm” kavramı devreye sokulmuştur. (Okumuş, 2018: 40), 1980’li yıllarda Reagan Yönetimi yine terörizmle savaş adına Libya’nın terörizme destek verdiği bahanesiyle bombalamış, bunun üzerine 1985 yılında Lübnanlı bir Müslüman uçak kaçırma olayına Amerika’nın Libya’yı bombalamasını ve Lübnan’a yapılan müdahalesini gerekçe göstermiştir (Okumuş, 2018: 41). 1991’de Amerika’nın, Irak’ın Kuveyt’i işgali sonrasında Irak’a müdahalesi ve sonrasında siyasi ve ekonomik yönden istikrarsızlaşan Irak günümüz terörizmin nedenleri arasında görülmektedir. 2003 ABD’nin Irak müdahalesi nükleer silahlar istihbaratına dayandığı ileri sürülerek yapılmış ama müdahale sonrasında ise yanıldıklarını, bilginin yanlış bir istihbarat olduğunu itiraf etmişlerdir. Bu müdahaleler sonrasında yakılan yıkılan şehirler ve sarsılan ekonomik ve sosyal hayat, sonrasında birçok terör odaklarını ortaya çıkarttığı bir gerçektir. İşid terör örgütü de 2003 Irak müdahalesi sonrası neşv-ü nema bulan örgütlerden biridir. Nitekim Batı toplumunun özellikle medya ve politika yapımcılarının bu dinamikleri gözden kaçırmaları veya görmezden gelmeleri sorunun kökenini yanlış yerde aramalarına

sebeptir. Şiddet ve terör olayları İslam inanç sisteminin dinamikleriyle izah edilmesi, küresel ölçekte karmaşık siyasi-ekonomik güç dengesinin tanzimi noktasında yürütülen mücadelenin pek anlaşılmadığı anlamına gelmektedir. ABD öncülüğünde Batılı güçlerin dünya ekonomik ve siyasi güç dengelerini elinde bulundurmaya, yön vermek istekleri (Samur, 2016: 304) gizli bir durum değildir. Nitekim Batılı güçlerin Müslüman coğrafyasındaki petrol gibi birçok hammaddeyi ele geçirme noktasında İslamofobi gibi araçları meşruiyet zemini olarak kullanmaktadırlar (Bodur, 2018: 81). Kolonyalist dönemde Avrupa'nın Müslüman coğrafyasını sömürgeleştirmesinde kullandığı, "Müslümanlar gerici, fanatik, kendilerini yönetemezler" olarak tanımlamaları, kendi yayılmacılıklarına hizmet etmesi açısından kullanıldığı gibi, günümüzdeki bu işgalci müdahaleler de yine buna benzer, "Müslümanları özgürleştirmek, demokratikleştirmek, terörle savaş vb. argümanlarla sürdürülmektedir (Canatan, 2018: 101, Yapıcı, 2018: 15). ABD Başkanının yeniden "güçlü bir Amerika" sloganı hep güç merkezi olma niyetlerinin açık bir ifadesidir. Bunun yanında ABD Başkanı Trump'un İslam karşıtı tweetlerini de İslamofobi olgusunun siyasi bir yaklaşımın ürünü olması açısından önemli bir örnek olarak kaydetmeliyiz (Bodur, 2018: 75). Batılı güçlerin Müslüman topraklarında yarattıkları kaotik durum yalnız Irakla sınırlı olmayıp, Suriye iç savaşının bu denli yıkıcı ve çözümsüz hal almasında da ABD başta olmak üzere Avrupa ülkelerinin tutumları, müdahaleleri etkili olmuştur. Libya, Somali, Katar Krizi, Mısır askeri müdahalesi, Filistin topraklarının BM kararlarına rağmen her geçen gün işgal edilmesi bu duruma verilebilecek örneklerden birkaçıdır. Nitekim Taliban, el-Kaide ve yeni versiyonu Işid aynı geleneğin, çizginin temsilcileri olarak Amerikan müdahalelerinin olduğu coğrafyalarda ortaya çıkması, yukarıda dile getirdiğimiz terörizmin gerekçelerinden İslam'ın sorumlu tutulmasından ziyade Batılı güçlerin bu tür müdahalelerin terörizme nasıl kapı açtığını görmeleri gerekmektedir. Batı toplumlarının İslam karşıtlığına sebep olarak ortaya koydukları Müslüman ülkelerdeki demokratik olmayan rejimler, baskıcı, gerici yönetimler paradoksal bir durumun olarak Batılı güçlerin en önemli müttefikleri olarak karşımıza çıkmakta, bu rejimlerin ve yönetimlerin değişmesini istemedikleri açıkça görülmektedir. Bunun en önemli örneklerinden biri Mısır'da seçimle yönetime gelen idarecilerin darbeye uzaklaştırılmasına sessiz kalınması ve darbecilerin uluslararası platformlarda desteklenmesi gösterilebilir. Bu durumun en iyi ifadesi "Kötü rejim iyi müttefikdir". Batı toplumlarındaki İslam paradigması, günümüz İslam karşıtı algının oluşmasında önemli bir role sahiptir. Yani Batı toplumlarının İslam dünyası denilince sahip oldukları düşünsel ve davranışsal ortaklıkları günümüz karşıtlık algısının oluşumunda etkili bir faktördür. Batı medeniyetinin İslam toplumları ile ilişkisi büyük bir rekabetin, çatışmanın ve mücadelenin ürünü olarak (Kalın, 2003). Bu kimi zaman "hayranlık" kimi zaman "küçümseme" ve günümüzde de sömürgeci yılların ürünü olan yaklaşımlarla süre gitmektedir. Batıdaki bu paradigmasının Müslüman karşıtlığı konusunda kolektif bir hafıza ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Bu paradigmayı şöyle özetleyebiliriz;

- İslam değişime kapalı monolitik bir yapıya sahiptir.
- İslam Batı toplumuyla ortak bir kültüre sahip olmayan "öteki"dir.

- Bayağı, barbar, irrasyonel, ilkel ve cinsiyet ayrımcısıdır.
- İslam düşman, acımasız, saldırgan, terörü besleyen savaş dinidir.
- İslam karşıtlığı doğal ve normal kabul edilir
- İslam tehdittir (Kirman, 2010: 24).

Bu listeyi daha da uzatmak mümkündür ancak genel hatları ile Batının İslam paradigmasını anlamada yeterli olduğu kanaatindeyiz. Son maddede yer verdiğimiz “İslam tehdittir” algısı üzerinde biraz durmak gerekirse, Müslümanlar VIII. yüzyılda yani Avrupa’ya güneyden yaptıkları fetih hareketlerinden itibaren Avrupa için bir tehdit ve düşman olarak görülmüştür. Bu tehdit algısı Avrupa’daki Müslümanların beşinci karakol olarak nitelendirilmesi olarak günümüzde de devam etmektedir. Bu bağlamda Avrupa toplumları her Müslümanı potansiyel bir tehdit olarak görmektedir. Bu karşıtlık kendini sürekli konjonktürel olarak yenilemektedir. 1970’li yıllarda petrol krizi nedeniyle petrol zengini Arapların ve Araplar üzerinden İslam’ın şehvet ve benzeri dünyevi zevkler üzerinden eleştirisi, Batının her fırsatta İslam ve Müslümanlar ile bir gerilim yarattığı görülmektedir (Gökmen, 2010). 11 Eylül saldırıları sonrasında karşıtlığın “terör” ve “terörist” kavramlarıyla yeni bir boyut kazanması bizce tarihteki İslam karşıtlığının en olumsuz tanımlamalardan biridir. Diğer olumsuz algı ve imajlar toplumsal ilişkileri ve işleyişi çok etkilemeyecek nitelikte ve her inanç sisteminin veya yapının kendini var etmesi sürecinde girdiği rekabet olarak değerlendirilebilir. Ancak İslam ve Müslümanlar için “terör” ve “terörist” algısı günümüz küresel dünyasında, sınırların belirsizleştiği, modern iletişim ve ulaşımın ulaştığı seviye düşünüldüğünde Müslümanlar açısından telafisi pek mümkün olmayan bir noktaya gitmektedir. Nitekim ismi ve milliyetinden dolayı uçaktan indirilen yolcuyu düşündüğümüzde söylemek istediğimiz daha iyi anlaşılacaktır.

İmaj kavramını ele aldığımızda, algılar sonucunda zihinlerde oluşan, beliren görüntüler, resimler, semboller ve insanların bir birey, toplum veya kurum hakkında oluşturduğu izlenimlerdir. İmaj, bir nesne, olay ya da görüşün sembolik ve görsel temsilidir. Kavramın kullanışı çoğu zaman algı kavramı ile karıştırılmakta yer yer birbirlerinin yerlerine de kullanılmaktadır. Bu durum algının imaj oluşumunda sebeplerden biri olması ve imajın da algıyı etkilemesinden kaynaklanmaktadır. İmaj bir iletişim aracıdır, bir Müslüman kadının başörtüsü veya erkeğin sakalı veya giysisi onun inancını, kanaatini, hatta milliyetini ortaya koyabilir. Örtü veya farklı sembollere yüklenen anlamlar farklı algıları da beraberinde getirir. İmajlar her zaman kendiliğinden oluşmazlar yani doğada kendiliğinden var olmamışlar. İmajların oluşumu gerekli araç-gereçler vasıtasıyla kısa ve uzun vadede meydana çıkan görünümüdür. Bu manada Batı toplumlarındaki İslam ve Müslüman olumsuz imajları kısa vadede oluşmuş değil, görünen o ki uzun vadede de değişecek gibi durmuyor. Çalışmamızın başında da belirttiğimiz gibi algıların ve imajların oluşumunda politikacılar ve medyanın önemli bir rolü vardır. İnsanlar çizilen imajları nitelik ve nicelik yönünden değerlendirme olanaklarına çoğu zaman sahip olmadıklarından empoze edilen bu sembolleri, kavramları

kabul etmekten başka bir yol bulamamaktadırlar. Batılı insanın zihninde Müslümanlar ile ilgili var olan imajlara baktığımızda Arap entarisi giymiş, kemerli bir buruna sahip, çalı kaşlı uzun sakallı, çirkin, etrafında eşleri dolaşan ya da yoksulluk içinde cahil, okuma-yazma bilmeyen ilkel bir insan görüntüsü hâkimdir. Nitekim değindiğimiz bu imajlar Geert Wilders'ın "fitna" isimli filminde de başlangıç görüntüsü olarak, çalı kaşlı, kemer burunlu uzun sakallı, çirkin bir insan olarak resmedilmiştir. Hollanda'da 2008 yılında yaptığımız saha araştırmasında görüştüğümüz Avukat Famila hanımın söyledikleri burada anlattıklarımızı destekler niteliktedir. Famila hanım katıldığı toplantılarda veya yaptığı görüşmelerde hukuk eğitimi aldığını ve bir avukat olduğunu söylediğinde Hollandalı bireylerin şaşırıldığını, Müslümanların kızlarını okutmadıklarını, çalışmalarına izin vermediklerini hele hukuk gibi bir alanda eğitim almış olmasının onları şaşırttığını dile getirmiştir. Görülüyor ki Batı toplumları kaba bir İslam imajına sahiptirler. Şimdi şu soruyu soralım; Batılı güçler, İslam'ın ve Müslümanların şiddet, terör ve anti-demokratik imajlar ile anılmasından siyasi-ekonomik bir yarar sağlamakta mıdır? Buna verilecek cevap temel iddiamız olan İslamofobi kavramının ne ölçüde siyasi-politik bir içeriye sahip olduğunu gösterecektir.

2.İslam'dan Korkmak Değil İslam'la Korkutmak

Güvenlik insanların fizyolojik bir ihtiyacıdır. Kendini güvende hissetmeyen bireyler ve toplumlar huzursuz olur ve sağlıklı bir sosyal hayat süremezler. Ancak Güvenliğin kutsanması, paranoyak bir hal alması "Phobia", panik ya da endişe haline dönüşmesi de aynı şekilde toplumun sosyal devinimini olumsuz etkileyecek önemli bir noktadır. "Koruluk", "korkuluk", "korunmak", "korku" kelimesinden türemiş olarak güvenliğin, güvende hissetmenin ön koşuludur (TDK, 1932: 2. Cilt). Batı toplumlarındaki bu korku kültürü "İslam korkusu", "endişesi" anlamında İslamofobi kavramının meşruiyetinde geçerli bir sebep olarak ortaya konmaktadır. Genelde zihinlerin yönlendirilmesi korku üzerinden daha kolaydır, korkan insan teslim olur (Genç, 2018: 162). Ekonomik ve siyasi anlamda güç odakları toplumların kontrolünü korku atmosferi üzerinden temin etmeye çalıştıkları siyasi arena dikkatli değerlendirildiğinde görülecek bir durumdur. 11 Eylül saldırıları sonrasında "Özel Kayıt Sistemi" adlı bir uygulama ile 82.880 Müslüman göçmenin, parmak basma fotoğraf çektirme, sorulan sorulara cevap verme gibi işlemlerle kayıt altına alınmıştır (Okumuş, 2018: 45). Bu durumun Müslümanlar üzerinde derin bir etki yarattığı aşikârdır. Nathan Lean'ın "İslamofobi Endüstrisi" adlı eseri bu korku fenomeninin nasıl üretilip pazarlandığını ortaya koymaktadır. Ve bu üretimin, gerek Geert Wilders gerekse Hollanda basının analizinde ortaya koyduğumuz gibi, yönlendirme, seçme, ekleme ve çıkarmalar biçiminde İslam ve Müslüman algısının ve imajının nasıl inşa edildiğini gözlemledik. Korku, nefret ve ırkçılık sürekli bir objeye yönlendirilerek toplumsal dinamikler, politik çıkarlar korunmaya çabalanmaktadır. İkinci dünya savaşından önce ve sonra sevilmeyen nefret edilen ayrımcılığa maruz bırakılan Yahudiler idi ve anti-semitizm olgusu belirmeye başlamıştı, şimdi ise yine aynı yöntemler ile korkulan, nefret edilen ve ayrımcılığa maruz kalan İslamofobi adı altında Müslümanlar olmaktadır (Genç, 2018: 164). Bu durum da bize Batı toplumlarında hastalık düzeyinde korku, ayrımcı ve ırkçı yapısının varlığını göstermektedir. Günümüz Avrupa siyaset arenasında

aşırı sağ, ırkçı ve Müslüman karşıtı politikalar, partiler bu bağlamda rağbet görmekte ve her geçen gün etkilerini artırmaktadırlar. Korku kendi kendini haklı çıkaran bir dinamiğe, kendini besleyen bir döngüye sahiptir (Furedi, 2014: 13). Bu çerçevede beşeri korku duygusu tahrik ve manipüle edilerek İslam ve Müslüman karşıtlığı hatta “düşmanlığı” canlı tutulmaktadır (Bodur, 2018: 75).

VERİLER VE BULGULAR

Burada, Geert Wilders’ın 27 Mayıs 2008’de gösterime koyduğu “Fitna” isimli filmini içerik analizi yöntemiyle İslamofobi algısının inşası doğrultusunda değerlendirip aynı zamanda temel iddiamızı desteklediğini düşündüğümüz, Hollanda basınında İslam ve Müslüman kavramları hakkında yaptığımız taramaları İslamofobi kavramı çerçevesinde değerlendirdik. Öncelikle filmin değerlendirmesine geçmeden filmin yapımcısı hakkında biraz bilgi edinelim. Geert Wilders, 1963 yılında Hollanda’nın Venlo şehrinde Hollandalı baba, Endonez kökenli annenin dört çocuğunun sonuncusu olarak dünyaya gelmiştir. Spekülasyonlara sebep olan gençlik yıllarında iki yıl kadar İsrail’de yaşaması dışında İran, Suriye, Mısır ve Ürdün’ü dolaşan Wilders, Siyasete özgürlük ve demokrasi Halk Partisinden Utrecht belediye meclis üyeliği ile başlamıştır. Wilders kendi partisi PVV (Partij Voor de Vrijheid) özgürlük partisini kuruncaya kadar VVD, LPF (List Pim Fortuyn) partilerinde göçmen ve İslam karşıtlığı söylemleriyle politika yapmıştır. 2002 yılında İslam karşıtı söylemi ile bilinen Pim Fortuyn ile katıldığı seçimlerde %17 oy oranıyla 150 sandalyeli Hollanda Parlamentosunda 26 sandalye kazanmıştır. 2010 yılında ise Wilders kendi partisiyle katıldığı seçimlerden de %16 oy oranıyla 24 sandalye elde etmiş, 2012 seçimlerinde 24 sandalyeden 13 milletvekilline gerilese de 2017 seçimlerinde yine %13 oy oranıyla 20 sandalyeye ulaşmıştır. Görüldüğü üzere aşırı sağ İslam karşıtı bir söylemin Hollanda da ortalama %15 oranında bir desteği olduğu aşikârdır. Bu sonuçlar diğer Avrupa ülkelerindeki mevcut durumla da uyumludur. Ve bu politikacıların İslamofobi algısı ve negatif İslam imajının oluşumunda önemli rolleri bulunmaktadır.

Film 15 dk’lık kısa, görüntü ve ses sistemi oldukça kötü amatörce hazırlanmış bir kurgudur. Filmin içeriğini değerlendirmeden önce anlam kodlarını kategorize edecek olursak;

- Oryantalist birikimin izlerini taşıyan Müslüman portresi
- 11 Eylül ile kavramsallaşan “terör”, “terörist” imajları
- Sapkın din algısı
- Şiddet, barbarlık, cehalet toplumu

Film kafasında bombaya benzetilmiş, fitili yakılmış sarıklı bir kişinin baş görüntüsü ile başlamaktadır. Bu kişi yukarıda da belirttiğimiz gibi Batılı toplumun kolektif hafızasında yer etmiş, oryantalist Müslüman imgesi benzeri kalın ve karışık kaşlı, karışık sakallı, çirkin ve korkutucu bir Müslüman imajı sergilenmiştir. Akabinde Kur’an’ın kapak resmi üzerinde hat

sanatı ile yazılmış bir ayet kesiti. Ve ilk olarak Enfâl suresinin 60. ayeti bir taraftan Arapça metin diğer taraftan da İngilizce tercümesi Arapça okunuşu eşliğinde verilmektedir. Ayetlerin (Esed, 1996) öncesi ve sonrası olmak üzere incelediğimizde, konu edilen ayetin Enfâl suresinin 56. Ayetinden gelen bir anlam bütünlüğü olduğu görülmektedir. Allah Müslümanlara hitaben,” bir anlaşma yapmış olmalarına rağmen antlaşmalarını bozan ve sizlere savaş açanlara karşı” mücadele etmekten bahsediyor ve Hz. Muhammed’e hitaben onların antlaşmalarını bozmalarından kuşku duyacak makul sebepler varsa sen de antlaşmayı boz ve devamında ilgili surenin 60. Ayetinde “o zaman o halde onlara karşı toparlayabileceğiniz kadar kuvvet, binek hayvan hazır edin” diyor. Yani savaşa hazırlıklı olun ve böylece “sizin ve Allah’ın düşmanlarını yıldırıp caydırabilirsiniz” denilmektedir. Ancak Wilders bu ayette geçen” kuvvet hazırlayın” ifadesini İngilizce tercümesi olarak “to strike terror” ifadesini kullanmış ve “terörle vur” diyerek ayeti çarpıtmak suretiyle temel iddiamızda ortaya koyduğumuz gibi bir algı yaratma çabası gütmüştür. Bu algı İslam’ı ve Müslümanları terör ve şiddetle eşleştirme çabasıdır. Genelde Batılı politikacılar “Cihat” kavramını şiddet ve terörle aynileştirme çabasındadırlar. Yalnız bu ayette Arapça sözcük olarak cihat kavramını dahi geçmemektedir. Bu da Wilders ve benzeri İslam karşıtlarının algılarını yönetmek için yukarıda bahsettiğimiz gibi, ekleme, çıkarma ve yönlendirme yapmak suretiyle bir karşıtlık algısı üretmektedirler. Enfâl suresinin 61. Ayeti okunduğunda ise, “Ama eğer onlar barıştan yana eğilim gösterirlerse sen de barıştan yana ol ve Allah’a güven...” ilgili surenin 60. ayetinin devamı niteliğinde olan bu ayet Wilders’ın bakışının yanlışlığını ortaya koymaktadır. Wilders bir konuşmasında “ben Müslümanlara değil İslam’a karşıyım” (Gökmen, 2010) diyerek söylemlerini arka planını ortaya koymuştur. Yani “terör” saldırılarının sebebi bir grup marjinal örgütler değil İslam’ın ta kendisidir demektedir. Ayetlerin verilmesinin arkasında 11 Eylül saldırılarının görüntülerinin verilmesi, saldırılarda yaralanan insanlar, kulelerden atlayan insan görüntüleri ve 911 konuşmalarıyla oldukça dramatize edilen sahne, oluşturulmaya çalışılan algıya oldukça hizmet etmektedir. Sonrasında, tren istasyonuna yapılan saldırı görüntüleri ve yardım hattında yardım isteyen bir kadının bomba patladığını söyleyen çığlığıyla kim olduğu bilinmeyen bir vaizin “Allah’ın Müslüman olmayanların öldürülmelerinden mutlu olacağı” sözleriyle, nerede çekildiği ve kimlere ait olduğu bilinmeyen yanmış cesetler ve tahrip edilmiş araçların görüntüleriyle tam bir vahşet ortaya konulmaktadır. Bu durumun Kur’an ayetleri ve vaizlerin konuşmaları eşliğinde verilmesi, bu vahşetin sebebinin İslam Dini olduğu algısı verilmektedir. Wilders marjinal bir siyasetçi olarak ifade edilebilir ancak bu marjinallik Hollanda’da ortalama %13 destek bulmakta ve destek almadığı halkın da İslam algısı bu ve benzeri materyaller neticesinde şekillenmektedir. Filmde Nisa suresinin 56. Ayeti ise, cennet/cehennemden bahsederken Wilders bu ayeti de bağlamından kopararak -ki bu kavramlar inanmayanların ahirette cezalandırılacağı inancı Hristiyanlık ve Yahudilikte de iman esaslarından kabul edilir- sanki Allah’ın Müslümanlara “kâfirlerin” dünyada yakılarak cezalandırılmasını emretmiş gibi, görüntüler eşliğinde vermesi manipülasyonun açık bir ifadesidir. Yine bir vaizin, Yahudilerin bir taşın, bir ağacın arkasında olsalar bile o taş ve ağaç arkamda bir Yahudi var diye ele vereceğini söyleyen hadisi okumasını Kur’an ayeti gibi lanse etmesi ve “cut off his head”

İngilizce tercümesinde “onların kafalarını kesin” diyerek çarpıtması da Wilders’ın niyetini ortaya koymaktadır. Devamında küçük başörtülü bir kız çocuğuna “Yahudileri tanıyor musun? Sorusuna kız çocuğunun “onları sevmiyorum onlar domuz ve maymundur” diyalogları verilerek “Yahudi düşmanlığı” algısı şeklinde vermesi, filmin başından beri yapmak istediği “düşmanca” tutumunun devamı niteliğindedir. Nitekim İsrail 2009 yılında gerçekleştirdiği “kurşun dökme” operasyonunda üç binin üzerinde kadın ve çocuğu katletmiş olması Batılı ülkeler nezdinde İsrail’in güvenliği olarak değerlendirilmiştir. Müslümanlar ile Batı toplumları arasındaki temel problemlerden biri olan Filistin meselesi önemli gerginlik alanlarından biridir. Bu durumun Müslümanlar nezdinde yarattığı öfkeyi ve çatışmayı değerlendirememek oldukça sığ bir politik yaklaşım olacaktır. Wilders filminde bağlamından kopardığı, ayet bütünlüğünü bozduğu ve yanlış tercüme ettiği ayetlerle İslam “düşmanlığını” İslamofobi algısıyla organize etmektedir. “Fitna” filmin analizini Wilders’ın ırkçı, şovenist ve aşırı sağ görüşleri nedeniyle ciddiye alınmasının eleştirisi yapılabilir. Ancak Wilders ve benzeri politikacıların Avrupa toplumunda ve siyasetinde bir karşılığının olduğunu görmek gerekir. Son yirmi yıl içinde Avrupa’da Aşırı sağ, göçmen ve İslam karşıtı görüşler yükselmiş ve ülke siyasetlerinde önemli aktörler olmaya başlamışlardır. Unutmamak gerekir ki İslamofobi olgusu bu tür propaganda malzemeleri üzerinden yürütülmekte ve Batı toplumunun İslam’a bakışını politik aktörler ve medya önemli ölçüde etkilemektedir. Bu bağlamda, Hollanda medyasının önemli ilk beş gazetesini internet üzerinden İslam ve Müslüman kavramları etrafında verdikleri haberler de analiz edilerek, yukarıda Wilders’ın filmi üzerinden ortaya koyduğumuz İslamofobi olgusunun bir algı ve imaj ürünü olduğu savını test etmeğe devam edeceğiz. Yukarıda uyguladığımız yöntemle şu gazeteler analiz edilecektir; Metro, De Telegraf, De Volkskrant, Algemeen Dagblad, Brabants Dagblad. Bu gazetelere ulaşım tarihi 04.04.2018’dir. Yöntem olarak her bir gazetenin ilk on haberini manşet ve haberin kısa içeriği ele alınmak suretiyle değerlendirmeye tabi tutacağız. Öncelikle her gazete ayrı ayrı ele alınarak ve haberler olumlu, nötr ve olumsuz nitelik taşıması açısından kategorize edilecektir. Diğer taraftan olumsuz değer taşıyan haberler tekrar bir kategorizasyona tabi tutularak sınıflandırılacaktır. Olumlu veya nötr olarak kategorize edilen haberlerin de satır araları değerlendirilerek örtük bir olumsuzluk olup olmadığı kontrol edilecektir. Bir haberin olumsuz olarak nitelendirilmesi, şu ölçütler doğrultusunda yapılacaktır. Öncelikle İslam veya Müslümanlar ile ilgili haber içerisinde kullanılan dilin, sözcük, yargı veya anlam açısından negatif, itici, şiddet, basmakalıp, önyargılar içermesi, haberlerin olumsuz nitelenmesinde ölçüt kabul edilmiştir. Nötr kategorisi, Müslümanlar ve İslam açısından olumsuz bir yargı içermeyen aynı zamanda da olumlu bir içeriğe de sahip olmayan haberler olarak sınıflandırılacaktır. İslam ve Müslümanlar hakkında pozitif, övgü, takdir veya olumlama içeren haberler olumlu olarak kategorilendirilecektir.

Algemeen Dagblad gazetesinde İslam ve Müslüman kavramları ile yapılan aramada elde edilen ilk on haber yukarıda ortaya koyduğumuz ölçütler ışığında olumlu, nötr ve olumsuz olmak üzere kategorize edilmiş, bu haberlerin yedisi İslam ve Müslümanlar açısından olumsuz içeriğe sahip olduğu, iki haberin de nötr, bir haberin de olumlu karakter taşıdığı değerlendirilmiştir. Olumsuz haberler içerik olarak sınıflandırıldığında, “şiddet”,

“cihat”, “toplumsal ayrımcılık” ve bir problem olarak görülen “cami inşaatlarından” bahsedilmektedir. Nötr olarak değerlendirilen haber Müslümanların ayrı bir mezarlık taleplerini karşı yapılan yorumları içermektedir. Haber satır araları okunduğunda da bu durumun sosyal bir talep olarak görülmediği, Müslümanlar zaten bu toplumdan her yönüyle ayrışma talebi olduğu biçiminde değerlendirildiği görülmektedir. Olumlu nitelendirilen haberde bir müzede İslam sanatı ile ilgili bir serginin olduğu bildirilmiştir. Görülmektedir ki analiz ettiğimiz Algemeen Dagblad gazetesinde İslam ve Müslümanlar hakkındaki haberlerin %70’i olumsuz içeriğe sahip bir karakter taşımaktadır. Diğer bir gazetemiz Metro aynı yöntemle yapılan aramalarda elde edilen ilk on haber manşetleri ve kısa içerikleri açısından değerlendirilmiş ve şu sonuçlar elde edilmiştir; haberlerin %80 oranında cihat, şeriat, şiddet, inanç eksenli olumsuz haberler içermektedir. %20 oranında da nötr olarak değerlendirilen içeriğe sahip haberler elde edilmiştir. De Volkskrant adlı gazetede de yapılan aramalar sonucu elde edilen haberler kategorize edildiğinde yine diğer gazetelerle benzer bir oranda %70 oranında olumsuz içerikli haberler ve %30 oranında da nötr diye nitelendirebileceğimiz haberler yer almaktadır. Haber içerikleri değerlendirildiğinde Rotterdam Belediye başkanının Müslüman bir vaizin hedefi olduğundan bahseden haber ve yine şiddet içerikli haberler olduğu görülmüştür. Son gazetemiz olan Brabants Dagblad’ da %80 oranında yani ilk on haberin sekiz tanesi olumsuz içeriğe sahiptir. Bu haberlerin sınıflandırılması yapıldığında karşımıza cinsel suçlama, Işid terör örgütü ile ilgili haberler, Belçika’daki Müslümanların şeriat talebi ve yine cihat haberleri sıralanabilir. Verileri değerlendirdiğimizde görülmektedir ki, Hollanda basınının önde gelen beş gazetesinin Müslümanlar ve İslam inancı ile ilgili haberlerin değerlendirilmesi sonucu ortalama %70 oranında olumsuz, şiddet ve terörle ilişkili olduğu görülmektedir. Kavramsal çerçevesini anlattığımız bölümlerde vurguladığımız gibi Batı toplumlarında var olan olumsuz İslam ve Müslüman imajları günümüz politikacılar ve basın yoluyla canlı tutulmakta ve bizce diğer olumsuz imajlara oranla tamiri daha güç olan terör ve şiddetle ilişkilendirilmektedir. Bu yaratılan algının ulusal ve uluslararası politik ve ekonomik sahada kendi çıkarlarına hizmet etmekte olduğu görülmektedir.

SONUÇ

Çalışmada temel problem olarak ortaya konulan, İslamofobi olgusunun bir algı ve imaj ürünü olduğu, bunun inşasında siyasetçilerin ve medyanın önemli rol aldığı, Hollandalı politikacı Geert Wilders’ın filmi ve Hollanda basını etrafında yapılan analizler sonucu doğrulandığı görülmüştür. Bu bağlamda şu sonuçlara varılmıştır;

- İslamofobi kavramı tanımlamalarda, yabancı düşmanlığı, ırkçı, ayrımcı, göç ve göçmen karşıtı ifade bileşenleri ile beraber zikredilse de temelde ve sonuçları itibariyle belirgin olarak İslam inançları ve Müslüman karşıtlığı olarak kendini göstermektedir.
- İslamofobi olgusu sonuçları itibariyle siyasi içerikli politik bir araç olarak kullanılmakta, siyasi bir rant aracı olarak değerlendirilmektedir.

- Görsel ve yazılı medya vasıtasıyla yoğunluklu olarak İslam inanç sistemi ve Müslüman davranışları hakkında olumsuz örnekler üzerine odaklanılarak toplumda İslam karşıtlığı algısı güçlendirilmekte ve bu durum sürekli yinelenmektedir.
- Politikacıların yürüttüğü siyaset ve kullandıkları dil, ayrımcı ırkçı ve İslam ve Müslüman karşıtı bir dil arz etmekte, Avrupa’da özelde de Hollanda’da İslam ve Müslüman karşıtı bir toplum yaratılmaktadır.
- “Fitna” filmi Batı toplumunun İslam ve Müslüman kavramları paradigması çerçevesinde basmakalıp, önyargılı, oryantalist ve düşmanca bir bakış içermekte, bilgi ve gerçekleri çarpıtarak İslam karşıtlığını politik bir araç olarak kullanmaktadır.
- Hollanda basınında, İslam inançları ve Müslüman toplum hakkında ağırlıklı olarak olumsuz, nefret içeren, itici, ayrımcı, şiddet ve “terör” olayları, Müslümanların yaşadığı coğrafyadaki kaotik siyasi-ekonomik durum ve çatışmaların sürekli yer alması “sorunlu bir İslam” algısı ve imajı oluşturmaktadır.
- İslam’dan korkmak değil, İslam’la korkutmanın söylenmesinin daha doğru olduğu değerlendirilmektedir.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Aktaş, M. (2017), “AB Ülkelerinde İslamofobi ve Terörizm”, Ombudsman Akademi sy.4, 127-155
- Arslan, D. A. (?), “Medyanın Birey, Toplum ve Kültür Üzerine Etkileri”, İnsan Bilimleri Dergisi, www.insanbilimleri.com. Erişim, Nisan 2018
- Bodur, H. E. (2018). “Batı’da İslam Karşıtlığının İcat Edilmiş Dili Olarak İslamofobi (Çatışmacı Sosyolojik Perspektif)”, İlahiyat Akademi Dergisi, 69-86
- Canatan, K. (2018), “Batı’nın ‘Doğu’da Bir Şeytan Yaratma Girişimi Olarak İslamofobi ve Anti-İslamizm: Tarihsel Bir Bakış”, İlahiyat Akademi Dergisi, 87-104
- Canatan, K. (2005), “Avrupa’da İslam”, İstanbul, Beyan Yayınları
- Dübam, (2015) “İslamofobi ve Avrupa’da İslam Algısı”, Dübam Şubat, 5-15
- Düzgün, Ş. A. (2018), Avrupa’da İntifada: İslamofobi ve Batı’da İslam’ın Geleceği Üzerine, İlahiyat Akademisi Dergisi, 105-111
- Esed, M. (1996) “Kur’an Mesajı”, İşaret Yayınları
- Furedi, F. (2014) “Korku Kültürü”, (Çev. B. Yıldırım) İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2. Basım
- Genç, M.S. (2018), “Akıl Dışı Bir Korku Olarak ‘Phobia’nın İslam’a İlintilenme Obsesifliği” İlahiyat Akademi Dergisi, 157-170
- Gökmen, H. (2010), Avrupa’da Müslümanlar ve İslamofobi (Hollanda Örneği), Yüksek Lisans Tez Çalışması
- Gölcü, A.& Çuhadar, M. (2017). “Batı Toplumlarında İslamofobi’nin Üretilmesinde Medyanın Rolü”, Ombudsman Akademi sy.4, 71-99
- Kalın, İ. (2003) “Batı’daki İslam Algısının Tarihine Giriş”, Divan İlmi Araştırmalar sy.15, 1-51
- Kirman, M. A. (2010), “İslamofobinin Kökenleri: Batılı mı Doğulu mu?”, Jurnal of Islamic Research 21(1) 21-39
- Kirman, M. A. & Erkan, E. (2018), “İslamofobi Üzerine Söyleşi”, İlahiyat Akademi Dergisi, 197-202
- Samur, H. (2016), “Avrupa’daki İslamofobinin ‘Avrupalı’ Sebepleri”, Mukaddime Sy.7, 295-319

TDK, (1932), "Türkçe Sözlük"

Okumuş, E. (2018), "İslamofobik Oyunda Müslümanlar", İlahiyat Akademisi Dergisi, 37-61

Uçgan, N. (2017), "Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkisi Tarihi Üzerine" Değerlendirme, Alternatif Politika, sy.9(2) 310-316

Yapıcı, A. & Yapıcı, F. (2018), "Ön Yargı ve Ayrımcılık Bağlamında İslamofobi: Dinî-Sosyal Kimlikler Arası İlişkilerde Değişim ve Süreklilik, İlahiyat Akademisi Dergisi, 1-25.

Extended Abstract

Islamophobia within the Framework of the Movie "*Fitna*" by Dutch Politician Geert Wilders as an Image and Perception

In this study, taking the starting point as the field study we conducted in the Netherlands in 2008 "Muslims and Islamophobia in Europe" (Holland Example) Master Thesis study, the concept of Islamophobia is evaluated by the content analysis technique by scanning the Geert Wilders' "Fitna" movie and the Netherlands press (on the internet) after that date. The islamophia has undergone different evaluations from various perspectives since the day it was first introduced as a concept. In this study, the concept of islamophobia was used as opposition to Islam and Muslim originating from economic, social, cultural and religious reasons against Muslim immigrant society in Europe. In this context, it was revealed that the word "phobia", which is used as a concept component, does not fully reflect the phenomenon of Islam and the Muslims opposition. Although the "phobia" is used here as irrational fear, it is thought that this usage contains an expression that makes scared people innocent. It is seen that religious identity-based attacks against Islam and Muslims, which we have revealed in field work in 2008, have increased year by year with reports published by various organizations in 2014, 2015 and 2016. The arsons of the sacred places, exposure of Muslims to physical attacks and various violent incidents are some of them. "Fitna" is an anti-Islamic, short propagandist movie published online by Geert Wilders on the internet on 27 May 2008, when the hall for demonstrations could not be found in the Netherlands. In this movie, Wilders exhibits Islam and Muslim opposition very strictly and did not hesitate to use "terror" and "terrorist" expressions clearly. In this movie, Wilders has shown his anti-Islamic and Muslim opposition the most harshly, and has not hesitated to use "terror" and "terrorist" expressions explicitly. In the movie, the orientalist images and approaches of western societies dating back to old days and the phenomenon of the relation of violence to Islam handled in the recent Western media are used quite often. In the images, the Qur'an verses and the Muslim scholars' speeches were isolated from the context and conjuncture and presented in the direction of construction of a perception accompanied by violence images. In this study, Islamophobia incidents and attitudes are researched in two categories. The first is the Islamophobia as the attitudes and opposition expressions that hold the "effective means" of the society and that are put forward in a more systematic process. The second one is the category of Islamophobic attitudes encountered in public. This categorization was needed as the result of the data obtained from the field study we conducted in 2008. It can be argued that different attitudes are observed in the social relations of Muslim immigrant groups with indigenous communities, and that the people are more pluralistic than the approaches in the political and emerging politics. When the media is scanned (on the internet), it is seen that othering and hateful language is used, and that newsworthiness of the concept of Islam and Muslim has a violent and exclusionary language. As a

result of the findings, the followings were concluded; it is seen that Islamophobic attitudes have been increasing rapidly since we conducted the study in 2008, and that Islamic and Muslim opposition has been incited by means of policy and effective means. It is thought that this is a controlled situation to build a perception and an image.

Keywords: Islamophobia, Fitna, Violence, Perception, Image

Suriyeli Göçmen Kadınların Dini-Kültürel Kimlik Oluşturmalarında Yerel Dini Kültürün Etkisi: Kahramanmaraş Örneği

The Effects of Local Religious Culture on the Formation of Religious-Cultural Identity of Syrian Women Immigrants: Kahramanmaraş Example

Elife YETER^a

^aKahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi/Türkiye elifeyeter@gmail.com

Makale Bilgisi/Article Info: Geliş/Received: 25.10.2018 Düzeltme/Revised: 07.11.2018

Kabul/Accepted: 13.11.2018

Öz:

Arap Baharı ile başlayan iç savaşlar ve kanlı çatışmalar Ortadoğu bölgesindeki hemen her ülkeyi etkisi altına almış, burada yaşayan halkı göç etmeye zorlamıştır. Suriye'yi de içine alan bu büyük göç dalgaları göçmen sorunlarını da beraberinde getirmiştir. Göçmenlerle ilgili sorunların başında kültürel farklılıklar ve bu farklılıkların etkilediği bireyin kimlik oluşturma süreci olmuştur. Türkiye'de yoğun bir nüfusa sahip olan Suriyeli göçmenler ile yerel halk arasındaki kültürel etkileşim Türkiye'nin gündeminde uzun süredir var olan önemli bir meseledir. Bu mesele aynı zamanda bilimsel anlamda araştırılması gereken önemli bir sorunsalı oluşturmaktadır. Bu çalışma kadın göçmenlerin değişen dini-kültürel hayatlarında, dini hayatın simgesel yaşam tarzının görsele yansımaları olan giyim tarzının değişmesi üzerine yapılmıştır. Suriyeli kadın göçmenlerin geleneksel dış kıyafeti olan ferace, göç sürecinde, Kahramanmaraşlı kadınların yerel kıyafeti olan manto ile yer değiştirmiştir.

Türkiye'nin modern ve seküler yaşam tarzı, siyasi ve ekonomik gelişmişliği göçmenlerin kültürel etkileşiminde önemli etkenlerden birini oluşturmaktadır. İçinde yaşadıkları toplumda yeni roller kazanma çabası içerisinde olan Suriyeli göçmen kadınlar statülerini ve sorumluluklarını yerine getirmede kendilerine kılavuzluk edecek karakterler inşa etme çabasındadırlar. Göçmenlerin dini-kültürel etkileşiminin fiziksel boyutlarını irdelemek ve dini kültürel kimlik oluşturmada izledikleri yolu bulmak amacıyla Kahramanmaraş şehrinin genelinde gözlemler ve Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi'nde okuyan göçmen kız öğrencilerle nitel metodolojiye uygun olarak derinlemesine mülakatlar yapılmıştır.

Yapılan mülakatların sonucunda, göçmenlerin içinde yaşadıkları sosyo-kültürel yapıya karşı durmaktan ziyade var olan kültüre uyum göstermeleri, genelde evli göçmen kadınların yerel kıyafetleri olan "ferace" yerine, muhafazakâr bir şehir olan Kahramanmaraş'ın dini-sosyal kültürünün "türbanını" simgeleyen "uzun manto" sunu giymeye başlamaları ulaşılan sonuçlardan birini oluşturmuştur. Bu durum göçmenler açısından bir asimilasyon sürecini mi yoksa "uyum" sağlamayı mı ifade ediyor? Bu sorunun cevabı göçmen öğrenci Safa'nın "yeni bir hayat kurduk" ifadesinde de görüldüğü gibi olumlu yönde bir etkileşimin yaşandığına işaret etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Göç, Suriyeli Göçmen Kadınlar, Kültürel Etkileşim, Örtünme

GİRİŞ

Ortadoğu'da başlayan ve Arap Baharı olarak da bilinen halk devrimlerinin en dikkat çekici ve çatışmalı örneği 2011 yılından itibaren Suriye'de yaşanmaya başlamıştır. İç savaşın etkisiyle, giderek sayıları artan Suriyeli halk ülkesini terk etmek zorunda kalmıştır. Uluslararası siyasetin ve insan hakları sözcülüğü yapan Avrupa ülkelerinin kalıcı çözüm bulamaması ve bu konudaki tutumu, Suriyeli göçmen sorununu yaratmıştır. Sonuç olarak çok sayıda Suriyeli göçmen, ülkelerindeki iç savaştan kaçarak başta Türkiye, Ürdün ve Lübnan olmak üzere aynı dine mensup komşu ülkelere sığınmak durumunda kalmıştır. Suriyeli sığınmacıların ev sahibi ülkelerde karşılaştıkları pek çok sorun arasında, dini kültürel kimlik oluşturma süreci çalışmanın genel konusunu oluşturmaktadır.

Öte yandan çalışmada Türkiye'nin gündeminde uzun süredir var olan Suriyeli göçmenlerin, yerel halk ile olan kültürel etkileşiminde dinin etki boyutu üzerinde durulmuştur. Özellikle kadın göçmenlerin değişen dini-kültürel hayatlarında simgesel yaşam tarzının görsele yansımaları olan giyim tarzı, temel konuyu temsil etmektedir. Aynı inanca sahip fakat farklı kültürel yaşam içerisinde olan bireylerin etkileşiminde göçmen kadınların yerel halktan etkilendiği gözlemlenmiştir. İslam dininin yaşandığı toplumlarda özel bir konuma sahip olan "türban" ve giyim şekillerindeki değişim, kültürel uyum sürecinde çok uzun zamana yayılmadan "benzeşme" biçiminde kendini gösteren bir sonuç olmuştur. Giyinme tarzında oluşan kültürel etkileşim tek taraflı bir yönde olmamakla birlikte yerel halk kadınlarının dış giysilerinde göçmen kültürünün etkisi de kendini göstermiştir.

Göçmen kadınlar kendi kültürel kimliğini korumak için bir direnç oluştururken içinde yaşadıkları yerel-kültürel hayat çoğu zaman dikte şeklinde kendini göstermiştir. Göçmen kadınlardaki kültürel etkileşim süreci dıştan içe bir hareket ile ilk olarak kendini giyim kuşamda ortaya koymuştur. Kültürel bir çatışma ortamının oluşmasına sebep olan bu durum asimilasyon ile kültürel uyum arasında gidip gelen bir noktaya kişiyi sürüklemekte, iki ayrı kültürden uyum kültürüne bir dönüşüm sürecini de başlatmaktadır.

Suriye'de var olan iç savaşın yıkıcı boyutları ile ülkelerinden göç etmek zorunda kalan bireyler, aynı inanışa sahip bir toplumda kendilerine yer edinme çabası içerisinde olmuşlardır. Var olan dini-geleneksel kültür içerisinde kendi kültürel kimliklerini koruma çabasında, işsizlik ile mücadele etmekte ve entelektüel düşünce sistemlerine sahip çıkarak varlıklarını korumaya çalışmaktadırlar. Ayrıca nüfusunun yarısından fazlasının Sünni inanca sahip bir toplum olan Suriye'nin kültürel yapısı göçmenlerin geleneksel muhafazakâr kültüre karşı takındıkları tutumda önemli bir etkiye sahiptir. Yerel halkın göçmenlere karşı oluşturduğu yardımsever duruş, olumsuz yönelimlerin önünde bir duvar oluşturmuş, ırkçılık gibi göçmenlere zarar verecek ideolojilerin ortaya çıkmasına engel olmuştur.

Göç ile birlikte toplumda var olan sosyal etkileşim çeşitli bilimsel çalışmalara konu olmuştur. Suriyeli göçmenler üzerine "Zorunlu Göç, Sorunlu Karşılaşmalar: Hisar Köyü, Nevşehir'deki Suriyeli Göçmenler Örneği", "Türkiye'nin Beklenmedik Konukları: "Öteki"

Bağlamında Yabancı Göçmen Ve Mülteci Deneyimi”, “Suriyeli sığınmacı çocuk işçiler ve sorunları: Kilis örneği”, “Suriyeli mülteciler: Türkiye'nin müstakbel vatandaşları”, “Göçün Ekonomik Ve Toplumsal Yansımaları: Gaziantep'teki Suriyeli Göçmenler Örneği”, “Kadın Sığınmacılar: Uluslararası Göçün Sessiz Tanıkları”, “Türkiye’deki Suriyeli Kadınların Toplumsal Bağlamda Yaşadıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri” gibi pek çok çalışma yapılmıştır.

Kahramanmaraş'ta Suriyeli göçmen nüfusu zaman içerisinde artış göstermekte, göçün şehir ve yerel halk üzerindeki etkisi artmaktadır. Kahramanmaraş'ta kayıtlı Suriyeli: 89,715 tir ve bu göçmenlerin sayısının il nüfusuna oranı % 8.06 olarak belirlenmiştir. Suriyeli göçmen nüfus yoğunluk oranı çalışma alanının önemini anlaşılması bakımından önemli bir veri oluşturmaktadır. Çalışmanın amacı Kahramanmaraş'ta yaşayan Suriyeli kadın göçmenlerin yerel halk ile etkileşimi sonucu ve zamanla değişen yerel kıyafeti olan “ferace” üzerine olmuştur. Şehir genelinde yapılan gözlem ve Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesinde okuyan Suriyeli göçmen öğrencilerle yapılan mülakatlar sonucunda yerel kültürün göçmen kadının dini kimliği üzerinde baskı yaratmadığı anlaşılmıştır. Ayrıca aynı dini inanışa sahip bireylerin kültürel benzeşmesi iki yönlü bir etkileşime dönüşmüştür. Bu dönüşüm içinde Suriyeli göçmen kadınlar yerel halk kıyafetlerini benimserken şehirde yaşayan kadınlar da moda uygun feraceler giymeye başlamışlardır. Ayrıca Suriyeli kadın göçmenlerin yaşadıkları sorunlar da ele alınmış dini kimlik oluşturmadaki etkisi üzerinde durulmuştur.

YÖNTEM

Çalışmada kullanılan bilimsel metotlar, şehir genelinde yapılan gözlemler ve Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesinde okuyan Suriyeli göçmen öğrencilerle yapılan derinlemesine mülakat yöntemi ile sorulan sorulardan oluşmaktadır. Derinlemesine mülakat yönteminin tercih edilmesinin sebebi yapılan çalışmanın kadın göçmenler için hassas ve kişisel bir konu olmasından kaynaklanmaktadır. Önceden belirlenmiş sorular ve mülakat esnasında ortaya çıkan konu ile ilgili diğer sorular bağlamında veriler ortaya çıkmıştır.

Nitel bir yöntem kullanılmasındaki temel amaç belirlenmiş mikro bir evren ile makro alanda bir perspektif oluşturulmasıdır. Varılan sonuç ve değerlendirmelerin açısını genişleterek çözümlerin nicel yönünden ziyade birey açısından anlamının izah edilmesi amaçlanmıştır.

KAVRAMSAL AÇIKLAMALAR

Göç, Göçmen

Göç, bireylerin ya da grupların sembolik veya siyasal sınırların ötesine, yeni yerleşim alanlarına ve toplumlara doğru kalıcı hareketlerini içerir (Gordon, 2005:685). Ayrıca yaşamış olduğu yerden, vatanından bir şekilde kopan ve kopmak zorunda olan kimselerin başka yerleşim alanlarına yerleşmek üzere gitmesi durumunu ifade eden göç özellikle sanayileşmeyle birlikte önem kazanan bir olgudur (Kirman, 2016:119). İnsanlık tarihi kadar eski bir olgu olan “göç” kavramı dünyanın gündeminde her zaman önemli bir yer tutmuş,

tarih boyunca meydana gelen göçler, dünyanın bugünkü nüfus dağılımını, sosyo-ekonomik yapısını ve kültürel gelişimini şekillendirmiştir (Gün, 2011:271). Sosyal bir hareketliliği ifade eden göç kavramı İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü tarafından “uluslararası bir sınırı geçerek veya bir devlet içinde yer değiştirmek’ olarak tanımlamıştır. Son derece dinamik özelliğiyle göçün sadece göçmenler için değil toplumlar ve devletler için de çok önemli sonuçları, etkileri ve yansımaları olduğu bilinmektedir (Kirman, 2017:116). Göçmenler toplumların girişimci ve dinamik unsurları oldukları (Koser 2007:1) için gittikleri toplumlara enerji, girişimcilik ve taze fikirler getirirler.

Göçmen ise göç eden kişiyi tanımlamaktadır. Yüksek vasıflı, transit, kaçak, mülteci, kadın, öğrenci, emekli göçmenler gibi çeşitliliktedirler (Danış, 2011:7-8). Uluslararası kanunlar ile belirlenen göçmen ve mülteci kavramları yapılan antlaşmalar ile belli sınırlar içerisinde tanımlanmıştır. Bu bağlamda mülteci; “ırkı, dini, tabiiyeti, belli bir gruba mensubiyeti veya siyasi düşünceleri yüzünden, zulme uğrayacağından haklı sebeplerle korktuğu için vatandaşı olduğu ülkenin dışında bulunan ve bu ülkenin korumasından yararlanamayan, ya da söz konusu korku nedeniyle, yararlanmak istemeyen yahut tabiiyeti yoksa ve bu tür olaylar sonucu önceden yaşadığı ikamet ülkesinin dışında bulunan, oraya dönemeyen veya söz konusu korku nedeniyle dönmek istemeyen şahıs(lar)” olarak tanımlanmaktadır (Birleşmiş Milletler Mültecilerin Hukuki Statüsüne Dair Sözleşme, md.1). Sosyal hareketlilik olarak ifade edilen göç son zamanlarda küresel ölçekte bütün ülkeleri ilgilendiren bir sorun haline gelmiş Ortadoğu dahil yoğun göç hareketlerinin yaşandığı coğrafyalarda var olan kaos için uluslararası çözümler yaratılmaya başlanmıştır.

Göçün sadece mekânsal bir değişim olduğunu ifade etmek hem teorik olarak hem de anlamsal çerçevede çok dar bir yapı oluşturacaktır. Birey–toplum bağlamında göçün gösterdiği etki kültürel düzeyde açıklanmalıdır. Zira göç sadece fiziksel bir yer değiştirmeden ziyade insanla birlikte kültürün, geleneğin ve gündelik yaşamın farklı bir kültür içerisine taşınmasını ve yaşanmasını da ifade etmektedir. Dolayısıyla göçmenler gittikleri yerlerde hem değişirler hem de değişime neden olurlar (Kirman 2016: 119). Göçmenler çoğu zaman farklı nedenlerle buldukları coğrafyadan göç etmek zorunda kalmaktadırlar. Bunlar, ekonomik, siyasi, sosyal veya kültürel faktörler olabilir. Çoğu zaman bunların harmanlanmasından oluşan karmaşık durumlar göç etmede etkilidir. Göç ve göçmen arasındaki ilişki sosyolojik bağlamda tekst ile kontekst kavramları gibi iç içe geçmiş birbirinden bağımsız olarak düşünülemez mefhumları ifade etmektedir. Bir ülkenin veya bir milli sınırın içinde gerçekleşen yer değiştirmelere “iç göç”; kendi öz vatanını terk ederek bir başka ülkeye göç etmeye de “dış göç” denir (Kirman, 2017:111-2).

Suriye’den Türkiye’ye yapılan göçler sebepleri itibari ile zorunlu göç hareketlerine girmektedir. Zorunlu ve gönüllü göçün belirlenmesinde itici ve çekici faktörlerin önemli rol oynadığı da bilinmektedir. İtici faktörü, insanların içinde yaşadıkları koşulların ya katlanılmaz olarak görülmesi ya da rahatsızlık vermesidir. Göçün çekici sebepleri ise yaşam tarzındaki koşulların iyileşeceği düşüncesidir. Zorunlu göç olarak aktarabileceğimiz Suriye göçünün

ardında Arap Baharının Suriye üzerindeki olumsuz etkisi sınırları zorlayan bir şiddete dönüşmüş ve milyonlarca insan ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır. Çok kısa bir süre içerisinde milyonlarca insanın ülke dışına göç etmesi zorunlu bir hal almış Türkiye de bu büyük göç dalgasından büyük ölçüde etkilenmiştir. Türkiye'ye göçen Suriyelilerin sayısındaki büyük artış, göçün etki alanını genişlettiği gibi göçün etkisinin derinleşmesine de neden olmuştur.

Göç olgusu sosyolojik bir gerçekliktir ve her zaman birtakım sonuçlar ve sorunlar doğurmuştur. Göç eden bir insan hem kendi vatanının hem de göç ettiği kültürlerin özelliklerini taşımaktadır. Ancak göçmen ne eski ana yurdundaki bireydir ne de tam anlamıyla göç ettiği yurdundaki diğer insanlar ile tamamen aynıdır. Göçmenlerin karşılaştığı en önemli konulardan biri de kimlik meselesidir. Göçle birlikte yeni ilişkiler ve bağlantılar önceki aidiyetleri ötelemekte ve dönüştürmektedir (Kirman 2017:120).

Göçmenlerle ilgili sorunlar irdelendiğinde daha özel bir alanı oluşturan “kadın göçmenler” ve dini kültürel kimlik inşa süreci çok boyutlu aşamalar sürecine dönüşmektedir. Kadın göçmenler için yaşam ve eylemler ardındaki anlamsal motifler bir mücadele ortamında oluşmakta cinsiyete dayalı olumsuz etkiler kadın göçmeni ağır şartlar altında yaşamak zorunda bırakmaktadır. Göç ettikten sonra bu kadınlar sosyal izolasyon, yalnızlık, dil engeli ve kültürel farklılıklar nedeniyle birçok şeye yabancılaşmaktadır (Tuzcu, Ilgaz, 2015: 64). Göç sürecinde geleneksel rollerini yerine getirmekte cinsiyetler arası farklılıklar oluşmaktadır. Erkeklerle karşılık kadınlar rolleri gereğince hem özel hayatlarında hem de toplum içinde ekonomik özgürlükle birlikte yeni bir kimlik oluşturmaktadırlar. Oluşan özgürlük ortamı kadın göçmenin kültürel entegrasyonunda ve oluşturacağı kimlik sürecinde önemli bir kriter olarak karşımıza çıkmaktadır.

Göç ve Kadın

Göç sürecinde kadının, erkekten ayrı ve kendine özgü durumuyla ele alınıp incelenmesi gerektiği fikri ilk olarak uluslararası kadın konulu konferanslarda Birleşmiş Milletler Kadınlar Üzerine Dünya Konferansı (Meksika 1975), Kadınların On Yılı Üzerine Dünya Konferansı'nda (Kopenhag, 1980) dile getirilmiştir (Şeker, Uçan, 2016:205). Göçün pasif unsurları olan kadınların göç tecrübeleri, işgücüne katılmaları, göçe zorlanmaları, göç sürecindeki konumları genelde ihmal edilen konular arasındadır (Boyd 2003; Kirman 2017:126).

Kadın göçü özellikle yirminci yüzyılda artış göstermiştir. Birleşmiş Milletlerin verilerine göre dünyadaki mülteci sayısının %70'i kadın ve çocuklardan oluşmaktadır (Aktaş, 2016: 31). Bu yüzyılda kadınların ailevi sebepler ve çalışma koşulları nedeniyle göç etmelerinin yanında ülkelerinde yaşanan savaş ve sömürü gibi kötü olaylardan dolayı da göç etmek durumunda kaldığı gözlemlenmektedir (Harzig, 2003: 23). Kadınlar göç sürecine toplumsal cinsiyet rolleri gereği üstlendikleri sorumlulukları ile katıldıklarından göçün ve kadın olmanın mağduriyetini bir arada yaşarlar, bu açıdan çifte dezavantajlı ve hassas grupturlar (Sam, 2006: 408).

Kadınlar, 'göçmen' olmanın yanı sıra 'kadın' oldukları için ayrımcı uygulamalara daha fazla maruz kalırlar (Kirman, 2017:126). Kadınların göç sürecinde görünür hale gelmesi ve toplumsal cinsiyet rollerine bağlı olarak erkeklerden farklı deneyimleri olabileceği düşüncesini tetikleyen 1970'lerden sonra artan yoksulluk, gelir dağılımındaki adaletsizlik, az gelişmiş ülkelerde yaşanan çatışmalar gibi küresel ölçekte uygulanan neoliberal politikalar sonucunda ortaya çıkan göç eden kadın sayısındaki artıştır (Şeker, Uçan, 2016:206). Anlaşılan göç olgusu, bütün toplumlarda sosyoekonomik dinamikleri etkileyen çok boyutlu ve kapsamlı bir olgudur (Meilaender 2001:9-25). Kadınlar aile üyelerinin birincil bakım hizmetini yerine getirirken sosyalleşme süreçlerine katkıda bulunur ve geleneksel ve kültürel değerleri gelecek kuşaklara aktarırlar (Hondagneu, Sotelo, 2003). Göç eden kadının toplumsal cinsiyet rollerine hem göç edilen kültürün etkileri hem de ailenin geleneksel kültürünü ve dilini koruma çabaları eklenir (Şeker, Uçan, 2016: 207). Kadınların kendi ülkelerinde bile hem kültür hem de dilde var olan kültürel farkları erkeklerden çok daha iyi korudukları görülür (Kandiyoti, 1997: 158). Kadınlar tarafından korunan bu kültürel kodlar hem günlük hayatın idame ettirilmesinde hem de dini hayatın simgesel ve pratik yönünde kendini açık bir şekilde gösterir.

Kadın ve göç bağlamında üzerinde durduğumuz konu "dini kültürel kimlik" olgusudur. Göç edilen toplum tarafından göçmen kadına verilmiş roller ile ev sahibi ülkenin var olan kültürü arasında kendi kimliğini oluşturması gereken kadın göçmenler değişime açık bakış açılarıyla ve kendi kültürüyle yerel kültürden "uyum" temelli bir kimlik oluşturmuşlardır. İlahiyat fakültesinde okuyan S dış görünüş olarak tamamen yerel halkın dini simgesel kıyafetlerini (eşarp ve kap) giymeye başlamış olmasının sebebinin "kendi kültürünü terk etmekten ziyade yerel halktan biri gibi görünmek ve yabancı izlenimi yaratmamak" olduğu şeklinde açıklamıştır. Göç hem göçmenler için hem de yerel halktan insanlar için kültürel dönüşüm sürecinin başlangıcını ifade ederken, ayrıca kadın göçmenler için bu dönüşüm süreci içerisinde yeni bir kimlik inşa olgusunu da ifade etmektedir.

Göç ve Din

Göç, insan mefhumu için fiziksel olarak kendi yurdunu terk etmesi ve mekânsal olarak yer değiştirmesi olarak ifade edilebilir. Aynı zamanda bireyden hareketle göç eden topluluklar bir sosyal hareketlilik sürecinin başlangıcının aktörleri konumundadırlar. Göçün tüm yönlerini kapsayan ayrıntılı tanımı "Göç, ekonomik, siyasi, ekolojik veya bireysel nedenlerle, bir yerden başka bir yere yapılan ve kısa, orta veya uzun vadeli geriye dönüş veya sürekli yerleşim hedefi güden coğrafik, toplumsal ve kültürel bir yer değiştirme hareketidir." (Yalçın, 2004:13) şeklindedir.

Bireyin hayatını sürdürmesinde içinde yaşadığı toplumun kültürel olguları, günlük rutinleri, dini inanışları ve ritüelleri gibi pek çok mefhum insan yaşam parametrelerini belirleyen unsurları ifade etmektedir. Bu parametrelerin içerisinde din kurumu birey ile toplumun etkileşimi konusunda manevi yönü ile meşrulaştırıcı bir etkiye sahiptir. İnsanı kurallar ile kolektif şuur bağlamında toplumun kontrol mekanizmasına dâhil etmektedir.

Kültürel olgular birey toplum arasında bulunan uyum sürecini içinde barındıran bireyin yapmalarına-etmelerine amaç ve anlam kazandıran kolektif bilincin manevi boyutlu ürünleridir. Spesifik olarak manevi yönün birey üzerindeki etkisi hem kişisel hem de sosyolojik olarak kendini çok bir yansımada göstermektedir. Nitekim dinin geçmiş ve günümüzdeki toplum açısından başlıca işlevinin bir sosyal kontrol aracı olarak yorumlayan bilim insanları özellikle kontrol işlevine dikkat çekmek istemişlerdir (Dönmez, 1998:241).

Toplumsal değişimin hareket kazandığı göç neticesinde bireyin dini yaşamadaki tutumlarının anlaşılması için dinin ve dini yaşamın gündelik yaşam ile birlikte topluma yansıyan etkileri değerlendirilmelidir. Din olgusu davranış ve eylem üzerinde kutsal bir vurguya sahiptir ve bu yönüyle etkin bir yönlendirme mekanizması olarak da ifade edilir. Din, göçmenler arasında bir kutsallık alanı veya inanç ve pratikler alanı olmanın ötesinde, kimliğin yeniden sahiplenilmesi ve muhafazası noktasında “sert çekirdek” işlevi görmektedir (Kastoryano 2002:92). Ayrıca din, kimlik ve kişilik oluşumuna katkı yapmak, insan tutum ve davranışlarını toplumsala yönlendirmek onlara kutsal ve kozmik referanslar çerçevesine yerleştirmek gibi fonksiyonlar yerine getirir. İnsan ile din arasında karşılıklı bir etkileşimden söz edilebilir. İnsan hayatına etki eden temel fenomenlerden birini temsil eden din, göç ile bir dönüşüm süreci içerisine girmekte ve göç eden bireyle birlikte kültürel kimliğinin oluşumunda itici güç olarak kendini göstermektedir. Hayatı düzenlemedeki rolü gereği dinin mahiyeti ve toplum üzerindeki etkisi madden ve manen artmaktadır. Ritüellerin bütünleştirici etkisi toplumda kolektif bilinç oluşturmada mutlak realitelerden birini oluşturmaktadır. Ayrıca ritüellerin göçmenler üzerindeki sosyolojik etkisi yerel dini kültürün muhafazakâr ve geleneksel yapısı ile birleşerek dini kültürel kimlik oluşturmada kontrol etkisi yaratmaktadır.

Birliğin, beraberliğin ve dayanışmanın temelini oluşturmada dinin göçmenler üzerinde bütünleştirici bir etkiyi sahip olduğu sonucuna varılabilir. Aynı dine mensup insanların dil ve iletişim konusunda oluşan sorunları çözüme dini semboller ve simgesel objeler önemli kriterler olarak karşımıza çıkmaktadır. Dini hayatın yaşanmasında vazgeçilmez konuma sahip olan ve bireyin dini yaşamada kendini ifade etme biçimlerinden birini temsil eden dış giyim Müslüman toplumlarda coğrafyadan coğrafyaya farklılıklar göstermektedir. Göç ile birlikte var olan uyum süreci içerisinde değişime uğrayan ve bireyin sözsüz iletişimde etkin rol oynayan giyim kuşam da değişikliğe uğramıştır.

Kültür, Toplum ve Din

Toplum, birey ve gruplardan oluşan ancak bunların toplamını aşan bir varlık alanıdır. (Durkheim 1994: 39). Sosyolojik anlamda genel olarak büyük insan topluluğu olarak ifade edilen toplum ilk sosyologlar tarafından bir bütün olarak incelenmiş ve makro teriler ile açıklanmaya çalışılmıştır. Var olan teknolojik gelişmeler ve sosyo-kültürel değişimler bağlamında toplum “gelişmiş” ve “gelişmemiş” olarak farklı tanımlar içinde incelenmeye devam etmiştir.

Sosyologlar tarafından tanımsal bir sınır çizilemeyen kültür Edward B. Taylor tarafından “Bilgilerin, inançların, sanatların, değerlerin, kuralların, örf ve adetlerin toplumun üyesi olan insan tarafından sonradan kazanılmış bütün kapasite ve alışkanlıkların tümü” (Journet, 2009:15-6) olarak yorumlanmıştır. Toplumda kültürün şekillenmesi kültür tanımından hareketle bireyin maddi manevi süreklilik arz eden bütün eylemleridir. Kültür için bireysellikten ziyade toplumsal olarak bahse konu bir kavram olarak izah edilse de toplumu oluşturan bireyin bu tanımlamalarda anlam bakımından bulunduğu bir gerçektir. Kültürü değerlendirme de kullanılan diğer bir argüman ise nesnelere dir. Kültürel kodlar taşıyan bu nesnelere bireyler arasında sözsüz olarak nitelendirilebileceğimiz bir iletişim olarak kendini göstermektedir. Çok anlamlı ve karmaşık olmayan bir tanımlı yapan Geertz kültürü; “Sembollerle somutlaşan, tarihsel olarak taşınan bir anlamlar örüntüsünü; insanların hayat ve hayata kaşı takınılan tavırlar hakkındaki bilgilerini ilettikleri, sürdürdükleri ve geliştirdikleri sembolik formlar içinde açıklanan miras alınmış bir kavramlar sistemi” olarak ifade etmiştir (Geertz, 1975: 89). Cemil Meriç’e göre kültür ise bir milleti millet yapan her şeydir. Yani dünya görüşüdür. Kültür insanidir. İnsanın has bahçesidir. Kültür bir hayat üslubu olarak tarif edilmektedir (Meriç, 1993: 305-306)

Günümüz bağlamında kültür kavramı, var olan teknolojik gelişmelerle, sosyal medyanın insan ve toplum üzerindeki etkisiyle mikro bir tanımdan makro bir anlam düzeyine çekilmiştir. Kültürler arası var olan hudutlar ve tanımsal sıkıntılar yerini ortak kültür düşüncesine bırakmıştır. Dünyanın doğusu ile batısı ve güneyi ile kuzeyi arasındaki fiziki sınırların kültürel boyutta varlığını koruyamadığı düşüncesine varabiliriz.

İlk insan ile birlikte var olan din kurumu olgusu, toplum ve kültürden ayrı izah edilecek bir kavram değildir. Dinin kutsal ve aşkın yönü zaman ve tarih bağlamında incelendiğinde toplumları kültürel olarak değiştiren, bireyden hareketle topluma anlam katan bir kavram olmuştur. Dinin var oluşu beşeri ve sosyal olgular temelinde açıklanmaktadır. Zira toplumun varlığında temel olarak bulunan kurumlardan biri de din kurumudur. Dinin bireysel tezahürü olarak niteleyebileceğimiz ritüeller, inançlar, eylemler ardındaki mana boyutuna etkisi toplumda kültürel bir etki yaratmakta bireyleri ortak hareket etmeye zorlamaktadır. Din toplumsal yapının unsurlarıyla yakından ilişki içerisinde olmakla birlikte etkileyen konumuyla birlikte etkilenen yapısıyla da kültürün değişmez olgusudur bir parçasıdır. Sosyo-kültürel çerçevede dinin bireyden hareketle toplumda etkisi fonksiyonel olabildiği gibi kolektif manevi bilinç oluşumunda etkisini gösterir. Sembolik ifadelerde bireyin gündelik yaşamında nesnelere ve objelerde din kültürel bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Din sadece sosyal tecrübeleri ve kurumsal pratikleri anlamamıza katkıda bulunmakla kalmaz, aynı zamanda geniş bir sosyal vaziyet-alışlar ve davranışlar dizisini açıklamanın güçlü kaynaklarından biri olarak da hizmet görür (Dillon, 2014:11). Din maddi ve manevi muhtevası itibari il bireyin gündelik hayatından sosyal hayatına yaşamsal alanın tamamını etkileyen bir kurumdur. Hayatı anlamlandırma ve aşkın ile iletişim kurmada insanı yönlendiren aklen ve ruhen gelişmesine yardım eden bir yapıdır.

Dini sembollerin topluma kattığı tutumlar ile kültürel işlev bağlamında oluşan objeler bireyler arasında ortak eylem yaratmada önem arz eden bir konumdur. İnsan davranışlarını yönlendirme de etkin bir role sahip olan dini semboller bir kültürü paylaşan insanlar tarafından bilinen ve aralarında özel bir anlam taşıyan her şeydir. Bu sembolik iletişimde dış görünüş ve dini kimlik bağlamında oluşmuş kıyafetler bireye aidiyetlik hissi verirken ait olduğu kültürü de yansıtmaktadır. Dinsel inançlar, ancak sembolik formlar ve toplumsal araçlarla birlikte hayatiyetini sürdürmektedir.

Din, birey için hem bireysel hem de toplumsal bağlamda maddi ve manevi anlamda çok yönlü bir olgudur. İnanç, ibadet, etki ve birey bağlamında topluma yansıyan yönü olarak toplumun bütün kurumlarını etkileyen aynı zamanda etkilenen bir yapıya sahiptir. Değişen sosyo-kültürel hayatın etkisiyle birlikte tezahür olarak farklılaşması bireyin yaşam koşullarına uyum sağlaması kaçınılmaz bir etkidir. İslam dini için değinecek olursak Türkiye’de yaşanan dini hayat ile Ortadoğu’da yaşanan dini hayat arasında kültürel ve geleneksel farklılıklar mevcuttur. Din ile kültür arasındaki etkileşimi mevcut kültürle inanılan değer arasında bir ilişki kurması ve bu ilişkinin hayata davranış olarak yansımalarıdır. Din ile toplumun kültürel yapısı anlam ve muhteva olarak birbirine benziyorsa kültürel benzeşme ve uyum daha dirençsiz bir düzlemde gerçekleşecektir. Bu durum aynı dine sahip fakat farklı kültüre sahip göçmenler için örneklik teşkil eden bir durumdur.

Dini Kültürel Kimlik ve Kadın Göçmenler

İnsanın kendini tanımlayan kimlik temelde iki olgudan oluşmaktadır. Birincisi doğuştan getirdiğimiz yaş, cinsiyet, fiziksel yapımız, etnik aidiyetimiz, ikincisi de kendi çabalarımız ve sosyal çevre vasıtasıyla edindiğimiz değer, meslek, dindarlık, yaşam çevresi boş zamanlarımızı değerlendirme biçimlerimiz gibi öğelerdir. Bunlara değişmeyen mefhumlar ve sürekli değişim halinde olan unsurlarda denilmektedir. Yapılan birçok çalışma göç, modernleşme, etnisite gibi konuların dini kimlikle beraber düşünülmesinin ele alınmasının eksiklik olduğunu ortaya koymaktadır (Altuntaş, 2010; Peek, 2005; Akgönül, 2010). Kimlik oluşumunda temel referansın cinsiyet, etnisite, millet, ırk, yaş, vatan kaynaklı olması gibi din kaynaklı da olabilir. Kimlik doğumla birlikte edinilen özelliklerin yanında sonradan kazandığımız özellikleri de içerisine alan, değişme potansiyeli olan bir kavramdır. Dini kimlik ise bireyin ya da grubun kendilerini tanımlarken dinden referans alarak oluşturdukları kimliğidir (Yanmış, Kahraman, 2013:122). Etnik ve dinsel kimlikler dâhil kimliklerin birçoğunun ontolojik gerçekliği yoktur; neredeyse tüm kimlikler kişilerin bireysel tercihleriyle beraber sosyalleşme sürecinde inşa edilirler ve dinamik bir yapıya sahiptirler (Kurt, 2012: 127).

Dünyanın pek çok yerinde Suriye’den yapılan göçe bağlı olarak büyük şehirlerde hızlı bir nüfus artışı yaşanmıştır. Bu ani gelişen nüfus artışı ekonomik alanda olduğu gibi sosyal, siyasal ve dini kültürel kimlik oluşumunda yeni gerilimlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Göçmen kadınlar tarafından göç edilen coğrafyanın toplumsal kurumlarına uyum süreci geleneksel yapıyı ve buna bağlı ilişkileri birey toplum olarak değişime zorlamıştır. Bu

realitenin özellikle bireyin kimlik oluşturmadaki etkisi sosyolojik bağlamda çözüm aranması gereken bir problem olarak izah edilebilir. Özellikle göçün birey ve toplum hayatından yol açtığı etkileşim dikkat çekmektedir (Çelik, 2012: 298). Göç edilen şehirlerin var olan geleneksel yapısı ve göçmenlerle kurulan ilişkilerde bireyin yerel halktan uzaklaşmasına zemin hazırlarken diğer taraftan kentteki fiziki ve sosyal yapılara karşı yabancılaşma duygusu içine girmesine neden olmaktadır. Ayrıca göçmen grupların arasında gerçekleşen en yaygın sosyalleşme kendini dini örgütlenmeler olarak göstermiştir. Bu örgütlenmeler bireyin giyim, beslenme biçimi, dini inançları, gelenekleri, cinsiyet rolleri ve içinde buldukları toplumla olan ilişkilerinin irdelendiği kişisel entegrasyonun tartışıldığı mekânlardan oluşmaktadır.

Aynı dine mensup farklı kültürlerde başta aile olmak üzere, boş zamanlar gibi toplumsal kurumlarda önemli ortaklıklar bulunur. Ancak bu ortaklıkların yanında pek çok farklılığın da olduğu gözlenir (Kirman, 2014: 125). Göç ile birlikte göçmen kadının taşıdığı sosyo-kültürel kimlik, göç ettiği toplumda “öteki” durumundadır. Ayrıca dini yaşam ve ritüellerin değişikliği gündelik yaşam motiflerinden giyim kuşama kadar pek çok ayrıntı genelde göçmenler üzerinde etkin bir role sahiptir. Özelde ise kadın göçmenler için geçirgen bir yapıya sahip olan kültürün değişime uğramasında karşılıklı bir etkileşim yaşamasında etkilidir. Kültürler arası etkileşim medeniyet olarak gelişmişliğe ve bireyin kültürel yaşamındaki tutumuna bağlıdır. Geleneğin yönlendirici etkisi dini hayatta ölçü olarak kabul edilen bir etkiye sahiptir. Gelenek ile birlikte kalıplaşan dini davranışlar göçmen kadınlar için olumsuz etki yaratacak ve kimlik oluşturmada değişim ile asimilasyon kavramlarının gelgitlerini yaşamak zorunda kalacaktır. Yeni bir kültürdeki şartlar ve talepler kaçınılmaz bir şekilde yuva ülkede muhakkak sayılan inançları ve pratikleri yeniden şekillendiriyor (Dillon, 2014: 300). Birey hem kendisi için hem de içinde yaşadığı toplumun kültürel yapısına uyum sağlamak için dini kimliğinde değişime gitmekte ve sosyal yaşam sürecini bu değişim ile sürdürmektedir.

Göçmen kadının eylemlerinin içinde yaşadığı yeni kültür tarafından kabul görmesi dini kimlik oluşturmada psikolojik yönü ifade etmektedir. Bu yönü geliştirme çabası kadın göçmen açısından yeni bir düzen yaratma eğilimi olarak da değerlendirilebilir. Kadın göçmenin sergileyeceği muhtemel tepki ve uyum sağlama süreci kendi varlığını korumasına yönelik eylemler bağlamında oluşacağı açık bir gerçekliği ifade etmektedir. Toplumsal cinsiyet rolleri, kimlik, algı, deneyimleri şekillendirdiği gibi göç sürecini, göçmen yaşamını da şekillendirmektedir (Parrado, Flippen, 2005). Bu nedenle göç sürecinde kadınların “erkeğin eklentisi” konumundan kurtarılarak yaşadıkları deneyimin kendine özgü dinamikleri içinde ele alınıp yeniden incelenmeleri gerekmektedir.

Dini öğretiler kültürel bir şekil alarak insan hayatını etkilemekte bireyin yeni kimlik oluşturmada bir nevi kılavuzluk yapmaktadır. Yani din kültüre kendi manevi boyutunu ve meşrulaştırıcı gücünü ekleyerek “dini içerikli anlam” oluşturmaktadır. Din ile kültür arasındaki etkileşim tek yönlü olmaktan ziyade karşılıklı etkileşim olarak kendini

göstermektedir. Bireylerde var olan kültürel farklılıklar aynı toplum içinde dahi farklı dini kültürlerin oluşmasını sağlamaktadır. Ayrıca toplumun dini hayatı zamandan zamana, mekândan mekâna ve şartlara göre de değişmektedir (Akyüz, 2012: 448). Göçmen kadının ihtiyaç duyduğu şey kendini hem toplumsal özün belirleyiciliğinde var etmek hem de düşünsel ve kültürel kaotik düzenden anlamlı eylemler formuna geçiş yapmaktır. Tutarlılığın sağlanması için çevre ile fiziksel ve psikolojik etkileşim içinde olan göçmen kadın kabuğuna çekilerek bir direnç oluşturmak ile değişim sürecinin yadsınamaz etkisine karşı verdiği mücadelede daha az karmaşık olanı “yeni kimlik” oluşturmayı tercih etmişlerdir.

Göçmen kadınlar buldukları ülkelerde, kendi yurtlarında edindikleri ve göç ile birlikte getirdikleri etnik, dilsel, dinsel ve kültürel kodlar içerisinde uyum sağlayıcı kolektif bir kimlik için çalışmışlardır. Bu kimlik mücadelesi kendilerine özgü bir anlam dünyası inşa etmelerine kentsel mekânlardan uzaklaştırılmış ve göçmen psikolojisini yaşattıkları yeni ikamet yerleri inşa ettikleri gözlemlenmiştir.

Dini kültürel kimlik oluşturmada gündelik yaşamla ilgilenen mikro-sosyolojik yönelimli bir yaklaşım olarak bilinen sembolik etkileşimcilik semboller veya simgeler üzerinde durmaktadır. Bu simgeler ve semboller hayata verdiğimiz anlamı temsil ettiklerinden dolayı kritik bir önem taşırlar. İnsanlar içinde yaşadıkları dünyayı anlayabilme çabası içinde olan ve bu anlamları gündelik hayatında sembollerle anlatabilen sosyal yönü gelişmiş bir varlıktır. Her toplumun kendi şartlarında oluşturduğu dini hayat bireyin kültürel düzeyi bağlamında anlam kazanır ve davranışa dönüştürülür. Göçmen kadınların dini kültürel kimlik oluşturmada kültürleşme ile varılacak temel sonuçlardan “asimilasyon” ve “entegrasyon” kavramlarının izahı açıklamaya çalıştığımız konu bakımından önem arz etmektedir.

Asimilasyon

Asimilasyon bir kültürün başka bir kültürü, çeşitli nedenlerle etki altına alması ve giderek kendine benzetmesi, olarak tanımlanabilir. Bir toplumdaki etnik ya da kültürel azınlıkların, egemen kültürün değer ve normlarını gönüllü ve gönülsüz olarak benimsemesi neticesinde eritilmesi ve yok edilmesi sürecidir (Kirman, 2016:29). Bir kültürde asimilasyon oluşması için etkileşim içinde bulunan kültürün statik bir gelişmişliğe ve canlı bir ekonomik sistem içinde ve düşünsel yüksek kültür özellikleri taşıması gerekir. Kültürün dinamik yapısı birey bağlamında kendini gösterir. Geçmişten gelen eylemler ve kabullenilmiş değerler sonucu oluşan gelenek bir nevi kültürel değişim olarak da ifade edilebilir. Gelenekten gelen kültürel kodlar kültürün taşınmasında ve yaşanmasında itici gücü oluşturmaktadır.

Kültürel asimilasyon gönüllü veya zorla gerçekleşebilen bir kültürlenme sürecini ifade etmektedir. Bir kültür, hiçbir baskı olmadan farklı bir kültürü benimseyebilir veya daha eski ve daha zengin kültürler, zorla diğer zayıf ve geleneklerini koruyamayan kültürleri kendileriyle kaynaştırabilirler. Asimilasyon kavramı yeni bir vatana yerleşen göçmenler ve çeşitli etnik gruplar ile ilgili olarak kullanılır. Karşılıklı etkileşim ve iletişimle dominant kültüre uyum süreci içinde birey tarafından yeni bir kültür ve yeni tutumlar kazanılmaktadır. İki

kültür arasındaki etkileşim çift yönlü olduğu için değişim de yalnızca tek yönlü bir süreç değildir. Asimilasyon, izafi olarak kendi varlığını koruyamayan zamanla fiziki ve beşeri özelliklerini kaybetmiş kültürün dominant bir kültürle kaynaştırılmasını izah etmektedir. Bu süreç, bireyler arasında gündelik yaşamdan sosyal olarak hayata geçirilen tüm eylemler sonucu özellikle iletişim ve uyuşma yoluyla gerçekleşir. Asimilasyon kavramı göçlerin artmasıyla üzerinde durulan ve şu anki tanımı ile zayıf kültüre sahip göçmenlere atıf yapmak için kullanılmaktadır. Kültürel asimilasyonun gerçekleşebileceği alanlarda bir sınır olmadığı için göçün yaşandığı tüm ülkelerde gerçekleşebilir. Farklı ülkelerden farklı kültüre sahip insanlar, sosyal hayatın çeşitliliğinde de göç ettikleri ülkeye katkıda bulunurlar

Asimilasyon kavramı kültürel değerlerin korunması olarak olumsuz bir anlam ortaya koyarken bireyin kültürel dönüşümü olarak yorumlandığında ise olumlu bir bakış açısı sunmaktadır. Kendi kültürel ortamının dışına çıkan ve başka kültürler içinde yaşayan insanda yeni kültürü özümseme eğilimi mevcuttur. Bu eğilim var olan kültüre yönelik tavır ve karakter ile yakından ilgilidir. Farklı kültürel geçmişe sahip olan gruplar arasındaki sınırların aşamalı olarak birleşmesi ile kültürleşmenin sosyal uyum ve kimlik aşamalarından geçmesi beklenmektedir. Kültürel kimlik asimilasyonunun farklı kültür grupları arasındaki eşitliği teşvik etmesi beklenmektedir. Ancak göçmenlerin çalışmamızda da vurguladığımız dominant “geleneksel muhafazakâr” kültüre odaklanması birey için oluşan muhtemel sonuçlardan birini ifade etmektedir.

Asimilasyonun belirleyicileri; sosyoekonomik statü, dil öğrenimi, iletişim ve farklı toplumlardan insanların birbiriyle evlenerek kan bağı oluşturması şeklinde sıralamak mümkündür. Kadın göçmenler için “asimilasyon” kavramı içinde yaşadıkları kültürel süreç bağlamında olumsuz bir argüman olarak değerlendirilmektedir.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesinde okuyan M yerel halkın evlerde kullandığı “yazma” ve “şalvar” gibi kıyafetleri giymeyi sevdiğini ancak bunu kendi tercihi olduğu için yaptığını ifade etmektedir. Suriyeli göçmen kadınların dış görünüşünde var olan değişiklik asimilasyon olarak değil ortamın kendilerine verdiği özgürlüğü temsil ettiği bu ifade ile netlik kazanmaktadır.



Şekil 1. Yerel Kültüre Uyum Sağlamış Manto Giyen Suriyeli Göçmen Kadınlar

Entegrasyon

Entegrasyon kültürün farklı parçalarını, özelliklerini kaybetmeden içinde yaşanılan yerel kültür ile birleştirerek yeni bir bütün haline getirmektir. Sosyolojik boyutta ise azınlık ve çoğunluğun birbirine uyum sağlama sürecini ifade eder. Teorik perspektiften bakıldığında, entegrasyon sürecinin amacı belli bir kültürde yaşayan azınlık ve çoğunluğun aynı haklara sahip olduğu yeni ve demokratik bir toplum inşa etmektir. Bu inşa sürecinde birey kültürel aktivitelerini gündelik davranışlarını ortaya koyarken her hangi bir baskı ve dikte altında bulunmamaktadır. Entegrasyonun asimilasyondan farkı, gruplar arasındaki etkileşim ve uyum sürecinde azınlığın haklarının korunması ve değerlerinin yaşanmasına, gelecek nesillere nakledilmesine ve geliştirilmesine müsaade ve tahammül etmektir. Günümüz bağlamında entegrasyon, gerek muhtemel sonuçları bakımından, gerekse de ev sahibi toplum açısından çok daha karmaşık bir süreç olarak değerlendirilmektedir.

Göç ister bireysel olsun ister topluluk olarak olsun gerek göçenler açısından, gerekse göç edilen yeni yurt açısından bir uyum problemini birlikte getirir. Göç edenlerin, günlük hayatlarına sorunsuz devam edebilmeleri için bir şekilde topluma uyum sağlamaları gerekmektedir. Bu uyum süreci bireyin dini kimlik oluşturmada eylemler ardında var olan temel anlam motiflerini belirlemede yol gösterici konumdadır. Göçmenler, etnik gruplar içinde, belirli sosyal sınıf içinde veya sosyal refah sistemi içinde alıcı statüsünde eşit bir şekilde iyi entegre olabilirler (Kamali, 1997: 27).

Kadın göçmenler sarsıntılı ve ağır şartlara sahip “göç” eylemini gerçekleştirdikten sonra farklı kültürel yaşam içerisinde mevcut şartlara uyum sağlama sürecini dıştan içe doğru gerçekleştirmektedirler. Bu değişim süreci dış görünüş itibari ile uyum modunda ilerlerken kültürler arası uyum dış kıyafette kendini göstermekte var olan kültürün kabul sürecini hızlandırmaktadır.

H yirmi üç yaşındadır ve Halep'ten göç eden Suriyeli öğrencilerden biridir ve kendi şehrinde ferace giyiyor ve yüzünü tamamen kapatan peçe takıyorken Kahramanmaraş'ta gözlerini açıkta bırakacak biçimde peçe taktığını bunu kendi isteği ile yaptığını ifade etmektedir. Yerel halk ile yaşadığı olumsuz durumların kendisinde bir baskı oluşturmadığını aksine kendi ülkesine göre daha özgür bir ortamda yaşadığını ifade etmiştir. Bu açıklama H'nin yaşamının sonraki süreçlerinde dış görünüş temsilinin yerel halkın görüntüsüne dönüşeceği ve dini kültürel kimliğinin oluşmasında uyum olarak kendini göstereceği sinyallerini vermektedir.



Şekil 2. Yerel Örtünme Biçimi İle Suriyeli Göçmen Kız

Suriyeli Göçmen Kadınlarda Dini Kültürel Kimlik Oluşumunun Öncülleri

Bireyde kimliğin oluşma süreci ergenlikten itibaren başlayan önemli psikolojik bir olgudur. Toplumlarda her birey zaman içerisinde oluşturulmuş geçmişin izlerini taşıyan ve şimdiki yaşamaya olanak sağlayan belirli kültür tanımları ve bu tanımlara bağlı olarak geliştirilmiş geleneklerin içerisinde doğar. İnsan doğduğu andan itibaren kültürlenme süreci içerisine girer ve çevresinde var olan eylemleri taklit etmeye kimlik oluşum sürecinde ise sorgulamaya başlar. Belirlenmiş kültürel olgular bireye içinde yaşadığı hayata göre roller belirlemede sosyalleşme duygusunu geliştirmektedir. Bu durum bireyi toplum içinde yaşamaya hazır hale getirmektedir. Dinin insan üzerindeki kutsallaştırıcı, meşrulaştırıcı ve hayata anlam katma gibi var olan etkileri bireyin karakteri ve kimliği üzerinde etkin konuma sahip olduğu gerçekliğini ortaya koymaktadır. Kültürün taşınması olarak da ifade edebileceğimiz göçün birey ve toplum üzerindeki psikolojik etkisi kimlik oluşumunda etkin bir gücü ifade etmektedir.

Bu bağlamda kendi öz vatanında yaşamış olduğu kültürü beraberinde getiren göçmenler var olan sosyal kimliklerini değişen kültürel şartlar ile birlikte yaşamaya başlamaktadır. Genelde göçmenin özelde ise göçmen kadınların dini kültürel kimliklerinin oluşumundaki temel öncüller yaş, dil, eğitim, geleneksel dini kültür ve göçmenlerin yaşadıkları olumsuz koşullardan oluşmaktadır

Yaş Olgusu

Türkiye'de 11 Ekim 2018 tarihi itibarıyla 3.585.738 Suriyeli vardır ve bunların 177.376 kişi, geçici bakım merkezlerinde kalmaktadır. Hem yabancı kişinin sosyal düzeni hem de ülkemizin hukuki düzeni açısından gerekli olan ikamet izni; Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu (YUKK)'na göre Türkiye'de kalmak üzere verilen izin belgesini ifade etmektedir. Yetkili makamlar tarafından düzenlenen bu izin belgesi yabancıya ülkemizde belirli bir süreliğine ve belirli bir yerde yaşama hakkı sağlamaktadır. Kamusal düzenin sağlanması ve

korunması açısından önem arz eden ikamet izni; yabancıнын talepte bulunması, istenilen evraklarla başvurusu ve talepte bulunduğu ikamet izni türünde şartları taşıması halinde düzenlenmektedir.

Türkiye’de, vizenin veya vize muafiyetinin tanıdığı süreden ya da doksan günden fazla kalacak yabancıların ikamet izni almaları zorunludur. Önceki uygulamada, ikamet izni başvuruları sadece yurt içinde valiliklere yapılmakta iken; YUKK ile ülkemizde ikamet edecek yabancıların başvurularının vatandaşı olduğu ya da yasal olarak bulunduğu ülkedeki konsolosluklardan yapılması esastır. Ancak, Kanunun yabancılar açısından bilinirliğinin artırılması ve yurt dışı teşkilatımızın oluşturulması sürecinde ikamet izni başvuruları yurt içerisinden alınmaya devam etmektedir. Kanunun 21 inci maddesine göre ikamet izni başvuruları en geç doksan gün içinde sonuçlandırılmaktadır. Ayrıca Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanununun Uygulanmasına İlişkin Yönetmeliğinin 22. maddesine göre doksan günlük süre, bilgi ve belgelerin tam olarak yetkili makama teslim edildiği tarihten başlamaktadır (Göç Raporu, 2016: 37).

Düzenli göç kapsamında ülkemize gelerek Yükseköğretim Kurumlarına (üniversitelere) kayıt olan yabancı öğrencilere ikamet izni düzenlenmektedir. Ülkemizde öğrenci ikamet izni ile yasal olarak kalan yabancıların sayısı Göç Net sisteminde öğrenci ikamet izni kaydı olan yabancılar üzerinden belirlenmektedir (Göç Raporu; 2016). Başbakanlık Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı tarafından, Suriye’den ülkemize gelenler için geçici barınma merkezleri kurulmuştur. Suriye’den ülkemize yönelik nüfus hareketleri hakkında 31 Aralık 2016 tarihinde AFAD tarafından yayınlanan bilgi notunda; 10 şehirde (Hatay, Gaziantep, Şanlıurfa, Kilis, Mardin, Kahramanmaraş, Osmaniye, Adıyaman, Adana, Malatya) kurulan geçici barınma merkezlerinde 258.545 Suriyeli yabancıнын olduğu belirtilmektedir.

Kahramanmaraş’ta kayıtlı 17.288 Suriyeli göçmen bulunmaktadır. Bu sayının şehir nüfusuna oranı 8.06 olarak belirlenmiştir. Ayrıca araştırmanın evreni olarak belirlediğimiz Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi’nde 1132 Suriyeli öğrencinin 479’u kız, 653’ü erkek öğrencilerden oluşmaktadır. Üniversitede okuyan ve mülakat gerçekleştirdiğimiz öğrencilerin tamamı göç ettikleri ilk zamandan itibaren geçen dönemlerde geleneksel dini kültürün etkisinin kendi kültürlerini olumsuz olarak etkilemediğini aksine değişim süresi içerisinde farklı tecrübeler edinmelerini sağladığını ifade etmektedirler. Ayrıca Üniversite ortamının birey üzerindeki sosyo-kültürel etkisi düşünüldüğünde kız öğrencilerde var olan değişimin yadsınmaz bir gerçekliği ifade ettiği de söylenebilir.

Tablo 1. Türkiye’de ki Suriyeli Göçmenlerin Yaş ve Cinsiyet Dağılımı

YAŞ	ERKEK	KADIN	TOPLAM
TOPLAM	1.945.951	1.639.787	3.585.738
0-4	288.852	269.570	558.422
5-9	246.854	231.673	478.527
10-18	352.261	303.385	655.646
19-24	318.637	224.333	542.970
25-29	197.036	141.445	338.481
30-34	162.878	121.061	283.939
35-44	190.134	159.236	349.370
45-59	135.175	129.922	265.097
60-90+	54.124	58.162	112.286

Kaynak: İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü Göç İstatistikleri, 2018

Doğuştan var olan aidiyet ve kimlik duyguları bilhassa ergenlik döneminde kendilerini daha iyi hissettirir (Kuşat, 2003: 49). Kolektif kimliğin inşası ve yeniden üretilmesi, sosyal ve kültürel düzen örneklerinin yaygınlaşması ve kurumsallaşması ile gerçekleştirilmektedir. Yaş olgusu bireyin kimlik oluşumunda belirleyici olgulardan birini temsil etmektedir. Göçmenlerin erken yaşta kendi kültürlerinden koparak farklı bir kültürel hayat içerisinde yaşam sürmeleri birey üzerindeki değişimi artıracaktır. Kültürel kodların taşınmasında yaşanmışlık ve geçmişten gelen geleneğin karakter üzerindeki muhafaza edici yönü bilinen bir realitedir. Küçük yaşta yapılan göçler geleneğin ve kültürün muhafaza edici yönün etkisini azalmakta ve bireyin uyum sürecine ivme oluşturmaktadır. Tabloya göre 0-18 yaş aralığında 1 milyon 692 bin 595 Suriyeli bulunmaktadır. Bu sayının yaş bağlamındaki oranı ise %47.2’dir. 0-18 yaş aralığında olan Suriyeli göçmen kadınların oranı değerlendirildiğinde dini kimlik inşa sürecinin devam ettiği söylenebilir.

Dil

Göçmen sorunlarının başında iletişimin temel aracı olan dil olgusu gelmektedir. Yabancı bir kültür ile karşılaşan göçmenin kendini ifade etmesinde ve karşılıklı etkileşimin yönlendirilmesinde dilin etkisi önemli biri hususu teşkil etmektedir. Bu alanda yapılan çalışmaların hemen hemen hepsinde dil probleminin ortak bir sorun olarak tespit edildiği görülmektedir (bkz. Oytun, Gündoğar, 2015:20; karşı. Demir, Okşar 2018: 292). Bireyin kültürlenmesinde ve kimliğinin oluşmasında kullandığı dilin etkisi bütünleştirici ve tamamlayıcı konumundadır. Aynı zamanda, insani ilişkinin olanaklılığı ve temelini ifade eden “bir başkasına açık olma”, hiç kimse zorlamasa bile kişinin kendi içinde karşı olduğu bazı şeyleri kabul edebilmeyi, yani ötekini işitebilmeyi ifade eder (Gadamer 2009: 139-140). Bu anlamda, kişinin diyalog varlığı olması, bir kimsenin, kendisiyle ve çevresiyle, öteki insanlarla ve şeylerle dilsel dolayımın etkileşiminde, benliğini ve kişiliğini oluşturduğunu ve kendini dilinde gerçekleştirdiğini ifade eder (Coşkun, 2014:92). Ayrıca BM tarafından yapılan araştırmaya göre Türkiye’de yaşayan Suriyeli kadınların büyük bölümü Türkçe bilmemektedir.

Barınma en büyük sorunu teşkil ederken, sadece yüzde 15'i gelir getiren işlerde çalışmaktadırlar.

Türkiye'de Suriyeli göçmenlerin dil probleminin çözümü için ilk ve orta dereceli okullarda Türkçe eğitimi verilmekte resmi kurumlarda özellikle hastanelerde tercüman bulunmaktadır. Dil ile ilgili problemlerin çözümü göçmenlerin hem kişisel hem de toplumsal sorunlarını azaltmış yerel halk ile kaynaşmasında yol kat etmesini sağlamıştır. Elektrik elektronik mühendisliği 3. Sınıf öğrencisi S. üniversite okumaya başlamadan önce dil öğrenmek için bir yıl boyunca kuaförde çalıştığını söylemiştir. Var olan sorunlarının başında dilin geldiğini iletişim kuramadığı için hem eğitiminin aksadığını hem de gündelik işlerini yapamadığını ifade etmiştir. Türkçeyi akıcı bir üslupla ve hiç zorlanmadan konuşan S eğitimini devam ettireceğini dil öğrenmeden önce karşılaştığı sorunların da ortadan kalktığını vurgulamıştır.

Kamp İçi ve Dışı Etkileşim

Göçmenlerin yaşamsal ihtiyaçları bağlamında göç edilen şehirlerin belirli bölgelerine inşa edilen kamplar, göçmenler için bir yaşam alanı oluşturmakta ve bireyin kendi kültürel dokusu içerisinde yaşamı idame ettirmesini sağlamaktadır.

Tablo 2. Geçici Koruma Kapsamındaki Suriyelilerin Geçici Barınma Merkezlerine Göre Dağılımı (Barınma Merkezleri, 23.03.2017 Tarihi İtibariyle 10 ilde 22 Barınma Merkezi)

Şanlıurfa	112.473
Gaziantep	38.347
Kilis	35.787
Kahramanmaraş	18.298
Mardin	3.369
Hatay	19.667
Adana	555
Adıyaman	9.657
Osmaniye	7.302
Malatya	10.189
Toplam	255.644
Geçici Barınma Merkezi Dışında Kalan Suriyeli Sayısı	2.711.505
Türkiye Bulunan Toplam Suriyeli Sayısı	2.967.149

Kaynak: <http://www.goc.gov.tr>

Kamp içi ve kamp dışı kültürel etkileşim göçmen kültürü ile yerel kültürün etkileşimi bağlamında değişiklik gösterecektir. Kamp içinde kalan göçmen kadınların dil öğrenimi kamp dışında kalan göçmen kadınların dil öğrenimi ile karşılaştırıldığında kamp dışında kalan kadın göçmenlerin yerel halk ile etkileşiminin sıklığı nedeniyle daha hızlı olmuştur. Dil konusunda sorun yaşamayan göçmen kadınlar kendilerini ifade etmede sorunlarını kısmen de olsa çözmüşler kamp dışı hayatında yaşam şartlarının standartlarını yükseltmişlerdir. Kamp içinde

kalan kadın göçmenlerin sosyal değişimini toplumsal faktör bağlamında içe dönük şekilde geliştiğini ifade edebiliriz. Dış Kıyafetlerin değişimi yaşanan etkileşim ve kurulan iletişim ile doğru orantılı olmakla birlikte eğitim ve yaş ile de ilişkilidir. Kamp içinde kalan fakat çalışan göçmen kadınların durumu yine kamp dışında kalan kadınların sosyo-kültürel olarak sağladığı uyumla paralellik göstermektedir.

Tablo 3. Türkiye’deki Suriyeli Kadınların Kamp İçi Yaş Dağılımı

Yaş Grubu	n	%
1 Yaş ve altı	111	3,1
2-6 Yaş	595	16,8
7-12 Yaş	530	14,9
13-18 Yaş	526	14,8
19-54 Yaş	1.572	44,3
55-64 Yaş	130	3,7
65 Yaş ve üzeri	88	2,5
Toplam	3.552	100

Kamp içinde ikamet eden Suriyeli göçmen sayısı 10 Ekim 2018 tarihi itibari ile 177.376’ya ulaşmıştır. Suriyeli kadın göçmenlerin kültürel etkileşimi kamp dışında yaşayan göçmen kadınlar kadar yoğun bir düzeyde olmayacağı için iki kültür arasındaki etkileşim daha yüzeysel ve etki alanı zayıf bir mahiyettedir. “Suriye geleneklerine göre kocası vefat eden kadınların üç veya bölgeye göre dört ay süren bir yas dönemi bulunmaktadır. Geleneklerine göre, bu dönem boyunca erkeklerle görüşmemeleri gerekmekte ve bu durum kadınların çadırlarından çıkamamalarına neden olmaktadır” (AFAD, 2014). Ayrıca birçok kadın sığınmacı kamp dışında dini nikâh ile evlendirilmekte ve devlet tarafından denetlenmesi kolay olmayan evlilikler olarak kadınlar açısından ciddi sıkıntı yaratmaktadır (Barın, 2015:37).

Suriyeli göçmenler için özel olarak temin edilmiş barınma ihtiyaçlarını gideren kamplar aynı zamanda göçmenlerin bir arada kalmasını sağlarken yerel kültürle olan sosyalliğin etkisini azaltmaktadır. Kampta yaşayan Suriyeli göçmen kadınların dış görünüşlerindeki değişiklik kamp dışında kalan kadın göçmenlerin dış kıyafetlerindeki değişim kadar dikkat çekmemektedir. Ayrıca kampta kalan kadın göçmenlerin yaşlarının oranı kimlik oluşumu bağlamında değerlendirildiğinde Suriyeli göçmen kadınların % 50 ye yakını genç nüfusa sahiptir. Bu orandan hareketle geçen süreçte dini kimlik oluşumu yerel dini kültür ile uyum sağlama süreci devam etmektedir.

Tablo 4. Türkiye’deki Suriyeli Kadınların Kamp Dışı Yaş Dağılımı

Yaş Grubu	n	%
1 Yaş ve altı	111	3,1
2-6 Yaş	595	16,8
7-12 Yaş	530	14,9
13-18 Yaş	526	14,8
19-54 Yaş	1.572	44,3
55-64 Yaş	130	3,7
65 Yaş ve üzeri	88	2,5
Toplam	3552	100

Bu tabloya baktığımızda Suriyeli kadınların toplamının yarısını genç yani çalışma çağında kadınlar (19-54 yaş arası) oluşturmaktadır. Türkiye’ye sığınmış olan Suriyelilerin %50,2 sini kadınlar oluştururken bu kadınların da %23,7’sini yetişkin kadınlar (18-59 yaş arası) oluşturmaktadır (AFAD, 2014: 5). Kamp dışında kalan göçmen kadınların yaş aralığındaki oranlar kimlik oluşumunda etkili faktörlerden biridir. Zira genç nüfus oranının yüksekliği etkileşimin sosyallikle orantılı olarak artacağı ve uyum sürecinin devam edeceğinin göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Eğitim

Kimlik oluşumu üzerinde bireyin içinde yaşadığı kültürel şartlar, dini hayat ve eğitim temel öncülleri ifade etmektedir. Eğitimin birey üzerindeki belirleyici ve kapsayıcı etkisi davranış yönünün istendik şekilde değişmesini sağlamakta kimlik oluşumunda bireye sorgulama yeteneği kazandırmaktadır. Göçmen kadınların eğitim durumları dini kültürel kimliklerinin oluşmasında önemli bir yer tutmaktadır. Okur-yazar olmayan ya da ortaöğretim düzeyinde eğitim almış göçmen kadınların oranının düşük oluşu yerel kültürün etkisini azaltma ve artırma boyutunda değerlendirildiğinde geçen süreç bağlamında yerel dini kültürün etkisinin aratacağı yönünde bir sonuç elde edilebilir. Lise ve üzeri eğitim gören göçmen kadınların oranı ise okur-yazar olmayan göçmen kadınların oranından çok daha düşük sevidedir. Bu oran bağlamında kültürel değişimin eğitimi daha yüksek olan kadın göçmen üzerindeki etkisi entegrasyon olarak kendini göstermektedir. Zira Üniversitede okuyan Hale ferace giyen ve yüzünü tamamen kapatan peçe takan bir Suriyeli iken Kahramanmaraş’ta kendini daha özgür hissettiğini bu yüzden gözlerini açık bırakacak şekilde peçe taktığını ifade etmiştir. H’nin sonraki süreçlerde dış kıyafetindeki değişimin diğer Suriyeli kız öğrencilerdeki gibi devam edeceği söylenebilir.

Tablo 5. Türkiye’deki Suriyeli Kadınların Eğitim Durumları

Eğitim Durumu	Kamp İçi		Kamp Dışı		Genel	
	n	%	n	%	n	%
Okuryazar değil	554	17,5	720	24,5	1274	20,9
Okuryazar	193	6,1	291	9,9	484	7,9
İlkokul	1217	38,5	925	31,5	2142	35,1
Ortaokul	692	21,9	518	17,7	1210	19,8
Lise	344	10,9	265	9	609	10
Üniversite ve üzeri	165	5,2	214	7,3	379	6,2
Toplam	3165	100	2933	100	6098	100

Bu tabloya baktığımızda Türkiye’ye sığınan Suriyeli kadınların çoğunluğunun düşük eğitilmiş ya da hiç eğitim görmemiş kadınlardan oluştuğu ortaya çıkmaktadır. Mültecilerin eğitimi her ne kadar ciddi zorlukları içerisinde barındırsa da onların yerleşik kültüre uyum sağlamaları ve yeni geldikleri coğrafyaya entegre olmaları da ancak eğitim sayesinde gerçekleşebilir (Taştan ve diğerleri, 2016: 19–20). Dolayısıyla eğitim yoluyla, ülkemize göç etmiş ve eğitimden uzak kalmış özellikle çocuklar/gençlerin toplumda kendine yer bulamayarak marjinalleşmesinin ve onların etrafında oluşabilecek ırkçı ve mezhepçi toplumsal çatışmaların önüne geçilebilir (Demir, Okşar, 2018:3).

Her 100 Suriyeli kadından 21’inin okuma-yazma bilmediği görülmekte, ilkokul seviyesine kadar eğitim görmüş kadınların hepsi bir arada değerlendirildiğinde ise yüzde 64’lük bir oran ortaya çıkmaktadır. Göçmenlerin yerleşik kültüre uyum sağlamaları ve yeni geldikleri coğrafyaya entegre olmalarında önemli bir yeri olan eğitim aynı zamanda dini kültürel kimliğin oluşumunda birey ve toplum üzerinde etkisi olan bir gerçekliktir. Dolayısıyla eğitimin sosyalleşme ve dil bakımından göçmenlerin gelişmesinde ve yerel halk ile etkileşimindeki rolü üniversite ortamında yapılan gözlemler sonucu entegrasyon oluşumunda itici güç olarak değerlendirebilir. İletişim kurmanın göçmen kadınlar üzerindeki etkisini üniversite öğrencisi M’nin “yaşadığım sorunların çoğu Türkçeyi öğrendikten sonra çözüme kavuştu. Artık isteklerimi ifade edebiliyor yanlış anlaşılmalara karşı kendimi savunabiliyorum.” sözleri açıkça ifade etmektedir. Suriyeli göçmen kadınların eğitimi önündeki temel olumsuzluğun temelinde dil olduğu yapılan akademik çalışmalar ile ortaya konmuştur. Ayrıca mesleki yeterlilik, sınıf yönetimi, dini anlamda yorum farklılığı, derslerin yapısından kaynaklanan sebepler de göçmenlerin eğitiminde karşımıza çıkan diğer sorunlardır (Demir, Okşar, 2018:7).

Geleneksel Dini Kültür

Gelenek geçmişten günümüze birey ve toplum tarafından taşınmış kültürel olgu ve değerlerdir. Geleneksel dini kültür ise toplumun gelenekçi yapısı içinde var olan dini inancı kültürel olarak devam ettirme ve farklı kültürel etkileşime kapalı bir yapı olarak tanımlanabilir. Geleneksel dini kültürün aynı dine mensup Suriyeli göçmen kadın üzerindeki

etkisi dini kimlik oluşturmada ne denli önemlidir sorusuna cevap mahiyetinde mülakat yaptığımız üniversite öğrencisi M'nin "İlk geldiğimizde çok sorun yaşadık. Yabancı olarak görülmek çok kötü hissettiriyordu. Dil öğrendikten sonra iletişim kurmak ve Kahramanmaraşlılar gibi giyinmek hayatımı daha da kolaylaştırdı. Fakat geleneksel kültür bizim üzerimizde bir baskı unsuru oluşturmadı" ifadelerinden hareketle Suriyeli göçmen kadınlar üzerinde geleneksel dini kültürden ziyade "yabancı" algısının baskı unsuru olduğu ortaya çıkmaktadır.



Şekil 3. Siyah Başörtüleri ve Geleneksel Örtünme Biçimleri İle Suriyeli Göçmen Kadınlar

Daha önce göç almamış bir şehir olan Kahramanmaraş'ın yerli halkın bakışı ve onlara karşı tutumu, göçmen kadınların dini kültürel kimlik oluşturmada temel öncüllerden birini oluşturmaktadır. Fakat geleneksel muhafazakâr bir şehir olan Kahramanmaraş'ın göçmen kadına karşı tutumu ilk başlarda olumsuz gibi algılansa da onların dini hayatlarını yaşamalarında herhangi bir olumsuz etki yaratmadığı anlaşılmaktadır. İlahiyat fakültesi 4. Sınıf öğrencisi M'nin komşuları ile olan ilişkilerinin aratmasında geleneksel kültürden ziyade aynı inanca sahip olmanın etkisinin daha etkin olduğunu söylemiştir. Giyim kuşam konusunda herhangi bir baskı ile karşılaşmadıklarını söyleyen M yerel halkın ev kıyafetlerini de giymeye başladıklarını ama kendi kültürlerine ait giyinme biçiminden de uzaklaşmadıklarını ifade etmiştir.



Şekil 4. Yerel Halk Kadınlarının Giydiği Modaya Uygun Ferace Örneği

Suriyeli Göçmen Kadınların Sorunlarının Dini Kültürel Kimlik Oluşturmada Etkisi

Göçmen ve mülteci olarak sürdürülen veya sürdürülmeye çalışılan yaşam, birçok sorunu beraberinde getirmektedir. Bunun yanında göçmen ve mülteci kadın olmak bu çerçevede daha karmaşık ve olumsuz anlamlar barındırmaktadır. Mültecilerin sorunları, daha ülkelerinden kaçışlarıyla başlamakta ve sanıldığı gibi sığınacak ülke bulunca son bulmamakta, aksine hızla artmaktadır. Mülteci olmak kadınları ve çocukları olumsuz etkilemektedir.

Kadınların, diğer mültecilere nazaran daha olumsuz koşullarla karşı karşıya kalmaları ve mücadele gücünün yetersiz oluşu, öncelikle onun cinsiyeti ile ilgilidir. Kadın mülteciler özel bir durum yaşar ve kadın olmaları sebebiyle pek çok cinsel, sosyal ve psikolojik sorunla karşılaşır. Bu sorunların bazıları cinsel ayrımcılık, cinsel taciz, önyargı, zulüm, geleneklerin zarar verici uygulamaları, cinsel şiddet ve aile içi şiddettir. Mülteci ve sığınmacı kadınlar, kadınlar açısından geçerli sayılan tüm göç nedenleri dışında daha farklı nedenlerden dolayı da göç etmektedir. Bu konuda daha önce Göç Araştırmaları Dergisinde “Türkiye’deki Suriyeli Kadınların Toplumsal Bağlamda Yaşadıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri” isimli bir çalışma yapılmış ve bu makalede kadınların genel olarak, yaşadıkları ülkedeki geleneksel yapının ezici ve ataerkil uygulamalarından kurtulmak için göç ettiklerini ya da sığınmacı talebiyle başka ülkelere geçme yoluna başvurduklarını göstermektedir. Zorunlu olarak değerlendirilebilecek temel sorunlardan dolayı ülkeyi terk eden kadınlar, göç sürecinde çeşitli saldırı, şiddet ve tehlikelere maruz kalmaktadır.

Mültecilerin genel olarak mülteci olmaktan kaynaklı yaşadığı sorunların yanı sıra mülteci kadınlar göç ettikleri ülkelerde daha özel sorunlar da yaşıyor. Önce kadın mültecilere ilişkin kimi verilere göz atalım:

AFAD, Sağlık Bakanlığı ve Dünya Sağlık Örgütü'nün 2016 yılında yaptığı 'Türkiye'deki Suriyeli Mültecilerin Sağlık Durumu' araştırması verilerine göre; Suriyeli kadın mültecilerin % 18.4'ü eğitim almamıştır. Kadınların % 16.1'i ilkokulu terk etmiş ve kadınların sadece % 33'ü ilkokuldan mezun olmuştur. Suriyeli mülteci kadınların % 8.4'ü hiç evlenmemiş, binde 7'si boşanmış ve % 9'u eşlerini savaşta kaybetmiştir Suriyeli mülteci kadınların % 84.4 evde % 4.9'u işçi olarak çalışırken, % 3.5'i ise işsizdir.

Göçmen kadınlar için ülkelerindeki zorlu koşullardan kurtulup yaşama yeniden adapte olabilmek uzun bir süreci ifade etmektedir. Bu zorluklar kadın ve kız çocukları için cinse dayalı olumsuzluklar içeren özel durumları da içinde bulundurmaktadır. Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği, göç sürecinde yaşanan bazı sorunları şöyle sıralamaktadır:

- Mülteci kız çocukları ve kadınlar ülkelerinden kaçışları, öncesi ve esnasında, sığınma ülkesinde fiziksel ve cinsel saldırı ve istismara uğramak
- Eşlerinin istismarı ve terk etmesi
- Silahlı çatışmaya ve zorla askere alınmak,
- Cinsel sömürü ve fuhşa zorlanmak
- Toplu tecavüz ve hamile bırakılmak
- Sınırdan geçişler sırasında çeteler ya da sınır görevlileri tarafından cinsel saldırıya uğramak
- Geri dönüşlerinden sonra fiziksel ve cinsel saldırı ve istismara uğramak,
- İnsan tacirleri, köle ticareti yapanlar tarafından yakalanma tehlikesi,
- Geri dönüşlerde bir çeşit ceza olarak cinsel tacize maruz kalmak,
- Yasal statüyü düzene sokmak için cinsel zorbalığa boyun eğmek
- Kişi olarak tanınmamak,
- Karar alma süreçlerinin dışında bırakılmak
- Kaynaklara erişiminin engellenmesi gibi durumları yaşamak zorunda kalmışlardır.

Suriyeli kadın göçmenlerin de bu olumsuzluklardan etkilendiği muhtemel bir gerçekliktir. Yaşanılan bu sorunlar bireyi fiziksel ve psikolojik olarak etkilemekte sosyalleşme ve yeni kültürel kimlik oluşturmasında istenmeyen sonuçlar olarak kendini göstermektedir. Özellikle barınma ve dil problemleri kadınların gündelik ve sosyal hayatta varlığını sürdürmesine engel oluşturmaktadır. Kadın göçmenlerin cinsiyetine yönelik zulümler ve şiddet patolojik vakialara dönüşmektedir. Suriyeli kadınların yaşadığı bir diğer sıkıntı ise şiddete ya da istismara uğradıkları zaman ya da herhangi bir problemle karşılaştıkları zaman başvuracakları bir merciinin olmaması konusundaki şikâyetleridir (Barın, 2015: 37). Bu tür olaylara karşı kontrol mekanizmalarının varlığı karşılaşılan olaylarda yetersiz kalmaktadır. Kadınlar şikâyetlerinin ciddiye alınması hususunda yaşadıkları problemler sebebiyle kendilerini güvenli bir ortamda hissedememektedir. Bu güvensizlik hissi hem kamp içinde hem de kamp dışında yaşamlarını olumsuz yönde etkilemektedir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Göç olgusu küresel ölçekte tüm milletleri ve ulusları ilgilendiren bir konu haline gelmiştir. Küreselleşme, savaş, açlık, sosyal statüde değişiklik, değişen dünya düzeni ve ülkelerde var olan ekonomik istikrarsızlık gibi pek çok neden göçün sebepleri arasında bulunmaktadır. Özellikle Ortadoğu’da var olan Arap ülkelerini kapsayan iç savaşlar ve insan hayatını tehdit eden yönetim biçimleri Türkiye’ye komşu olan Suriye’de de milyonlarca insanı göç etmeye zorlamış ve küresel ölçekte bütün dünya ülkelerini etkileyen sosyal hareketlilik olayını başlatmıştır. Sayısı her gün çoğalan göçmenler sadece coğrafya değiştirmekle kalmayıp kendi kültür ve değerlerini, gündelik yaşam motiflerini inanış biçimlerini de göç ettikleri ülkelere ya da şehirlere götürmekte sosyal ve kültürel etkileşimle “yeni” yaşamlar inşa etmektedirler. Göçün, göçmen için oluşturduğu olumsuz koşulların içerisinde kadın göçmenlerin şartları cinsiyet temel alındığında çok daha fazla problemi içinde barındırmaktadır.

Ataerkil toplumlarda “kadın” olmak, kadın kimliği ve rolleri açısından içerisinde yaşanması zor koşulları barındırırken “göçmen kadın” olmak var olan olumsuz koşulları daha da ağırlaştırmaktadır. Öz vatanından ayrılmak zorunda kalmanın psikolojisi ile gelecek düşüncesinin karanlığı içinde varlığını koruma çabası içerisinde giren göçmen kadının kendi ile birlikte taşıdığı toplumsal ve ailesel roller bağlamında üstlendiği sorumluluklar bireyde bir gerginlik yaratmakta bu gerginlik içinde yaşama entegre olma çabasına sürüklemektedir.

Sosyo-kültürel hayatın unsurlarından biri olan din kurumu bireyin kültürel kimliğini oluşturmada temel öncüllerden birini ifade etmektedir. Oluşan dini kültürel kimlik bireyin göç etmesi ile dönüşüm sürecine girmekte “asimilasyon” ile “entegrasyon” kavramları arasında bireyde gelgitler yaşatmaktadır. Aynı dine mensup bireylerin farklı kültürlere sahip olması ve temel iletişim aracı dilin aynı olmayışı göçmen ile yerel halk arasında “yabancı” durumunu yaratmakta ve sosyal yaşam şartlarını zorlaştırmaktadır.

Göçmen kadınların sosyal izolasyon içinde kişiliklerini ve kimliklerini oluşturmadaki etkenler sosyal kimliklerini oluşturmada içinde yaşanan şehrin yerel kültürü ile yakından ilişkilidir. Kahramanmaraş’ta var olan geleneksel dini kültürün göçmen kadınların dini kültürel kimlik oluşturmadaki etkisini derinlemesine mülakat yaptığımız öğrencilere yönelttiğimiz sorular ve aldığımız cevaplardan hareketle kültürel etkileşimin çift taraflı olduğu sonucuna varabiliriz. Yerel kültür tarafından kabul görme çabası içerisinde hareket etmekten ziyade aynı dine mensup yerel halk ile kaynaşma ve uyum oluşturan Suriyeli kadın göçmenler ilk göç ettikleri günden itibaren günümüze kadar geçen zaman içerisinde kendi kültürel kimlikleri ile yerel dini geleneksel kültürden harmanlanmış “uyum” un temsilcileri olmuşlardır.

Göçmen kadınların göç ve sonrasında yaşadığı sorunlar değerlendirildiğinde dini kültürel kimliğinin oluşumunda elde edilen veriler bağlamında bazı öncüller tespit edilmiştir. Bu öncüller arasında yaş, eğitim ve ikamet edilen yer (kam içi kamp dışı) bulunmaktadır. Suriyeli kadın göçmenler arasında genç nüfus oranının yüksek oluşu dini kimlik oluşumunda

etkilenme ve etkileme bağlamında uyum olarak kendini göstermiştir. Kahramanmaraş'ın geleneksel muhafazakâr ve göç almayan yapısı göçmen kadınlar için dezavantaj gibi görünse de kendi şehirlerine göre daha özgür bir ortama sahip olduklarını düşünmelerine engel olmamıştır. Geleneksel dini kültürün kadın üzerindeki olumsuz etkisi göçmen kadınların üzerinde aynı etkiye sahip olmadığı mülakat yapılan göçmen kız öğrencilerin özgürlüğe yaptığı vurgu ile kendini göstermiştir.

Var olan göçün ve göçmenlerin getirdiği kültürün tek taraflı bir etkileşim olmadığı yerel halk kadınlarının dış kıyafetinde var olan değişikliklerle kendini göstermiştir. Kahramanmaraş'ta İslami gelenek bağlamında özel bir konuma sahip olan ve türbanı simgeleyen "manto" nun kısmen ferace ile yer değiştirmesi etkileşimin boyutunu izah etmede önemli bir yere sahiptir. Daha önce göç almamış bir şehir olan Kahramanmaraş'ta beş yıldır halk ile yaşamaya devam eden Suriyeli göçmenler görünüş itibari ile "yabancı" konumundan sıyrılmış görünmektedir. Bu durum ayrıca Kahramanmaraş'ta kültürel manada bir hareketliliğin yaşanmasına ve geleneksel ufkun gelişmesinde etkin bir güç olarak kendini göstermeye devam etmektedir.

Göçmen kadınların dini kimliklerini oluşturmalarında ve muhafaza etmelerinin önünde bir takım problemler oluşmuştur. Bu sorunların başında kuşkusuz dil, eğitim, barınma, güvenlik ve sorunların danışılacağı merciler yer almaktadır. Bu olumsuzlukların dışında kadın göçmenlerin cinsiyete bağlı olarak yaşadığı şiddet, tecavüz, baskı ve ataerkil kültürün oluşturduğu kadın rolleri bağlamında yaşanan gerilimli yaşam biçimi gelmektedir. Tüm bu olumsuzluklar içinde Suriyeli kadın göçmenler içinde yaşadıkları kültürün şartlarını benimsemek için öncelikle dil öğrenmeye teşvik edilmişlerdir. Mevcut koşulları iyileştirmek için Türkiye'de göçmen kadınlara dil kursları açılmış eğitimleri için düzenlemeler yapılmıştır. Özellikle barınma ve iş bulma konusunda sorun yaşayan Suriyeli kadın göçmenler yabancı algısını yıkmak için yerel halk ile iletişim kurmaya çalışmışlar değişen dış görüntüleri ile uyum sürecine girmişlerdir. Dil öğrenmiş Suriyeli kadınlar eğitimlerine devam etmeye başlamışlardır. 0-18 yaş aralığında bulunan Suriyeli göçmenlerin oranının yüksek oluşu kültürel değişim süreci içerisinde olan ve yerel kültürden etkilenecek göçmen sayısının çokluğuna işaret etmektedir. Bu durum Suriyeli göçmenlere verilecek eğitimin de önemini ortaya koymaktadır. Ulusal ve yerel siyasetin göçmen kadınlar üzerine uyguladığı politika ve ortaya koyduğu projeler göçmen kadının sorunlarına çözümler sunulmaktadır. Bu çözümler bağlamında kimi zaman kendilerini yabancı ortamda hissetmelerini engellemek için feraceler dağıtmakta kimi zaman ise sivil toplum kuruluşlarının düzenlediği etkinlikler ile uyum sürecine katkıda bulunmaktadır.

Kahramanmaraş şehrinin genelinde yapılan gözlemler ve Sütçü İmam Üniversitesinde okuyan öğrenciler ile gerçekleştirilen mülakatlar sonucunda Suriyeli kadın göçmenlerin göç dolayısıyla yaşadığı pek çok olumsuzluk yaşadığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte aynı dini inanişaya sahip olmak dini ritüellerin ve bayramların bütünleştirici özelliği yardımseverlik duygusu ile birlikte kendini göstermiş göçmenlerin yaşamlarını kolaylaştırmıştır. Kadın

göçmenlerin yaşadığı sorunlar dil öğrenmeleri ile kısmen ortadan kalkmış eğitim alma imkânları iyileştirilmiştir. Kadın göçmenlerin kültürel uyum sürecinde yerel kıyafetleri olan ferace yerine muhafazakâr kültürü ve dini geleneği temsil eden mantoyu giymeye başlamaları değişimin başladığını göstermiştir. Olumsuz koşullar bu değişimle birlikte çözüme kavuşmuş, olumsuz yaşam koşullarından uzaklaşan göçmen kadının dini kimlik oluşmasının bu süreç içerisinde olgunlaşacağı sonucuna varılmıştır.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- AFAD Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı (2013). *Türkiye'deki Suriyeli Sığınmacılar, Saha Araştırması Sonuçları*, AFAD Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı (2014). *Türkiye'deki Suriyeli Kadınlar*
- Akdoğan A. (2012). *Kültür ve Din" Din Sosyolojisi El Kitabı*, Akyüz, N. Çapçioğlu, İ. İstanbul. Grafiker Yayınları
- Akgönül, S. (2010). *Fransa'da Türkiyeli Olmak: Yerel Kimlik, Din ve Etnisite, Türkiye'de Kesişen-Çatışan Dinsel ve Etnik Kimlikler*, İstanbul, Say Yay.
- Altuntaş, N. (2010). *Çoklu Kimlik Algısında Taşıyıcı ve Tamamlayıcı Bir Kimlik Olarak İslam: Almanya Örneği, Türkiye'de Kesişen-Çatışan Dinsel ve Etnik Kimlikler"*, İstanbul, Say Yay.
- Barın, H. (2014). Türkiye'deki Suriyeli Kadınların Toplumsal Bağlamda Yaşadıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri, *Göç Araştırmaları Dergisi*, 1, 10-56
- Boyd, M. (2003). *Women and Migration*, Toronto: Migration Policy Institute, University of Toronto.
- Coşkun, S. (2014). Dil-Düşünce ve Dünya İlişkisi Bakımından Öznellik, Bireysellik ve Kimlik, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 23, 87-102.
- Çelik, C. (2012). *Göç, Kentleşme ve Din*, Din Sosyolojisi, N. Akyüz, İ. Çapçioğlu, İstanbul, Grafiker Yay.
- Danış, D. (2011). *Demografi: Sosyolojik Bakış, Göç*, İstanbul: Galatasaray Üniversitesi
- Demir, R. & Okşar, Y. (2018). Suriyeli Öğrencilerin Din Eğitiminde Karşılaşılan Sorunlar: Kilis İli Örneği, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (1), 285-312.
- Dillon, M. (2014). *Din Sosyolojisi El Kitabı*, (Çeviren H. Arslan), İstanbul, Paradigma Yay.
- Durkheim, E. (1994), *Sosyolojik Metodun Kuralları*, (Çeviren E. AYTEKİN), İstanbul, Sosyal Yay.
- Gadamer, H. G. (2009). *Hakikat ve Yöntem*, (Çeviren H. Arslan, İ. Yavuzcan), İstanbul: Paradigma Yay.
- Geertz, C. (1975). Religion of Culturel System, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, C. Geertz, Hutchinson of London
- Gün, Z. (2011). İltica, *Uluslararası Göç ve Vatansızlık: Kuram, Gözlem ve Politika*.<http://www.unhcr.org.tr/uploads/root/v. b%C3%B6l%C3%BCm.pdf>. (Erişim: 26.04.2018)
- Harzig, C. (2003). *Women Migrants as Global and Local Agents" in Women, Gender and Labour Migration*, ed. P. Sharpe, Routledge, London
- Hondagneu-Sotelo, P. (2003). *Gender and US Migration*. University of California Press, Berkeley. <http://www.goc.gov.tr/> (Erişim tarihi: 08.03.2018) İçişleri Bakanlığı 2016 Göç Raporu Ankara
- Journet, N. (2009). *Evrenselden Özele Kültür*, (Çeviren Y.Sezen), İstanbul İz Yay.
- Kastoryano, R. (2002). *Negotiating Identities: States and Immigrants in France and Germany*, trans. B. Harshav, Princeton University Press.
- Kirman, M. A. & Özbolat, A. (2014). *Kültür ve Din*, Adana, Karahan Yay.
- Kirman, M. A. (2016). *Din Sosyolojisi Sözlüğü*, Adana, Karahan Yay.

- Kirman, M. Ali 2017. "Sosyal Bir Olgu Olarak Göç", *İslam Coğrafyasında Terör Göç ve Mültecilik*, Ankara, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yay. 109-131.
- Koser, K. (2007). *International Migration: A Very Short Introduction*, Oxford University Press.
- Kuşat, A. (2003). Bir Değerler Sistemi Olarak 'Kimlik' Duygusu ve Atatürk, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15: 45-61.
- Marshall, G. (2005). *Sosyoloji Sözlüğü*, 2. basım, Ankara, Bilim ve Sanat Yay.
- Meilaender, P. C. (2001). *Toward a Theory of Immigration*, New York: Palgrave Mac Millan
- Meriç, M. (1993). *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İstanbul, İletişim Yay.
- Oytun, O. & Gündoğar, S. S. (2015). *Suriyeli Sığınmacıların Türkiye'ye Etkileri*, Ortadoğu Araştırmaları Merkezi (ORSAM) – Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etütler Vakfı (TESEV), Rapor No: 195, Ankara
- Park, C. (1994). *Sacred Worlds: An Introduction to Geography and Religion*. London: Routledge
- Parrado, E. A. and Chenoa A. Flippen (2005). Migration and Gender among Mexican Women. *American Sociological Review*, p. 606-632.
- Peek, L. (2005). Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity. *Sociology of Religion* 66(3), 215-242.
- Sam, D. L. (2006). *Acculturation of Immigrant Children Island Women*. D. L. Sam and J. W. Berry, *Acculturation Psychology*. Cambridge University Press, 403-418.
- Şeker, D. Uçan, G. (2016). Göç Sürecinde Kadın, *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 14, 1 .
- Taştan, C., Kavuncu, A. Ç., Akbulut, A. M., İrdem, İ., Osmanoğlu, E., Özkaya, Ö. & Yıldız, A.K (2016), *Uluslararası Kitleli Göçler ve Türkiye'deki Suriyeliler, 1. Uluslararası Göç ve Güvenlik Konferansı Sonuç Raporu*, 11–13 Kasım 2016, Ankara, Polis Akademisi Yayınları
- Tuzcu, A. & Ilgaz A. (2015). *Göçün Kadın Ruh Sağlığı Üzerine Etkileri. Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*.
- Yalçın, C. (2004). *Göç Sosyolojisi*, Ankara, Anı Yayıncılık.
- Yanmış, M. & Kahraman, B. (2013). Gençlerin Dini ve Etnik Kimlik Algısı: Diyarbakır Örneği. *Akademik İncelemeler Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 2.

Extended Abstract

The Effects of Local Religious Culture on the Formation of Religious-Cultural Identity of Syrian Women Immigrants: Kahramanmaraş Example

Civil wars and bloody conflicts that started with the Arab Spring have effected on almost the all countries in the Middle East region and forced the inhabitants to emigrate. These large waves of migration, including Syria, have brought with it the immigration problems. One of these problems related to immigrants is cultural differences, and the identity formation process affected by these differences. The cultural interaction between the Syrian immigrants in Turkish society and the local population is an important issue on Turkey's agenda. This issue is also an important problem to be investigated in social scientific perspective. This study was carried out on the changing religious-cultural life of female immigrants and the changing of the style of clothing as a reflection of the symbolic life style of religious life. Within migration process, Ferace, the traditional outer clothing of Syrian female immigrants, has been replaced by the mantle, which is the local clothes of the women of Kahramanmaras. Apperantly, Turkey's modern and secular lifestyle, and its political and economic development level has been one of the major factors or a powerful agent in the religious-cultural

interaction of Syrian immigrants. In fact, the migration, as an interaction of different cultures, is a starting point of acculturation in terms of migrants and country of destination. It is an experienced reality that migration has positive and negative aspects for both individuals and society. The process of acculturation of Syrian immigrants to Turkey is multi-dimensional. One of the dimensions is their conservative effort of their culture. The other dimension is the fact that their culture cannot be separated from the influence of different ones. This process of interaction forces the immigrants to create a new identity both physically and mentally.

In order to examine the physical dimensions of the religious-cultural interaction of immigrants and to understand the way to construct their religious cultural identity, data in this study are obtained by “observations” from female immigrants living in Kahramanmaraş city, and “depth interviews” as a technique of qualitative methodology conducted with immigrant female students studying at Kahramanmaraş University. The main objective in using a qualitative method is to create a macro perspective with a micro sampling. By expanding the results and the evaluations, it is aimed to explain the meanings of individual actions rather than the quantitative aspect of solutions.

As a result of these observations and deep interviews, the immigrants have experienced the adaptation process to the existing culture rather than resisting the socio-cultural structure in which they live, and data show a shift from the “*ferace*” which it is the local clothes of Syrian married immigrant women to the “*long mantle*” and “*turban*” symbolizing the socio-religious culture of Kahramanmaraş as a conservative city. Is this an ‘assimilation’ or ‘adaptation’ process for immigrants? The answer of this question has pointed out that there is a positive interaction towards ‘adaptation’, according to the expression of Safa, an immigrant student at Kahramanmaraş University, “*We have created a new life*”.

Keywords: Migration, Syrian Women Immigrants, Cultural Interaction, Purdah

Sekülerleşme: Süregelen Model¹

Author: Bryan R. WILSON, trans. Ömer Faruk DARENDE^a

^a Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, /Türkiye, darende@ksu.edu.tr

Makale Bilgisi/Article Info: Geliş/Received: 19.11.2018 Düzeltme/Revised: 25.11.2018

Kabul/Accepted: 26.11.2018

GİRİŞ

Günümüzde sosyoloji bilimine ismini veren ve şekillenmesini sağlayan Auguste Comte, sosyologlar tarafından bile çok fazla hatırlanmamaktadır. Fakat din sosyologlarının Auguste Comte ve öncüsü Saint Simon'ı hatırlamak için özel bir sebebi vardır. Her ikisi de sosyal bilginin önceki mevcut yapısına atfen ve rağmen yeni toplum biliminin tanımını yapmışlardır. O ana kadar, insanoğlu, toplum ve dünya, -Batı geleneğinde, belki de bütün geleneklerde- aşkın kanunlara, olgulara, durumlara ve varlıklara göre açıklanmıştı. Toplumu yorumlamak adına bir metodoloji olarak, sosyoloji, ilk telaffuzundan bu yana, açıkça teolojiye karşı olarak hareket etmiştir. Comte, oldukça açık bir şekilde, bilginin teolojik ve (sosyal) bilimsel yöntemleri arasındaki zıtlıkları ortaya koymuştur. Sekülerleşme terimini kullanmamasına ve ilgisinin daha kapsamlı olmasına rağmen, Comte, sekülerleşme sürecinin – olgusal yanlışlıklarına rağmen – kapsamlı bir tanımını yapmıştır. İnsanoğlunun gelişiminin ve örgütlenmesinin bilimsel, insan-merkezli, bu dünyaya ait ve gerçekçi bir açıklama olması gerekliliğini, bir bilim dalı olarak sosyoloji, başından beri zımnen ifade etmiştir. Farklı başlangıç noktalarını ele alan, farklı terimleri kullanan ve tartışmanın farklı çerçeveleri içerisinde bulunan, Comte'dan sonra gelen belli başlı sosyologların eserleri, bu yönelimi sağlamlaştırmıştır: Marx'ın materyalizme vurgusu; Weber'in büyüünün bozulması olgusu; Durkheim'in rasyonel ahlak arayışı; Veblen'in "gerçekçi" düşüncesi. Sosyoloji, sekülerleşme sürecini kanıtlarıyla ortaya koymuştur.

Sosyolojideki derin anlam belirsizliği ve asıl epistemolojik problem gün gibi ortadadır. Bununla birlikte sosyoloji, sekülerleşme sürecine sadece bir açıklama, yorum değildi; aynı zamanda – Comte'un da iddia ettiği gibi – doğa bilimleri kadar objektif ve nötr, değer yargılarından bağımsız hareket eden, pozitivist bir bilim dalıdır. (Marx da, kendi anlamlandırma evrenini, bilgi sosyolojisi içerisinde bulunan rölativizm gizeminin ötesine geçmeyi başarmak olarak görmüştür; Marksizm, işçi sınıfının dünya görüşüne dayanmasına rağmen, objektif bir bilim olarak ortaya çıkacaktı.) Sosyoloji, savunucularının sosyal deneyimlerinin sınırlı kapsamı ve yerinde bilişsel anlayışa karşı değerlendirmeci ve duygusal engeller ile şekillenen teolojik açıklamaları reddederek, teolojinin yadsınması olarak vücut buldu. O zamanlar, etik olarak nötr ve objektif olgulara bir bağlılık ve aynı zamanda, dünyayı

¹ Bu eser, Phillip E. Hammond editörlüğünde yayınlanan "The Sacred in a Secular Age" (University of California Press, 1985) adlı eserin 1. Bölümünde yer alan Bryan Wilson'un "Secularization: The Inherited Model" (s.19-21) adlı çalışmasından tercüme edilmiştir.

yorumlamanın ilk yöntemleri içerisinde yer alan çeşitli varsayımların açık bir reddi vardı. Sosyoloji toplumu açıklamak için yeni bir yöntem bilimiydi. Anlaşılır bir şekilde, sosyoloji, teolojinin varsayım ve iddialarına karşı olması sadece bir yöntem biliminden ve bir felsefeden bir başkasına transfer olarak değil aynı zamanda dinin insanoğlunun ilişkilerinde son derece önemli ve belirleyici gördüğü teolojik ve doğaüstü varlıklara (varlıklar, kurallar, olaylar, yerler ve eylemler) bir saldırı olarak düşünülürdü.

Teolojik dünya görüşü sadece toplumun, tarihin, psikolojinin ve geleceğin sözde olgusal değerlerinin düşüncesine değil aynı zamanda o dünya görüşünün ve içerisinde olduğu düşünülen epistemolojik ve ahlaki bağlılığın etkili ve coşkulu savunmasına kendini adanmıştır. Bu gerçek ve değer karışıklığı göz önüne alındığında – en azından o zamanlarda – sosyolojiyi sadece bir bakış açısındaki değişim, tarih ve toplum hakkındaki varsayımların alternatif bir durumu olarak görmek teolojik olarak kendini adanmış olanlar için buradan hareketle imkânsızdı. Gerçeğe bir saldırı, hâkim olan siyasi doktrinlere karşı gelen bir düşünce olarak görüldü – kısacası, bütün önceki alternatif (kaçınılmaz olarak teolojik) biliş sistemlerinin (oluşumlarının) görüldüğü gibi, teologun sadece nedensel vasıtalar olarak öngördüğü değil aynı zamanda evrensel bağlılığı telkin etmek için araştırdığı doğaüstü varlıklara karşı kötü bir tuzak olarak görüldü. Teologlar dünyanın sadece gerçeklere dayalı olarak bilindiği değil (varsayımlarının doğru bir şekilde bilinmesine izin verdiği ölçüde) aynı zamanda değerlendirici bir biçimde yorumlandığı bir sistem içerisinde sıkıştılar. Değerlendirici yöntemlerle uyum içinde, yeni bilgi yöntemini övgü ve kabahat bakımından sınıflandırmak zorunda kaldılar; bu onların işiydi. Ahlaki tarafsızlığının resmen kabulüne rağmen, sosyoloji, çok farklı toplum ve din açıklamalarıyla teolojik zihniyetli insanlar arasında ortaya çıkan düşmanlık tarafından tehlikeye atılmıştır. Teologlara göre, bilginin ve “bilme yöntemi”nin geleneksel hâkim yapısı altında, sosyolojinin köklü metodolojik öncülleri anlaşılmasız durumdaydı.

Buradaki çatışma, şematik bir biçimde, felsefi bir fikir ayrılığı olarak tasvir edilmiştir, fakat bu çatışmayı izah etmek için tarihsel kanıtlar ileri sürülebilir, doğa bilimlerinden kaynaklanan dünyanın teosentrik dünya görüşüne karşı daha belirgin bir meydan okumayla olduğu gibi, önlenebilir. Sosyolojiyle beraber, bu mücadele, ilk başta daha yumuşatılmış olsa da, sonuç olarak doğaüstü bir dünya görüşü için daha rahatsız ediciydi. Doğa bilimleri, sadece doğanın gerçeklerine değinmiştir ve en azından Hıristiyanlıkta, bu iddialar, zamansız bir biçimde doğru olduğu iddia edilen eski açıklamalarda ortaya konmuş olsalar da, yerleşik entellektüel kurumun doğayla ilgili sözde gerçekleri terk etmesi, toplum hakkındaki gerçeklerin yorumlanması, insanlık tarihi ve ahlakın anlamı için alternatif bir metodoloji olasılığını kabul etmesinden daha kolaydı.

Doğaüstü ya da din merkezli dünya görüşlerinin güçlü formlarının zayıflamasıyla birlikte, bu iki entellektüel sistemin tamamıyla karşıt yaklaşımları ihmal edildi. Fakat kuşku olduğu gibi kaldı ve özellikle sekülerleşme konusu hakkındaki yanlışlıklarla kendini tekrarladı. Birçok din adamı tarafından gündelik ifadelerde kabul edilmesine rağmen, sekülerleşme tartışmaları, genellikle kendi içerisinde dine karşı saldırgan bir yorum olarak görülür. Kendini tamamıyla dine adanmış dindarlar hala değer biçen ile analitik olanı birbirine

karıştırmaktadırlar; genel anlamda – sosyal yapı içerisinde meydana gelen bir süreç – olan “sekülerleşme” ile dinî zayıflamayı teşvik etmeyi arzu edenlerin ideolojisi olan “sekülerizm” i yanlış anlamaktadırlar. Bundan dolayı yaygın olan kanı sekülerleşme sürecini tanımlamayı amaçlayanların o süreci kabul etmesi gerektiği ve böylelikle Marksist toplumsal yapıyı daha iyi savunabileceğidir. Şu ya da bu şekilde, sekülerleşme tezini ileri süren sosyologlara karşı düşmanlığa neden olmasına rağmen, toplumsal gelişmeye dayandırılabilen bir süreç tanımlaması olarak bu tez, tamamıyla tarafsız ifadelerle ortaya konabilir (ve sosyolojik niyet kesinlikle ortaya konmalıdır).

Süregelen sekülerleşme modeli resmi bir tanımdan yoksun kalmıştır. Çok sayıda fenomeni kuşatan, çok farklı anlamlarda kullanılmıştır. Gerektirdiği gibi, çok boyutlu bir kavram olarak ifade edilmiştir. Sekülerleşme, esas itibarıyla, doğaüstü bir yapı sergileyen kurumlardan pragmatik, rasyonel ve bilimsel kriterlere göre hareket eden (genellikle yeni) kurumlara, varlığın, gücün, eylemlerin ve hem açık hem de örtülü işlevlerin transfer süreci ile ilgilidir. Bu sürecin, uzun bir tarihsel süreç boyunca, dengesiz bir şekilde olmasına rağmen, geniş kapsamlı olarak meydana geldiği gösterilebilir ve böyle yapmak belirli alanlarda ve kültürel yeniden canlanma olaylarında yeniden kutsallaşmanın istikrarsız denge sağlayan varlığına rağmen peygamberlerin ve karizmatik liderlerin ortaya çıkması ile örneklendirilmiştir.

Özellikle, sekülerleşme modeli, doğaüstü hükümlere özel giriş izni talep eden elitlerden diğer güç odaklarına ilişkin yetkilerini meşrulaştıran elitlerin oluşturduğu gruplarda karar verme mevkiindeki dönüşüm olarak ele alınmıştır. Yine de siyasal yetki, doğaüstünü temsil eden kurumlardaki bu transferin meydana geldiği en dikkat çekici alandır. Belki de, sınırlı kaynakların gittikçe daha çok rasyonel kullanımıyla yoğun bir şekilde dikte ettirilen ve sonuç olarak, kutsallık kurallarını daha çok ihmal ve ilga eden yeni ekonomik teknik ve yöntemlerin gelişimiyle sağlanan iş etkinliklerinin dönüşümü en temel olanıdır. Kuzey Amerika yerlilerinin toprağa ve tarıma karşı olan tutumlarıyla beyaz insanlarınkini, ya da ortaçağ ahlaki ekonomik davranış kodlarıyla sonrakileri karşılaştırmak, rasyonel metotların değişmez aşkınlığını resmeder. Bu gibi değişiklikler sonucunda, toplumun ödül yapıları da eşit yöntemlerle değişim gösterir; doğaüstü “açıklamalar” ve onaylamaları manipüle edenlere bahşedilen azaltılmış ödül ve statüye karşı yaptığı işi doğrudan maddi ve bilimsel olarak ispatlanmış verimliliğe yönlendirenlere artırılmış ödüller. Ekonomi, teknik ve (bir yere kadar) siyasi oluşumlardaki değişiklikleri takip eden insan ekolojisi ve nüfus dağılımı ileri sekülerleştirme belirtileri gösterir. Din, temelini yerel sosyal gruplardaki ve bireyler arası ilişkilerdeki kutsallık ve törenlerde kurmuştur. Kırsalın üretim fazlalığı şehirlerdeki tüketime, üçüncül sanayinin büyümesine olanak sağladıkça ve belki de şu an birisi – eğlencenin gelişmesiyle -dördüncül sanayiye de ekleyebilir, yeni sosyal organizasyon metotları ve ekonomi etkinlikleri zenginliğin (sermayenin) ve insanların dağılımına olanak vermiş ve zaman zaman da zaruri kılmıştır.

Kuralların mutlak olmadığını ve cennetten gönderilmediğini ama değişen ihtiyaçlardan etkilendiğini ve hatta toplumun kutsal normlarının yeniden müzakere edilebileceğini, değiştirilebileceğini ve belki de yerine başkasının konabileceğini ifade eden

artış halindeki bilinçlilik hali, insanın kendi bilinçli amaçlarının doğrultusunda daha yüce varlıkların geleceği hakkındaki varsayımlara karşı meydan okumuştur. En belirgin olarak hukuk alanında belgelerle kanıtlanabilecek olan dönüşüm, bireysel varlıkların toplumun bütünlüğü için her zaman feda edildiği doğaüstü sosyal normların ve kesin buyrukların daimi değişikliklerine yol açtı. Bilimsel bilginin muntazam birikimi, mantık ilminin uygulanmasındaki artış ve insan amacının rasyonel uyumu yaşamla ilgili alternatif bir ileri görüşlülük ve yorum tesis etmiştir. Değişmez bir biçimde, insanoğlunun iyiliği bir zamanlar “takdir-i ilahi” (ya da benzeri doğaüstü kategoriler) ile yer değiştirmiştir ve sağlık gibi alanlarda, doğaüstü olanın kullanımı artık insanoğlunun deneyimi için uygun bir açıklama olarak düşünülüyordu. Sağlık, beslenme ve eczacılık bilimi, ölüm ve hastalığa karşı uygun cevaplar olarak düşünülen ibadet, dua ve tevekkülü saf dışı bıraktı. İnsanoğlu artık yalnızca tanrıların tasarrufunda olmaktan çıktı. Bilginin yapısındaki değişiklik bilgi aktarımındaki değişiklik anlamına ve kurumların nihai değişikliği gençlerin sosyalleşmesi ve eğitimi ile ilgili hale geldi. Sonuç olarak, insan potansiyelinin değişken farkındalığı – ve böylelikle özgürlüğü – sorumluluk ihtiyaç duygusunu ve aslında insanüstü varlıklara karşı olan duyarlılığı azalttı. İnsanoğlu kendi deneyiminin geniş alanlarının daha büyük oranda kontrolünü ele geçirdi; insanlık hür-irade duygusuna kavuştu ve insan mutluluğunun – özellikle boş zaman kullanımında – yeni kıstaslarını benimsedi.

Önceki bütün süreçler, gerek sekülerleşme veçheleri olarak bariz bir şekilde algılandıkça gerekse algılanmasın, sosyologlar tarafından çok farklı terimlerle belgelere dayalı olarak ortaya kondu. Weber’in rasyonelleşme sürecini belgelendirmesindeki en çarpıcı olan şey, Marx sosyal tabakalaşmadaki ekonomik sebepleri ortaya koyarken, politik ve ekonomik değişikliklerin tartışılmasıdır. Tönnies’in insan nüfusunun dağılımsal ve ekolojik yapılarındaki değişiklikten kaynaklanan, sosyal organizasyonlardaki temel dönüşümler analizinin insanoğlunun kutsalı algılaması konusunda güçlü çıkarımları vardır. Durkheim, sadece ahlaki norm yapılarının veçhelerini tedricen idrak etmesine ve sosyal bütünlüğün temelindeki sonuçsal değişimin fark ettiğinden daha radikal (köklü) olmasına rağmen cezalandırıcı ve tazmin edici adalet arasındaki farkı belgeleriyle ortaya koydu. Comte toplumu yorumlamak için yeni bir yöntem bilim modeli olarak doğa bilimleri yöntem bilimini hâlihazırda belirlemişti. Diğerleri arasında, Hobhouse kendi kendine karar veren toplumların gelişme potansiyellerini idrak etti ve Freud, insanoğlunun irrasyonel psikolojisini doğaüstü eğilimleriyle ilişkilendiren ve yeni bireysel sorumluk ve ahlaki yargı mefhumlarını taahhüt eden bir analiz yöntemi sağladı.

Aşırı bilimsellik olan temel meşguliyetten bilimselle; aşkın varlıklardan natüralizme; diğer dünyaya yönelik amaçlardan bu dünya ile ilgili ihtimallere; yaşamda belirleyici bir güç olarak geçmişe yönelmeden planlanmış ve belirlenmiş gelecekle artan meşguliyete; kuramsal ve “vahye dayalı” (açıklığa kavuşturulmuş) bilgidен gerçekçi, kullanışlı ilgilere; dogmalardan çürütülebilir önermelere; kutsalın rastlantısal, istikrarsız, gelişigüzel ve karizmatik tezahürlerini kabulünden insanoğlunun yapılandırılmış, planlanmış ve rutinleşmiş yönetimine olan dönüşüm – bütün bunlar, çeşitli aşamalarda, sadece din sosyolojisinin değil haddi zatında sosyolojinin de mirasını oluşturan sekülerleşme modelinde içkin olarak mevcuttur.

Sekülerleşme kavramının toplumsal değişimin bütün veçhelerini kucakladığını söylemek tabii ki de doğru olmaz, fakat onun yerine uzun soluklu bu gibi değişikliklerde sekülerleşmenin önemli bir etken olduğu rahatlıkla söylenebilir. Kutsallık geleneksel toplumlarda pek çok insanın ilgi alanlarını büyük oranda etkilediğinden, geleneksel toplumlardan yenilikçi toplumlara dönüşüm bütün bu alanlarda kutsal mefhumunu etkiler. Bu, değişim meydana geldikçe, kutsalın her zaman eşit oranlarda değişime uğrayacağı anlamına da gelmez. Model, değişim hızını ya da sürecin her bir veçhesinin detaylarını ayrıntılarıyla ortaya koymaz. Son derece yerleşmiş kurumlarda – örneğin; daha zayıflamış, daha değişken ve artan bir şekilde hareketli yapılara sahip olan önemli ölçüde yerleşmiş ailelerde bile – kutsalın mefhumları politikadakinden çok daha kolay var olabilir. Benzer bir şekilde, “kitleleşmeye” karşı koyan eğitim, bir süreliğine, doğaüstü için örneğin ekonomiden daha iyi bir araç olarak devamlılık gösterebilir. Model, aynı zamanda, ne dindarlığın ne de kurumsallaşmış dinin ortadan kaybolması anlamına gelir; sadece, sosyal sistemin işleyişindeki dinin önemindeki azalmanın, sosyal bilinçlilikteki azalan öneminin ve insanoğlunun kaynaklarla (zaman, enerji, yetenek, akıl gücü, hayal gücü ve birikmiş servet) ilgili azaltılmış hükmünün göstergesi olabilir.

Sekülerleşme sürecinin belirtilerini kesin ve açık bir şekilde ortaya koymanın hâlihazırda ileri sürülenlerden bir tanesine karşı alternatif bir yolu da dinin fonksiyon kaybını belirtmektir. Burada, bir dereceye kadar farklı olan bu ifadelerde, çok çeşitli kurumlarla ilgili olarak değinilen hususları ortaya dökmenin bir anlamı yoktur. Söylenmesi gereken tek şey – bir zamanlar meşru otorite dinî yaptırımlara bağlıken; sosyal kontrol çoğunlukla dini yönden açıklanmış ödül ve cezalara dayanırken; dikkat çekici bir biçimde mücadeleyi de içine alan sosyal politikalar bir zamanlar doğaüstü desteklere ya da en azından doğaüstü faktörler olarak kabul edilenlerin desteklerine ihtiyaç duyarken ve bir zamanlar vahye dayalı inanç hakiki öğrenmenin sınırlarını belirlerken – bütün bunlar (ikame edildi) hükümsüz kılındı. Kurum artık anayasa ile kurulur. Sosyal kontrol, karşılıklı mutabakata dayalı ahlaki kanundan ziyade giderek daha çok hukukla ilgili bir konu haline gelir ve etkili yaptırımlar, ahret ile ilgili kandırmak için edilen iltifat ve tehditlerden ziyade fiziksel ve parasal, kanun, artan bir şekilde teknik azalan bir şekilde ahlaki bir hal alır (hatta teologlar bile şu an suç ve günah arasında keskin bir çizgi çizerler). Sosyal politikalar gittikçe artan oranda, bir (parti) programı onaylayan seçmen kitlesinin kabulünü gerektirir. Vahiy güvenilmeyen bir bilgi kaynağıdır ve modern öğrenme yöntembilimi inançtan ziyade şüpheyi, sorgulanamayan inançtan ziyade eleştirel kuşkuculuğu teşvik eder. Dinin eski fonksiyonları hükümsüz kılındı, bu da toplumun sekülerleşme sürecini oluşturur. Din diğer kurumlar üzerindeki hükümsüzlüğünü kaybetmiştir.

Dinin küçülen rolünün sekülerleşmenin değil dinin, ikincil sosyal ilişkilerden çıkarılmasının kanıtı olduğu bazen – özellikle de Hıristiyan savunucular tarafından – tartışılır; bu sosyal ilişkiler en iyimser görüşle dinin hakiki amacından sapma, en kötümser görüşle dünyanın sebep olduğu ruhun yozlaşması olarak ortaya konmuştur. Fakat bu tartışma, sekülerleşme tezi için başlı başına mantıklı bir sonuca varamaz durumdadır. Dinin, şimdi, güç kaybettiği sekülerleşmiş bir dünyada, kendisinin (ya da birimlerinin) yoğun bir şekilde nüfuzunu kullandığı kutsallaşmış dünyadakinden çok daha saf olup olmadığına karar vermek

sosyologların sorunu değildir. Bu, dinin etkisinin azaldığını söylemek için kâfi gelir. Bu tartışma ciddi bir şekilde özellikle Hıristiyan bir durumu temel alır; “din” dendiğinde, savunucuları açık açık “Hıristiyanlığı” kastederler ve sekülerleşme görüngeleri en iyi ihtimalle III. Innocent’in inanç çağından öteye gitmez. Orta Çağ’ın son derece farklılaşmış politik, ekonomik, eğitim ve hukuksal statü sistemlerinde din görevlerini elde etmeden önce, geniş anlamıyla, dinin toplumda çok nüfuzlu olduğu ve her tarafa nüfuz eden bu etkinin “dinin ne için olduğu” anlamına geldiği unutulur – bu, dinin ortaçağ toplumunun usul, görev ve kurallarıyla kaynaşmasından çok önce, insanoğlu için işe yararlılığı ve insanoğlunun ona katılma sebebiydi.

Böyle bir tartışmadan sekülerleşmenin, destekleyenler için, haddi zatında arzu edilmeyen bir olgu olmadığı, din için bir arınma aracı olarak görüldüğü sonucu çıkardı. Bu durum, tabii ki, sadece dinin “ne gibi” olması gerektiği tarifi tam olarak verildikten sonra anlaşılabilir ve bu durum da sosyolojik bir kaygı değildir. Fakat sekülerleşme süreci, çok uzun bir döneme yayılma –Max Weber’e göre, özellikle Yahudilik dininde Filistin’in yerelleşmiş, muhtelif için ve sihrsel kültürlerini bertaraf etmesindeki kanıt – olarak görülebilir. Doğaüstü anlayışları disiplin altına aldıkları, birleştirdikleri ve sistemli bir hale getirdikleri ölçüde, diğer büyük dinler de, kutsalın işleyişinin sınırlarını belirleyen, düzenleyen ve zayıflatan, sekülerleşme vasıtalarıydılar. Fakat hiçbir – hatta İslam’ın katı tektanrıcılığı bile – bu süreçte, Yahudilik ve Hıristiyanlık kadar (özellikle Protestanlık formunda) büyük ölçüde etkili olmamıştır ve hatta bazı dinler tam manasıyla dışlayıcı değilken yerel dinî kültürlerin ve sihrin farklı doğal tezahürlerini birleştirmiş, uygun hale getirmiş ve hoşgörü göstermiştir.

Buna rağmen sekülerleşme tezinin özellikle Hıristiyan tarihine yönelik yalnızca bir yorum olduğu düşünülmemelidir. Model genel bir geçerliliğe sahip olmak için tasarlanmıştır. Yeterli düzeyde kuramsal olarak ifade edilseydi, herhangi bir bağlam içinde kullanılmaması için bir sebep olmazdı. Uygulamada, büyük ölçekte “tarihi bireylerle” ilgilendiğimizden, farklı kültürlerin ekonomik ve sosyal gelişimlerinin düzensiz ilerlemesinden, Batı örneğinde dokümantasyonun tam anlamıyla elde edilebilmesinden, sekülerleşme bazen sanki sadece Hıristiyanlığa özelmış gibi düşünülerek tartışılır. Dinler arasında belirgin farklar olduğundan dolayı, bunun için bir neden vardır. Diğer geleneklerle kıyaslandığında bazı geleneklerde açıkça ya da tam anlamıyla kabul gören birtakım ayırt edici özellikler doğrudan doğruya sekülerleşme sürecinin tarafını tutar. Ayrıcalıklı olmadan hâlihazırda bahsedildi. Entelektüel bütünlüğe olan bağlılık ve yapısal mantık –her ikisi de sekülerleşme aracı – aynı zamanda, diğer dünya dinlerinkinden daha ziyade Hıristiyanlık örneğinde daha belirgin kanıtlardır. Hıristiyanlık sosyal gelişimi etkilemiştir fakat Hıristiyanlığı sekülerleşme eğilimlerinin açık dinî bir mevki durumuna getiren ekonomi ve politikadaki değişimleri de kabul etmiştir. Bir yere özgü dinî gelenekler kendilerini sosyal değişime uyum sağlama ve onu teşvik etme konusunda Hıristiyanlıkta olduğundan daha az sorumlu kılmış olabilmelerine rağmen, Batı toplumlarında görülen ekonomik, politik ve teknik değişikliklerin evreleri başka yerlerde yaşanıldıkça ve bunlar diğer kültürleri karakterize etmek için ortaya çıktıkça, oralarda dinî etkinin durgunlaşmasını görmeyi bekleyebiliriz. Sosyal değişimin izlediği yol genellikle sosyal organizasyonlar üzerinde dinî etkinin azalması yönündedir. Bu eğilimler, başka

yerlerdekinden daha nüfuzlu ve daha yaygın olarak Batı toplumlarında çok daha önce ortaya çıkmıştı ve ilk olarak, tarihsel açıdan önemli ölçüde dindar ya da dinî bakımdan bilgili olan egemen entelektüel elitler arasında mevcut dinî gelenekler içerisinde belli belirsiz tanımlanmıştı. Özellikle Batı'dan gelen etkiler de dâhil olmak üzere Okyanusya, Latin Amerika, Afrika ve Asya toplumlarında etkili olan hükümlerin artan yoğunluğu, gücü ve çeşitliliği sayesinde değişimin kaynağı şimdi bir bağlamdan diğerine farklılık göstermeli.

Sekülerleşme sürecinin, süregelen modeli olduğu gibi kabul ettiği çok uzun dönem dikkate alındığında, sekülerleşme sürecinin yavaşlamasının sebebi olarak gösterilecek olan olayları ve hatta “yeniden kutsallaşma” dönemlerinin olup olmadığı ihtimali de sorgulanabilir. Muhakkak ki, sekülerleşmenin tersinebilir olup olmadığı açık bir sorudur. Şimdiye kadar böyle herhangi bir tersinmenin meydana geldiğini ortaya koymak zor olurdu. Dinî değişimdeki salt süreçler, Hıristiyanlığın bütün Avrupa boyunca yayıldığında görüldüğü gibi, sosyolojik bakış açısına göre, yine de gerçekten bir yeniden kutsallaşma değildir; gerçeği söylemek gerekirse, Hıristiyanlığın çıkış noktasından kucakladığı seçkincilik ve Hıristiyanlığın elde ettiği rasyonelleşme eğilimi dikkate alındığında, sonuç itibarıyla neredeyse önceki tezahürlerinin kökünü kurutarak, Hıristiyan inancının bu yayılmasının bir yere özgü olan nüfusların dindarlığını disiplin altına alan kısmen içini boşaltan ve kısmen de içine alan sekülerleşme sürecinin başlangıcı olduğu söylenebilir. Avrupa'da hemen hemen tamamlanmış olan süreç, Afrika'nın Hıristiyanlaşmış bölgelerinde ve Latin Amerika'da belki de farklı aşamalarda devam eder.

Daha alt bir toplumsal düzeyde, dönemsel reform ve dinî uyanış sekülerleşme sürecinin tersinimleri gibi de görünebilir. Bununla birlikte, dinî etkinlikteki göreceli ani ve hızlı yükselişlerin daha yakın bir şekilde gözden geçirilmesi, yeniden canlanma hareketlerinin uzun-dönem etkisini gözler önüne sererek, günümüzün baskıcı taleplerinin uzlaşıcısı gibi çok da fazla geçmişin yeniden yapılanmasıyla değil, sekülerleşme tezine göre yorumlanır. Reform Hareketi dinin kurumsal gücünü azaltan ve geçmişteki sacerdotalizm ile sakramentalizm etkilerini sınırlayan bir sekülerleşme hareketi olarak kolaylıkla yorumlanır. Sekülerleşme süreçleri, Metodizm'den Pentekostalizm'e , müteakip yeniden canlanmalarla beraber meydana geldi ve yoğun dini bağlılığın, iş bağlılığına sebep olan ve sosyal kontrolü güçlendiren, şimdiye kadar bağdaşmayan sosyal grupların yeniden sosyalleşmesi ile eş anlama gelmesine rağmen, yine de sosyal sistemde kutsalın mefhumlarını merkezi bir konuma geri getirmedi. Bir süre sonra, anlayışlılık ve sorumluluk ölçütleri yayıldığı zaman bile etkileri azaldı, dindarlık zayıfladı. Bir kez daha, sihirsel ve duygusal unsurlar ortadan kayboldu ve geriye kalan şey ahlaki çöküntüydü. Bir zamanlar dini vazife yüklenen bu gelişmemiş ahlaki eğilimler varlıklarının geriye kalanı için etkin bir şekilde sekülerleşmiştir. Yeni hareketler, doğaüstü mefhumlara geri dönüşü olanaksız kılan görevleri yerine getiren sosyal sistemin işleyişini kolaylaştıran sosyal bir özellik olarak, Hıristiyan örneğinde olduğu gibi, netice itibarıyla değerli olan kendi öğretilerini dayatmak için ortaya çıkmışlardır.

İnsanoğlunun, harici sosyal düzenin akla uygun kılınmasına karşı koyan temel mantıksızlığında, dinî eğilimler enine boyuna düşünüldüğünden, sekülerleşme süreci süregelen modelde yavaş olarak algılanır. Korkular, umutlar, hayal gücü, anlam ve arzu

giderme arayışı ve bölgesel gelenek ve halk biliminde bu eğilimleri kuşatma dine kaynak materyalleri sağladı. Yerel gruplar ve onların etnik, ulusal ve sınıfsal uzantıları kendi kimliklerini kutsallaştırdılar ve aşkın meşruluğu dinî ifadelerden sağladılar. En azından bazıları için, amaç, anlam ve güdü, dinî meşrulaştırmalarla geliştirilmeye ve dinî niyazlarla güçlendirilmeye günümüzde de devam eder. Bilindiği üzere, teknik ve entelektüel problemlerde, duygusal ve ahlaki problemlerde olduğu kadar çok olmamak üzere, din toplam ve nihai açıklamaları sağlamıştır. Süregelen sekülerleşme modelinin temel önermesi, ahlaki ve duygusal olandan çok nesnel, teknik, entelektüel ve bilimsel olanın artan egemenliğidir. Sekülerleşme tezi, dinin önemindeki azalmanın meydana getirdiği sorunsalı (bazen hızlı bazen yavaş azalma, nadiren de olsa biraz yükselme kastediliyor) ve bu değer kaybının insanoğlunun güdülenme ve sosyalleşme problemlerini ve toplumsal düzeni sağlayan eğilimlerin yayılmasını ortaya koyduğunu kabul eder.

Dinî kurumlarda içsel sekülerleşme süreci yaşanmasına rağmen, dinî kurumlar çağdaş toplumsal sistemlerin tam olarak rasyonelleştirme eğilimlerine vesile olma konusunda da yavaştlar. Bu kurumlar, doğaüstü mefhumları sürdürme ile birlikte hizmet ve ibadetleri teşvik etme görevleri yanında, belirli tarihsel dönemlerde bütünüyle belirli toplumlara özgü olan diğer görevleri yerine getirirler ve bu diğer görevlerde sürekliliğe olanak sağlar. Vadesi dolmuş entelektüel ağırlıklılık ile her zaman avutulmamış olmasına rağmen, geçmişte kalan dinin etkili belagati (bazen cemaatle ibadete mahsus dualar da dâhil olmak üzere) bu kurumlara ayak direr. Hatta çağdaş “liberal” kiliselerin çok azalmış dindarlığında bile, bu cihetle, nihai değerlere ve dini ilham ile esinlenmiş duygusal uyum sağlama ve ahlaki eğilim taslağına bile hala bir başvuru söz konusudur. Özellikle ahlaki bir buhran olduğunda ve dinî kurumların inatla sahip çıktığı doğaüstü meşruluğa başka hiçbir birimin sahip çıkmaması durumunda, din hala toplumla ilgili ifadelerle olanak tanır. Daha düzenli bir biçimde, din, yine de, bireylerin insanlık deneyimlerini yorumlamak için seçebilecekleri cinsinden bir dil seçerek, duyguların ve tutkuların özel ifadesi için durumlar ve fırsatlar sağlar. Sosyal sistemin sekülerleşmesi bu dinî sembolleri bir çırpıda yerinden etmez; insanoğlunun doğuştan gelen eğilimleri, yoğun bir şekilde sosyal sistemi karakterize eden rasyonelleşmeye, birçok farklı deneyimin yaşandığı alanlarda karşı koyar.

Öncelikli olarak, sekülerleşmenin süregelen modeli, sosyal sistemin işleyişi ile ilgilidir. Sekülerleşmiş olan sistemin kendisidir. Doğaüstü mefhum, ya etkileyici bir şekilde dile getirilen halk ifadeleri ya da özel tercihler olarak varlığını sürdürebilir, fakat sosyal eylemin belirleyici faktörleri olmaktan çıkar. Sistem artık, soyut olarak bile, takdir-i ilahiyi gerçekleştirme işlevini yerine getirmez. Ne kurumlar ne de bireyler öncelikli olarak doğaüstü amaçlara ulaşmak için çalışır. Comte’un öngördüğü gibi ve Max Weber’in belirttiği yöntemlerde, rasyonel planlama ve yeni teknolojinin yayılması, gerekçeleri olarak, Tanrının yüce zaferini değil, insan refahının amacını hatırlatır. İnsani bilinçlilik, sosyal düzenin artan bir şekilde rasyonelleşen yapılarına ve rol icra etmenin artan bir şekilde soyutlaşan yapılarının insanlarına olan dayatmaya karşı bir değişim olarak tasvir edilir. İnsan, sosyal düzen içerisinde inşa edilen öncüllerine uyum sağlamak için davranışlarını düzene koymayı öğrenir; işleyiş hesap edilmeli, sistemli, düzenlenmiş ve rutinleşmiş olmalıdır. Özel

yaşamlarında, insan, değer biçen, duygusal eğilimlerinden vazgeçmez ve kişisel memnuniyeti için doğaüstüne başvurmaya devam edebilir, fakat bunun gibi eğilimlere toplumsal tabakayı etkilemeleri için sınırlı ve azalan ölçüde izin verilir. Kamusal alandaki rolünde, irrasyonel insan, çoğunlukla insan-yapımı olan bir çevrede harici düzenin gittikçe artan rasyonel yapısına katkı bile yapar. Sekülerleşme tezi dinin özelleşmesine işaret eder; kamusal alanda devam eden işlevi – ahlaki panik karşısında ümitsizlik haykırışı olarak – geleneksel erdemlilik ile insanoglunun ahlaklılığı ve saygınlığını destekleyen ve yavaş yavaş kaybolan etkili dua ile sınırlandırılır.

Çok çeşitli dinî davranış durumları, en azından bir süre için, sosyal sistemin temel sekülerleşme süreçlerinden bağımsız kalabilir. Böylelikle, dini gözetimin zorunlu olmaktan çıkmasına rağmen (bizzat toplumun artan sekülerliğinin kanıtı), çok övülmüş gönüllülük esasına dayanan bir uygulama olarak devam eder. Öyle olmasına karşın, kiliseye gitme ve dini vecibeleri yerine getirmenin başka biçimleri, olağanüstü dini çağrışımlar taşıyan etkinliklerdir: bu etkinlikler, her toplumun kendine özgü tarihsel ve psikolojik özelliklerine göre, kültürel muhafazakârlığı, toplumsal örf ve adetlere bağlılığı ve sosyal statüye olan talepleri ifade eder. Dindarlığın görünür tezahürleri bile, bu durumda, her zaman görüldüğü gibi değildir. Dini gözetimin kayda değer direncine rağmen, dini ideoloji ve usullerde, çoğunlukla sekülerleştirme doğrultusunda, yaradılıştan gelen değişiklikler vardır. Ne var ki, süregelen sekülerleşme modeli, bütün dinlerin er ya da geç ortadan kalkacağı kehanetinde bulunmaz. Bu kendine özgü gök kubbede, din çoğu kez devam eder gider ve hatta birçoğu geçmiş dinlerin olduğundan çok daha az kültürün başka boyutlarıyla ilgili olan yeni ifade tarzları edinir. (Bu ilgi yokluğu, aynı zamanda sosyal sistem için dinin sonuçsuzluğunun bir kanıtıdır). Oysaki özgün hayal gücü, kötüye kullanma ihtimalleri, güç ve kişisel memnuniyetin alternatif kaynaklarını aramada, toplumsal işleyişin tam rasyonelleşmesi ve gündelik yaşam üzerindeki kurutucu etkisi eski zamanlardan kalma efsanelerin izlerini ve sır dolu eski zaman bilgi ve törenlerini bireylerin özel olarak kabullenmeleri için kendi güdüsünü temin edebilir. Bu bağlamda, tıpkı eğlence gibi din de modern sosyal sisteme bir tehdit olarak görülmeyen alternatif bir kültür olarak varlığını sürdürür. Teknolojik düzenin sıkıntısından ve yoğun bir şekilde programlanmış dünyaya özgü yan-ürün olma bıkkınlığından bir kaçış olarak keşfedilecek başka bir dünya önerir.

Arapça Öğrenimi ve Öğretimi Hakkında About Teaching and Learning of Arabic Language

Yusuf OKŞAR^a

^aDr. Öğretim Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hatay/Türkiye,
yusufoksar@mku.edu.tr

*Makale Bilgisi/Article Info: Geliş/Received: 01.11.2018 Düzeltme/Revised:07.11.2018
Kabul/Accepted: 12.11.2018*

Öz:

Bu çalışma, 2018 Yılında Ürdün'e Arapça öğrenimi konusunda katıldığım eğitim ziyareti sırasında Qasid Arapça Enstitüsü (Qasid Arabic Institute) yönetici müdürü Sayın Dr. Khaled Abu Amsa ile yapılmış söyleşidir. Enstitü, Ürdün'ün başkenti Amman'da bulunmaktadır. Kurumda modern standart, klasik ve diplomatik Arapça eğitimleri verilmektedir. Dünyanın birçok ülkesinden öğrencilerin bulunduğu kurum yörenin en saygın eğitim enstitülerinin başında gelmektedir. Birçok ülkenin eğitim, haberleşme ve diplomasi kurumlarıyla işbirliği içerisinde olan enstitü bu konuda hayli iddialı bir yapıya sahiptir. Sağlamış olduğu sosyal ve diğer imkânlarla da öğrencilerine olumlu katkılar yapmaktadır. Bu söyleşi ile özellikle ülkemizdeki dil öğrenimi konusunda yaşanan sıkıntıların nedenlerini irdelemeyi amaçladık. Aslında en yakın komşularımızın Arapça konuştuğu ve burada yaşayan halklarla ciddi bir etkileşimimizin olduğu gerçeğinden hareketle bu dili öğrenmenin çok kolay olduğu kanısına sahibiz. Ancak durum sanıldığı kadar iç açıcı görünmemektedir. Son günlerde yayınlanan birçok istatistiki bilgiye göre dil öğrenimi konusunda sorunlarımızın devasa olduğunu fark ettik. Bu minvalde enstitü müdürü ile yapacağımız söyleşinin bazı sorunları görmemize ve belki de çözümler bulmamıza fayda sağlayacağı kanaatindeyiz.

Dr. Yusuf OKŞAR: Selamun aleyküm! Ben Dr. Yusuf OKŞAR, Türkiye’den geliyorum. Burada öğrenciyim ve Arapça öğrenimi üzerine çalışmalar yapmaktayım. Müsaade ederseniz, sizinle Arapça öğretimi ve kurumunuz hakkında bir söyleşi yapmak istiyorum.

Dr. Khaled Abu Amsha (Qasid Enstitüsü Yönetici Müdürü): Aleyküm selam hoş geldiniz. Tabi buyurun. Memnuniyetle.

Dr. Yusuf: Öncelikle Dr. Khaled bize kendinizden bahseder misiniz?

Dr. Khaled: Öncelikle ben, 1973 yılında Filistin doğdum. 18 yaşıma kadar Filistin’de kaldım. Filistin’de yetiştim. İlkokul, ortaokul ve lise eğitimimi Filistin’de tamamladım. Daha sonra Ürdün’e geçtim. O gün bu gündür Ürdün’deyim. Ürdün Üniversitesi Arap Dili ve Belagati bölümünden mezun oldum. Burada Arap Dili ve Belagati üzerine çalışmalar yaptım. Anadili Arapça olmayıp da Arapça öğrenmek isteyenlere metot bildirmek hususunda olan doktora çalışmamı yine Ürdün Üniversitesi’nde yaptım. Birkaç yıl sonra Uygulamalı Diller alanına yine aynı üniversitede 2. doktora çalışmamı tamamladım.

Dr. Yusuf: İkinci bir doktora mı yaptınız? Aynı alanda mı?

Dr. Khaled: Evet, ikinci doktoramı burada yaptım. Uygulamalı Diller üzerine ve nihayet 20 senedir burada Arap Dili belagati üzerine dersler veriyorum. Evliyim ve 7 çocuk babasıyım.

Dr. Yusuf: Qasid Enstitüsü’nü kurma fikri nereden çıktı?

Dr. Khaled: Aslında enstitünün kurucularından birinden çıktı. Kendisi Fulbright talebelerindedir. Kendisi bir üniversitede okuyordu. Daha sonra oradaki eğitimi beğenmeyince orayı bırakıp bir hoca eşliğinde okuyup kendisini geliştirmeye karar verdi. Bunun için birtakım araştırmalarda bulundu. Bu da yaklaşık 20 yıl önce 1999’lu yıllarda oldu. En nihayetinde özel bir hocanın yanında derse başladı. Tabi böyle olunca onun bazı arkadaşları ona birtakım tekliflerde bulundu. Birlikte hareket edelim diye. Kendisi de bunu kabul etti. Böylelikle her geçen gün sayı artmaya başladı. Ciddi manada sayı artmaya başlayınca şöyle bir karar aldı. *“Ben neden böyle çalışmalara başlamayayım ki? Neden ileride Arap belagati üzerine çalışmalar yapmayayım? Arapça öğretme işi tamamen gönüllü yapılacak bir iştir. Herhangi bir kazanca dayalı bir iş değildir. Dışarıdan gelip burada eğitim alacak talebelere hizmet için yapılacak bir iştir. Onlar buraya profesyonel bir Arapça öğrenmek için geliyorlar. Onlara yönelik yapılacak bir hizmettir.”* Felsefesiyle başladı bu iş. Öncelikle evde bu işi yapınca hanımıyla anlaşamadı. Hanımı bu işin evde olmayacağını söyledi. Daha sonra kendisi küçük bir oda kiraladı. Orayı eğitim işlerinde kullanmak için bir mekân olarak kullandı. Bu fikir bu şekilde gelişti ve yayıldı. Bir odadan bir binaya, binadan siteye, siteden bir komplekse dönüştü.

Dr. Yusuf: Bu kurumdan beklentileriniz nelerdir?

Dr. Khaled: Gerçek şu ki bu müessesenin çok büyük bir rolü var. Özellikle de iki husus çok önemli. Bunlardan birincisi enstitünün mezun ettiği talebeler ile ilgili olan boyutu. Enstitümüz, her sene yaklaşık 1000 öğrenciyi mezun etmektedir. 20 senedir bu enstitü takriben 15 bin öğrenci mezun vermiştir. Bunlar elbette Arap dilini ve kültürünü kendileriyle de taşıyorlar. İleride inancımız o ki onlarla birlikte Arapçaya verilen önem ve şöhret artacaktır. Bu şekilde Arapça hak ettiği yerlere gelecektir. Duyduğum kadarıyla buradan mezun olan öğrenciler kendi ülkelerinde resmi kurumlara yerleşmişler. Bu da bizim için ilişkilerimiz açısından oldukça değerli. Özellikle Türkiye, Amerika, Kanada ve İngiltere gibi ülkelerin dış işleri bakanlığında görev yapmaktadırlar. Bu mezunlar Arap ve İslam kültürünü iyi anlamış kişilerdir. Öyle ki Arap olan ve olmayan toplumlar arasındaki ciddi kültür farklarını çözüyor ve biliyorlar. İkinci önemli şey ise ciddi manada enstitünün öğretici yetiştirmesidir. Kendi öğrencilerimizi kendimiz yetiştiriyoruz. Enstitüde yetişen öğrencileri eğitici olma konusunda uzmanlaştırmaya çalışıyoruz. Biz bunları birkaç aşamadan geçirerek seçiyoruz. Bu enstitü için ciddi anlamda büyük bir hizmettir. Böylece Arap dili ve öğretimine büyük katkıda bulunabiliyorlar. Arapçayla ilgili olarak mükemmel eserler burada hayata geçiriliyor ve yazılıyor. Bu eserler üzerinde mütalaalar yapılıyor.

Dr. Yusuf: Arap dili üzerine eğitim yapan diğer kurumlar ile aranızdaki seviyeyi nasıl görüyorsunuz?

Dr. Khaled: Sorduğunuz soruyu şuna benzetiyorum. Yaşlı bir kadına kızınız nasıl? Diye sorarsanız, kadının vereceği cevapla benim vereceğim cevap aynı mantık üzerine olur. Gerçek şu ki bu enstitü gerçekten mükemmel bir enstitü kalitesi çok yüksek kurumlardan biridir. Olaya birkaç yönden bakacak olursak şunu göreceğiz. Gerek hocaların seçimi olsun gerek öğrencilerin niteliği olsun gerekse de talebelerin sayıları olsun ciddi manada bir teveccüh var. Ayrıca hocaların enstitüdeki sayısı ve kalitesi de ileri düzeyde. Bütün bunlara enstitünün benimsediği felsefe de eklenince nitelik ve nicelik açısından ileri düzeyde olduğumuz anlaşılacaktır. Bu arada enstitümüzün ilkelerinden hızlı bir şekilde bahsetmek istiyorum. Bunlar tamamen enstitünün mesleki eğitimi ve eğitim metodunu ortaya koyan şeylerdir. Söyleyeceğim şeyleri rakamlarla, delillerle ve istatistiklerle vereceğim. Sözde var olan şeyler değildir. Enstitümüzde her 4 öğrenciye biri hoca düşmektedir. Bu çok önemli bir durumdur. Bunu diğer enstitülerde bulamazsınız. Batı'nın harika enstitülerinde dahi bulamazsınız. Mümkün değildir. Şu an enstitümüzde 75'ten fazla bayan hocamız mevcuttur. Bunlar yıl boyu enstitümüzde ders vermektedirler. Aynı zamanda enstitümüzde 45'ten fazla oda bulunmaktadır. Bazen odalar dolu olur çalışmak için oda bulunmaz. Görüşmek için toplanmak için bile oda bulunmaz. Eğitim yaptığımız her sınıfta öğrenci sayısı onu geçmez. En fazla 10 kişidir. Genelde 6 kişidir. Bu yönleriyle enstitümüz gerçekten çok kıymetli ve çok değerlidir. Söylemek istediğim diğer şey ise bizim enstitümüzün diğer büyük enstitülerle işbirliği hususu. Onlarla anlaşma halinde çalışmaktayız. Örneğin, Türk hükümetiyle anlaşmamız var. Anadolu Ajansı ile işbirliğimiz mevcut. Ayrıca İbn-i Haldun Üniversitesi ile öğrenci eğitimi üzerine anlaşmamız var. Bunun yanı sıra İstanbul'da faaliyet gösteren birçok vakıf ile de işbirliği içindeyiz. Ayrıca İngiltere ile çalışmaktayız. Oxford gibi tanınmış birkaç

yabancı enstitü ile anlaşmamız var. Amerika ve Kanada'nın Dışişleri bakanlıkları ile anlaşmamız mevcut. Avustralya'da işbirliği içerisinde olduğumuz ve öğrenci kabul ettiğimiz ülkelerden biri. Bu ülkelerden herhangi birinin konsolosluklarına gittiğinizde ve Arapça eğitimi ile ilgili çalışma yapmak istediğinizde sizi bize yönlendireceklerdir.

Dr. Yusuf: Bu gelişim nasıl yaşandı? Nasıl bu seviyelere gelindi?

Dr. Khaled: Bu gelişim tamamen tabii bir şekilde oldu. Gerçek şu ki, biz rakamsal olarak öğrencilerle hatta kimseyle pazarlık yapmıyoruz. Birçok şirket bunu yapıyor. İngilizce'de olduğu gibi. Biz bunu yapmıyoruz. Bizde öğrenci gelir, okur eğitimini alır ve mezun olur. Mezun olduğunda mutlu bir şekilde buradan ayrılır. Bu memnuniyetin vermiş olduğu şeyle döndüğü zaman her yerde bizim reklamımızı yapar. Buranın güzel bir yer olduğunu söyler. Bu ilk zamanlardan bu yana izlemiş olduğumuz metottur. Sen buraya gelirsün eğitimini alırsın daha sonra memleketine döndüğünde zaman içerisinde sana: *"Arapça öğrenmek istiyorum. Ne tavsiye edersin?"* diye sorduklarında. Siz muhtemelen o kişiye Ürdün'de Qasid adında bir enstitü var oraya gitmeni tavsiye ediyorum dersiniz. Bu konuya ciddi bir şekilde ihtimam gösteriyoruz. Düşünün 2018'in yazındayız ve Ürdün'ün çevresindeki ülkelerde neler yaşandığını biliyorsunuz. Bu kadar sıkıntılı şeyler yaşanmasına rağmen öğrenci sayımız 450 civarında. Bu sayıyı kesinlikle hiçbir yerde bulamazsınız. Arap ülkelerinde böyle bir sayıya rastlayamazsınız.

Dr. Yusuf: Eğitimcilerinizi seçerken ne gibi kriterlere dikkat ediyorsunuz?

Dr. Khaled: Dünya standartlarını göz önüne aldığınızda eğitimde en önemli olan şeyin öğretici ve hoca olduğunu göreceksiniz. Bunu daima arkadaşlarıma ve dostlarıma söylüyorum. Şimdi de size söyleyeceğim. Arapça öğretecek yer bulmak kolay etrafımızda çok fazla var. Ama gerçekten acı olan şey Arapça öğretilen yerlerin çok olmasına rağmen bu programı iyi şekilde veren yerlerin az olmasıdır. Daima bunu söylüyorum. Ana fikir hatta işin özü şudur ki, bu konuda ön önemli şey başarılı bir programdır. Müdür, yönetici, kitap vb. şeylerin aslında eğitimin başarıya ulaşmasında ana kriter olmadığı açıktır. İşin özü iyi bir eğitici. Bundan dolayı baştan sona bu konuya odaklanmak gerekir. Dili öğretecek eğiticini alma ve seçme süreci yanında onun enstitüye ve programa uyum sağlamasını da önemsiyoruz. Bütün dikkatimizi buraya veriyoruz. Öğretim görevlisini almadan önce ve aldıktan sonra gözlemlerimiz ciddiyetle devam etmektedir. Bu bizim için çok önemli kriterdir. Hatta ben birden fazla hoca alacaksam enstitüye, bunları en az 700 kişi arasından seçerim. Yani 700 kişilik bir portföy oluştururum. Bu elbette çok fazla zaman alan bir iş. Bir hocayı seçmek için bile oldukça fazla zaman harcanır. Örneğin bir eğitici alacak olursak öncelikle herkesten başvuru formlarını talep ederiz. Bu bizim öğretim görevlisi ihtiyacımızı açıklayan ilanı verdikten sonra olur. Bu esnada bize başvuran sayısı yaklaşık 700 kişiyi bulur. Başvurularında özgeçmişlerini (CV) belirten formlar olur. Biz bu özgeçmişleri araştırır tahlil ederiz. Bunlar arasından 200 kişiyi seçeriz. Seçilen 200 kişiyle 10-30 dakika arası mülakat tarzında bir görüşme yaparız bu da yaklaşık 2 ayımızı alır. Daha sonra seçtiğimiz kişileri eğitim ve araştırma aşamalarından geçiririz. Onları enstitümüzün temel felsefesine adapte etmeye

çalışırız. Her hocanın kendisine has bir farklı üslubu ve farklı bir metodu olabilir. Ama biz bunu istemiyoruz. Bizim istediğimiz enstitüdeki hocaların hepsinin enstitümüzün felsefesine uygun bir üslup ve metot geliştirmeleri ve kullanmaları. Zira bizim temel felsefemiz budur. Biz öncelikle bu felsefemizi onlara veririz. Yaklaşık 2 hafta bu eğitim sürecinden geçerler. Daha sonraki süreçte onları pratik ders verme süreçlerine tabi tutarız. Onlar anlattığımız felsefeyi anlayabildiler mi? Kavrayabildiler mi? Sindirebildiler mi? bunları araştırırız. Elbette ki onları kuruma aldıktan sonra, kendilerini geliştirebilecekleri atölyeler tahsis ederiz. Orada bunlar ders vermeden önce ders verecekleri kitapları tahlil ederler. Bu da gözetim altında olur. Onların yanında, onları takip eden gözetken ve rehberlik yapan biri bulunur. Bu çalışma gün boyunca yapılır. Devamında ders içerisindeki uygulamaları da rehber öğretmen eşliğinde takip edip gerekli notları alır ve düzeltmeler ve eklemeler varsa yaparız. Bu araştırma ve alıştırmaya süreci dönem boyu devam etmektedir. İnteraktif bir model üzerinde çalışmaktayız. Özetle şöyle demek istiyoruz bizim istediğimiz hoca, vizyon olarak 3 ana kritere sahip olmalıdır:

1- Kesinlikle hoca değişime açık olmalıdır. Biz hocayı bulunduğu kalıptan/sandıktan çıkartmak istiyoruz. Kalıplaşmış düşüncelerden sıyrılmasını istiyoruz. Önceki tüm alışkanlıklarını bırakmasını istiyoruz. Gerekirse kendisinin almış olduğu önceki eğitim metodunu dahi bırakmasını ve değişime açık olmasını istiyoruz.

2- Yaratıcı olmasını istiyoruz. Bir hoca yaratıcı olmalıdır.

3- Hoca eğlenceli olmalıdır. Yüzüne baktığınızda pozitif enerji saçmalıdır.

Bizim hocalarımızda olmasını istediğimiz 3 kriter budur.

Dr. Yusuf: Evet, haklısınız. Biz de bunları bizi eğiten hocalarımızdan çokça duyduk. Enstitüde hangi ülkelerden öğrencileriniz var?

Dr. Khaled: Enstitüde genellikle Amerika'dan gelen öğrencimiz fazla. Bu öğrenciler Amerikan üniversitelerinde veya Amerika ile antlaşması olan kurumlarda çalışan kişiler oluyor. Yaz aylarında ise özellikle Türkiye'den çok fazla öğrenci geliyor. Türkiye 2. Sırada diyebilirim. 3. sırada ise İngiltere'den gelen öğrenciler var. Yani sıralama genel hatlarıyla bu şekilde. Şöyle uzun süreli kalan öğrencilerin sıralamasını yapacak olursak Amerikalı öğrenciler yine ilk sırada. İngiltere ikinci, Türkiye üçüncü sırada yer alıyor. Tabi bunlar dışında dünyanın dört bir yanından gelen farklı öğrencilerimiz de var.

Dr. Yusuf: En başarılı öğrencileriniz hangi ülkeden?

Dr. Khaled: Bu sorunun kolay bir soru olmadığını ve şu ülke şu ülkeden çalışandır demenin yanlış olacağını söylemek isterim. Bu iş tamamıyla öğrencinin buradaki programı benimseyip kavramasıyla alakalıdır. Bazen öğrenciler gelirler Arapça öğrenmek için yanıp tutuşurlar. Mesela bazı Türk öğrenciler gelir tek bir kelime Arapça bilmezler. Kuranı Kerim okumayı bilirler ama hiçbir şey anlamazlar. Ama bir de bakarsın ki belli bir süre sonra bu

öğrenciler Arapça konuşmaya başlarlar. Enstitüye derse girerler bu 9 ay kadar sürer. Sonra üniversiteye giderler. Diğer ülke öğrencileri için de durum böyledir diyebilirim. Öğrencide o aşk olduktan sonra gerisi kolay. Ben sürekli söylüyorum: “Arapçaya karşı aşkları rağbetleri arttıkça ve Ürdün çevresini kabullenip üründe yaşamaya alıştıkça bu adam kesinlikle Arapçayı çözer. Çözmeye gücü yeter”. Burada çok başarılı öğrencilerimiz var farklı farklı ülkelerden gelen. Türkiye’den, Amerikadan, Çin’den ve Kore’den hemen hemen her ülkeden öğrencilerimiz mevcut.

Dr. Yusuf: Bizde şöyle bir algı var İngilizcenin dil mantığı Arapçaya daha çok yakın. Bu nedenle Araplar İngilizceyi daha hızlı öğreniyor. Türkçe başka bir yapıda olduğu için Türk öğrenciler dil öğreniminde daha çok zorlanıyor? Bu konuda ne dersiniz? Gerçekten böyle mi?

Dr. Khaled: Kesinlikle hayır tam tersi. İnaniyorum ki, Arapçanın çabuk öğrenilme konusunda Türk öğrenciler bir adım daha önde. Diğer ülke öğrencilerinden daha avantajlılar. Bunun 2 sebebi var: Öncelikle Türk öğrencilerinin Arapça ile yakın veya uzak bir geçmişi var. Kuran okurlar, namaza giderler. Dolayısıyla bilinçaltılarında bir Arapça hep var. Bu durum Arapçayı canlı canlı yaşamalarından dolayı öğrenmelerine yardım ediyor. Arapça üçte biri din ile ilgilidir. Türkler, Müslüman olduklarından dolayı bu konuda bilgi sahibidirler. Ayrıca Arapçadan Türkçeye geçen onlarca kelime var. Bu da büyük bir avantaj. Bu da Türklerin daha çabuk Arapça öğrenmelerinde etkili oluyor. Zira diğer ülke vatandaşlarının Türk öğrenciler kadar Arapça ile ilgili bir geçmişlere yok.

Dr. Yusuf: Neden Ürdün’ü tercih etmeliyiz? Sebeplerini anlatır mısınız?

Dr. Khaled: Bunun birçok sebebi var. Gerçek şu ki bunlardan biri Arap âleminde ciddi değişiklikler olmaktadır. Çalkantılar bitmiyor. Bu açıdan Ürdün’e bakacak olursak Ürdün gerçekten güvenli ve emniyetli bir Arap ülkesi konumunda. Bölgeyi düşünürsek bu en önemli sebep. Dil ancak kendinizi güvende hissettiğiniz bir yerde öğrenilir. Diğer şey ise Arapçanın konuşulma tarzıyla ilgilidir. Arapçada şöyle bir problem var. Fasih Arapça ve Ammice şeklinde iki konuşma dili kullanılmaktadır. Bu her Arap ülkesinde var olan bir durum. Ben şöyle söylüyorum. Ürdün, Filistin, Lübnan ve Suriye gerçekten Arapçaları fasih Arapçaya çok yakın. Ama Ürdünlülerin konuşmuş olduğu Arapça gerçekten diğer ülkelerde konuşulan Arapçaya göre fasih olana çok daha yakın. İşte bu da gösteriyor ki Ürdün’de konuşulan Arapçada fasih ve ammice arasında çok büyük bir fark yok. Bu dili öğrenmek isteyen için büyük bir avantaj. Bütün bunlara ilaveten Ürdün güzel bir ülke. Tüm turistlerin seyahat edebileceği birçok özelliği var. Ciddi bir tarihi mirasa sahip bir ülke.

Dr. Yusuf: Biraz pahalı ama.

Dr. Khaled: Evet Yusuf hocam, burası maddi durumu iyi olan ve daha ziyade zengin Türklerin geleceği bir yer. Fakirler için zorlayıcı bir ekonomik yapıya sahip. Evet, Ürdün pahalı bir ülke. Ancak eğer siz gerçek hayatı bilerseniz, Ürdün’de yaşamayı çözerseniz, Ürdünlüler hayatlarını nasıl sürdürüyorlarsa siz de öyle temin edebilirsiniz. Yalnızca alışmanız gerekir. Çünkü Ürdün’de ucuz olan yerler ve imkanlar da var.

Dr. Yusuf: Bu enstitüyü ayrıcalıklı kılan şeyler nelerdir?

Dr. Khaled: Birçok şey var. Bulunmuş olduğu konum itibariyle, yönetimiyle, sahip olduğu felsefesiyle, mevcut eğitim kadrosuyla, işbirliği içerisinde olduğu üniversiteleriyle, talebelerinin teveccühüyle, sahip olduğu programıyla, klasik ve modern Arapça programlarıyla öne çıkan bir kurum. Ayrıca sahip olduğu diplomatik işbirliği gücü de bunlardan biri. Bunların hepsi bir enstitüyü farklı kılan ve ona ayrıcalık tanıyan yönlerdendir.

Dr. Yusuf: Enstitüdeki öğrencilerin başarı seviyesi nedir?

Dr. Khaled: Elbette biz enstitüde ulaşılması gereken büyük hedeflere sahibiz. Büyük beklentilerimiz var. Enstitünün genel olarak başarı seviyesinin ortalaması %70'dir. %50'ye asla düşmeyiz. Çünkü biz öyle bir kurumuz ki asla sayıya önem vermeyiz. Biz niteliğe ve içeriğe önem veren bir kurumuz. Dolayısıyla bir talebe %70 lik bir başarıya ulaşmadığı sürece onu bir üst seviyeye almayız. Bulunduğu yerde kalır. Doğrusu bu maddi açıdan bir sorundur. Böyle bir baskı yapılırsa öğrenci çekip gidebilir. Okumak istemeyebilir. Biz bunların hiçbirini istemiyoruz. Gelip buraya tonlarca para dökmesini istemiyoruz. Biz çalışkan tahkik yapabilen delillerle olayı ispat edebilen yüce üstün gayelere sahip olan büyük beklenti içindeki talebeleri istiyoruz. Bunlar karşılıklı olarak birbirimizden istediğimiz şeylerdir. Bundan dolayı enstitümüzdeki başarı seviyemiz %70'tir. Bu toplam genel başarı. Ancak birçok öğrencimizin başarıları %95'tir. Bunlar Türkiye dışından gelen öğrencilerimizin başarı düzeyidir. Özellikle Türk öğrencilerin bu konuda üstün olduğunu söyleyemeyiz. Ama bizim öğrencilerimize bakış açımız hep aynıdır. Öğrencilerimizin başarı seviyesi budur. Yüksek lisan ve doktora başarıları da aynı şekilde %95lerdedir.

Dr. Yusuf: Türk talebelerin Arapça öğrenme hususunda yaşadığı zorluklar nelerdir?

Dr. Khaled: Elbette hayatımızda yapmış olduğumuz her şeyde birtakım problemlerle karşılaşırız. Dil öğrenmek de hayatımızda gerçekten öğrenmiş olduğumuz en zor şeylerden biridir. Bu iş kolay bir iş değildir. Çabaya ve azme çok fazla ihtiyaç duyulan bir iştir. Ciddi manada sabır gerektiren bir deneyimdir. Dolayısıyla kişi bu problemlere karşı sabretmelidir. Kendini iyi bir şekilde ifade etmelidir. Talebede sabır yoksa ve kendisini iyi bir şekilde ifade edemiyorsa bu konuda olumlu bir sonuç elde etmesi zordur. Arapça diğer diller gibidir. Arapça zor bir dildir demiyorum fakat Arapça gerçekten kendi içerisinde incelikleri olan bir dildir. Ben Arapçayı İngilizceyle Türkçeyle kıyas edemiyorum ama İbraniceyle kıyas edebilirim. Arapçayı iyi bir şekilde bildikten sonra İbraniceyi 6 ay gibi kısa bir sürede öğrenebilirim diyorum. Arapça tüm bunlardan dolayı değişik bir dildir. Arapça öğrenirken birçok problemle karşılaşabilirsiniz. Mesela Arapçada en büyük problem zamana çok fazla ihtiyaç duymasıdır. Arapça gerçekten zaman alan bir dildir. Bu itibarla Arapça öğrenmek için bir takım ekonomik gereklilikler daha fazla ön plana çıkmaktadır. Bu da elbette bir sıkıntıdır. Bunlarla birlikte uyum problemi var. Arapça öğrenmek için gidilen o yere, o kültüre adapte olmak gerekir. Benim Türk vatandaşlarında ve öğrencilerinde görmüş olduğum en büyük problem şudur: Türk vatandaşlar genelde Türkiye'de aynı camiada aynı grupta beraber

kaldığı kişilerle buraya geldiklerinde de beraber kalıyorlar ve birbirlerinden ayrılmıyorlar. Bu onlar için ciddi bir sorun oluşturuyor. Çünkü onlar buraya geldiği zaman da yine aynı arkadaşlarıyla beraber kalıyorlar, beraber geziyorlar beraber dışarı çıkıyorlar, beraber sabahlayıp beraber geceliyorlar. Arapça öğrenmek istiyorsan neden bir Arap ile oturup konuşmuyorsun? Neden Araplardan dost edinmiyorsun? Türkler bu daireden çıktıktan sonra Türk öğrencilerinin bu çabayla çok daha iyi işler yapacaklarını düşünüyorum. Önemli olan bu konuda Türk öğrencileri için başındayken cesaretlendirmektir. Bu dostluklarını ilişkilerini buralarda Türk vatandaşlarının dışındakiler ile kurmalarından geçmektedir. Araplarla kuralıdır. İşte Türk öğrenciler hakkında gördüğüm en önemli problem budur. Ama diğer hususlara gelince diğer tüm ülke vatandaşlarından daha avantajlılar. O güç ve potansiyel onlarda daha fazla var. Bu hususta öndeler.

Dr. Yusuf: Talebenin Arapça öğrenmesinde konuşmanın payı var mıdır?

Dr. Khaled: Evet ben gerçekten Türk vatandaşlarında gördüğüm en zayıf yetenek konuşmadır. Bu hususta gerçekten zayıflar.

Dr. Yusuf: Neden Türkler bu konuda zayıflar?

Dr. Khaled: Gerçekten güzel bir soru. Ben enstitüdeki programlarda vurgulayarak belirtiyorum ki biz özellikle Türk vatandaşlara karşı konuşma üzerine daha çok nüfuz etmeliyiz. Arapça kural ve kaideden daha ziyade onların konuşma becerilerine odaklanmalıyız. Çünkü Türklerin çoğu Müslaman ve onların bu konuda altyapıları zaten var. Onların Arapça ile bir tanışıklığı ve kaynaşmaları önceden var olan bir husus. Arapça ile hemhal olma durumu var. Onların birçoğu Kur'an-ı Kerim okuyorlar, İmam Hatip okullarına gidiyorlar ve bir kısmı İlahiyat Fakültelerine gidiyorlar. Bazıları Ramazan ayında veya dışında Medreselere gidip Arapça ile iştigal oluyorlar. Ayrıca mescitlerde ve ilim halkalarında oturup Arapça ile hemhal oluyorlar. Ama şunu belirtmeliyim ki, Türkiye'deki Arapça öğretimi hususunda takip edilen metot çok eski ve demode. Çünkü onların metodu daha ziyade okuma ve anlamaya yönelik. Konuşmaya yönelik değil. Türkiye'den buraya gelen talebeye bakıyorsunuz Arapçanın kural ve kaidelerinin bir Arap'tan çok daha iyi biliyor. Ama gelin görün ki konuşamıyor. Buraya geldiğinde "*Nasara-yensuru-nasirun-mensur*" gibi kalıpları bir Arap'tan daha iyi biliyorlar. Ayrıca Türk öğrencilerin kelime hazinesi çok daha geniş. Kuvvetli hafızları var. Kelimeleri ve bu konuda ki yeni kalıpları da çabuk ediniyorlar. Bu genel olarak gözlemlediğimiz bir durum. Okuma ve anlama gayet güzel, kaide, kural ve kelime bilgisi ve benzeri konularda çok iyiler ama konuşmaya gelince seviyeleri çok altta. İşte biz üst seviyede olan okuma, anlama ve kaide bilgisi ile en alt seviyede olan konuşma becerisini dengelemek istiyoruz. Aynı mutedil seviyede tutmak istiyoruz. Ben sürekli öğrencileri bu konuda ikaz ediyorum. Diğer becerilerinin yanında konuşma yeteneklerini de arttırmalarını istiyorum. Konuşma Arapça bilgisi seviyenizi de arttırır. Dil ile ilgili tüm becerilerimizi uyuşturup kaynaştırın kaide ve kural konusundaki mükemmelliğinizi konuşmaya da yansıtın uyarılarında bulunuyorum. Konuşma konusunda alt seviyelerde olmalarını istemiyorum. Örneğin onlar konuşurken bilhassa müzekkerlik-müenneslik uyumu hususunda ciddi hatalar yapıyorlar.

Ayrıca adet-madut yani sayılar konusunda da hatalar bir hayli fazla oluyor. Aynı şekilde müfred-tesniye-cemi gibi hususlarda da hatalar çok fazla. Böylece bu tarzdaki konuşma iletişim kurdukları kişilerde olumsuz bir izlenim bırakıyor. Bundan dolayı Türk öğrencilerin konuşma konusunda teşvik edip cesaretlendiriyoruz. Bu nedenle onlara konuşma becerisi üzerine odaklanmalarını tavsiye ediyoruz. Ama çok şükür, gerçekten Türkiye’de dil öğrenimi konusunda büyük bir olanak mevcut. İyi bir jenerasyon ve iyi bir ortam var. Bunun için Allah’a şükürler olsun. Örneğin Türkiye’de akıcı ve güzel konuşan birçok hoca mevcut. Ayrıca eskisi gibi onlar Arapçayı Türkiye’de öğrenmiyorlar. Yani ben gerçekten gördüm gezdim ve onların bizatihi Arap kişilerden dil öğrendiklerine şahit oldum. Örneğin gördüğüm iki ilahiyat fakültesinde derslerin tümü Arapça ile işlenmekte. İngilizce ve Türkçe ile değil tüm derslerin Arapça ile öğretilmesi mükemmel bir şey. Bu nedenle Türkiye’de Arapça öğrenmeye karşı büyük bir teveccüh söz konusu. Bu da bizi sevindiriyor.

Dr. Yusuf: Türk öğrenciler konuşma yeteneklerini geliştirmek için ne yapmalıdır?

Dr. Khaled: Evet. Tek bir kelime ile cevap vereceğim: Süreklilik, süreklilik ve yine süreklilik. Dil daha iyi bir seviyeye getirilmek isteniyorsa bu ancak devamlılık ile olur. Talebenin en çok ihtiyacı olan budur. Dil öğrenimi eşittir sürekliliktir. Dil üzerine devamlı olarak konsantre olunmazsa o dil öğrenilemez.

Dr. Yusuf: Peki öğrenci bu süreklilik için ne yapmalı?

Dr. Khaled: Bu konuda uygulanması gereken birçok strateji vardır. Bunların en önemlisi kendi kendine konuşmaktır. Yani insan kendi kendine konuşacak. Bu konuda ben çok ciddiğim. Örneğin İmru’l Kays’ın Muallakatta ne dediğini biliyor musunuz? Bakın o şöyle demektedir: *“Durun, ağlayalım anısına sevgilinin, yurduna. Durun! Durun hele, Orda Durun”* demektedir. Burada iki kişiye seslenmektedir. Bu iki kişi kendi ve nefsidir. Mesela ben İngilizce öğrenirken öyle yapmaktaydım. Enstitüden eve giderken sürekli kendi kendime İngilizce sohbet ederdim. Kendime sorular sorup cevap verirdim. Böylece yolda kendi kendime İngilizce konuşurdum. Bunu hala yapıyorum. Yüksek bir sesle konuşup soru-cevap; soru-cevap böyle. Öğrendiğim şeyi sürekli tekrar ederim. Ayrıca yazarım. Dolayısıyla dil için Arapça iletişim vasıtalarını kullanmalısınız. Mesela sosyal medya üzerinden Araplarla sürekli iletişim halinde olmalısınız. Arap arkadaşlar edinmelisiniz. Bu vesileleri kullanarak dilde ki süreklilik ilkesi uygulanmalıdır. Bu çerçevede her gün yarım saat dil ile iştigal edilmelidir. Yani en az yarım saat Arapça TV programı izlenmelidir. Bu vakit dil öğrenimine mutlaka ayrılmalıdır.

Dr. Yusuf: Dil öğrenimi konusunda iyi bir kitabın özellikleri nelerdir? Bu husus Türkiye’de de ciddi bir şekilde tartışılıyor. Sizin fikriniz nedir?

Dr. Khaled: İyi bir kitabın temel vasfı hedefe ulaştırma kapasitesine sahip olmasıdır. Bu büyük bir problemdir. Ancak biz bunu iyi ve işin ehli bir hocalarla aşabiliyoruz. Örneğin bizde örnek bir kitap yoktur. Ama iyi ve işin ehli bir hoca o kitapta güdülen hedefleri öğrenciye de odaklayarak hedefe uygun bir şekilde verilebilir. Dolayısıyla iyi bir hocayla bu

problemi aşıyoruz. Dolayısıyla öğrenci ne istediğini hocada ne yaptığını iyi bilecek. Tüm bunları yaparken metotları iyi bilecek. Kitaptan ekleme ve çıkarma gibi yöntemleri iyi uygulayacak. Yani 5 temel kriter var: Hoca bir kitap üzerinde yetkisini kullanmalıdır. Gerekliğinde kitaba eklemeler ve ondan çıkarması gerekli şeyleri bilmelidir. Düzeltme yapabilmelidir. Bunları şöyle başlıklandırabiliriz: 1. İzafe (ekleme) 2. Ta'dil (düzeltme) 3. Hafz (silme) 4. Ziyade (fazlalaştırma) 5. Noksan (eksiltme). Bu nedenle seçkin bir kitaptan ziyade eksiği gören ve tamamlayan yetenekli bir hoca olmalıdır. Yani fazlalığı görüp silecek, yanlış görüp düzelterek. Bu nedenle, *"bu kitap mükemmel ve örnek bir kitaptır, şimdiye kadar ki kitapların en iyisidir. Üstüne kitap yoktur."* diye bir söylemimiz yoktur. Daha önce de belirttiğim gibi tüm sayılan işleri yapacak kitap değil hocadır.

Dr. Yusuf: Demek ki her şey hocaya bağlı.

Dr. Khaled: Evet. Kesinlikle!

Dr. Yusuf: Enstitünün kitabını gerçekten beğendim.

Dr. Khaled: Enstitüde birçok kitap var. Bu doğru. Ancak bunların hiç biri tek örnek ve mükemmel diye nitelendirilemez. Enstitü müdürü olarak tüm enstitü hocalarımıza kitap üzerinde tasarruf yapabilecek %20 bir özgürlük payı veriyorum. Bu konuda etkinizi gösterin diyorum. Onlara derste gerektiğinde istediklerini yapabileme hakkı veriyorum. Ben onlara bir şey yapabileceklerini bir farklılık yaratabilecekleri hissini ve rahatlığını veriyorum.

Dr. Yusuf: Dil öğrenimi konusunda sözlük kullanımının önemi nedir?

Dr. Khaled: Elbette önemli. Ciddiyet gereklidir Arapça öğrenimi konusundaki en hayati şey sözlük kullanımımızdır. Bir cümledeki yakın, uzak, farklı, ince ve derin anlamları sözcüklerle çözeriz. Sözlük Arap dili öğrenimi için bir hazinedir. Her sınıfta da olmalıdır. Enstitüde ki tüm odalarda muhakkak sözlük vardır. Doğrusu bende boş zamanlarımda odamda sözlük karıştırırım ve okumayı çok severim. Örneğin (eta-cae-hadara) حضر جاء اتي gibi "geldi" anlamına gelen sözcükler arasında ki ilişkiyi ancak sözlükle öğrenebilirsin. Aynı şekilde (terake-ğadera-sefere) سفر غادر ترك gibi "gitti" anlamına gelen sözcükler arasındaki incelikleri ancak sözlük yardımıyla çözersin. وله عشق احب gibi "sevdi, aşık oldu" kelimeler arasındaki farkı nasıl çözebiliriz? Bunu ancak sözlük ile çözebiliriz. Bunları öğrenmede sözlük kullanımı çok önemlidir. Cebimizde olmalıdır. Biliyorsunuz, bugün sözlük telefonlarımızda da mevcut.

Dr. Yusuf: Peki, sözlük kullanırken nelere dikkat etmeliyiz?

Dr. Khaled: Arapça öğrenimin ilk aşamasında sözlük kullanmaya karşıyım. Öncelikle cümleye veya paragrafa bütüncül bir şekilde bakmalısınız. Farklı eğitim stratejileri kullanmalısınız. Örneğin bir cümleyi anlarken siyak-sibak yani öncelik sonralık ilişkisini iyi kuracaksınız. Anlam bağlantılarının hepsini değerlendirerek cümlenin tümüne bakmalısınız. İlk okuduğunuzda hemen kelimeye odaklanmamalısınız. Tek tek kelimelere bakarak cümleyi

çözmek yanlışır. Yazarın kast ettiği bu şekilde anlaşılır. Bu konuda sözlüğe bakmaktan kendinizi uzak tutmalısınız. Bu aşamadan sonra sözlük kullanılabilir. Anlaşılmayan noktalar sözlük yardımıyla çözülebilir. Bu nedenle anlaşılmayan her kelimeye sözlükten aç bak! Aç bak! Buna karşıyım. Sözlük anlama stratejilerinin tümünü kullandıktan sonra hala kapalı noktalar varsa kullanılmalıdır.

Dr. Yusuf: Hangi sözlük Arapça öğrenme hususunda daha iyidir? Tavsiyeniz nedir? Neden?

Dr. Khaled: Zor bir soru. Ama ben genelde Arapça-Arapça şeklindeki sözlükleri tercih ediyorum. Başlangıçta zor olsa da ilerde çok kolaylaştırıcı ve faydalı olacaktır. Ben Handword sözlüğü, özellikle vezinler konusunda faydalı. Ayrıca Larousse sözlüğü, bunun dışında el-Mu’cemül-Vasît sözlüğü gayet iyi. Arap olmayıp Arapça öğrenenler için mükemmel. Bütün bunlardan sonra kişi kendi kendine, okuya okuya inceleye inceleye anlayabilir.

Dr. Yusuf: Çok teşekkür ediyoruz. Röportaj teklifimizi geri çevirmediğiniz için.

Dr. Khaled: Rica ederim. Böyle bir girişimde bulunduğunuz için ben teşekkür ederim.



Şekil1. Dr. Khaled ile Yapılan Röportajdan Bir Kare

Beyin Temelli Öğrenme Yaklaşımına Dayalı Din Öğretimi (Kitap Tanıtımı)

Şemseddin KOÇAK^a

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Adana/ Türkiye, kocaks01@gmail.com

*Makale Bilgisi/Article Info: Geliş/Received: 01.10.2018 Düzeltme/Revised: 21.10.2018
Kabul/Accepted: 31.10.2018*

BEYİN TEMELLİ ÖĞRENME YAKLAŞIMINA DAYALI DİN ÖĞRETİMİ

Rıdvan DEMİR

Karahan Kitabevi, Adana, 2017, 202 sayfa

Bu çalışma doktora tezi olarak (2016) yapılmış olup, doktora çalışmasının kitaplaştırılmış halidir. Kitap; giriş, kuramsal çerçeve, yöntem, bulgular, sonuç ve öneriler olmak üzere altı bölümden oluşmaktadır.

Neden, Beyin Temelli Öğrenme?

Kitabın giriş kısmında yazar beyin temelli öğrenmenin neden önemli olduğunu geleneksel yöntemler ile kıyaslayarak dile getirmektedir. Yazara göre; *günümüzdeki çok hızlı bilimsel ve teknolojik gelişmeler, bireyleri yaşam boyu öğrenmeye zorlamaktadır. Sürekli öğrenme ve öğrendiklerini kullanabilme becerisi kazandırma, geleneksel öğretim yöntemleri (düz anlatım, ezber, tekrar, yazdırma, vb.) ile mümkün değildir. Çünkü geleneksel öğretim yöntemleri öğretmeni/programı merkeze almakta ve öğrenciyi pasif konumda bırakmaktadır. Bu durum, hem öğrencinin üst düzey öğrenmeleri gerçekleştirilmesini engellemekte, diğer bir deyimle öğrenmeyi "bilgi" ve "kavrama" basamaklarında bırakmakta, hem öğrencinin üst düzey öğrenmeler (uygulama, analiz, sentez, değerlendirme) gerçekleştirilmesini engellemekte, hem de öğrencinin pasif karakter geliştirmesine neden olmaktadır. Bunun yanında, geleneksel eğitim anlayışı, günümüz bilgi toplumunun istediği niteliklere sahip insan gücünü karışılmaktan uzak kalmıştır.*

Diğer taraftan, günümüz bilgi toplumunda, dinin insanın ahlaki gelişimine katkı sağlayabilmesi, hayatını anlamlandırmasında yardımcı olabilmesi artık geleneksel din öğretimi anlayışı ile mümkün olmadığı ifade edilmektedir. Yazar, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin çok yönlü bir ders olması dolayısıyla, etkin bir öğretim için yöntem zenginliğine gidilmesi ve birden çok yöntem ve tekniğe başvurulması gerektiğine dikkat çekmektedir.

Bir diğer neden olarak, içinde yaşadığımız bilgi ve iletişim çağının içinde ihtiyaç duyulan araştırmacı, yaratıcı, sorgulayarak öğrenen, karşılaştığı sorunlarla başa çıkabilen bireyler yetiştirebilmek için yeni öğretim anlayışlarına ihtiyaç duyulduğu belirtilmektedir.

Son zamanlarda din öğretiminde öğrenme anlayışının değiştiği ve ilk ve orta öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi programlarının geleneksel din öğretimindeki ezbere çok yer vermediği, kendi başına düşünebilen, eleştirel zihniyete ve seçme kabiliyetine sahip, hayatın anlamını keşfeden ve inancını aklıyla bütünleştirebilen bireyleri yetiştirmeyi hedeflediği, yapılandırıcı yaklaşımı, çoklu zekâ, öğrenci merkezli öğrenme gibi çağdaş yaklaşımları dikkate aldığı; öğretmenlerin de, geleneksel yöntemlerde değişikliğe gitmeleri ve öğrencilerdeki bireysel farklılıkları dikkate alarak en uygun yöntemi kullanarak derslere girmeleri istendiği, dile getirilir.

Günümüzde bireysel farklılıklara çok fazla vurgu yapıldığı, çünkü bireylerin farklı özelliklere sahip olmalarının onların öğrenme stillerini de etkilediği düşünülmektedir. İşte bu anlamda Beyin Temelli Öğrenme, öğrencilerin sürekli aktif olduğu, görerek, duyarak, rol yaparak öğrendiği ve ders dışı sırasında çok çeşitli öğretim yöntemlerinin kullanıldığı bir yaklaşım olarak dikkat çekmektedir.

Beyin Temelle Öğrenme yaklaşımının gerektirdiği yöntem ve tekniklerin öğretim sürecinde kullanılması, Din kültürü ve Ahlak Bilgisi gibi bilişsel ve duyuşsal öğrenme alanlarının yoğun olduğu bir derste ezber yerine anlamlı ve kalıcı öğrenmelerin gerçekleşmesine önemli katkı sunabileceği ifade edilmektedir. Böylece öğrencilerin öğrenmeden zevk almaları ve yaşam boyu öğrenen bireyler haline gelmeleri sağlanmış olacağı gibi öğretmenlerin de mesleki gelişmelerine katkıda bulunmuş olacağına dikkat çekilmektedir.

Kitapta, Beyin Temelli Öğrenmeye duyulan gereksinim ve Beyin Temelli Öğrenmenin nedenleri yukarıda zikredilen bilgiler çerçevesinde dile getirilerek, Beyin Temelli Öğrenmenin, geleneksel eğitim anlayışlarına karşı çağdaş bir öğrenme yaklaşımı olduğu belirtilmiştir. Bu kapsamda Beyin Temelli Öğrenmenin üç aşamada ele alındığına değinilerek bu aşamalar; öğrenme için beynin işleyiş kurallarının kabul edilmesi, bu kurallara göre öğrenmenin organize edilmesi ve öğrencinin aktif olması şeklinde sıralanmıştır.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde geleneksel öğretim yöntemlerinin kullanıldığı ve sonuçta öğrencilerin dini ve ahlaki değerler hakkında yeterli bilgilenemedikleri ve bireysel hayatlarında gereksinim duydukları bilgi, davranış, tutum ve değerleri istenilen ölçüde kazanamadıkları, kazanılanların da sadece bilişsel davranışlarla sınırlı kaldığı ifade edilerek, hedeflerin istenilen düzeyde gerçekleşememe nedenlerinden birinin beynin doğal öğrenme sürecinin göz ardı edilmesinden kaynaklandığı vurgulanmıştır.

Kitabın 5 ve 13'üncü sayfalarında beyin temelli öğrenme yaklaşımına dayalı yurt dışında ve yurt içinde yapılan araştırmalara değinilerek din öğretimi ile ilgili bu konuda müstakil eserlere rastlanmadığı dile getirilmiştir. Bu nedenle, yazar tarafından çalışmanın

amacı; ortaöğretimde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 10. Sınıf “Allah İnancı” ve “İslam’da İbadetler” ünitelerinin Beyin Temelli Öğrenme yaklaşımına dayalı olarak hazırlanan ders planları ve etkinliklerle işlenmesinin, öğrencilerin akademik başarısı ile bilgilerinin kalıcılığına etkisi” olarak belirlenmiştir. Ayrıca bu çalışmanın, ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde Beyin Temelli Öğrenme yaklaşımına dayalı öğretimin öğrencilerin akademik başarılarına etkisi ile öğrenmelerin ne ölçüde zihinde kalıcı olduğunun tespiti ve Beyin Temelli Öğrenme ile ilgili, öğretmenlere örnek uygulama planları sunması nedeniyle önemli olduğu belirtilmektedir.

Kitabın 18 ve 85.’ci sayfalarında yer alan kuramsal çerçeve bölümünde, eğitimde kullanılan “temel kavramlar” eğitim içerikli etkinliklerin hayata geçirilmesi açısından farklı eylem ve süreçleri ifade ettiğinden değişik bakış açılarıyla tanımlanarak sadece bir tanım üzerinde ısrar edilmediği görülmektedir. Bu durum öğrencilerin okuduklarını anlayabilmeleri açısından önemli bir ilkedir.

Ayrıca yine bu bölümde “öğrenme, öğretim, öğretme” kavramlarını yanında, “öğrenme kuramları” beyin ve beyinde öğrenmenin oluşumu (beyin temelli öğrenmede öğretme-öğrenme süreci, beyin temelli öğrenme yaklaşımının temel ilkeleri, beyin temelli öğrenme yaklaşımının öğrenme ile ilgili stratejileri, beyin temelli öğrenmede öğretmene düşen roller), geleneksel öğretim ile beyin temelli öğretimin karşılaştırılması yer almaktadır.

Yazar eğitimde çok kullanılan, “İstendik yönde davranış değişikliği oluşturma süreci” tanımının yanına, “Değişen bilgiler ve elde edilen yeni bilgiler ışığında, öğrencinin ön bilgileriyle yeni bilgileri ilişkilendirerek zihinsel yapısını düzenleme ve geliştirme” tanımı ile eğitimin, “Çevre ayarlaması yoluyla, kişinin beyinde istendik biyokimyasal değişimler oluşturma süreci” tanımını ilave etmektedir. Böylece eğitim tanımlarında, zihne, beyne ağırlık veren tanımlara gidilmeye başlandığı görülmektedir. Eğitime, dış dünyadan gelen uyarımların, beyinde meydana getirdiği değişimler olarak bakılmaya başlanmasıyla, Beyin Temelli Öğrenmenin temelinin oluştuğu belirtilmektedir.

Çalışmada, “öğretim” teriminin de birçok tanımı yapılmakta ve konumuz açısından öğretimin, içsel bir süreç olan öğrenmeyi destekleyen ve sağlayan dışsal olayların planlanması, uygulanması ve değerlendirilmesi sürecidir, tanımı ile öğretimin beyin ile ilgili bölümüne dikkat çekilmektedir. Öğretim kavramının yanında, “öğretme” kavramının da çeşitli tanımları yapılarak, öğretmenin öğrencilere etkili öğrenme yaşantıları sağlayabilmesi için gelişiminin yanı sıra öğrencilerin “nasıl öğrendiğini” kavraması gerektiğinden de söz edilmektedir. Bunun için öğretmen, öğrencinin nasıl öğrendiğini, öğrenmeyi gerçekleştiren beyni, beynin işlev ve fonksiyonlarını, neler yapılabildiğini bilmeli ve öğretilen bilgiyi öğretme-öğrenme ortamında (sınıfta) fayda sağlayacak uygun bir şekilde kullanabilmelidir” denilerek, Beyin Temelli Öğrenmeye dikkat çekilmektedir.

Öğrenmenin de çeşitli tanımları yapılmakta ve konu ile ilgisi bakımından, “öğrenmenin, zihinsel süreçlerde yeni yapıların oluşmasıdır”, tanımına vurgu yapılmaktadır.

Diğer bir deyimle öğrenme, çevresel uyarıcıların sinir sistemi ile teması, bilginin ilgili zihin bölgelerine kodlanarak/işlenerek uzun süreli hafızaya yerleştirilmesi, olarak tanımlanmaktadır.

Nörofizyolojik (Beyin Temelli) kurama göre öğrenme, fiziksel uyarımlar sonucu beyinde oluşan biyo-kimyasal değişimlerdir, denilmektedir. Başka bir ifade ile Öğrenme, nöronların yeniden birbiriyle bağlantı kurması sonucu gerçekleşen bir süreç, olarak tanımlanmaktadır. Beyin Temelli Öğrenme, öğrenme işlevini yerine getiren beynin biyolojik yapısının ve işleyiş kurallarının benimsenmesini ve öğrenme sürecinin bu işleyiş kurallarına göre yapılandırılmasını sağlamaktır.

Beyin Temelli Öğrenme yaklaşımı, insan beyninin işlev ve yapısına dayanan nörobilim, nörodilbilim ve bilişsel psikoloji ile bağlantı kuran bir öğrenme yaklaşımıdır. Diğer bir deyimle, öğrenciye bilginin verilmesinden ziyade, öğrencinin kendisinin almasının sağlandığı bir ortamda sürekli geçmiş yaşantısı ile ilgili örnekler verilerek, öğrencinin beynini aktif tutan, öğrenciyi ezberlemeye değil düşünmeye sevk eden, öğrencinin beynini aynı anda birçok noktada harekete geçiren, öğrencinin merakını uyandırarak, yenilikçi ve keşfedici bireyler haline getiren bir öğrenme yaklaşımıdır.

BTÖ yaklaşımının uygulanabilmesi için birbiri ile etkileşimli üç sürecin varlığından bahsedilmektedir. Bunlar:

- 1) Ahenkli biçimde daldırma: Öğrencilerin karşı karşıya bırakıldığı içeriğe yoğunlaştığı süreç
- 2) Rahatça almaya hazır olma: Beynin rahat bir şekilde öğrenmeye hazır hale getirildiği fiziksel ve psikolojik olarak güvenli ve motive edici bir öğrenme ortamının sağlandığı süreç.
- 3) Aktif süreçleme: Öğrenilenlerin, öğrenciler tarafından hem kişisel, hem de kavramsal olarak uyumlu bir biçimde birleştirilip içselleştirildiği süreci ifade etmektedir. Aşamalar arasında kesin çizgiler olmayıp, birbirlerini bütünlü ve destekleyici olarak yer almaktadırlar.

Din Öğretiminde Beyin Temelli Öğrenme:

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi çok yönlü bir derstir. Bu bakımdan bu dersle ilgili çalışmalar sırasında birden fazla yöntem ve tekniğe başvurulmalıdır. Etkin bir öğretim için yöntem zenginliğine gitmek bir zorunluluktur. Bilimsel çalışmalar, öğrenme üzerinde yoğunlaşınca ortaya çeşitli “öğrenme kuramları” çıkmıştır. Din eğitimi/öğretimi de bu çalışmalardan bağımsız düşünülemez. Beyin Temelli Öğrenme yaklaşımının, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde işe koşulması, öğrenciler tarafından daha kalıcı öğrenmelerin gerçekleşmesine neden olur. Örneğin, beyin temelli öğrenmenin “Her birey eşsizdir” ilkesi, öğretimin bireyselleştirilmesi, öğretimde ferdi farklılıkların dikkate alınması ile ilgilidir.

“İnsanların akıllarına göre muamele ediniz ve yaklaşımda bulununuz,” hadisi bireysel farklılıklar ile ilgili olduğundan beyin temelli öğrenme ile ilişkilendirilmeye çalışılmıştır.

Yazar, Hz. Muhammed zamanında, “anlamli öğrenmelerin sağlanması ve yeni öğrenmeler için yeterli zaman sağlanması” hususlarının uygulamada dikkate alındığını ve ashaba yeterli zaman verildiğini ifade etmektedir. Yine beyin temelli öğrenmede önemli bir yer tutan müzik, mizah öğeleri kullanma, hikâyeleştirme, çizgi ve şekilleri kullanımı, bugün çoklu zekâ kuramı diye ifade edilen uygulamalara ve yaparak yaşayarak öğrenmeye yer verdiği oyun gibi beyindeki dopamin seviyesinin artmasına ve dikkatin toplanmasına neden olan etkinliklerin Hz. Muhammed döneminde din öğretiminde bir metod olarak kullanıldığını bunların beyin temelli öğrenme yaklaşımı içerisinde uygulanma imkânı bulan metodlar olduğunu dile getirmektedir.

Yöntem araştırma deneysel bir desenle kurgulanmıştır. Deneysel modeli ise, deneme modellerinden “ön test-son test gruplu modeldir. Deney ve kontrol grubu olmak üzere yansız atama yöntemi ile iki grup oluşturulmuş ve deney öncesi ve sonrası ölçmeler yapılmıştır. Deney ve kontrol gruplarına, deney öncesinde ve sonrasında “Allah İnancı” ve “İslam’da İbadetler” ünitelerinden oluşan “Başarı Testi” verilmiştir. Ön Test-Son Test, 20 adet çoktan seçmeli sorudan oluşmaktadır. Son testten sonra 21 günlük ara verilmiş ve Kalıcılık Testi uygulanmıştır.

Çalışma sonucunda Beyin Temelli Öğrenme Yaklaşımına dayalı DKAB öğretimin akademik başarı ve kalıcılık üzerinde anlamli etkisi olduğuna, öğrenmeyi kolaylaştırdığı ve zevkli hale getirdiğine ulaşılmıştır. Özellikle Beyin Temelli Öğrenme konusunun ele alınması din eğitimi alanına önemli bir katkı sunmaktadır. Ayrıca çalışma sonunda; çeşitli çalışma kâğıtları fotokopileri, başarı testi soruları, beyin temelli öğrenme yaklaşımına göre hazırlanmış ders planı örnekleri, etkinlik fotoğrafları, öğrenci günlüğü, öğrencilerin ders hakkındaki düşünceleri, uygulama yönergesi ve zengin bir kaynakça bulunmaktadır. Eserin yazım dilinin oldukça anlaşılır ve akıcı olduğu görülmektedir. Öğretmen ve araştırmacılara önerilir.

KAYNAKÇA/REFERENCES

Demir, R. (2017). *Beyin Temelli Öğrenme Yaklaşımına Dayalı Din Öğretimi*, Adana: Karahan Kitabevi.

İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri The Formative Period Of Islamic Thought

**Yazar: Prof. Dr. W. Montgomery WATT, Çeviren: Prof. Dr. Ethem Ruhi FIGLALI,
İzmir İlahiyat Vakfı yay. , İzmir, 2017**

Betül KILINÇ^a

^a Lisans Öğrencisi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi. kilinc035@gmail.com

*Makale Bilgisi/Article Info: Geliş/Received: 18.09.2018 Düzeltme/Revised: 02.10.2018
Kabul/Accepted: 10.10.2018*

İslam düşüncesi başlangıcından günümüze kadar farklı coğrafyalarla ve farklı milletlerle karşılaşarak ve yeni düşüncelere ev sahipliği yaparak, bu düşünceleri etkilemiş ve aynı zamanda onlardan etkilenmiş, siyasi ve dini hayatta farklı minvalerde gelişerek karşımıza çıkmıştır.

Eser ilk defa 1981 yılında Ankara basımevinde basılmış ve Ümran yayınevi tarafından da yayımlanmıştır. Eseri ilk olarak çevirmek suretiyle dilimize kazandıran Ethem Ruhi Figlalı'nın da belirttiği üzere; "İslam düşüncesinin tarih boyunca gösterdiği en iyi ve köklü gelişmeler "bilginin" "imanın " önüne geçirildiği mezheplerin doğuş ve teşekkül dönemlerinde yaşanmıştır. Kur'an ve Sünnet'in muhtelif şahıslar tarafından farklı şekillerde değerlendirilmesi ve yorumlanması düşünceye yeni ufuklar açmış ve böylece de İslam dünyası geniş bir fikir ve düşünce zemininde görüşlerin karşılıklı savunulduğu faydalı ve verimli bir ortama kavuşmuştur."

Prof. Dr. Montgomery WATT, The Formative Period Of İslamic (İslam Düşüncesinin teşekkül devri), adlı bu eserinde, İslam düşüncesinin gelişimini etkili bir şekilde ortaya koymaktadır Eser önsöz, giriş bölümü ve dizin hariç, üç kısım, on bölümden oluşmaktadır.

Eserin giriş bölümünde öncelikle eserin adı tetkik edilmektedir: Yazara göre "İslam düşüncesi" ifadesinin kullanılmasının nedeni konunun dini hayatı ve siyasi hayatı bir bütün olarak ele alması ve bütün düşüncelerin merkezi halinde olmasındandır. "Teşekkül devri" ifadesi ise kitabın gelişme ile ilgili olduğunu göstermekte ve bu, eserin özellikle üzerinde durduğu hususları bilginlerin dikkatine sunmaktadır. Ardında bu kısımda mezhepler tarihçileri hakkında kısa bilgi vererek bu alanda yazılmış en önemli kaynaklardan biri olan eş Şehristâni'nin (548/ 1153) Kitabü'l-Milel ve'n Nihal'i ve bunun gibi başka kaynaklarda zikretmektedir. Mezhepler tarihçilerinin kullandıkları yöntemlerden, gayelerinden, bahsedilmektedir. Ayrıca kitabın işleyişi hakkında da kısa bir bilgi verilmektedir.

Birinci bölümde ise Hariciler ele alınmıştır. Yazar konuya, farklı sebeplerle Medine' ye Mısır, Kufe, ve Basra'dan gelen bir grubun Hz. Osman'ı şehit etmesini anlatarak giriş

yapmaktadır. Daha sonra Hz. Ali başa geçmiştir ve cemel ve siffin savaşları zuhur etmiştir. Yazar'a göre Hariciler tamda bu nokta da ortaya çıkmışlardır. Harici ismi Arapça "havaric" ve "hariciye"nin Türkçeleşmiş halidir. Hz. Ali'nin grubundan ayrılan bir taraf olan Hariciler, kendilerini "Kâfirlerden ayrılarak Allah'a ve peygamberine hicret eden grup" olarak tanımlamaktadırlar. İbn Ezrak ve Ezrakiler, Necde ve Necdiler, Sarih b. Müsterih isyan faaliyetinde bulunan ilk haricilerdir. Ayrıca bu bölümde, haricilerin Kur'an eksenli bir ümmet oluşturma, ferdiyetçiliği değil topluluğu öne çıkarma ve İmamlara aşırı vasıflar yükleme gibi genel özelliklerinden de bahsedilmektedir.

İkinci bölümde, Emeviler devrindeki ilk Şii olayları incelenmektedir. Öncelikle "Şii" tabirinin ilk defa nasıl kullanıldığı ve nasıl ortaya çıktığı tartışılmaktadır. Yazara göre Şii'lere ilk defa Araplar arasında rastlanmıştır. Şii'ler ilk zamanlar sadece Ehli Beytin intikamını alma fikri ile hareket ederken daha sonraları "imam ve karizmatik lider" fikrine yoğunlaşmışlardır. Şii'ler her ne kadar Araplar arasından çıksalar da Yine Araplar tarafından muhalefet edilmişlerdir. El Muhtar ile birlikte Şii olaylarına Arap olmayanlarda müdahil olmuşlardır. Ancak El Muhtar'ın ölümünden sonra bir sükûnet devri yaşanmıştır. Yazar'a göre bu devirde Irak'ta ve komşu topraklarında asırlardır mevcut olan "Mehdilik" fikri de yayılmaya başlamıştır.

Üçüncü bölümde ise Emeviler devrindeki umumi dini hareketlerden bahsedilmektedir. Siyasi ve İdari işlerle alakadar olanların pek çoğunun İslam ve Kur'an merkezli tefekkürleri aynı zamanda fiili düşüncenin de merkezidir. Burada ilk fıkhi düşünceden, Kur'an'ın tetkiki ve hadis tetkikine kadar İslam'ın merkezini teşkil eden konuların Emevi'ler devrinde nasıl zuhur ettiği ve tekamülü anlatılmaktadır. Haliyle bu ilim havzası içerisinde birde farklı farklı gruplar tezahür etmiştir. Bu bölümün ilerleyen aşamalarında bu gruplardan söz edilmektedir.

Dördüncü bölümde Allah'ın olayları takdirinden, yani teşekkül döneminin önemli kelâmi tartışmalarından birisi olan kader tartışmalarından ve siyasi boyutundan söz edilmektedir. Yazar'a göre kendilerini yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak gören Emevi hanedanı, yaptıkları adaletsiz fiilleri Allah'a isnad ederek aslında insanlara karşı uyguladıkları şiddet faaliyetlerini kendilerinin değil Allah'ın yaptığını söylemekte idiler. Ancak bu kaderci anlayışa muhalefet eden ve kendilerine "Kaderiyye" denilen bir hareket vardı. Her ne kadar "Kaderiyye" isimlendirmesi aksi yönde çağrışım yapsa da, onlar insan hürriyetine vurgu yapmış ve insanın kötü fiillerinin failinin yine insan olduğunu belirtmişlerdir. Kaderiyye itizalinin kurucusu ise Mabed el-Cüheyri'dir. Gaylan ed Dimeşki ve Hasan Basri gibi önemli isimlerde bu görüşü benimsemiş ve siyasi hayatta bu düşünce ile hareket etmişlerdir. Kısacası bu bölümde kader tartışmalarının Emevi siyaseti ile ilişkisine ışık tutulmuştur.

Beşinci bölümde ise Mürcie ve Cehmiyye fırkalarından bahsedilmektedir. Mürcie, iman ile ameli yani insanın fiillerini birbirinden ayırır, bu düşüncenin mantıksal sonucu şudur: "iman artmaz veya eksilmez, kişinin amelleri onun imanını etkilemez." Cehmiyye'nin

kurucusu ve isim babası olan Cehm b. Safvan'a göre ise iman Allah'ın kalpteki bilgisidir. Ancak Cehm Kur'an yaratılmıştır fikrini savunduğu için bazı âlimlerden özellikle Ahmet b. Hanbel'den tepki görmüş ve tenkid edilmiştir.

Altıncı bölümde Abbasilerin kuruluşu anlatılmaktadır. Abbasiler adını Hz. Peygamberin amcası Hz. Abbas'dan almaktadırlar. Yazar'a göre Abbasoğullarından Muhammed b. Ali, dönemindeki kabile ve soyun önemini göz önüne alarak Haşimoğullarının peygamber ailesi olması sebebiyle hem Hz. Ali hem de Abbasoğulları'nı içine alacak şekilde, Haşimoğulları adına isyan başlatmış ve sonunda Abbasoğulları Emeviler'e son vermiş ve iktidara geçmişlerdir. Ancak bu dönem de Rafiziler Zeydiler, Osmaniler gibi gruplar oluşmuş ve Abbasiler daha başa geçer geçmez çok fazla siyasi ve dini olaylarla mücadele etmişlerdir.

Yedinci bölümde, sistematik akıl yürütmenin çekiciliğinden bahsedilmektedir. Yazara göre Emeviler devrinde hayatın merkezinde ve problemlerin çözüm odağında Kur'an ve sünnetin yanında akıl yürütme yöntemi yani rey de kullanılmaktaydı. Ancak bu yöntem hukuki meselelerde değişikliğe uğramış ve iki yaklaşım öne sürülmüştür. Bunlardan biri akli delillerin kullanılması, diğeri ise hadislerin iktibasından biraz fazla bir şeyin yapılmasıdır. Bu iki yaklaşım kelâm ekollerinde daha açık bir şekilde kendini göstermektedir. Öyle ki akli tarafta Eşari ve Maturidi'lerin eserleri, diğeri tarafta İbn. Huzeyme gibi şahısların eserleri bulunmaktadır.

Yazar'a göre Şafii bu iki yaklaşım arasında uzlaştırma yapmıştır. Onun yaptığı şey Hz. Peygamberin sünneti hakkındaki herhangi bir iddiayı tam manasıyla tahkik olunmuş bir hadisle ispat etmeyi mecbur kılmaktır. Yani Şafii "Hz. Peygamberin sünneti" kavramına kesin bir anlam kazandırmıştır. Ayrıca Şafii hukukta bir usul nazariyesi geliştirdi ve bu da "usulü'l-fikh" yani fikhin esasları veya kökleri idi. Buna göre akıl yürütmenin sadece belli türleri kabul edilebilir. Bu fikhin esasları sayı itibarıyla dört tanedir. Bunlar ise kitap, sünnet icma ve kıyastır. Aynı zamanda bu bölümde kelamın başlangıcından ve İslam medeniyetinin büyük filozofları El Kindi, İbn Rüşd ve İbn Sina'dan da bahsedilmektedir.

Sekizinci bölümde Mu'tezile ele alınmaktadır. Yazar Mu'tezile'nin ortaya çıkışı ile ilgili geleneksel anlatıyı aktarmaktadır. Buna göre; bir gün bir kimse Hasan el-Basri' ye büyük günah işleyen kimseye bir mümin mi yoksa kafir mi denilmeli diye sorar. Hasan tereddüt eder ve mecliste bulunan Vasil b. Ata birden araya girer ve büyük günah işleyen ne mümin ne de kâfir olduğunu, fakat onun orta bir nokta da (menzile beyne'l-menzileteyn) tam tamına iki yer arasında bir yerde bulunduğunu ileri sürer. Sonra o mecliste bulunanlardan kendisini takip eden birkaç kişi ile camiinin sütunlarından birine çekilmiştir. Bunun üzerine el-Hasan: "Vasil bizden ayrıldı"(Gad i'tezele Vasil anna) dedi ve Mutezile adı da buradan çıkmıştır. Daha sonra Vasil' a Amr b. Ubeyd de katılır ve Mu'tezililer adı ile görüşlerini beyan ederler.

Mutezilenin ayrıca yedi tane daha adı bulunmaktadır. Mutezileliler Basra ve Bağdat olmak üzere iki kısma ayrılmışlardır.

Bu bölümde yine Mutezilenin beş temel esası açıklanmaktadır. Bunlar; Tevhid; Allah'ı birleme olan bu esas ile ilgili olan temel meseleler şunlardır: İlim, kudret ve kelim gibi Allah'ın zâti sıfatlarının asli mahiyeti ile ilgili vasıflarının Allah'ın kelamı olarak Kur'an'ın ebediliği veya yaratılmamış oluşunun Allah ile mahlukatı arasında bir benzerliğin inkarı gibi hususlardır. Adalet; yazar'a göre bu ilke esas itibarıyla kader akidesini veya özgür irade problemini açıklamaktadır. Çünkü Allah insanları sorumlu olmadıkları fiillerinden dolayı cezalandırırsa adaletsiz olurdu. Mu'tezile'nin kendisi için kullandığı "ehlü'l-adl veya adliyye" tabiri bu esas ile irtibatlıdır. İman etme hususunda öne sürdükleri şu fikir de adalet ilkeleri ile yakından bağlantılıdır. Allah bir kimsenin iman etmeyeceğini bilmekle beraber yine de o kimseyi inanmaya muktedir kılmıştır; zira Allah'ın adaleti de bunu gerektirmektedir. Adalet ilkesi rızık ilkesinde de bariz bir şekilde kendini göstermektedir. Öyle ki adil bir Allah çalınmış şeyleri rızık olarak vermez. Zira O sadece helal yiyecek ve helal malı rızık olarak verir. Adalet ilkesiyle ilgili önemli bir diğer husus ise beşer fiillerinin tahlilidir. Güç fiilden öncedir ve güç fiilin ve zıddının üstündeki kudrettir ve güç fiili zorunlu kılmaz. İnsan fiilini kendi yapar; eğer insanın fiillerini Allah yapsaydı, adalet söz konusu olmazdı. Yine El-adl esasına göre Allah insanları sadece sorumlu oldukları fiillerden dolayı cezalandırır. Sorumlu olmadıkları şeyden dolayı onu sorumlu tutmaz ve cezalandırmaz. Aynı zaman da Mutezileye göre dünyadaki kötülüğün çoğu insanların sorumluluğu altındadır; Allah'tan kötü fiil hasıl olmaz insanın yaptığı kötü fiiller kendisindedir.

Mutezilenin benimsediği bir diğer prensip ise El menzile beynel menzileteyn'dir iki yer arasında bir yer demektir. Vasil b. Atanın büyük günah işleyen kişi hakkında "o ne mümindir ne de kafirdir o bu ikisi arasında bir yerdedir eğer tevbe edip ölürse Allah onu affedebilir ve mümin olabilir ancak tevbe etmeden ölürse o kafirdir ve ahirette cezası ise sonsuza dek cehennem ateşinde kalmaktır." demiştir. Dördüncü esas ise El-va'd ve'l vaid ilkesidir. Buna göre Allah, tevbe etmediği takdirde büyük günah işleyen kimseyi affetmez ve O sözünü değiştirmeksizin vaad ve vaidine sadıktır. Son esas ise Emr-i bi'l ma'ruf ve nehy-i ani'l münker'dir. Yani "iyiliği emretme ve kötülükten nehyetme" Onlara göre bu bütün Müslümanların uyması gereken bir esastır.

Dokuzuncu bölümde ise Sünniliği destekleyen içtimai kuvvetlerin hilafet içinde nasıl hakim olarak kabul edilmeye başlandığını, Sünniliğin daha önceleri görülmeyen bir tarzda nasıl "müesses" din haline geldiğini ve bunun fikri hayatın muhtelif veçhelerinde nasıl kendini takviyeye yol açtığını ve İmamiyye'nin 287/900 dolaylarında yeniden tanziminin, mutedil Şiiilerin kendilerinin farkına varmalarını ve Sünnilerin her geçen gün artan kendi varlıklarının farkına varış ameliyesine nasıl katkıda buldukları anlatılmaktadır. Kısacası Sünniliğin ve Şiiliğin nasıl kutuplaştığından bahsedilmektedir. Yazar'a göre özellikle Abbasilerin ikinci asrında Sünnilik bütünleşmiş ve güçlenmiştir. Sünniliğin siyasi evveliyatı şu

şekildedir; El Mütevekkil döneminde mutezile siyasi hakimiyeti zayıflamış ve El Mutemid ile de halk arasındaki meşrutiyetçi siyaset uygulanmıştır ve başarılı da olunmuştur ve artık bu tarihten itibaren halk arasındaki diğer unsurlarında devlet ve toplumun esas itibariyle Sünni olması gerektiği vakıası kabul edilmiştir.

Hükümet merkezi El Mutasım zamanında onun tarafından yeni bir şehir olan Samarra'ya nakledildi ve O'nun Türk vazifelileri kendi şahsi muhafız takımına sokması ile de zümreler arası denge sağlanmaya çalışılmıştır. Devrin ikinci önemli özelliği ise olayların idaresinin askeri kumandanlar veya askeri destek sağlamış şahısların ellerine geçmesidir. Dönemin üçüncü önemli özelliği ise Halifenin siyasi gücünün azalmasına karşılık selahiyetinin "dini" denebilecek veçhesinde bir artışın mevcudiyetidir. Bu şartlara mukabil Sünnilikte gelişmiştir. Şiilik ise 235/850'den sonraki yıllarda, kendi içinde bölünmüş bir hareket manzarası arz eder. Bu bölünme sonucu zuhur eden İsmaililer, Zeydiler, İmamiler gibi farklı zümreler de şekillenmeye ve kendi varlığını fark etmeye başlamıştır.

Onuncu bölümde ise Sünni kelamın kemale ermesi anlatılmaktadır. Mihnenin sonuçlarından başlanılarak, ilk anda muhtemelen 235 / 850 den sonraya kadar hiçbir kesin sınır çizgisi bulunmamakla beraber, ayrı bir zümre veya mektep olarak Hanefilerden, onların nasıl zuhur ettiklerinden ve Mihne devri mütekellimlerinin en tesirli olanı, belki de 239/ 854 den kısa süre sonra ölen ve tam ismi hakkında birtakım münakaşalar bulunan, hocalarının adı belli olmamakla beraber bir Şafii sayılan İbn. Küllab El Kalanisi'den, Kelamın gelişiminde büyük rol oynayan İbn. Kerram'dan, Kuran'ın Allah'ın yaratılmamış kelamı olduğu yolundaki ısrarından ve Mihne devrinde resmi siyasete mukavemeti ile bilinen Ahmed b. Hanbel gibi önemli ilim adamlarından, Sünniliğe sağladıkları katkılardan ve kelamın diğer muarızlarından bahsedilmektedir.

Sonuç olarak, bu kitap İslam'ın ilk üç asırda düşünce teşekkülünü, tekamülünü ele almış ve mezhepler tarihçileri için kaynak niteliğinde bir eserdir. Her ne kadar çeviri bir metin olmanın doğal zorluğuna sahip olsa da dikkatli bir okuyucu için tatmin edici bilgiler sunmaktadır. İslam düşüncesi başlangıçtan günümüze kadar pek çok millete, pek çok devlete ev sahipliği yaptı ve birçok farklı unsurlarla etkileşime girdi. Dini meselelerde Kur'an ve sünnetin yanında rey, icma ve kıyas kullanılmış ve bu sayede düşüncenin gelişimi tıkanmaktan korunmuştur. Ancak bütün bunlar siyasi ve sosyal olaylardan bağımsız boş bir uzayda gerçekleşmemiştir. Eser İslam düşüncesinin teşekkül devrindeki gelişmesini tarihi bağlamı içinde sunmaktadır. Kısacası bu eser İslam düşüncesinin teşekkülünü ve tekamülünü etkili bir şekilde ele almış ve İslam düşüncesinin açıldığı yeni ufukları bize ayrıntılı bir şekilde sunmuştur. Bu eser başta İslam düşünce tarihi ve mezhepler tarihine ilgi duyanlar olmak üzere, bütün ilahiyat ve temel İslam bilimleri tahsili yapanlara tarafımızdan tavsiye edilmektedir.

أَرْضِيَا